

PENSAR LA FORMA HOY · PENSAR A FORMA HOJE

revista latinoamericana del colegio internacional de filosofía
revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia
nº 1



COLLÈGE / INTERNATIONAL de PHILOSOPHIE

Patrocina:



Convenio de Desempeño
HUMANIDADES, ARTES Y CIENCIAS SOCIALES

PENSAR LA FORMA HOY · PENSAR A FORMA HOJE

revista latinoamericana del colegio internacional de filosofía
revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia
nº 1

COLLÈGE INTERNATIONAL de PHILOSOPHIE

Nº coordinado por Gustavo
Celedón

Patrocina:



Convenio de Desempeño
HUMANIDADES, ARTES Y CIENCIAS SOCIALES

Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía
Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia

Director · Diretor

Gustavo Celedón (Chile)

Comité de Redacción · Comitê de Redação

Gustavo Chataignier (Brasil) – Bernardo Correa (Colombia) – Patricia González (Chile) / Ana Kiffer (Brasil) – Francisco Naishtat (Argentina) – Sergio Pérez (México) Tatiana Roque (Brasil) – Fernando Santoro (Brasil) – Senda Sferco (Argentina) – Lorena Souyris (Chile) – Ricardo Viscardi (Uruguay).

Comité Científico · Comitê Científico

Carolina Ávalos (Chile) – Claudia Barrera (Colombia) – Alberto Castrillón (Colombia) Filipe Ceppas (Brasil) – Carlos Contreras (Chile) – Jeanne-Marie Gagnebin (Brasil) Adolfo Vera (Chile) – Tuillang Yuing (Chile) – Patrice Vermeren (Francia)

Imagen de portada · Imagem de capa

Mauricio Ojeda. Óleo sobre tela 140 x 40 cm. Óleo sobre tela 140 x 40 cm.

mauricioojedaolmedo@gmail.com

<http://bahia.utopica.over-blog.com/album-1683821.html>

Dirección postal · Endereço postal

Av. Blanco 1215 of. 101, edificio Nautilus / 2380005 Valparaíso / CHILE

Dirección electrónica · Endereço eletrônico

<http://www.revistalatinoamericana-ciph.org>

Contacto · Contato

contacto@revistalatinoamericana-ciph.org

Patrocina

Convenio de Desempeño para las Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, U. de Valparaíso

Edita

Colegio Internacional de Filosofía



Mauricio Ojeda / Óleo sobre tela 140 x 40

SUMARIO

EDITORIAL

p. 7

ARTÍCULOS / ARTIGOS

p. 13

Pensar la forma después de la Crítica: algunas reflexiones sobre la separación de la cultura y de lo político en la globalización post-colonial

Avinaash Munohur

p. 123

Materialidad de los cuerpos y las formas desde el desvío

Valentina Bulo

p.33

A fragilidade de linguagem na construção da dizibilidade formal

Inácio Valentim

p. 45

La forma. Desplazamiento y aventura de lo informe

Carlos Contreras Guala

p. 57

Los pintores de Foucault

Ricardo Viscardi

p. 65

Anticipar la forma

Gustavo Celedón

p. 83

La Negritud y las políticas del universal

Nadia Yala Kisukidi

p. 107

PALABRAS / PALAVRAS

p. 123

El aprendizaje trágico de Zaratustra de Nietzsche

Roberto Machado

P.125

ARCHIVOS / ARQUIVOS

p. 137

Sujeto acontecimiental y acontecimiento-sujeto. Los desafíos de una política de la metamorfosis

Boyan Manchev

p. 139

El otro nombre del Collège

Jacques Derrida

p. 153



Mauricio Ojeda / Oleo sobre tela

Este primer número de la Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía quiere agradecer a todos quienes han hecho posible su existencia. A la actual presidenta del Collège International de Philosophie, Isabelle Alfandary. A su anterior presidente, Diogo Sardinha, quien ha confiado inicialmente en nuestro equipo y en esta iniciativa. Agradecer también a Nadia Yala Kisukidi, Franck Jedrzejewski, Carlos Lobo, Patrice Vermeren. Gracias también a todas las personas que han trabajado para la concreción de esta revista cuyo propósito es colaborar fuertemente con el ejercicio múltiple y reflexivo de la filosofía, más allá de todas las leyes de intercambio que buscan obstaculizar el desenvolvimiento de cualquier tipo de aproximación reflexiva, sensible, pensante a los acontecimientos en general, actuales y de todos los tiempos. Confiamos absolutamente en que el pensamiento es una herramienta para hacer frente a los sucesos, y que hoy, donde se juegan cuestiones radicales vinculadas a la posibilidad del porvenir, el pensar requiere abrirse los espacios necesarios – físicos, políticos, sociales, institucionales incluso– para que este mismo porvenir sea, en verdad, posible. Es a ello a lo que esta revista busca contribuir, por medio de la escritura filosófica, múltiple, diversa.

Este primeiro número da Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia deseja agradecer a todos aqueles que tornaram possível sua existência: à atual presidenta do Collège International de Philosophie, Isabelle Alfandary; a seu presidente anterior, Diogo Sardinha, quem inicialmente confiou em nossa equipe e nessa iniciativa. Agradecemos também a Nadia Yala Kisukidi, Franck Jedrzejewski, Carlos Lobo, Patrice Vermeren. Obrigado também a todas as pessoas que trabalharam para a concretização dessa revista, cujo propósito é colaborar fortemente no exercício múltiplo e reflexivo da filosofia, para além de todas as leis de troca que buscam obstaculizar o desenvolvimento de qualquer tipo de aproximação reflexiva, sensível, pensante, a acontecimentos em geral, atuais e de todos os tempos. Confiamos absolutamente que o pensamento é uma ferramenta para fazer frente a eventos, e que hoje, onde se julgam questões radicais vinculadas à possibilidade de porvir, o pensar requer que se abram espaços necessários – físicos, políticos, sociais, inclusive institucionais – para que esse mesmo porvir seja, na verdade, possível. É a ele a que essa revista busca contribuir, por meio da escritura filosófica, múltipla, diversa.

EDITORIAL: PENSAR LA FORMA HOY

La forma es una noción clásica de la filosofía. Sus primeros pasos y su carga semántica son especiales: tanto Platón como Aristóteles la evocan a propósito de la necesidad de pensar *por sobre* el caos democrático. Es necesario, piensan ellos, que las cosas y los movimientos, que los objetos y los sujetos, adquieran una forma o, en el mejor de los casos, su *propia* forma.

Así, pensaban, defendían lo que la democracia misma venía a destruir: la forma, la idea, el despliegue natural de las cosas hacia sus propios modos, intrínsecos y extrínsecos.

Hoy, en términos de Nietzsche, vivimos tiempos de decadencia, tiempos en donde la condición decadente de lo humano parece tomar toda su fuerza, dominar los destinos de todas las cosas, de todos los movimientos. Vivimos en tiempos en que bajo el nombre *democracia* acudimos a una degeneración real de las relaciones socio-humanas. Este *nombre* involucra a partidarios y a enemigos, en una dialéctica que pierde su forma, en donde la recuperación ya no será necesariamente la exacta reposición de la forma-dialéctica sino otra cosa: no será ya cierta modernidad ni la superación esforzada de la historia, sino el cambio – el cambio de forma – de ese modo de pensar, de ese modo moderno

EDITORIAL: PENSAR A FORMA HOJE

A forma é uma noção clássica da filosofia. Seus primeiros passos e sua carga semântica são especiais: tanto Platão como Aristóteles a evocam a propósito da necessidade de se pensar *acima do* caos democrático. É necessário, pensam eles, que as coisas e os movimentos, que os objetos e os sujeitos, adquiram uma forma ou, no melhor dos casos, sua *própria* forma.

Assim, pensavam, defendiam o que a própria democracia vinha destruir: a forma, a ideia, o desdobramento natural das coisas segundo seus próprios modos, intrínsecos e extrínsecos.

Hoje, nos termos de Nietzsche, vivemos tempos de decadência, tempos onde a condição decadente do humano parece tomar toda sua força, dominar os destinos de todas as coisas, de todos os movimentos. Vivemos em tempos em que, sob o nome *democracia*, chegamos a uma degeneração real das relações sócio-humanas. Este *nome* envolve partidários e inimigos em uma dialéctica que perde sua forma, cuja recuperação já não será necessariamente a exata reposição da forma dialéctica, mas outra coisa: já não será certa modernidade nem a esforçada superação da história, mas, antes, a troca – a troca de forma – desse modo de pensar, desse modo moderno de compreender as coisas, modo moderno que não entra em mais uma de suas

de comprender las cosas, modo moderno que no entra en una más de sus crisis, sino que deviene, hoy, *lo que decae*, el decaimiento como tal. De ahí que la forma, en tanto deseo de una recuperación renovada de lo anterior, es un pensamiento que debe ser adelantado. Debe, en cierta medida, ser inventado.

No habríamos de asombrarnos entonces si pronto en filosofía se asoma de manera un tanto irracional – si es que ya no lo ha hecho – un pensamiento o una resurrección de la forma. Pensamiento que tratará nuevamente de descubrir la sustancia y la identidad de las cosas, sus destinos naturales o artificiales, sus esencias. En otras palabras, la aparición de un concepto de forma que, como lo ha visto también la historia, la historia reciente de hecho, es partidario de una decadencia violenta, destructiva, extremadamente peligrosa.

No habríamos de asombrarnos tampoco y por lo mismo si en política se levantan voces violentas demandando la vieja forma, la forma perdida o secuestrada, la vieja y “correcta” política, como es el caso de Brasil, golpeado por un reaccionismo que no deja de identificarse con un pensamiento habitual de la forma, de las buenas formas, de las formas “reales”, de las formas que definen el ser-así de las cosas. El resentimiento de las clases medias, cuya mentalidad arcaica no tolera la proximidad con el *demos*, fue totalmente

crises, mas se torna, hoje, *o que decai*, o decaimento enquanto tal. Daí que a forma, como desejo de uma renovada recuperação do anterior, é um pensamento que deve ser avançado. Deve, em certa medida, ser inventado.

Não haveríamos de nos assombrar então se em breve, na filosofia, aproxima-se de maneira um pouco irracional – se é que já não o fez – um pensamento ou uma ressurreição da forma. Pensamento que tratará novamente de descobrir a substância e a identidade das coisas, seus destinos naturais ou artificiais, suas essências. Em outras palavras, a aparição de um conceito de forma que, como se o viu também na história, efetivamente a história recente, é partidária de uma decadência violenta, destrutiva, extremamente perigosa.

Não nos espantaríamos tampouco, e por isso mesmo, se em política se levantam vozes violentas demandando a velha forma, a forma perdida ou sequestrada, a velha e “correta” política, como é o caso do Brasil, golpeado por um reacionarismo que não deixa de se identificar com o pensamento habitual da forma, das boas formas, das formas “reais”, das formas que definem o ser-aí das coisas. O ressentimento das classes médias, cuja mentalidade arcaica não tolera proximidade com o *demos*, foi exaustivamente explorado pela difusão mediática. Assistiu-se a um “efeito catapulta” das narrativas defendidas pelo poder constituído. Por meio de um

aprovechado por la difusión mediática. Se ha producido un “efecto catapulta” de las narrativas defendidas por el poder constituido. Por medio de un tecnicismo jurídico jamás empleado en oportunidades anteriores, a saber, en otros mandatos del ejecutivo, se ha criminalizado la maniobra contable corriente cuya adopción pasara por ritos institucionales suficientes. Como si el gobierno fuese un paladín del bien. Muy por el contrario, la política económica adoptada seguía patrones de liberación. El frágil equilibrio parlamentario era alcanzado solamente por medio de concesiones en el plano de la acción y comprendido vía la moneda pequeña del juego de intereses. Un proyecto “progresista” se vio, entonces, desfigurado y rehén de las viejas oligarquías —incluso por falta de habilidad de negociación. No obstante, conquistas relativas a la inclusión social no dejarán de pautar una perturbada agenda de intercambio de favores. El escenario presente es de radicalización liberal y explosión de odio de clase, sin filtros o remarques.

Súmese a todo esto, la medida provisoria que en Brasil suprime la enseñanza de la filosofía, la sociología y las artes en la educación media. Medida similar que en Chile ha suscitado también el revuelo y la indignación por parte de docentes y estudiantes.

Por lo mismo, ¿no nos será justamente necesario, en filosofía, *pensar y repensar*

tecnicismo jurídico jamás empleado en oportunidades anteriores, a saber, en otros mandatos del ejecutivo, se criminalizó manobra contábil corriente cuya adopción pasara por ritos institucionales suficientes. Não que o governo deposto fosse algum paladino do bem. Muito pelo contrário, a política econômica adotada seguia padrões de liberalização. O frágil equilíbrio parlamentar só era alcançado por meio de concessões no plano de ação e atingido via a moeda pequena do jogo de interesses. Um projeto “progressista” se viu, então, desfigurado e refém das velhas oligarquias —inclusive por falta de habilidade de negociação. Não obstante, conquistas relativas à inclusão social não deixaram de pautar a conturbada agenda de troca de favores. O cenário presente é de radicalização liberal e de explosão de ódio de classe, sem filtros ou recalques.

Some-se a isso, que se o diga ainda que brevemente, medida provisória que suprime o ensino de filosofia, sociologia e artes do ensino médio. Medida similar no Chile também suscitou indignação e revolta por parte de docentes e discentes.

Não nos será justamente necessário, em filosofia, *pensar e repensar* o problema da forma? Impedir que se reativem certos automatismos que, finalmente, só oponham a decadência a mais decadência?

Não se trata de condenar a democracia e sim o utilitarismo que, em nome e na

el problema de la forma? ¿Impedir que se reactiven ciertos automatismos que, finalmente, no opongan a la decadencia sino más decadencia?

No se trata de condenar a la democracia sino al utilitarismo que, en nombre y en la prédica de la democracia, ha conducido no al caos, sino al dominio del interés y a la construcción de la desigualdad. Un pensamiento de la forma – si él es posible, si él es necesario – no tendría por qué oponer el orden al caos, el camino a la pérdida, la luz a la sombra. Pues, indudablemente, ciertos polos caóticos del planeta son proyecciones formales que se soportan dentro de un cuadro formal más vasto, la forma especulativa. Y, de modo inverso, ciertos polos realmente ingobernables no se vuelven gobernables a partir de la introducción de un esquema o de un propósito formales. Habría que disolver la función que conjunta forma y orden, forma y gobierno, forma y claridad. Habría que pensarla, al menos, de otra manera, bajo otra vinculación.

¿Qué formas proyectar hoy? ¿Qué formas levantar en momentos en que las formas parecen desvanecerse o limitarse a los automatismos de los flujos mercantiles o reivindicar identidades arcaicas? ¿Qué formas darle a los conocimientos ahora, cuando la irrupción de nuevas tecnologías solicitan mudar la forma tradicional del conocimiento? ¿Qué hará el arte, forjador de formas? Pero ante todo,

pregação da democracia, conduziu não ao caos, mas ao domínio do interesse e à construção da desigualdade. Um pensamento da forma –se é possível, se é necessário– não teria porquê opor ordem ao caos, o caminho à perdição, a luz à sombra. Pois, sem dúvida, certos polos caóticos do planeta são projeções formais suportadas no seio de um quadro formal mais vasto, a forma especulativa. E, de modo inverso, certos polos realmente ingovernáveis não se tornam governáveis a partir da introdução de um esquema ou de um propósito formal. Seria preciso dissolver a função que reúne forma e ordem, forma e governo, forma e claridade. Seria preciso pensá-la, pelo menos, de outra maneira, sob outra vinculação.

Que formas projetar hoje? Que formas erguer em momentos nos quais as formas parecem se desvanecer ou se limitar a automatismos de fluxos mercantis ou reivindicar identidades arcaicas? Que formas conceder agora aos conhecimentos, quando a irrupção de novas tecnologias solicita a mudança da forma tradicional de conhecimento? O que fará a arte, forjadora de formas? Todavia, antes de mais nada, quiçá, o que ocorre com um pensamento da forma quando as formas se modificam ou parecem querer se modificar? Será necessário insistir na forma? Já não terá tomado ela outra forma?

Esse primeiro número da *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional*

quizás, ¿qué pasa con un pensamiento de la forma cuando las formas cambian o parecen querer cambiar? ¿Será necesario insistir en la forma? ¿No habrá tomado ella, ya, otra forma?

Este primer número de la *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía* se interroga por la forma hoy. Su propósito es atravesar diversas problemáticas y campos. Se trata de situar la forma, en tanto pensamiento filosófico, en este presente en donde, más que nunca, se está jugando un porvenir complejo para las cuestiones – si así podemos aún hablar – humanas.

de Filosofia se interroga sobre a forma hoje. Seu propósito é atravessar diversas problemáticas e campos. Trata-se de situar a forma, enquanto pensamento filosófico, nesse presente onde, mais do que nunca, se está em jogo um futuro complexo para as questões –se assim podemos falar– humanas.

ARTÍCULOS / ARTIGOS

Pensar la forma después de la Crítica: algunas reflexiones sobre la separación de la cultura y de lo político en la globalización post-colonial

Avinaash Munohur*

Resumen

Este debut del siglo 21 testimonia una agitación nueva, la de un resurgimiento de los movimientos de resistencias anticapitalistas, y quizás también, y sin duda de manera más profunda, la de la necesidad de superar el desencantamiento de la modernidad postcolonial. Así, es quizás el movimiento de la crítica misma lo que hay que deshacer sin no obstante renegarla. Al fin de la metafísica y la deconstrucción de la ontología, que nos lleva a un impasse ideológico peligroso, debe hoy oponerse una refundación de la forma, idea por la cual advendrá quizás, a la salida de esta larga noche post-ideológica, otro concepto de lo político que sepa aliar diferencia y común.

Palabras clave: forma – diferencia – común – postcolonialismo-absoluto

Resumo

Esse começo do século XXI testemunha uma nova agitação, a do ressurgimento de movimentos de resistência anticapitalista, e talvez também, sem dúvida de maneira mais profunda, a da necessidade de superar o desencantamento da modernidade pós-colonial. Assim, é talvez o movimento da própria crítica que se trata de desfazer sem que para tanto se a negue. Ao fim da metafísica e da desconstrução da ontologia, que nos leva a perigoso impasse ideológico, deve hoje se opor uma refundação da forma, ideia pela qual talvez surgirá, na saída dessa longa noite pós-ideológica, um outro conceito do político apto a aliar diferença e comum.

Palavras chave: forma – diferença – comum – pós-colonialismo – absoluto

* Doctorando en Filosofía Política en el Laboratorio de Cambio Social y Político de la Universidad Paris 7 Diderot. Sus investigaciones tratan sobre las mutaciones de la ciudadanía y de la gubernamentalidad en medio postcolonial y multicultural en Isla Mauricio. Traducción del francés de este texto a cargo de Gustavo Celedón.

Los problemas de este comienzo de milenio parecen reactivar ciertos espectros que el liberalismo de los años 90 nos anunciaba como muertos y enterrados. El nihilismo ético-político del fin de la historia y el desvanecimiento de las formas históricas de la lucha emancipadora y del espacio político parecen ser substituidos hoy por reactivaciones tan diversas como variadas, yendo de la reencarnación de cierto marxismo radical a la afirmación de arcaísmos teológico-culturales que pueden llegar a los peores fanatismos, supuestos para obstaculizar las violencias de la acumulación capitalista y la decodificación generalizada de los flujos de trabajo y de moneda, tal como se organizan hoy a escala global. Así, las únicas formas de oposición proporcionadas parecen caer siempre en aquello que podríamos llamar una política de la identidad. Esta última es sintomática para lo que Deleuze y Guattari llaman la axiomática del capitalismo, y nos aparece como la expresión y el agenciamiento activo de un orden político y moral en el cual las fuerzas del capitalismo son consideradas como el fundamento inamovible de toda posibilidad emancipadora y de todo futuro. Así, una de las funciones más importantes de la ideología neoliberal nos parece ser hoy el desplazamiento de la crítica de las injusticias producidas por las relaciones de poder capitalista en la esfera de la identidad, de lo cultural y de lo religioso. De este modo, las apuestas no son más las de la acción política en pos de justicia social, de equidad económica y de repartición de la riqueza, sino de la reivindicación identitaria por más reconocimiento. En estas formas, las más extremas, esta politización de la identidad puede incluso abrir el camino a los peores fanatismos, como lo demuestra el islamismo radical, el nacionalismo de tipo “Frente Nacional” o el neoconservadurismo al modo del movimiento *Tea Party* en los Estados Unidos. Nos parece así que se debe dar una respuesta filosófica adecuada si no queremos zozobrar completamente en la peligrosa confusión entre lo que concierne el espacio de la política y lo que concierne el espacio de la cultura, frontera cada vez más oscura en las prácticas institucionales y supuestamente democráticas del Estado moderno. Esta respuesta debe, pensamos, considerar el actual debate entre ciertos representantes de los estudios postcoloniales

(particularmente los subalternos), herederos de la filosofía crítica postestructuralista y los pensadores de la tradición marxista que proponen pensar un nuevo formalismo para hacer frente a las tendencias universalistas del capitalismo posmoderno en su encarnación neoliberal.

*

Gilles Deleuze y Félix Guattari bosquejan, en *El AntiEdipo* y en *Mil Mesetas*, una historia universal y una teoría de la axiomática del capitalismo que aquí exploraremos. Según ellos, lo que opondría fundamentalmente el capitalismo a todas las formaciones sociales históricas sería la tendencia del primero a decodificar los flujos que las últimas no cesan de codificar, o de sobrecodificar en el caso de las formaciones sociales que tienen un poder centralizado de naturaleza estática. Así, las formaciones sociales más diversas, desde las sociedades llamadas primitivas a las sociedades feudales, pasando por las monarquías y las teocracias, proceden siempre por la inscripción de los individuos en una subjetividad dada por la codificación y la sobrecodificación. Contrariamente a esta tendencia, el capitalismo sería una máquina para decodificar los flujos que estas formaciones sociales históricas han siempre codificado y sobrecodificado. Así:

...Si el capitalismo es la verdad universal, lo es en el sentido en que es el negativo de todas las formaciones sociales: es la cosa, lo innombrable, la decodificación generalizada de los flujos que permite comprender a la inversa el secreto de todas estas formaciones, codificar los flujos e incluso sobrecodificarlos antes de que algo escape a la codificación. No son las sociedades primitivas las que están fuera de la historia, es el capitalismo el que está en el fin de la historia, es él el resultado de una larga historia de contingencias y de accidentes, es él quien hace advenir este fin¹.

Es interesante notar aquí la tensión que puede existir entre el capitalismo y su tendencia a la decodificación, y las formaciones históricas que, en la decodificación, arriesgan siempre llegar a su fin. Esto podría conducirnos a creer que el triunfo del

¹ G. Deleuze; F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: L'Anti-Cédipe*, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 180.

capitalismo y el advenimiento del fin de la historia (para retomar el diagnóstico un poco rápido de Fukuyama) quería justamente significar la desaparición de todas las estructuras sociales que le han precedido. En otros términos, con la liberación de casi todas las sociedades alrededor del globo, podríamos pensar que todas las antiguas sobrevivencias de la codificación y la decodificación serían, en el mejor de los casos, atracciones para los turistas y, en el peor, piezas de museo.

No es completamente falso, pero sería imprudente caer en tales conclusiones. Lo que parece haber cambiado, es el rol que pueden tener estos “arcaísmos que adoptan una función completamente actual”² en la gran máquina capitalista globalizada. En efecto, las cosas son mucho más complejas que esto. No estamos exactamente en un escenario en donde la introducción de la lógica capitalista tiene por consecuencia deshacer todos los vínculos socioeconómicos que las formaciones sociales históricas han tejido. La lógica capitalista no hace más que captar, de la emancipación absoluta de las estructuras de poder históricas, el puro interés de la plusvalía. Y para lograr la captación de esta plusvalía a la escala del globo, no tiene necesidad más que de dos cosas:

- la decodificación de los flujos de trabajo y los flujos de moneda;
- la conjunción de estos dos flujos decodificados: el trabajo, liberado, debe entrar en una relación de intercambio con la moneda, capitalizada.

Todos los otros flujos esclavizados por códigos y gobernados por la sobrecodificación no interesan en lo absoluto al capital. O más bien, habría que decir que el capitalismo se interesa en estos otros flujos si, y solamente si, obstaculizan la decodificación y la conjunción de los flujos de trabajo y los flujos de moneda. Así, sólo la producción económica interesa al capital, que la decodifica a fin de capturarla; por su parte, la producción –y la reproducción– social es, por así decirlo, abandonada a sí misma en tanto no hace obstáculo a la lógica capitalista.

² *Ibid.*, p. 306.

*

Así, el capitalismo globalizado se presenta como una inmensa máquina para conjugar los flujos, que decodifica los flujos de trabajo y la moneda, y que opera por su conjunción. Pero también como una axiomática que procede por adjunción y sustracción de axiomas. Los axiomas del capitalismo no son ni proposiciones teóricas ni fórmulas ideológicas, “sino enunciados operatorios que constituyen la forma semiológica del Capital, entrando como partes componentes en los agenciamientos de producción, circulación y consumo”³. Así, la axiomática del capitalismo “no es para nada una potencia trascendente, autónoma y decisoria”⁴, sino una axiomática que procede por tanteos, por experimentaciones que toman frecuentemente la forma de luchas y de reivindicaciones sociales. La axiomática constituye así “un punto de detención, una nueva puesta en orden que impide a los flujos semióticos decodificados [...] fugarse por todas partes”⁵ y escapar de esta manera a su control.

Este punto puede parecer muy abstracto, pero es de hecho muy simple: la axiomática es la máquina por la cual el capitalismo hace malabares con los flujos, estén decodificados o no. Se puede hablar de adjunción o sustracción de axiomas pues, en su práctica concreta, la axiomática rige las resistencias integrándolas a su máquina. Así, bajo su polo “social-demócrata” o progresista, la axiomática tiende hacia la creación de nuevos axiomas que pueden traducirse por más libertad o más derechos para las reivindicaciones minoritarias (por ejemplo, el derecho al matrimonio para todos, el derecho a la práctica de cultos, etc.). Mientras que en su versión más “conservadora”, la axiomática puede inclinarse a la supresión, o la suspensión, de estos derechos. El punto es que la apuesta consiste siempre en una puesta en orden de la sociedad y el control de los flujos. Las tendencias de la axiomática están entonces determinadas siempre por el medio en el cual se despliega su lógica y por su encuentro con las luchas y las reivindicaciones concretas. Es por

³ *Ibíd.*, p. 576.

⁴ *Ibíd.*, p. 576.

⁵ *Ibíd.*

ello que vemos al capitalismo globalizado operar verdaderamente caso por caso; penetrando todos los socius, transformándolos de acuerdo a las luchas y reivindicaciones que encuentra, procediendo a la decodificación y la conjunción de los flujos de trabajo y moneda. Es por ello también que vemos que con el capitalismo “los Estados no se anulan, pero cambian de forma y toman un nuevo sentido: se transforman en los modelos de una axiomática mundial que los sobrepasa”⁶. Así, “los Estados no son más los paradigmas trascendentales de una sobredecodificación, sino los modelos de realización inmanentes para una axiomática de los flujos decodificados”⁷. El Estado moderno es así relegado a un rol de mediación. Es a través de estructuras disciplinarias que la axiomática ordena los flujos. Es incluso él quien permite conjuntar los arcaísmos teológico-culturales más viejos con la lógica ultravanguardista del capital neoliberal. Así, el Estado como modelo de realización de un ideal de ciudadanía no es más que un instrumento policial puesto al servicio del control de los flujos y de los axiomas. Está ahí para facilitar la captación de la plusvalía y para regular la axiomática.

Se trata aquí de un punto absolutamente crucial para comprender lo que está en juego en la cuestión de la politización de lo teológico-cultural, o el advenimiento de la política de la identidad. La teoría de los flujos y de la axiomática capitalista nos permite ver claramente cómo es que los viejos códigos no sólo existen todavía, sino que su disolución no es ningún caso una apuesta prioritaria de la máquina capitalista. Esta última los tolera, desde el momento en que no obstaculizan su propio funcionamiento, formando con ellos una alianza dudosa, dependiendo del medio, o, para utilizar un término propio de los teóricos de lo postcolonial, del *local* sobre el cual se despliegan.

Por otra parte, es sobre este punto que Vivek Chibber realiza una crítica virulenta a lo que conocemos hoy bajo el nombre de estudios subalternos. En su influyente *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Chibber se enfrenta a las críticas

⁶ *Ibid.*, p. 568.

⁷ *Ibid.*

formuladas por los grandes autores de esta corriente, en particular los historiadores Ranajit Guha y Dipesh Chakrabarty. La crítica subalterna ocupa esencialmente dos frentes: el de la crítica de la modernidad occidental en el medio colonial y el del marxismo (especialmente del rol del conjunto teórico marxista en los acontecimientos que han seguido las luchas independentistas). Sería largo exponer aquí en detalle los argumentos de Guha y de Chakrabarty: nos concentraremos así sólo en los puntos relevantes que se ligan a nuestra propia demostración. El argumento que Chibber expone puede dividirse en dos partes que corresponden cada una a los trabajos de ambos autores.

*

La primera parte, substraída del muy importante *Domination without Hegemony – History and Power in Colonial India* de Ranajit Guha podría resumirse así: el proyecto de la Modernidad europea, transportado por el capitalismo colonial en India, tenía por objetivo, en Europa, la disolución de las estructuras feudales y la entrada en una era nueva, traducida por la revolución industrial. Así, la emancipación de las clases subalternas de las estructuras feudales era una apuesta capital que incumbió a la clase emergente de los burgueses, a fin de permitir el auge de un nuevo orden político. Ahora bien, la crítica de Guha es que esta nueva burguesía no ha cumplido su manifiesto modernista más que en Europa y no en las colonias, particularmente en India. Guha piensa, para ser simples, que las transformaciones ligadas a la Modernidad occidental y la desestructuración de todas las formas de feudalidad, que estaban en el corazón de la ideología colonial, no tuvieron lugar en India. Y esto a pesar del hecho de que la administración colonial británica haya podido favorecer el auge de una burguesía local. La potencia colonial británica, siguiendo los imperativos del capitalismo de inspiración mercantilista de la época, habría facilitado la decodificación de los flujos de trabajo y moneda, así como su conjunción, pero no habría transportado hasta el final la revolución burguesa, no desprendiéndose de todo lo que podía subsistir de feudalidad, como el sistema de casta por ejemplo (o incluso las relaciones de propiedad en las zonas rurales de India). Además, esta

conservación de esquilas feudales es absolutamente estratégica. Es mucho más fácil proceder a la captura de un cuerpo social respetando, y a veces incluso reforzando, las lógicas que lo organizan y lo conservan homogéneo. Así, la potencia británica habría errado bastante instalando una “política de integración” a la Modernidad occidental (para retomar el término asociado a la estrategia colonial francesa —pero sin sugerir que el colonialismo francés haya realizado el ideal moderno) sobre el vasto territorio indio. Ha perfectamente acomodado las relaciones de poder que encontró, a fin de conservar a la población india bajo el yugo de su pasado. Guha concluye que el colonialismo británico habría de esta manera traicionado el proyecto de la Modernidad, cuya traducción es la Universalización de los ideales de las Luces, no procediendo más que a la captación de la plusvalía y la transferencia de inmensas riquezas hacia las metrópolis británicas.

El argumento de Guha es evidentemente mucho más complejo que esto, y no es azar si su diagnóstico y su crítica a la ideología liberal hayan tenido también una gran influencia en toda la escuela subalterna y, también, en los múltiples avatares de la teoría postcolonial. Retendremos por nuestra parte los dos puntos siguientes:

a) al contrario de lo que habría podido predicar su ideología, el capitalismo colonial no pudo lograr forjar un nuevo orden socio-político en India

b) la insistencia de Guha en que el proyecto de modernización estaba motivado por las fuerzas estructurales del capitalismo y los ideales *universales* de las Luces⁸.

*

La segunda parte del argumento que critica Vivek Chibber se encuentra en la no menos importante *Provincialiser l'Europe* de Dipesh Chakrabarty. La problemática de Chakrabarty es diferente a la de Guha, incluso si están profundamente ligadas a la cuestión del universalismo —volveremos sobre esto.

En *Provincialiser l'Europe*, Dipesh Chakrabarty realiza una crítica del concepto de

⁸ V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, New York, Verso, 2013, p. 35-38.

historicismo. Acusa a este último de haber estado en el corazón de la justificación ideológica del colonialismo, y de haber servido a la ideología colonial en la construcción de su dominación bajo las estructuras sociales consideradas como arcaicas o “históricamente atrasadas”. Así, Chakrabarty avanza la idea de que el hecho de hacer del capitalismo el fundamento del análisis histórico volvería a homogeneizar historias, por la vía de una discriminación historicista, que son fundamentalmente heterogéneas. De este modo, “la tesis de una universalización a través de la expansión del capitalismo reduce las dinámicas locales a simples variaciones de un mismo tema: cada país no se define sino por su grado de conformidad a una abstracción conceptual, de suerte que su propia historia no existe de otra manera que como una nota a pie de página en el gran relato de la experiencia europea”⁹. Así, para Chakrabarty, los medios de la acción política no pueden encontrarse sino en las heterogeneidades y las inconmensurabilidades de lo local. Su rechazo radical a la noción de historicismo, que para él se encuentra igualmente en el marxismo que ha inspirado la emergencia del Partido Comunista en la India postcolonial, implica *sui generis* un rechazo radical a toda idea de universalismo y, asimismo, a la idea misma de posibilidad de aparición de un sujeto político de inspiración humanista en India. No hay más que el particularismo y lo heterogéneo, y la política debe respetar estas heterogeneidades.

*

Este rechazo violento, radical, a todo universalismo y a todo historicismo, bajo la cubierta de eurocentrismo, no es sin consecuencias importantes.

Hoy, bajo el nombre de anti-eurocentrismo, los estudios postcoloniales regurgitan un esencialismo cultural que la izquierda [radical] consideraría con razón como un zócalo ideológico de la dominación imperial. ¿Qué mejor regalo ofrecer a los dictadores que pisotean los derechos de su gente que invocar las culturas locales para desacreditar

⁹ V. Chibber, “El universalismo, un arma para la izquierda”, artículo publicado en *Le Monde Diplomatique*, n° 722, mayo 2014, p. 2.

la idea misma de derechos universales?¹⁰

¿Qué mejor regalo ofrecer al neoliberalismo actual que no pide otra cosa que hacer del esencialismo cultural el zócalo de lo político que prevendría, por lo mismo, la aparición de un sujeto político que podría dañar su hegemonía? Es claramente evidente que no hay que deshacerse de todo lo que la crítica postcolonial ha hecho, y el trabajo de autores como Guha o Chakrabarty son de gran importancia para pensar las particularidades locales y combatir el racismo contemporáneo.

El problema es que deconstruyendo la modernidad colonial y poniéndola frente a sus contradicciones, estos autores no han sabido inventar los medios teóricos de una nueva Modernidad. No han hecho sino desplazar las posibilidades de la acción política en un impasse cultural que juega el juego del neoliberalismo y que es urgente superar si queremos poder darnos los medios para refundar la política en el radicalismo de una nueva Modernidad que tendría el coraje de aliar los particularismos de lo local con una acción común global. Ninguna resistencia concreta y progresista a las violencias del capital podrá efectuarse sobre otras bases que no sean éstas.

Es también por esto que los análisis de Deleuze y Guattari sobre la axiomática del capitalismo nos parecen interesantes, pues en realidad no caen en la trampa del esencialismo cultural. Esta trampa es sin duda evitada, pues ambos rechazan el status historicista del capitalismo y no permiten reducir el concepto de minoría a un esencialismo teológico-cultural o identitario. Esta posición, justificada por la teoría de códigos y de flujos, puede parecer débil a la mirada del historiador, pero comporta en realidad una gran ventaja: el hecho de exponer la tendencia del capitalismo a saber invertir y explotar lo que lo postcolonial llama lo local (es decir, el ensamble socio-cultural y político-económico particular de un terreno dado). Pero haciendo esto, Deleuze y Guattari cierran igualmente su análisis en una forma de inmanencia en donde sólo lo diferente deviene pensable. O más bien, el capitalismo deviene para

¹⁰ *Ibíd.*

ellos la inmanencia misma y toda diferencia no puede ser producida sino por él.

El problema evidentemente es que estas diferencias corresponden muy frecuentemente a reactivaciones de lo arcaico y de lo religioso, sintomáticas de la axiomática del capitalismo, y participan de lo que Chakrabarty denomina justamente las heterogeneidades y las inconmensurabilidades de lo local. En otros términos, la axiomática del capitalismo, en su trabajo sobre los flujos y los axiomas, insufla un nuevo viento a formas ancestrales de dominación y coerción, con frecuencia salidas de modos de producción feudales. La axiomática las captura y las reactiva. Y esto incluso en las formas de lucha anticapitalista, siendo el terrorismo islamista un ejemplo, entre otros, de reacciones anticapitalistas por reactivación de lo arcaico, de un arcaísmo perfectamente actualizado. Así, el derrumbe de las ideologías de izquierda y el fin de las utopías han dejado el espacio de la Idea y de la Forma abiertos a los fanatismos más extremos y múltiples, que toman la forma del salafismo, del wahabismo, del sistema de castas hindú, de nacionalismos del tipo “Frente Nacional” o incluso el neoconservadurismo cristiano en los Estados Unidos. La incapacidad de la filosofía crítica para llenar este vacío nos pone hoy frente la urgencia de pensar otro modelo de la Modernidad que no repetiría los errores de las Luces occidentales y que no dejaría tampoco zozobrar la política en los más peligrosos fanatismos.

*

Pero este otro modelo, o esta renovación de la Modernidad, ¿debe forzosamente pasar por una refundación de una forma de universalismo? ¿Debe ser también otro humanismo? A pesar de la crítica justa que puede dirigirse al postestructuralismo, y a las diferentes epistemes que ha podido engendrar (como los estudios subalternos), estaríamos equivocados si, por decirlo de alguna manera, retrocedemos. Nuestro tiempo es el de la multiplicidad y de la minoría, es también el tiempo en donde el Hombre es llamado a superar el divorcio epistemológico que lo ha separado de su ecosistema; y sería perjudicial no proponer otra cosa que una metafísica dogmática o un humanismo 2.0 como respuestas adecuadas a los diferentes fanatismos. No olvidemos que el colonialismo ha justificado los peores horrores y las más sombrías

violencias bajo cubierta de una mundialización de la razón occidental y de lo humano. Es yendo en este sentido que Quentin Meillassoux nos invita a pensar una diferencia entre lo absoluto y lo universal, o más bien nos invita a considerar la posibilidad de pensar un absoluto que no sea un universal. Meillassoux dirige una crítica severa a la tradición crítica reprochándole sus ataques a lo absoluto y la asimilación de este último a un universalismo dogmático. Lo que nos parece el objeto del ataque de Meillassoux es la incapacidad de cierta tradición crítica, tras Deleuze y Guattari, de deshacerse de una metafísica de la inmanencia que lleva todo derecho a la indiferenciación del pensamiento o, para retomar el término de Habermas, una metafísica de la inmanencia que lleva a un tratamiento indiferenciado de las culturas. Así, según Meillassoux,

... todo pasa hoy como si la filosofía se pensase ella misma, y no bajo la presión de una creencia exterior, como la sirvienta de la teología —se quiere en adelante la sirvienta liberal de teología cualquiera, incluso una ateología. El absoluto, quitando la esfera de la metafísica, parece estar fraccionado en la multiplicidad devenida indiferenciada de las creencias en adelante igualmente legítimas desde el punto de vista del saber, y esto por el sólo hecho de no querer *sino* creencias¹¹.

La consecuencia de este desplazamiento de lo filosófico es profundo, la lucha contra lo que las Luces denominaban el fanatismo es de este modo totalmente “transformada en una empresa de moralización: la condena del fanatismo se hace sólo en nombre de sus efectos prácticos (ético-políticos), nunca en nombre de la eventual falsedad de sus contenidos”¹². Lo que es extremadamente interesante notar, es que Meillassoux rechaza el juicio habitual que veía la Modernidad como un proceso de secularización del mundo. Para él, no se trata en lo absoluto de esto, viendo más bien en el moderno “aquel que, en la medida en que quitaba al cristianismo toda pretensión ideológica (metafísica) a la superioridad de su culto sobre todos los otros, se ha abandonado en cuerpo y alma a la igual legitimidad veritativa de todos los

¹¹ Q. Meillassoux, *Après la finitude – Essai sur la nécessité de la contingence*, París, Éditions de Seuil, 2006, p. 77.

¹² *Ibíd.*

cultos”¹³. Así, podemos concluir que el derrumbe de la Modernidad, o el fin de la metafísica, o la muerte de las ideologías –es aquí, la misma cosa– ha tomado la forma de una victoria no compartida de lo religioso, de lo cultural y de lo arcaico; en otros términos, el absoluto ha subsistido a la Modernidad y se ha transformado enteramente en el feudo de los fanatismos contemporáneos. ¿Cómo la filosofía puede entonces reapropiarse del concepto de absoluto? Nos parece que la problemática principal de la metafísica se juega hoy sobre este terreno: mantener un rechazo a todo dogmatismo, y así un rechazo a cierta idea del absoluto metafísico, pero “contra la violencia argumentada de los fanatismos diversos, importa encontrar en el pensamiento un poco de absoluto —lo suficiente, en todo caso, para contrariar las pretensiones de aquellos que se quisieran los depositarios exclusivos, por el sólo efecto de alguna revelación”¹⁴. Es exactamente en este “suficiente de absoluto” que los teóricos de lo postcolonial como Guha y Chakrabarty no llegan a pensar una verdadera alternativa a los diferentes extremismos. Su rechazo a toda idea de absoluto o de universal a favor de análisis puramente locales nos deja desarmados en el campo político, donde toda posibilidad de pensar la acción política a través de un sujeto propiamente político parece hoy imposible. Así, ella es incapaz de pensar una subjetividad política completamente divorciada de todo atributo teológico-cultural, abriendo así la vía a los fanatismos arcaicos más violentos. Es igualmente el reproche que puede hacerles Vivek Chibber, inscribiéndose más bien en la línea marxiana.

*

Lo que parece hoy cierto es que una respuesta propiamente filosófica debe ser proporcionada a estos fenómenos propios de la axiomática del capitalismo. Esta respuesta puede evidentemente ocupar diversas posiciones en el espectro ideológico, yendo de una respuesta de inspiración radical (es decir, radicalmente anticapitalista, como puede hoy proponer la renovación de la Idea de comunismo, tal como Alain Badiou puede sugerirlo) a una respuesta de inspiración liberal (del tipo que puede

¹³ *Ibíd.*, p. 78.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 80.

hoy formular Jürgen Habermas con su concepto de esfera pública o incluso Amartya Sen con la idea que puede hacerse del desarrollo económico, por ejemplo).

De nuestra parte, pensamos que es urgente pensar un afuera de la axiomática que no sea en ningún caso una reactivación arcaica. Este “un poco de absoluto” que nos propone Meillassoux debe encontrar una articulación positiva en las luchas concretas y hacer aparecer un sujeto colectivo propiamente político. A pesar de su violenta crítica a los subalternos, Vivek Chibber no propone, concretamente, una renovación teórica que podría oponerse a este abandono del campo de lo absoluto al fanatismo y, a pesar de los esfuerzos teóricos de los pensadores de lo postcolonial para producir un pensamiento que podría aliar lo local y lo global, éstos no parecen proporcionar respuestas competentes a los males actuales. De este punto de vista, el trabajo de Alain Badiou sobre la renovación de la hipótesis comunista nos parece extremadamente importante. Contrariamente a Maillassoux, Badiou no propone el abandono de la teoría del sujeto trascendental, en beneficio de un retorno a un cartesianismo que apenas tiene dificultades para disimular un deseo de competir con los “fanatismos” en su propio terreno, el de la teología. Además, contrariar la axiomática del capitalismo implica igualmente el hecho de deber contrariar el concepto de inmanencia pero sin necesariamente deshacerse de él. Es sobre estos puntos que la hipótesis comunista de Alain Badiou nos parece portadora de nuevas promesas políticas pues parece poder reconciliar una teoría del sujeto de inspiración kantiana con una renovación del concepto platónico de Idea. Es evidentemente muy simple resumir de esta manera el trabajo de Badiou, pero estamos forzados a constatar que al concepto de acontecimiento deleuziano, que no piensa la posibilidad de un vuelco a otro mundo a través de la emergencia de un sujeto político, Badiou responde por medio de otro concepto del acontecimiento que deja un lugar consecuente para con este nuevo sujeto que piensa la política justamente como absoluto, y esto gracias a lo que Badiou llama el formalismo del sujeto. El gran mérito de la teoría formalista del sujeto es darnos útiles conceptuales fuertes a fin de pensar las diferentes sublevaciones populares de estos últimos años (las “Primaveras Árabes”

en el Medio oriente, *Occupy* en los Estados Unidos, *Nuit Debout* en Francia, y muchas otras). Lamentablemente, constatamos igualmente que estos movimientos han tenido dificultades para traducirse en verdaderas emancipaciones políticas, dando lugar al Islamismo radical en Egipto o a un reforzamiento de las prerrogativas del mundo de las finanzas en Estados Unidos. Sólo el movimiento de los Indignados de España ha podido mutar en una fuerza política de transformación, pero sus tanteos al momento de ocupar posiciones de poder demuestran igualmente que el acontecimiento no ha sabido reinventarse en una estructura política capaz de gobernar y transformar un Estado, dando incluso lugar a la derecha (post) franquista, en este caso preciso.

*

Es en esta óptica que es urgente, desde nuestra perspectiva, pensar una renovación de las ideologías propiamente políticas que podrían oponerse a las fuerzas conservadoras y fanáticas que nos acechan, proponiendo la hipótesis de otro mundo. La filosofía crítica y los teóricos de lo postcolonial han tenido el gran mérito de proceder a una operación a corazón abierto de la Modernidad occidental, pero haciendo esto, nos han dejado desprovistos frente a la reactivación de los arcaísmos que la Modernidad habría debido aniquilar. Importa ahora superar la crítica e insuflar un nuevo auge a las ideologías de izquierda. El tiempo urge y se corre el riesgo de tomarnos de improviso. Los movimientos de contestación avanzan más rápido que la elaboración de proposiciones teóricas, el trabajo de la axiomática del capitalismo se acelera a la medida del surgimiento de oposiciones (sea en la dirección social-demócrata o en la dirección neoconservadora —siendo lo principal no obstaculizar la conjunción de flujos de capitales con los flujos de trabajo) y los avatares más peligrosos de los antiguos fascismos y arcaísmos que se creían desaparecidos esperan, pacientemente a la sombra de estos movimientos, el momento oportuno para apoderarse de ellos y malversarlos. Los desafíos son grandes y la tarea ardua, pero estos últimos años han visto también resurgir la creencia no-fideísta de que otro mundo es posible, creencia que los apóstoles del fin de la historia habían enterrado un poco rápido. También la filosofía debe estar a la altura del acontecimiento osando

imaginar este otro mundo, o al menos imaginando sus condiciones de posibilidad y fabricando los útiles teóricos adaptados. Nos parece que uno de estos útiles podría ser la vía que traza Alain Badiou desde hace ya varias décadas, la de una renovación de la hipótesis comunista, otro nombre de la teoría formalista del sujeto, a través de la renovación del concepto platónico de Idea, es decir, “la subjetivación de una relación entre la singularidad de un procedimiento de verdad y una representación de la Historia”¹⁵. Bien evidentemente, queda fuera de cuestión abandonar los grandes avances de la filosofía crítica y del corpus postcolonial, en especial la cuestión de la multiplicidad y la diferencia. Así, este nuevo formalismo se debe igualmente ser un pensamiento de lo múltiple y de lo diferente, pero reestableciendo un horizonte político común. Sería esto quizás a lo que hace referencia Meillassoux cuando nos exhorta a pensar “un poco de absoluto”.

Bibliografía

- A. Badiou, “L’Idée du Communisme”, en Badiou/Žižek, *L’Idée du Communisme*, París, Nouvelles Éditions Lignes, 2010.
- D. Chakrabarty, *Provincialiser l’Europe : La pensée postcoloniale et la différence historique*, traducción al francés de Olivier Ruchet y Nicolas Vieillecazes, París, Éditions Amsterdam, 2009.
- G. Deleuze; F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: L’Anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, 1972.
- Q. Meillassoux, *Après la finitude – Essai sur la nécessité de la contingence*, París, Éditions de Seuil, 2006.
- R. Guha, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

¹⁵ A. Badiou, “L’Idée du Communisme”, en Badiou/Žižek, *L’Idée du Communisme*, París, Nouvelles Éditions Lignes, 2010, p. 10.

V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, New York, Verso, 2013.

V. Chibber, “El universalismo, un arma para la izquierda”, artículo publicado en *Le Monde Diplomatique*, nº 722, mayo 2014.

Materialidad de los cuerpos y las formas desde el desvío

Valentina Bulo*

Resumen

El texto busca tantear una zona si se quiere anterior a la escisión y polaridad de materia-forma que pueda dar fundamento a ciertos pensamientos contemporáneos sobre el cuerpo. Este momento es llamado materialidad. Para ello, en un primer momento, realizamos un planteamiento del problema, luego indicamos algunos caracteres del pensamiento de los cuerpos que requieren una fundamentación desde la materialidad para finalmente esbozar un primer trazo de la materialidad misma

Palabras clave: cuerpos – materialidad – encuentro – ampliación del sentido de lo físico

Resumo

O texto busca sondar uma zona anterior à cisão e à polaridade entre matéria e forma, de tal modo que possa dar fundamento a certos pensamentos contemporâneos sobre o corpo. Este momento é denominado materialidade. Para ele, em um primeiro momento, realizamos uma aproximação do problema, em seguida indicamos algumas características do pensamento dos corpos que requerem uma fundamentação a partir da materialidade, para finalmente esboçar um primeiro traço da materialidade mesma

Palavras chave: corpos – materialidade – encontro – ampliação do sentido do físico

* Doctora en filosofía por la U. Complutense de Madrid. Académica de IDEA, USACH. Líneas de investigación en torno a la afectividad y los cuerpos en la filosofía contemporánea. Ha publicado *Tonos de realidad, pensar el sentimiento en la filosofía de Xavier Zubiri* (RIL, 2013) y *El temblor del ser: cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger* (Biblos, 2012). Investigadora responsable del proyecto de investigación *Materialidad del cuerpo y la diferencia en la ontología de Jean-Luc Nancy* (Fondecyt n°1150266) del cual forma parte este escrito.

Cuentan que un día alguien le preguntó a Fidel Castro: ¿y después del comunismo qué? Y Fidel habría respondido: la revolución de la naturaleza.

(Anécdota)

¿Qué significa liberar los cuerpos? ¿Que haya un sujeto libre que los mande? ¿Que yo decida sobre mi cuerpo? ¿Por qué decimos mi cuerpo es mío o mi cuerpo es de mi propiedad? Hemos criticado hasta la saciedad la moderna escisión de alma y cuerpo, pero cuando queremos fundamentar respecto al aborto o nuestros comportamientos sexuales o alimenticios, volvemos al moderno argumento de que “yo” decido “sobre” mi cuerpo, él es mi territorio, mi propiedad.

Por otra parte, pero viene del mismo problema, de la misma escisión entre este cuerpo que es parte de la naturaleza y un alma racional, las declamaciones para liberar los cuerpos se refieren, obviamente, a los cuerpos humanos, no a las piedras; en este sentido la liberación de los cuerpos acontece a ciertos cuerpos, los humanos, pero no se liberarían “como cuerpos”, porque dejamos fuera de la atribución de ciertas cualidades, como la libertad, la voluntad, el deseo, a los cuerpos en tanto que tales, o como aquí comenzaremos a llamar, a la materialidad de los cuerpos.

Dicho de otro modo, el problema de liberar nuestros cuerpos entonces debe ser llevado al horizonte que fija los límites de lo que llamamos cuerpo, o sea al sentido de lo físico. Pablo Oyarzún en un texto sobre Epicuro hablaba de una ampliación del sentido de lo físico¹, y de algún modo esta reflexión se dirige a pensar esto: ¿de qué modo podemos entender el campo de lo físico como para poder pensar en una liberación de los cuerpos en tanto que tales? Jean-Luc Nancy afirma en *El sentido del mundo* que “la piedra, en algún sentido, es libre”². Dejaremos estas dos frases de fondo para la presente reflexión.

Esta ampliación del sentido de lo físico corresponde más o menos a lo que

¹ Cf. P. Oyarzún; E. Molina, "Sobre el clinamen" en *Méthexis* 18, 2005, pp. 67-87.

² J.L. Nancy, *Être singulier pluriel*, París, Galilée, 1996, p. 177.

históricamente se ha llamado forma, como lo opuesto a la materia. Aquí intentaremos pensar la materialidad con algunos autores que han traspasado esta dualidad.

Intentaremos repensar la materialidad de los cuerpos para buscar allí un cierto modo de libertad, lo que significa también repensar el sentido de la libertad, que más que asociarse a un libre albedrío o a una razón o voluntad que decide, se va a asociar a un espacio, a una abertura del espacio que da lugar, por decirlo así, en los átomos, para su liberación. Se trata de poder pensar una materialidad abierta, que no esté encerrada en la determinación y la necesidad, o sea que no se agote en lo que modernamente hemos denominado “leyes de la naturaleza”.

Se trata entonces de ensanchar el sentido de lo físico para que quepan en él una ética y una política sin que eso signifique la subordinación a una naturaleza que dicte la necesidad de las leyes y comportamientos.

1. Cuerpos hacedores de mundos

Las filosofías contemporáneas han ahondado en un pensamiento de los cuerpos que no los reducen a un qué, a un esto, a una sustancia, pero poco se ha pensado en una materialidad que se condiga con estos cuerpos. Afirmamos que estos cuerpos, tal y como están siendo pensados hoy suponen una materialidad especial, una materialidad que abarque de algún modo las ideas, los sentimientos, y que a su vez no encierre a las cosas en un qué. Desde allí puede adquirir otro sentido el liberarse o emanciparse. Ampliar el sentido de lo físico es en un primer término ampliarlo frente a una concepción determinada o determinista de los cuerpos y su materialidad.

Partiremos señalando brevemente algunos caracteres de ciertas concepciones contemporáneas de los cuerpos para luego buscar en su materialidad ese espacio, esa abertura del espacio que adelantándonos definiremos como el dar lugar a la diferencia.

- a) El *qué*, el *cómo*, el *entre* y el *con* de los cuerpos

Desde diversas líneas filosóficas del siglo XX y XXI que otorgan al cuerpo un sitio relevante, se ha puesto el acento en desplazar el sentido clásico (aristotélico) de los cuerpos como un qué o como una sustancia. Los cuerpos no se definen, funcionan, se acoplan, se performativizan, hacen mundo; y en este sentido aquello que pasa entre un cuerpo y otro pesa más que uno y otro; es la relación la que determina los relatos, los cuerpos son relacionales y modales, se trata de los modos de cada vez de los cuerpos, unos con otros. Por ello los cuerpos son siempre un montón de cuerpos, así, sin una lógica que los ordene, o con algunas lógicas parciales, que los ordena por un rato en un cierto sentido. Tomando la expresión de René Zabaleta³, podemos pensar el montón de cuerpos como una combinación abigarrada de pluralidad y contingencia.

b) Entre naturaleza y técnica

Por otra parte la distinción entre cuerpos naturales y artificiales está cada vez más borrosa, la idea misma de naturaleza está puesta en cuestión, se tiende a “trabajar la realidad con caracteres desnaturalizados, es decir, con principios y fines que no nos son dados ni en forma mítica ni positiva (natural)”. Desde allí es que toda cuestión técnica es política, porque porta en sí misma la decisión; y de allí que toda técnica es ontológica, porque es un carácter fundamental de nuestro mundo. De hecho... la técnica es “el mundo haciéndose mundo”⁴, sin un sentido fuera de sí, simplemente “nuestro mundo”, ya desnaturalizado. Por esto “el mundo es nuestra creación, el peso lo llevamos nosotros, los cuerpos del mundo”⁵.

Nancy usa la expresión “Ecotecnia” para expresar precisamente este “entre” naturaleza y técnica que consiste en el hacerse mundo del mundo, sin Otro afuera, mundo como nuestro artificio, nuestra creación, creación de los cuerpos en el diferir. Ecotecnia es el nombre para la multiplicidad de trazos entre unos cuerpos y otros, vivos y no vivos, humanos y no humanos, “naturales” o “artificiales”. Ecotecnia es el

³ R. Zabaleta, *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural Editores, 2008, p. 80.

⁴ J.L. Nancy, *Le sens du monde*, París, Galilée, 1993, p.66.

⁵ V. Buló, “Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto” en *Revista de Filosofía* nº 68, 2012, p. 60.

nombre del trato de unos cuerpos con otros, simétricamente; por eso es una cuestión de tacto, de ensamblaje, de técnica, de maña, nos inventamos el cuerpo en el hacer mundo y viceversa. De ahí que una ecología, por ejemplo, necesariamente ha de ser un planteamiento técnico respecto a la técnica, no hay “naturaleza” que cuidar, en términos de un conjunto de principios externos o dados a nuestro mundo; el problema no está, por tanto, en optar por una priorización de “lo natural” v/s lo técnico, el problema está en nuestra coexistencia dominante con los otros cuerpos”⁶.

c) Dimensión ontopolítica de los cuerpos

Aquí nos hemos asomado a lo que podríamos denominar dimensión ontopolítica de los cuerpos: el término ontopolítica es usado por Frédéric Neyrat⁷ para afirmar por una parte que toda ontología supone una política, no hay ontologías neutras, pero también que la política misma puede entenderse en un sentido ontológico, pues supone una interpretación de la realidad.

Esta correspondencia implica en este sentido que el campo de lo político es mucho más amplio que el de las relaciones humanas, lo político no se reduce a la comunidad humana sino que tiene que ver justamente con una comunidad de cuerpos, Neyrat habla incluso de una comunidad cósmica, de una cosmocracia, donde los humanos no somos más el centro de lo político⁸. Un sentido similar usa también Arturo Escobar, quien se refiere a la ontología política como una perspectiva pluriversal, y en donde los conflictos socio-ecológicos constituyen en verdad conflictos ontológicos⁹. Se trataría para Escobar de “procesos político-ontológicos en marcha” que, por ejemplo, constatamos con el desarrollo del concepto de lo comunal en las insurrecciones en el Alto 2000-2005 de la experiencia boliviana. Estas prácticas se basan en una política relacional que “atiende múltiples voces y dinámicas que

⁶ *Ibíd.*, p. 61.

⁷ Cf. F. Neyrat, *L'Indemne: Heidegger et la destruction du monde*, París, Ed. Sens&Tonka, 2008.

⁸ Cf. F. Neyrat, *Surexposés*, París, Ed. Lignes & Manifeste, 2004.

⁹ Cf. A. Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ed. Unaula, 2014, p. 118 y ss.

surgen del entramado de lo humano y lo no-humano sin reducirlas a las reglas de lo humano”¹⁰.

Una perspectiva ontopolítica tiene que ver con pensar de un modo horizontal (o para usar la expresión de Bruno Latour, simétrico) nuestras relaciones con los otros cuerpos, vivos y no vivos, con los artefactos, y pensarnos como una comunidad. Por lo mismo una ontopolítica implica también pensar de un modo horizontal o simétrico las relaciones con nuestros propios cuerpos humanos, no ya desde un sujeto que gobierna al cuerpo.

d) Dimensión ontoerótica de los cuerpos

Si hemos afirmado con Frédéric Neyrat y Arturo Escobar que las relaciones corporales poseen una dimensión política y ontológica, es posible quizá pensar la posibilidad de ampliar también el campo de lo erótico al ontológico. Si la ontopolítica politiza al ser y ontologiza la política, quizá se pueda pensar también lo erótico desde una perspectiva ontológica, como un problema que involucra a “todas las cosas” y no ya sólo a cierto tipo de relaciones humanas. Lo erótico entonces deja de centrarse en lo humano y en los órganos sexuales para ser pensado desde su amplitud máxima.

Hay muchos autores que se pueden acercar a pensar estas relaciones, por ejemplo Xavier Zubiri afirma que lo erótico abre el ámbito de intimidad de la realidad en cuanto tal. Pero sin duda es Lucrecio el ícono de un pensamiento que podríamos llamar erótico cósmico. De hecho, *De rerum natura* se inicia con la guía de Venus, y la naturaleza de las cosas no es otra que Venus actuando. El poema es una descripción de ello en cada uno de los acontecimientos de la naturaleza. El filósofo francés dedicado a la filosofía de las ciencias Michel Serres, en su libro sobre *El nacimiento de la física en Lucrecio*, trabaja dos modelos de física, la de Marte que hoy domina y la de Venus, anclada en el saber voluptuoso:

Como les sucede a todos los filósofos apasionados por lo real objetivo, Lucrecio prefiere instintivamente el tacto a la visión, que es el modelo de las gnoseologías que

¹⁰ *Ibíd.*, p. 129.

marcan las distancias por repugnancia o repulsión hacia lo real. Saber no es ver, es entrar directamente en contacto con las cosas: por otra parte, son ellas las que vienen a nosotros. La física de Afrodita es una ciencia de las caricias. Los objetos, a distancia, intercambian sus pieles, se mandan besos. En la lejanía está la torre cuadrada, angulosa, rígida, rugosa; se acerca a mí, redonda, lisa, suave. Fenomenología de la caricia: saber voluptuoso¹¹.

Existen por otra parte propuestas explícitas de sistemas políticos-cosmológicos con un fundamento erótico como son los casos de Fourier y la armonía pasional, en donde propone una emancipación de las pasiones como revolución, o Wilhem Reich que estudia la energía orgónica que sería la energía de la vida (no sólo humana) que estaría ligada a la producción y por ello a la represión y a la dominación. El mismo Deleuze, atendiendo a Reich, afirmará más tarde que

Se trata de hacer pasar el deseo hacia el lado de la infraestructura, hacia el lado de la producción, mientras se hace pasar la familia, el yo y la persona hacia el lado de la anti-producción. Es el único medio de evitar que lo sexual no quede definitivamente arrancado [*coupé*] de lo económico¹².

No entraremos en estas propuestas ahora, pero sí dejamos consignada su existencia. Para nuestro punto tomaremos el siguiente texto de Jean Luc Nancy:

El tocar acaricia, es esencialmente caricia, es decir, él es deseo y placer de aproximar lo más cerca [posible] una piel –humana, animal, textil, mineral, etc.- y de emplear esta proximidad (es decir, esta aproximación superlativa, extrema) para poner en juego las pieles una contra la otra... este juego retoma el ritmo que tan esencialmente y originariamente es el juego del adentro/afuera –el único juego, es posible, si todos los juegos consisten en tomar y en dejar los lugares, en abrir las distancias, en ocupar y en vaciar los lugares, los compartimentos, los plazos¹³

Una dimensión ontoerótica en este sentido ha de entenderse como este juego, el

¹¹ M. Serres, *La naissance de la Physique dans le text de Lucrèce*, París, Éditions de Minuit, 1977.

¹² G. Deleuze, “Deleuze y Guattari se explican”, Entrevista, en <http://anarquiacoronada.blogspot.cl/2015/08/deleuze-y-guattari-se-explican.html> Consulta: 20/05/2016

¹³ J.L. Nancy, *Archivida*, Trad. V. Buló y M. Bardet, Buenos Aires, Quadrata, 2013, pp. 19 y ss.

único juego dice Nancy, de las pieles una contra la otra; es el juego del frote diferencial de los cuerpos, juego que hace mundo. Dicho de otro modo, un pensamiento que prioriza los cuerpos, no sólo como tema sino como modo de pensamiento, desplaza el planteamiento de la comunidad, de la convivencia a una cuestión de tacto, lo que conlleva un fondo erótico como modo de relación, ya no dialéctica, de oposición, sino de encuentro y de inclinación como veremos inmediatamente.

2. La insurrección de los átomos y la autodeterminación del espacio

A partir de lo anterior, planteamos que el fundamento para entender los cuerpos del modo que hemos señalado está en su materialidad, al menos desde las dos perspectivas señaladas.

1. Para poder enfatizar el carácter modal y relacional de los cuerpos es necesario fundamentar su relacionabilidad. En este sentido la materialidad de los cuerpos debe pensarse desde un momento “más allá” (o “más acá” si se quiere), de la mera determinación. La materialidad de los cuerpos no puede reducirse a la determinación ya que los cuerpos no se entienden primeramente en forma sustancial, desde un qué determinado.

2. Para poder pensar en una política y una erótica de los cuerpos desde nuestros cuerpos, para poder incluir la política y la erótica en el ámbito de los cuerpos sin dejarla restringida a las facultades del alma es necesario buscar ese espacio, esa apertura en su materialidad.

Entenderemos aquí la materialidad como un carácter de los cuerpos, pero teniendo en claro que los cuerpos son un tipo de materialidad. No toda materialidad es corporal (como las partículas y las ondas), pero sí todo cuerpo es material. Llamamos comúnmente cosas materiales a un sistema de cualidades sensibles que coincide con lo que llamamos cuerpo, por eso, aunque aquí hablamos de la materialidad de los cuerpos, es necesario tener en claro que la materialidad es más

amplia que los cuerpos.

La materialidad de los cuerpos será entendida aquí como una función según la cual los cuerpos, en primer lugar, están. El estar como categoría existencial sólo se entiende desde la materialidad. En segundo lugar, aunque no es distinto de lo anterior, la materialidad abre el espacio, o si se quiere inaugura la espaciosidad de los cuerpos, por eso afirmábamos antes que “da lugar”. Aunque no entraremos ahora en esto, sí al menos señalaremos que este “dar lugar” se relaciona con ese “mater” de la materialidad, y es que hay aquí una cierta madre. Al modo de la Khora derridiana, la madre materia debe ser entendida más allá de lo activo y lo pasivo. Por eso es dar lugar, abrir el espacio; no se trata para nada de la concepción hilemórfica donde la materia es aquello desde donde algo adquiere determinación, un mero receptáculo de formas. El materialismo ensoñado de Rozitchner apunta hacia allí mismo, aunque va más allá en varios sentidos:

Lo espectral es lo “real” ya desarrollado y sirve de soporte a todas las relaciones llamadas sin impudicia “mater-iales”. Sólo nos queda, como dice Marx del residuo del trabajo: “una misma objetividad espectral”. El terror ha barrido al ensueño y suplantó con el pavor patriarcal al afecto materno¹⁴

“El ensoñamiento, con el que se vive y se prolonga en nosotros la substancia materna, el ‘elemento’ o el éter, la sutil materialidad que sigue sosteniendo y engendrando la circulación de las ideas y el paso de una idea a la otra”¹⁵. El materialismo de Rozitchner confunde la materia y la idea en el ensueño, preñado de realidad.

En tercer lugar la materialidad ha de liberarse, un mínimo, del principio de necesidad, se desvía del curso natural de los cuerpos, desobedece la ley. Es lo que ya Epicuro habría llamado clinamen, la desviación, la inclinación (que no es otra cosa que el deseo y la libertad en un sentido muy amplio), una suerte de principio

¹⁴ L. Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, Buenos Aires, Tinta y limón, 2011, p24.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 60.

insurreccional anclado ya en los átomos.

Luis Althusser llamará materialismo del encuentro o materialismo aleatorio a toda esta corriente subterránea del materialismo que no se somete a la fuerza de la ley, y por tanto donde todo no es necesariamente así, pero reducirá esta apertura material al azar que de algún modo es otro tipo de necesidad. La lectura de Michel Serres en cambio, apoyada en Lucrecio, realizará una relectura de la matemática a partir de Arquímedes desde un modelo hidráulico, donde la desviación del curso de cualquier fluido no tarda en hacerse turbulencia y remolino. Ambos autores discuten con el sentido positivo, positivista más bien, de suponer una materialidad de los cuerpos encerrada en un qué, en un esto que necesariamente progresa hacia un fin; con el materialismo dialéctico por parte de Althusser y con el modelo de la mecánica newtoniana de sólidos por parte de Serres.

En ambos casos figuran, de modos distintos, el desvío del singular y la inclinación como condición de posibilidad del encuentro, que podríamos dejar como un primer trazo para pensar un sentido amplio de deseo y libertad que da lugar a la diferencia.

Bibliografía

A. Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ed. Unaula, 2014.

B. Latour, “La tecnología es la sociedad hecha para que dure”, en M. Domènech; F. F. Neyrat (comps.), *L'Indemne: Heidegger et la destruction du monde*, París, Ed. Sens&Tonka, 2008.

F. Neyrat, *Surexposés*, París, Ed. Lignes & Manifeste, 2004.

G. Bruno, *De la magia. De los vínculos en general*, Buenos Aires, Ed. Cactus, 2007.

G. Deleuze, “Deleuze y Guattari se explican”, Entrevista, en <http://anarquiacoronada.blogspot.cl/2015/08/deleuze-y-guattari-se-explican.html>
Consulta: 20/05/2016

- J. Derrida, *Kôra*, París, Galilée, 1993.
- J. Tirado (comps.), *Sociología simétrica*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1998.
- J.L. Nancy, *Archivada*, Trad. V. Buló y M. Bardet, Buenos Aires, Quadrata, 2013.
- J.L. Nancy, *Être singulier pluriel*. París, Galilée, 1996.
- J.L. Nancy, *Le sens du monde*, París, Galilée, 1993.
- L. Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre" en *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, París, Ed. Stock/Imec, 1994.
- L. Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, Buenos Aires, Tinta y limón, 2011.
- Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Trad. A. García Calvo. Madrid, Cátedra, 1994.
- M. Serres, *La naissance de la Physique dans le text de Lucrèce*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977.
- P. Oyarzún; E. Molina, "Sobre el clinamen" en *Méthexis* 18, 2005, pp. 67-87.
- R. Zabaleta, *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural Editores, 2008.
- V. Buló, "Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto" en *Revista de Filosofía* n° 68, 2012, pp. 55-64.

A fragilidade de linguagem na construção da dizibilidade formal

Inácio Valentim*

Resumo

O nosso objectivo aqui é discutir a isenção da linguagem na construção das verdades e na confirmação dos saberes. Sabemos que quanto mais cultos e mais bem formados formos, mais probabilidade temos de construir com impacto verdades à volta das nossas teorias. Desde este ponto de vista, as zonas do Sul ficam quase sempre vítimas do seu afastamento ao Centro, muitas vezes devido às razões relacionadas com a insuficiência para a compatibilidade. Isso obriga que algumas vezes desde o Centro, se produzam verdades que em muitas circunstâncias não passam de um apelo à ignorância reflectida tanto a nível da fragilidade de linguagem como a nível do escopo verificativo e explicativo.

Palavras chave: África – escopo verificativo – explicativo – linguagem – democracia e instituições

Resumen

Nuestro objetivo es discutir la exención del lenguaje en la construcción de verdades y la confirmación de saberes. Sabemos que cuanto más educados y mejor formados, más probabilidades tenemos para construir impacto en las verdades de nuestras teorías. Así, las zonas del Sur son casi siempre víctimas de su lejanía del centro, a menudo debido a razones relacionadas con la falta de compatibilidad. Esto obliga a que algunas veces desde el centro, se produzcan verdades que en muchos casos no son más que una apelación a la ignorancia reflejada tanto en la fragilidad del lenguaje como al nivel del verificativo nivel y el alcance explicativo.

Palabras clave: África – alcance verificativo – explicativo – lenguaje – democracia e instituciones

* Doutor em Filosofia pela Universidade Carlos III de Madrid, Professor e Investigador Titular, e Director Geral do Instituto Superior Politécnico Sol Nascente de Huambo (Angola) e Investigador e Membro Doutorado integrado do CFCUL. Este texto não obedece o novo acordo ortográfico (português) porque Angola não é signatário do referido acordo.

Introdução

Desde Platão, aprendemos que as formas são por essência aquilo que não muda, ou aquilo que não deveria mudar. Com esta autoridade fazem das coisas ou melhor, dão às coisas, a essência e a estrutura ao mesmo tempo. As coisas que conhecemos, conhecemo-las porque entram no universo das formas existentemente palpáveis ou existentemente imagináveis. Para nós, que estamos no outro lado da barricada, e sobre quem muitas vezes, muitas dizibilidades são construídas ou sobre quem muitas vezes recaem as dizibilidades, uma reflexão não só sobre a perenidade das “formas sociais e caricaturais” como também sobre a sua dizibilidade, vai fazendo cada vez mais sentido e mais urgência.

Os países que vivem fora da fronteira da globalização, isto é, aqueles que estão na globalização mas apenas como assistentes do teatro das decisões dos grandes poderes, não podem esperar que a forma descritiva da sua dizibilidade e da dizibilidade que recai sobre eles seja precisamente da natureza da sua realidade. Daí que, segundo esta realidade e esta conjuntura, deveríamos pensar em analisar estes marcos de dizibilidade a partir de dois escopos: um escopo “verificativo” e um escopo “explicativo”.

Creemos que é a análise destes dois escopos que vai permitir discutir com propriedade a noção da fragilidade da linguagem na construção das suas formas. O ideal seria que a “conexão entre o símbolo e o seu objecto fosse natural e não meramente convencional”¹ mas pelo que temos vindo a viver e a constatar, de modo particular, sobre um certo tipo de conhecimento construído a volta das sociedades e dos povos em vias de desenvolvimento, muitas vezes se pode notar a ausência da profunda preocupação em encontrar o lugar da verdade das coisas, talvez porque a linguagem tira férias/vai de férias, como diria Ludwig Wittgenstein, e quando é assim, é muito fácil que apareça o problema filosófico. A ausência de seriedade na descrição

¹ E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 98.

das formas, na captação das formas ou até mesmo na sua construção, pode representar ou corresponder a um certo estado de férias de linguagem e conseqüentemente, o surgimento do problema filosófico, o problema “inter-interpretativo” e “inter-gnosiológico”.

Se partimos de um princípio de que efectivamente a linguagem não é apenas frágil, como também, altamente limitada, então abrimos a possibilidade de duvidar de tudo que vem dela. Mas, se adoptarmos este postulado, não temos dúvidas de que incorremos um risco de reducionismo atroz, o que não só nos deixaria muito longe de qualquer possibilidade de discutir e compreender as formas, como também nos fecharia a possibilidade de entrar nos círculos de linguagem que inventam ou fabricam as formas e conseqüentemente, criam o espaço hierárquico do entendimento humano, da convivência, do reconhecimento do outro através das diversas formas de autoridades.

Como se sabe, “a linguagem está para comunicar a experiência da existência”, diz Pierre Hadot, e o simples facto de falar pode conduzir-nos duplamente a banalidade, uma vez que a própria linguagem não consegue comunicar a experiência da existência, isto é, vê-se incapaz de comunicar esta mesma experiência, remata Hadot².

“Estar nu, diz o sábio africano Ogotemmêli, é estar sem palavra”, e a Palavra foi a primeira veste lançada pelo deus de água sobre o Mundo para lhe conferir uma ordem. Segundo a tradição confuciana, a boa ordem depende inteiramente da correcção da linguagem, porque designar as coisas é dar-lhe a individualidade que as fez existir. Platão evoca no *Crátilo* a figura do Legislador da Língua, “aquele que mais raramente manifesta na humanidade” e que ele compara a um tecelão capaz de reproduzir em cada nome a forma que convém a cada caso. Segundo o Alcorão, Deus confiou a Adão o segredo do “véu do nome” com que as coisas estão cobertas, fazendo

² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 118.

assim do homem o seu *khalifa*, o seu lugar-tenente na terra³.

Portanto, se isto é assim, estaríamos em condições de duvidar daquilo que posteriormente através das formas, atribuiríamos nomes ligados a uma funcionalidade, e estaríamos em condições de dizer que o homem também perdeu a possibilidade de ser um divino ou de se transformar num divino, uma vez que «o poder de ordenar o mundo pela palavra é o primeiro atributo divino⁴», mas aqui também, mais uma vez, incorreríamos no risco de reducionismo, até porque, como nos diz Nietzsche de Pierre Hadot (citado por Hadot), às vezes é necessário ser superficial para poder estar ou continuar na relação com os homens. Esta defesa que Nietzsche faz de Sócrates parece-nos muito importante para compreendermos hoje não só a fragilidade da linguagem como também os caminhos que conduzem à sua banalidade.

Parece que o esvaziamento do lado sério da linguagem reside na necessidade que o homem tem de se fazer compreender, de se fazer aceitar e de comunicar sem a comunicação com o outro. Dizer o banal mas não o comunicável. A questão aqui é saber se o filósofo, o intelectual do século XXI deve continuar a pactuar com este tipo de formato, ou ainda, se tem possibilidade de fazer algo que seja diferente deste formato, sem ter que abandonar a cidade e “voltar a viver no campo”.

1. O escopo verificativo

Já dissemos anteriormente que as formas desde Platão assumiram aparentemente um carácter de imutabilidade. Para mantermos nesta posição (que não é para manter), temos que nos aproximar dos métodos que conduzam ou que permitam tais análises. Para falarmos das formas, tanto no século XXI, como fora dele, suporia um lugar de encontro, de aproximação ou um espaço de possível discussão

³ A. Supiot, *Homo juridicus. Ensaio sobre a função antropológica do Direito*, Trad., Joana Chaves. Lisboa, Piaget, 2006, p. 42.

⁴ *Idem*.

sobre o conceito de forma hoje, para o homem do século XXI. Para nós, desde os esconderijos da vulnerabilidade de África, no sentido daquele que muitas vezes acolhe as ideias dos outros sem possibilidade ou sem disponibilidade de contrapor, perguntar em relação às formas onde é que nós nos encontramos, que contributo trazemos ou como nos posicionamos em relação à escala global, no marco de um contributo para “a ciência filosófica”, parece intelectualmente cada vez mais, uma questão de sobrevivência da identidade regional e talvez mesmo, de identidade continental. Desde este ponto de vista, poderia perguntar, como africano, quando oiço falar da democracia, em que é que isto me diz respeito enquanto forma e fórmula de um governo? Qual é a possibilidade real de vivê-la dentro do meu contexto sem ter que ser com paradigmas estritamente ocidentais, e se não a vivo com os paradigmas estritamente ocidentais se ainda assim, posso falar da democracia?

Podemos falar sem prejuízo nem penalização de uma democracia americana, europeia (...), ocidental com uma compreensão à partida positivista, mas o mesmo já não acontece quando se trata de África. Soa muito estranho se eu disser: “democracia africana”. A expressão, a afirmação, soa como uma eclosão de sem sentido, soa como uma chamada de alerta vermelho de um perigo que está para acontecer ou que está a acontecer. E, este estado de consciência, se bem, não é de todo desconhecido para o intelectual africano, não obstante, não parece ser algo que lhe preocupa, e de novo, voltamos à defesa de Nietzsche a Sócrates, “às vezes é necessário ser superficial para poder estar ou continuar na relação com os homens”. Mas, se imaginarmos por um instante, que não estamos a ser superficiais e que a própria democracia coloca tanto problema ao Ocidente quanto para África, muito provavelmente perguntar-nos-iam se estamos a falar do mesmo conceito. Ora bem, aqui sim estamos a falar do mesmo conceito, o conceito da democracia, “*dêmos e kratos*”, o poder do povo», isto é, aquela forma do governo onde o poder sai do povo, é do povo, surge do povo, para permitir que o povo tenha o poder, dito de outra forma, “o poder é da colectividade”. Mas, o conceito de democracia que aqui falamos já é um conceito inserido dentro do **escopo verificativo** das formas da construção da

dizibilidade. Se olharmos um pouco mais a fundo e talvez socorrendo-se da ajuda dos especialistas, veremos que “A democracia [...] é, antes de mais, um estado social definido pela igualdade das condições, e não um conjunto de instituições políticas”⁵.

Se olharmos para esta perspectiva, isto é, a perspectiva de um estado social definido pela igualdade das condições, então pode que nos sintamos participe e possamos reivindicar a particularidade da nossa democracia, “**a democracia africana**”, desta vez, sem o estrondo do negativismo. Mas ainda assim, alguém como Cornelius Castoriadis se lembrará de nos dizer o seguinte ou de nos perguntar o seguinte e sem nos deixar argumentar, ele mesmo se encarregará de argumentar à volta daquilo que perguntou:

O que devemos entender por democracia? Certamente que não um movimento para a igualização de quaisquer condições; porque, nesse caso, o judaísmo, o budismo, o cristianismo, o islão realizam, cada um à sua maneira, e apenas com diferença de pormenores, a igualização das condições mais importantes de todas: as condições metafísicas que regem a vida (ou a não vida) eterna dos fiéis⁶.

Esta afirmação de Castoriadis, diz claramente que teríamos que reavaliar o entendimento, **latus sensus** da terminologia da democracia e esta reavaliação seria não apenas para o africano que ainda se debate para compreender a estranheza dos sons que compõem a palavra democracia, como também, esta reavaliação seria recomendada para o próprio ocidental que assume a democracia a partir de um certo prisma como a sua própria cultura. Não é por acaso que encontramos focos de tensão em alguns países da Europa onde ainda existe monarquia, estas tensões vêm de certa forma dizer que há um *micro* poder anormal dentro de uma *macro* normalidade de poder. Dito de outra forma, é que estes focos não olham para a monarquia como algo que faz parte da sua história cultural, ou melhor, pensam que o tempo da história que os ligava à monarquia já não corresponde ao tempo da leitura contingencial da

⁵ P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1985, pp. 223-224.

⁶ C. Castoriadis, *Figuras do pensável. As encruzilhadas do labirinto*, Lisboa, Instituto Piaget, 2000, p. 144.

democracia, isto é da leitura que corresponde à história digna de fazer parte da sua cultura.

Estamos a tratar de um escopo verificativo e estamos a dar-nos conta de que afinal todos têm que voltar a redefinir a democracia: os que já estão lá dentro e os que estão a tentar chegar ou a tentar entrar. Daí que, nós que ainda não estamos lá dentro esta questão é-nos colocada: será ela o melhor regime para nós? entendemos bem o que ela é? medimos bem os prós e os contras? Uma gestão séria dos Estados não pode ser complacente com prestar contas aos outros Estados, os super-Estados, nem se pode anular uma identidade para embarcar num modernismo que não se conhece porque não se conhece, não se fez conhecer nem se deixou conhecer. Nunca foi preocupação de uma boa parte do Ocidente que exista democracia em África, mas sim, que existam partidos, isto é, que exista um poder confuso. E, sempre no escopo verificativo, poderíamos perguntar, se compete ao Ocidente querer que exista uma verdadeira democracia. Se assumirmos que compete ao Ocidente estaremos a assumir que não percebemos o que é e que não sabemos para que serve. Mas dizer tudo isso assim, é também não dizer nada no fundo. Sabemos que uma boa parte de países de África lançou-se na corrida democrática para garantir apoios internacionais e não porque possuía condições mínimas para o exercício de democracia enquanto regime e sistema político. Também se sabe que o jogo democrático para África foi um jogo que teve logo à partida um perdedor, os próprios africanos.

Aceitaram olhar para a democracia não como um sistema “de igualização de condições”, ou melhor, um sistema de tentativa “de igualização de condições”, mas como um sistema de um conjunto de instituições políticas. Desde o ponto de vista do escopo verificativo nos damos conta que este ponto de partida constitui um tremendo erro. Se em 2016, uma boa parte dos países de África não tem instituições políticas dignas de tal nomeação, não seria nos anos 90 que poderia ter tido estas instituições. Portanto, vê-se que o processo não só foi acelerado como também antecipado para satisfazer os espíritos inquietos que queriam um mundo globalmente uniformizado, o que também seria contrário à própria democracia, se partirmos da perspectiva de

Castoriadis que olha para a democracia como um regime de autolimitação, e portanto, que se adapta à sua própria realidade. E aí está o problema.

Tínhamos deixado dúvidas sobre se é ou não possível uma denominação de “democracia africana”, ou melhor, se é ou não reivindicável esta denominação sem ter que cair no “pejorativismo” e no negativismo. Se olharmos para a perspectiva castoridiana, estaremos em condições de reivindicar a denominação «democracia africana» sem o pejorativismo, uma vez que Castoriadis abre a possibilidade que ela seja um regime de autolimitação, portanto autoadaptável à sua própria realidade, à sua própria conjuntura. É nesta perspectiva que podemos aceitar que se fale de uma democracia americana, francesa, inglesa ou italiana (...), e é nesta perspectiva que também se pode reivindicar uma possível democracia africana. Mas como se pode imaginar, o fundo destas denominações acabam por ser de natureza relativista o que pela própria natureza conduzirá a um sem saída, por quanto não se deixará ou não permitirá que desde fora criemos normas para controlar ou questionar a essência da denominação. Mas assumir que se pode reivindicar uma democracia africana pode chegar a ser assumir que estamos a reivindicar algo que nem sequer conhecemos, algo, só algo, há que reivindicar, então reivindicemos pouco importa se este algo se chama democracia e se pode ter atributo de africano.

Isto demonstra-nos claramente que para que haja justiça na dizibilidade, o homem tem que assumir a condição de ser um pastor de linguagem honesta, como diz Heidegger, “a linguagem é a morada do ser e o homem é o seu pastor”. Daí que, se bem que as formas podem ter a sua perenidade enquanto estrutura e talvez enquanto substância, não obstante, esta perenidade deixa de existir quando a leitura é feita a partir da contingencialidade. Provavelmente se tiver que dizer e aceitar as críticas que dizem que não existe democracia em África é porque primeiro me falta a palavra, para dizer, para compreender, para assumir ou para aceitar o conceito exterior aplicado à democracia, pois “*nada está lá onde falta a palavra*”, nos diz Heidegger. Precisamente porque para que as coisas existam com efectividade precisam antes de tudo de ser transformadas em palavras. “Só quando encontramos a palavra para a

coisa é que a coisa passa a ser coisa”, diz Heidegger. Algo é “apenas quando a palavra apropriada –e portanto, pertinente– dá nome e funda a sua (substancialidade) como tal”, precisamente porque o “*ser do que quer que seja, reside na palavra*”, diz Platão e o dirá também Heidegger⁷.

A linguagem tem dificuldade de situar com exactidão o que é este algo, daí que nos condena ao fracasso sempre que quisermos falar com alguma precisão deste termo e da sua função em África e não só, porque de igual modo que um político ocidental pode reivindicar da sua democracia, também, se fosse político poderia reivindicar da minha enquanto africano, porque se trata de um sistema de autolimitação, portanto, muito provavelmente de portas abertas para a conveniência das definições. Basta olhar hoje, por exemplo, para a conjuntura da Europa dos refugiados. No passado, a Turquia não podia “pensar” ser membro da UE porque não era suficientemente democrática e sobretudo porque não fazia totalmente parte da Europa e não respeitava os direitos humanos, mas agora do nada reuniu todas estas condições e pode vir a fazer parte de UE sobretudo se se portar bem com os refugiados, isto é, se aceitar servir-se de “tampom” para a sua não chegada à Europa.

O escopo verificativo serve portanto para nos frenar em relação ao entusiasmo e até em relação a uma certa exactidão das definições; o escopo verificativo nos frenaria em relação a um certo tipo de certeza arrogante: a democracia exacta, correcta..., seria aquela americana, francesa... Convida-nos a um certo regresso à origem das coisas, um certo voltar ao *Crátilo* de Platão ou abusivamente a um certo *As palavras e as coisas* de Foucault para nos dizer que este homem supostamente sábio e dominador de linguagem já morreu ou está morto, portanto, há que reconhecer não apenas o fracasso da tentativa do homem em dominar a linguagem como também reconhecer o fracasso do homem que sabe tudo para poder “ressuscitar” o homem verdadeiro que morreu. E, este trabalho parece que deve ser feito essencialmente com

⁷ I. Valentim, *David ou sobre os valores da educação estética: análise de uma teologia da consciência*, Lisboa, Ed. CISN, 2014, p. 16.

ajuda do escopo explicativo.

Escopo explicativo

Se apegarmos por um lado na afirmação de Manent que nos diz que a democracia [...] é, antes de mais, um estado social definido pela igualdade das condições, e não um conjunto de instituições políticas [...]; e de outro lado, se olharmos para aquela de Castoriadis que vê a democracia como um regime de autocontrolo ou de auto-adaptação, estaremos em condições de nos dar conta de como estamos muitas vezes longe do conhecimento das realidades que inferimos e assumimos como pertenças do nosso conhecimento. A linguagem externa que é imposta ao conhecimento tácito daquilo que corresponderia a uma democracia africana, é transformada numa forma de vida política e de leitura política não apenas democrática mas de todas as instituições africanas e de um bom número dos seus ramos de saber.

Nada de estranho nisso se tivermos em conta que qualquer poder normativo (e a linguagem tem esta força, a força normativa) é antes de tudo um poder de “denominar, de fundar as categorias do pensamento, e que essa heteronomia da linguagem é uma condição prévia da vida humana”⁸. De acordo com estas linhas, poderíamos estar a assumir que a vivência do tipo da democracia africana apenas pode fazer sentido, apenas pode ter uma existência lúcida se tiver acesso à linguagem do centro, a linguagem daqueles que fabricam o saber, um certo saber, onde precisamente as formas do saber africano parecem ainda não ter entrado. O escopo explicativo coloca-nos portanto perante esta encruzilhada, a encruzilhada das antinomias através da reivindicação da democracia não democrática, porquanto o outro lado diz: é democracia africana, mas, não é democracia. O facto de estarmos muitas vezes afastados dos centros dos saberes, de alguns saberes, faz com que os nossos saberes, alguns dos nossos saberes não passem de um exercício de exotismo, uns ensaios felizes em dias bonitos de sol. O «sujeito soberano, tem o poder de se

⁸ A. Supiot, *Homo juridicus*, op. cit., p. 42.

ligar por palavras, pelas quais deverá responder» e nós nos perguntamos que palavras são nossas e de que forma respondemos perante elas. Aqui parece que o nosso escopo explicativo esbarra-se diante da realidade do escopo verificativo. A “democracia como mito que encontra na linguagem retórica a possibilidade da perenidade da existência” também é ela mesma alvo ou vítima da doença da linguagem, porquanto podemos ver e considerar “o mito como uma doença de linguagem”, como o diz muito bem Cassirer. E, se estivermos de acordo com tudo isso, ou mais ou menos com algo parecido, diremos que a linguagem que é normativa, também é ela mesma frágil na sua normatividade e aquilo que poderíamos chamar ou denominar de formas no século XXI apenas seriam algumas formas do século XXI, cuja força dependeria da capacidade persuasiva do mito enquanto problema linguístico de “denominar, de fundar as categorias do pensamento”.

Bibliografía

- A. Supiot, *Homo juridicus. Ensaio sobre a função antropológica do Direito*, Trad. Joana Chaves. Lisboa, Piaget, 2006, p. 42.
- C. Castoriadis, *Figuras do pensável. As encruzilhadas do labirinto*, Lisboa, Instituto Piaget, 2000
- E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 98.
- I. Valentim, *David ou sobre os valores da educação estética: análise de uma teologia da consciência*, Lisboa, Ed. CISP, 2014.
- P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002
- P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1985, pp. 223-224

La forma

Desplazamiento y aventura de lo informe

Carlos Contreras Guala*

Resumen

Este breve escrito muestra la forma como consecuencia del desplazamiento de lo amorfo. La forma y la formación son el resultado de una aventura. De este modo, la forma de la democracia desestabiliza las identidades y posibilita el desacuerdo. De este modo, la institución del Colegio Internacional de Filosofía se configuró como el emplazamiento de un desplazamiento.

Palabras clave: forma – amorfo – huella – Colegio Internacional de Filosofía

Resumo

Este breve artigo mostra a forma como consequência do deslocamento do amorfo. A forma e a formação são o resultado de uma aventura. Deste modo, a forma da democracia desestabiliza as identidades e possibilita o desacordo. Assim, a instituição do Colégio Internacional de Filosofia se configurou como a localização de um deslocamento.

Palavras-chave: forma – amorfo – rastro – Colégio Internacional de Filosofia

* Carlos Contreras Guala es Dr. en Filosofía por la Universidad de Chile y la Universidad de París VIII. Es Director del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Chile.

*Lo que importa no es el carruaje
sino sus huellas descubiertas por azar en el barro.*

Jorge Teillier

Tercer tiempo.

Cuando Gustavo Celedón me invitó a colaborar en el primer número de la revista del Colegio Internacional de Filosofía en su versión latinoamericana, y me dijo que el motivo sería “La forma”, pensé en varias cosas y desde luego, tratándose del CIPH, pensé en reemprender mis lecturas de Jacques Derrida, uno de los fundadores del Colegio y su primer director electo.

La forma de este breve escrito tiene tres tiempos presentados en un orden inesperado, pero que, en cierto modo, corresponde a una presentación no inusitada. El espacio de este texto estará dividido entonces en tres tiempos presentados de manera no cronológica, no sucesiva o no secuencial.

Esta primera porción de espacio es un tercer tiempo, pero que debe ir al principio por una cuestión de orden de presentación, de orden del discurso y quizá, de orden de las razones. Lo que primero escribí corresponde al primer tiempo: tiempo que quiso ser inmaculado, o más bien, no revisado, no sobrescrito. Trazo sin retoques. El primer tiempo ocupará o será el segundo espacio.

Luego, el segundo tiempo es un amasijo de idas y venidas, de escrituras y borraduras, en fin, una masa o tal vez un tejido compacto de correcciones de variada índole. El segundo tiempo es el orden de la apariencia, de la apariencia de orden y de claridad, orden de una escritura que cree: que cree saber lo que dice, que cree que dice algo y que cree que será leída por alguien.

Primer tiempo.

Lo que quisiera decir es que la forma es consecuencia del desplazamiento de lo amorfo. La forma y la formación, si es posible hacer la diferencia entre el nombre y la acción, son el resultado de una aventura.

De hecho, comienzo este escrito sin conocer por adelantado la forma que tendrá. Estas primeras palabras tratan de dar cuenta de esto, de este sometimiento a la ley de la formación de la forma a partir del desplazamiento de lo amorfo. Evidentemente, el tiempo de la redacción me permitirá ir y volver, hacer cambios aquí y allá, incluso trastocar todo. Espero sabiendo que no será así. No sé hasta dónde este párrafo inicial quedará intocado por una segunda vez. De momento, esto marcha. Aunque bajo estas líneas hay esbozos de caminos, de partes o apartados de lo que debería ser este escrito, este párrafo pretende ser impoluto y de una sola pieza. Sin duda, los esbozos de más abajo desaparecerán una vez se tome la decisión de cesar el desplazamiento escritural.

Segundo tiempo

Ya ha pasado tiempo. Ya el impulso inicial está difuso. Incluso, ya no se entiende mucho pero el recuerdo del impulso está aún sensible.

Como decía (o como diré) en el tercer tiempo (que ya debería estar leído), este escrito pretende ser una contribución para la nueva revista del Colegio Internacional de Filosofía. No podemos dejar de reiterar que esta institución tuvo como uno de sus gestores y primer director electo a Jacques Derrida. Esta mención me permite decir dos cosas a propósito de la forma y de la aventura de lo informe. La primera dice relación con el vínculo entre la forma y la democracia; la segunda, tiene que ver con considerar la institución, o más bien la contra-institución, como el emplazamiento de un desplazamiento.

1. En cierto modo, hay aquí un enclave muy parecido al de Jacques Derrida en 1968, en Nueva York, cuando se refiere a la forma de la democracia. La circunstancia de

aquel entonces era un coloquio internacional y la exigencia de hablar allí desde el punto de vista de un francés³⁹. Lo que destacaba Derrida, y lo hacía de un modo muy directo, era el alcance político de todo coloquio filosófico internacional. Por mi parte, destaco la importancia allí atribuida a la *forma* de la democracia para que eventos como el que estaba teniendo lugar en ese momento –un coloquio internacional–, sean posibles.

Resulta muy provocador el hecho de que Derrida se refiera a la *forma* pues, como sabemos, Derrida es un pensador que siempre se mostró inquieto y crítico respecto de la hegemonía de la presencia en el pensamiento occidental y, precisamente, el concepto de forma remite, en último término, a la presencia misma. Sin embargo, esta “forma” debe ser vinculada a las referencias de Derrida a cierto pasaje de las *Enéadas* de Plotino que es recurrente a finales de la década de los sesenta. El pasaje en cuestión dice *to gar ikhnos tou amorphou morphe*, “pues la forma es la huella de lo amorfo”⁴⁰.

A partir de este pasaje de Plotino es posible iniciar una lectura diferente de la metafísica:

La forma (la presencia, la evidencia) no sería el último recurso o la última instancia a la que remitiría todo signo posible, el *arché* o el *telos*. O más bien, de una manera quizás inaudita, la *morphe*, el *arché* y el *telos* harían todavía señas. En un sentido –o un no-sentido– que habría excluido de su campo la metafísica, manteniéndose no obstante en relación secreta e incesante con ella, la forma sería ya en sí la *huella (ikhnos)* de una cierta no-presencia, el vestigio de lo in-forme, anunciando-recordando su otro, como lo hizo acaso Plotino, al todo de la metafísica. La huella no sería lo mixto, el paso entre la forma y lo amorfo, la presencia y la ausencia, etc., sino lo que, hurtándose a esta oposición, la hace posible desde lo

³⁹ J. Derrida, “Los fines del hombre” en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (no se indica nombre de traductor), Madrid, Cátedra, 1989, pp. 145-174.

⁴⁰ Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 33, líneas 30-31. Hay traducción al castellano en Plotino, *Enéadas V-VII*, trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1998, p. 472.

irreductible de su exceso. Desde este momento, la clausura de la metafísica, la que parece indicar, transgrediéndola, tal audacia de las *Enéadas*, (pero se pueden acreditar otros textos), no pasaría *en torno* a un campo homogéneo y continuo de la metafísica. Fisuraría su estructura y su historia, inscribiendo en ella *orgánicamente*, *articulando* allí sistemáticamente y desde dentro las huellas del *antes*, del *después* y del *afuera* de la metafísica. Proponiendo así una lectura infinita e infinitamente sorprendente.⁴¹

Una lectura sorprendente no sólo de la metafísica, sino también de lo político. En este caso, de la democracia, de la forma de la democracia pensada no como esencialidad, sino como vestigio, como huella, como resto de aquello que no tiene forma y que, en definitiva, no tiene presencia presente.

De esta manera, en la conferencia de Nueva York, la *forma* de la democracia apunta a las condiciones de posibilidad de un coloquio internacional: por una parte, la inscripción de la no-identidad en el seno mismo de las así llamadas identidades nacionales y, por otra parte, la posibilidad de la expresión del desacuerdo, es decir, de una suerte de autorización para la desautorización.

2. Esto permite pensar en el proyecto del Colegio Internacional de Filosofía asentado en Francia, pero con vocación y apertura internacional.

El Colegio fue pensado como una aventura porque se trataba del riesgo, del porvenir⁴². Se trataba de especulaciones sobre los más vastos temas y experimentaciones en dominios aún inexplorados. Es decir, el Colegio fue pensado no como una institución inmovilizada, sedentaria, con sueños de hormigón, hierro y cristales, sino como una institución con el movimiento como su corazón mismo. Esta dinámica, este movimiento es caracterizado por la libertad, la movilidad, la inventividad y la dispersión. Pero estos caracteres móviles dan lugar, a su vez, a “formaciones filosóficas” que los miembros de la Misión definen del siguiente modo:

⁴¹ J. Derrida, “La forma y el querer-decir”, en J. Derrida, *Márgenes de la Filosofía*, *op.cit.*, nota a pie de página, p. 211 (traducción modificada). Cf. C. Contreras Guala, *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la desconstrucción*, Santiago, Universitaria, 2010, pp. 154-158.

⁴² J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990, p. 561.

Por ‘formaciones’, entendemos aquí tanto los ‘objetos’ filosóficos nuevos y el proceso de su constitución, como las ‘formaciones sociales’ (grupos de filósofos, comunidades institucionales, estructuras de investigación y de enseñanza) que les corresponderían⁴³.

Es decir, el CIPH fue, es y confiamos en que seguirá siendo pensado como una aventura en movimiento y justamente ese desplazamiento es el que dará lugar a la forma, a los objetos filosóficos y a las formaciones sociales.

Recuerdo que la invitación a ser parte de las actividades y de la vida del recién creado Colegio llegó al Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile el año 1983. Difícil época y difíciles momentos para la filosofía y para la universidad chilena (en verdad, para el país todo). Era el comienzo del fomento del autofinanciamiento de las universidades estatales, el comienzo de las privatizaciones del sector público (educación, salud, previsión, entre otras áreas públicas). La filosofía y las humanidades sufrieron estos estragos y los siguen padeciendo pues no es posible la armonía entre su actividad y el objetivo del autofinanciamiento y el emprendimiento.

Desde aquella década, estas depredaciones se han naturalizado y ya nada es pensable si no es analogable, de un modo u otro, a un valor de mercado. No hay investigación si no es financiada y visibilizada a través de índices de impacto y productos. Es el imperio del “realismo capitalista” como acertadamente lo llama Mark Fisher.

En Chile la apariencia de movimiento y de movilidad bulle a través de los procesos de acreditación y transparencia. Pero en verdad, con todo esto sólo se produce deliberadamente un estancamiento de la investigación, se mantiene a los investigadores marcando el paso integrando comisiones de evaluación, de acreditación, etc., y fomentando la lucha entre facciones y grupúsculos que buscan el beneficio propio y mezquino. En ese sentido, la creación de una contra-institución como el CIPH en la primera mitad de los ochentas resultó ser una apuesta y una aventura esperanzadora de alteridad y de alteración de un fenómeno o de una

⁴³ *Ibid.*, p. 559.

pandemia que comenzaba a instalarse y a normalizarse en esa misma época.

En todo caso, el Colegio Internacional de Filosofía desde siempre estuvo marcado por la constante re-creación. Lo recuerda y lo remarca Derrida en su alocución conmemorativa de 1993, a los 10 años de la fundación. El mero hecho de que el Colegio esté sólidamente fundado, no excluye el hecho de “re-fundarlo y abrirlo todavía más a su porvenir”⁴⁴. Es importante la construcción que se desplaza y que se reinventa, pero también lo es la traza que va quedando, las huellas que se van encontrando al azar y que desquician el tiempo y el espacio.

¿Qué puede ser, entonces, una revista *latinoamericana* en un proyecto *internacional* de filosofía? Esperamos que sea una huella encontrada al azar, una huella de lo amorfo, es decir, una forma. O al revés: que sea una forma, es decir, una huella de lo informe. El registro del desplazamiento de lo informe: no importa el carruaje, sino las huellas encontradas al azar en el barro.

Aquí no puede ser de otra forma. Latinoamérica es el nombre de una querella. Ha sido la disputa constante sobre la forma de pertenecer o de no pertenecer a occidente.

Baba de caracol.

Huella de babosa.

Registros de gusanos de seda.

Huellas en el barro.

Bibliografía

C. Contreras Guala, *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la desconstrucción*, Santiago, Universitaria, 2010.

J. Derrida, “L'autre nom du Collège”, *Rue Descartes*, 7, junio de 1993.

⁴⁴ J. Derrida, “L'autre nom du Collège”, *Rue Descartes*, 7, junio de 1993, p. 14.

RLCIF 1

J. Derrida, “La forma y el querer-decir”, en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

J. Derrida, “Los fines del hombre” en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

Plotino, *Enéadas V-VII*, trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1998.

Los pintores de Foucault

Ricardo Viscardi*

Resumen

La pintura y la condición visual adquieren en Foucault un relieve infrecuente en la tradición filosófica. El procedimiento propuesto para la elaboración de conocimientos originales, por ejemplo el análisis pictórico, lo hace extensivo al conjunto del saber. La concomitancia del análisis de la obra de pintores con el desarrollo filosófico obedece a un planteo ontológico específico. Apartándose tanto de la tradición moderna como del trasfondo cristiano, Foucault encuentra el núcleo generativo del saber y de la forma en el cotejo que incorpora a los particulares, al tiempo que los enrola en la defensa de posiciones tomadas.

Palabras clave: Foucault – pintura – imagen – forma – contingencia

Resumo

A pintura e a condição visual adquirem em Foucault um relevo infrequente na tradição filosófica. O procedimento proposto para a elaboração de conhecimentos originais, por exemplo na análise pictórica, se dá de maneira extensiva ao conjunto do saber. A concomitância da análise da obra de pintores com o desenvolvimento filosófico obedece a uma abordagem ontológica específica. Distinguindo-se tanto da tradição moderna como de seu pano de fundo cristão, Foucault encontra o núcleo generativo do saber e da forma em um cotejamento que incorpora o particular, enquanto os inscreve na defesa das posições então tomadas.

Palavras-chave: Foucault – pintura – imagem – forma – contingência

* Ricardo Viscardi es diplomado en Habilitación a la Dirección de Investigaciones en Filosofía (Universidad Paris 8 Vincennes – Saint-Denis), Doctor en Historia y Crítica de Ideologías, Mitos y Religiones (Universidad Paris-X-Nanterre y Escuela Práctica de Altos Estudios), exdirector de Ciencias de la Comunicación (UdelaR-Uruguay), miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Uruguay) y docente del Instituto de Filosofía (UdelaR-Uruguay).

Una especialidad dubitativa

El texto *La pintura de Manet*¹ se abre con una curiosa disonancia. El propio autor se excusa, en las primeras líneas del trabajo², tanto por la fatiga que acusa como por no contar con la debida especialización, ni en Manet ni en pintura. Esta excusa que registra la grabación y se traslada al texto impreso, lleva a la editora a aclarar que Foucault dictó durante el año 1968 un curso sobre la pintura italiana del *quattrocento*, que según agrega en la misma nota al pie³, contó con significativa asistencia, tanto en número como en calidad de participantes. Quizás lo primero a subrayar en el curioso inicio que suponen la propia excusa de Foucault y la aclaración de la editora, que lo contradice *in limine* por la propia información que agrega, es que la auto-inhabilitación del autor para expedirse sobre la materia del texto se presenta por partida doble. Foucault dice no ser especialista ni en Manet ni en pintura. Como si alguien adujera no ser especialista ni en Darwin ni en biología.

La nota al pie de página ingresa, con su aclaración, en sentido contrario a la modestia del autor. Al dejar sentado que no sólo Foucault dictó con anterioridad un curso entero sobre pintura, sino que además en el mismo se desarrolló el conjunto de una época pictórica (nada menos que el *quattrocento*), deja implícito que este especialista “*avant la lettre*” no podía sino dominar el campo que abordaba, desde que era capaz de enfocar uno de sus dominios más relevantes. Se infiere por vía de consecuencia, la habilitación de quien domina un período clásico (en este caso el *quattrocento*) para tomar a cargo otro derivado de la misma tradición. Surge entrelíneas de la propia edición de *La Pintura de Manet* la contradicción entre el autor y la editora: mientras Foucault declara no dominar el “estado del arte”, la editora destaca el éxito que el filósofo logra entre el público interesado en pintura.

Esta contradicción no deja de ser ilustrativa, desde el punto de vista que aquí se presenta, respecto a la concepción de la especialización de quien dice no ser

¹ M. Foucault, *La pintura de Manet*, trad. Roser Vilagrassa, Alpha Decay, Barcelona, 2004.

² *Ibíd.*, p.9

³ *Ídem.*

especialista, así como acerca de la concepción del saber que tal auto-inhabilitación supone. Entiendo que la ignorancia que aduce Foucault se parece ante todo a la disculpa que se ensaya cuando la inhabilidad conlleva un intento defectuoso. Alguien puede presentar excusas por haber trazado de forma torpe y grosera una figura y aducir, *a posteriori*, que sus limitaciones expresivas le habrían impedido alcanzar un grado mínimo de calidad relativa. Nadie negaría, incluso ante la figura malograda, que se trata de tal forma o de tal otra, aunque ante las excusas presentadas por la persona responsable del improvisado y fracasado intento estético, cierto público pudiera reaccionar de manera tan defraudada como benévola.

Tampoco ese público generoso creería forzosamente, dominado por una momentánea decepción, que el malogrado intento provenga de una persona menguada en sus capacidades. Probablemente supondría que el responsable de la intentona no contó con la vocación y la formación requeridas para alcanzar una actuación aceptable en un dominio particular. Esa carencia de formación no puede identificarse por lo tanto con la “no especialización”, porque la inhabilitación como efecto de no contar con la formación suficiente, supone una decisión deliberada de pasar tal carencia por alto, o incluso, la desistencia al respecto. Como nadie pareciera inclinado a suponer, tratándose de un público convocado en un marco formal, que Foucault no fuera en pintura sino “amateur”, las disculpas presentadas en público revisten la significación de una deliberada toma de posición.

Sigue pendiente, por lo tanto, el sentido en que Foucault se excusa, ya que la propia “excusa ante la excusa” que presenta la nota al pie de la editora parece sugerir, en aras de contraponer la “no especialización” confesa al saber exhibido, que las excusas presentadas son efecto de una modestia exagerada o de una desmesurada auto-exigencia cognitiva. Entiendo que la doble excusa presentada “por no ser especialista ni en Manet ni en pintura”, se registra mejor a través del giro idiomático “no ser versado en”. Alguien conoce algo en la medida en que se le percibe versado sobre el tema, esto es, con dominio del ámbito como si el mismo formara parte de su costumbre intelectual.

Se elide, subsume o ignora, desde esa incorporación del detalle a un campo de conocimientos, la oposición entre la generalidad del saber y la particularidad del mismo, con relación a un dominio o dentro del propio dominio. Por esa razón la excusa de Foucault resulta particularmente agresiva con la excelencia que el propio reconocimiento académico le atribuye: se auto-descalifica porque no domina ni la especialización que supone la pintura en general, ni la que requiere Manet en particular.

La principal característica de ese requisito cognitivo de la especialidad-especialización es que no se presenta como una regresión *ad infinitum*, tal como ocurriría con la serie de las causas en Kant. Incluso cabría acotar que la solución que encuentra Kant a esa regresión *ad infinitum* en la consideración de las causas, que amenaza toda fundamentación del conocimiento de un objeto de la experiencia, se salva a través de cierta regularidad del raciocinio, que denota una relación permanente entre lo general (la inferencia de la regla) y lo particular (el objeto que la regla explica)⁴.

El establecimiento de una regulación firme, es decir una legislación que establece la relación inalterable entre la regla y lo regulado, provee la condición propia de la Ciencia General del Orden. En este esquema Foucault presenta la generalidad de la ciencia como un todo centrado en su propia integridad y habilitado para ampliar el campo de los conocimientos adquiridos, al tiempo que concentra el núcleo reflexivo del propio saber. No puede en ese esquema presentarse contradicción entre la generalidad de una especialidad y lo particular de una especialización: alguien “especialista” en Manet sería, por gradiente insoslayable de la especialización, un “especialista” en pintura.

Conviene recordar que para Foucault la “Ciencia General del Orden” corresponde al postrer estado de la metafísica, que pasaría a encontrarse inevitablemente superada por “el ser del Hombre”, en cuanto este último habilitaría que, desde

⁴ I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, París, PUF, 1984, pp.185-187.

entonces, “la finitud ha sido pensada en una referencia interminable a sí misma”⁵. Leída desde la analítica de la finitud tal como la entiende Foucault, esto es, como fundamentación de la finitud por sí misma, la propia solución kantiana de soslayar la “regresión *ad infinitum*” en la serie de las causas se inscribe, con otra significación, en la cuestión de la finitud de la propia fundamentación.

La mirada de Foucault sobre el fundamento lo deja a merced de la finitud y desde esta perpetua puesta en cuestión de todo principio (como origen y como principalidad), surge nuevamente la cuestión de los pintores. En la discusión con Derrida acerca de la cuestión del sujeto en Descartes, la cuestión de la pintura vuelve a la liza, en cuanto Descartes les adjudica a los artistas cierta “extravagancia”, que no sería sino una forma sucedánea de la labilidad de la imaginación, cuya falibilidad no puede a su vez sino obedecer, desde una perspectiva cartesiana, a la preponderancia de los sentidos. Foucault revierte doblemente la perspectiva de Derrida y la perspectiva tradicional, que a su entender se conjugan en dos inadvertencias.

En primer lugar una desatención respecto a la traducción del latín. La expresión que emplea Descartes es vertida al francés con desmedro de la expresión empleada por el autor: “*extravagant*” en lugar de “*si nouveau*” (“tan novedoso”)⁶. La crítica de Foucault no sólo destaca cómo la incorrecta traducción de “*si nouveau*” por “*extravagant*” se posiciona de forma oblicua con relación a la condición del sujeto, sino que ante todo señala que lo que está en cuestión es la propia condición del sujeto. Si bien la duda puede adquirir un estatuto universal en tanto puesta en cuestión de la condición engañosa de la sensibilidad, tal como la adquirimos en la experiencia, el punto crucial para Foucault consiste en que el sujeto duda de sí mismo. Se trata, nos dice, de un “*sujet doutant*”.⁷ Ahora un “sujeto dubitativo” no sólo no es, ante todo, un sujeto en el sentido propio que el término provee en la tradición, sino que no es, sobre

⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p.329.

⁶ M. Foucault, *Anthologie*, París, Gallimard, 2004, p.156.

⁷ *Ibid.*, p.155.

todo, un único sujeto⁸.

En cuanto la duda se rebate sobre el sujeto mismo y no sobre aquello que percibe, el conocimiento encuentra una significativa convalidación en su propia puesta en cuestión, que por la misma “referencia interminable de la finitud a sí misma” que anima la mirada foucauldiana, se convierte en puesta en cuestión de toda afirmación. El conocimiento surge, paradójicamente (para la acepción tradicional de “sujeto”) de esa duda que se afirma, a partir de sí misma, como puesta en cuestión de toda certidumbre adquirida o posible.

Los pintores de Descartes son los pintores de Foucault

La solvencia ontológica de la duda en Descartes configura cierta “voluta de la representación”⁹ cuyo más allá impetra, si se la incluye en el planteo de Foucault sobre *Las Meninas*, la propia pared del taller mediante un espejo¹⁰. Esta integridad del todo no puede encontrarse remitida, para el autor de *Las palabras y las cosas*, a la existencia divina que en las *Meditaciones Metafísicas* “conserva presentemente” al propio autor del texto¹¹. Sin embargo una tangente significativa reúne sin confundirlos a los dos filósofos, allí donde tanto para Descartes como para Foucault no se plantea la cuestión de un más allá inaccesible *per se*. El *cogito* se encamina, para el primero, a la “conducción en orden de los pensamientos”, ordenamiento que a su vez no puede llegar a adquirirse sin una atinada presunción del Orden que lo cobija y que se explaya, como tal y siguiendo a Foucault, en la Ciencia General del Orden. Para el segundo la imposibilidad de una identificación entre el ser de las palabras y el ser de las cosas, antes que obstaculizar el cumplimiento del saber, le da su lugar de incesante ir y venir entre lo uno y lo otro, desde donde se concita la instrucción de

⁸ *Ibíd.*, p.158.

⁹ M.Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp.30-31.

¹⁰ *Ibíd.*, p.26.

¹¹ R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Flammarion, París, 1979, p.125.

una mirada¹².

De ahí que la pintura y los pintores ocupen en Foucault un confín tan acuciante como pleno. Acuciante porque en el límite que impone lo visible se cierra el horizonte de la comprensión ¿quién divisaría algo en una tela más allá de lo visible? Confín pleno porque una vez frecuentada la interrogación de lo visible, que se despierta con tan sólo divisarla, la tela comienza en cierto más allá de sí misma. Tal plenitud acuciante que inquieta por igual, aunque con distinto horizonte, a Descartes y a Foucault, conlleva una reversión de la metafísica en la que emerge el sujeto humano: un pensador de cosas visibles, una visibilidad sobre las cosas, como tales, a partir de quien las divisa.

El horizonte ontológico puede ser planteado, en Foucault, como horizonte de mirada, a través de la visión de la pintura. Incluso esta visibilidad es ontológica porque desgrana, en los bordes de lo inaccesible para la imagen figurada, lo invisible desde la cosa misma. El capítulo que se dedica a *Las Meninas* no requiere de excusa con relación a la especialidad, en pintura, del autor que comenta extensa y detalladamente la obra de Velázquez. La razón de tal impertinencia académica estriba en que el comentario de la tela de Velázquez es un comentario de la metafísica clásica. Incluyendo una anécdota sobre Pachero, el maestro de Velázquez¹³, el capítulo estampa la filosofía en la pintura, porque previamente ha retirado la filosofía de un sujeto incólume y por lo mismo, ha sustraído de la pintura todo esquema explicativo.

Se trata como lo señala Derrida respecto al vínculo entre literatura y realidad de “*une soustraction sans manque*” (una sustracción sin pérdida)¹⁴, por cuanto la pintura deja de mantener una relación de objeto con el análisis, ya que el propio análisis no puede no vacilar entre sujetos que, ateniéndose el uno al otro por igual entre sí, se presentan en *Las Meninas* como “el lenguaje y lo visible”. Esta relación es inabordable como parte de un único substrato o índole propia de un sí mismo –u otro– y marca,

¹² M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p.25.

¹³ *Ibíd.*, p.24.

¹⁴ J. Derrida, *La dissémination*, París, Editions de Seuil, 1972, pp. 64-65.

por consiguiente, una delimitación permanente entre lo uno y lo otro, cuya latitud de elaboración no se sostiene sino en la propia duda. En tal sentido conviene considerar que si Descartes admite ser engañado (por el genio maligno)¹⁵ como parte del fardo que le impone la existencia humana al conocimiento, Foucault por su parte milita a favor del autoengaño, como paradójica propedéutica metódica, de cara a todo aquello que el saber consignado oculta¹⁶.

Los pintores de Foucault ponen un término a la especialización en pintura, porque no se los aborda sino desde la filosofía. Cabría preguntarse además, ante la ilustración que la filosofía adquiere al interrogarse sobre la pintura, si un sujeto académico imbuido de ínfulas de especialidad podría preservarlas ante tal despliegue, en sí misma, de la duda.

La forma de la identidad

El vínculo entre especialidad y especialización, en cuanto comporta fatalmente una relación entre lo general y lo particular, supone una perspectiva de totalización. Esta totalización se presenta como conjunto dotado de sentido a través del tema del Orden. Este término no sólo es recurrente en los títulos que emplea Foucault, sino ante todo, en sus propias consideraciones críticas. Quizás el mejor ejemplo al respecto lo provee *Vigilar y castigar*, particularmente en los análisis que dedica al capítulo “Los cuerpos dóciles”. El propio Foucault declara en una entrevista inmediatamente posterior a la aparición de *Vigilar y Castigar* que el surgimiento de la modernidad ha constituido hasta entonces “mi único objeto histórico”¹⁷.

Cabe por consiguiente anotar que los análisis que Foucault dedica a los pintores y a la pintura son, en todos los casos, anteriores a *Vigilar y Castigar*. Por lo mismo y

¹⁵ R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, op. cit., p.79.

¹⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p.25.

¹⁷ M. Foucault, *Michel Foucault: Soy un artificiero. A propósito del método y la trayectoria de Michel Foucault*, Entrevista con Roger-Pol Droit, en: *Perrera*, sitio web, <http://perrera.org/francia/michel-foucault-soy-un-artificiero-a-proposito-del-mtodo-y-la-trayectoria-de-michel-foucault/1596/> Consulta: 19/03/2016.

de la propia declaración del autor, surge que esos análisis dedicados a la pintura y los pintores corresponden ante todo a una preocupación centrada sobre el saber. De ello no pareciera inferirse que la cuestión de lo visible y en particular la cuestión de la forma, propia de la imagen en la modernidad, pudiera ser relegada a cierto período de la obra del profesor del Collège de France.

La bisagra que parece articularse en la obra del mismo autor a partir de *Vigilar y Castigar* pauta ante todo un cambio de régimen temático, pero la cuestión de lo visible queda estampada incluso de forma más emblemática en este período que se dedica al poder, para empezar por la propia declaración que surge en *La microfísica del poder*, en cuanto se vincula la propia estrategia teórica que se postula a una “cartografía”¹⁸. Tal cartografía no se presenta como una ruptura con lo visible tal como lo abordara *Las Meninas*, *La pintura de Manet* o *Ceci n'est pas une pipe*¹⁹, sino como despliegue propio a la genealogía del sujeto en el poder, es decir, a la actividad que se impone a sí mismo, como condición previa a la participación en la que se identifica como sujeto.

La descollante diferencia del análisis foucauldiano con los análisis que le preceden, con relación a la cuestión de la “forma-sujeto”, consiste particularmente en que la sujeción a una forma no surge como una situación –en las “relaciones de producción”– que genera una posicionalidad en un imaginario social, sino como una actividad en pos de encontrarse formalizada²⁰. La visibilidad y la forma se convierten, lejos de desaparecer, en “formas de ser visto” (el control) o en “visiones de la formalidad” (las disciplinas), donde lo escópico no surge inducido por un contexto previo, sino que lo instala la propia incidencia de la actividad. En cuanto esta actividad no es necesariamente visual, queda firme que la relación ontológica que se vinculaba en el análisis de la modernidad con “lo visible” se supedita, en la obra posterior al análisis del poder, a la forma en tanto proviene de la farragosa identificación de un “sí mismo”. Tal identificación no puede, en tanto subjetivación, encontrarse subsumida

¹⁸ M. Foucault, *La microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Valencia, La Piqueta, 1979, p. 122.

¹⁹ M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgane, 1973.

²⁰ M. Foucault, *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 46-47.

en ninguna forma previa; criterio que reivindica la pluralidad que preside, en beneficio de la duda (el “sujeto dubitativo”), la forma de la identidad.

La cuestión de la identidad se plantea, en el desarrollo de la obra de Foucault, por una vía propia en torno a la concepción de la subjetivación. En el análisis del “cuidado de sí”, Ricoeur se encuentra particularmente interpelado por una constitución subjetiva que es al mismo tiempo propia del individuo y diferente del sí mismo. El encaminamiento que se da Ricoeur para el enfoque de esta aporía consiste en vincularla a la pregunta heideggeriana acerca de “Quién es el *Dasein*?”²¹. En ese enfoque resuena de forma ineludible la distinción renacentista entre la pregunta acerca de “¿Qué es el hombre?” y “¿Quién es el hombre?”. La pregunta por ¿Quién? es una pregunta por la individualidad. Tal pregunta sólo puede intervenir en la medida en que un destino individual se encuentra signado, en tanto condición propia de cada quién, por la destinación de un acto de creación. Sin duda esa es la perspectiva que pone de relieve el planteo de Heidegger, en particular con relación a la cuestión de la libertad.

La forma liberada de la creación

Si la liberación consiste en “liberarse para”, es decir, si atisba desde el inicio el destino de su propia significación, la criatura que se beneficia de ese horizonte en aras de su propia vocación, no puede sino encontrarse llamada a cumplirla desde el vínculo que se le asigna con un creador²². El sentido es previo a la forma del vínculo y sobre todo a toda forma como tal, perspectiva para la cual “el filtro semántico” prevalece sobre “la generación y la corrupción de las formas”²³. Una economía del sentido prevalece por sobre una economía del *eidos* platónico. Sin embargo, la

²¹ P. Ricoeur “Individuo e identidad personal” en: *Sobre el individuo*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1990, p. 81.

²² M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, París, Gallimard, 1962, p.139.

²³ B. Pinchard “L’individuation dans la tradition aristotelicienne” en: *Le problème de l’individuation*, París, Vrin, 1991, pp. 42-43.

economía de la imagen en Heidegger las reúne a las dos, incluso si el “ads-pecto” y la “visión” (en el sentido de “teoría”) constituyen el elemento primigenio de la forma²⁴. La condición elemental de la forma visual se encuentra subsumida, para Heidegger, en una “secreta mediación”²⁵, que como tal la incluye en un vínculo de destinación, que no puede supeditarse al destinatario de tal mediación.

El ascendiente del ser del ente que según Heidegger se manifiesta ante el hombre griego que lo ad-mira, fundamenta tanto el planteo para el cual “el ente se revela al hombre” como la conclusión que ese registro conlleva: para el mundo antiguo era inconcebible una representación a cargo del hombre (en tanto *subjectum*)²⁶. Cuando Heidegger describe el contexto de esa representación post-cartesiana que encuentra al hombre como condición de posibilidad, la actividad de este sujeto representador se describe como una “puesta en escena”. El hombre se pone en escena a sí mismo, pero en cuanto entra en escena, la condición escénica le compete esencialmente y lo convierte, a sí propio, en la escena de la representación. Esta actividad de “*metteur en scène*” no deja de invocar un escenario previo, condición contextual ineludible para que el hombre “entre en escena”²⁷. Por consiguiente Heidegger conserva, con relación a la identidad de la forma el privilegio propio de una condición previa. Incluso cuando promueve al hombre al lugar de hacedor (de la representación), lo obliga a conservar un margen de procedencia, a partir del cual la representación de la imagen debe ingresar en un proceso de mediación.

El tributo que Heidegger paga al “filtro semántico” del pensamiento cristiano posibilita que el Ser permanezca como horizonte propio del hombre. El sentido del ser nunca deja de encontrarse signado por una condición trascendente que habilita el vínculo que el hombre se propone establecer, incluso y sobre todo, cuando ese vínculo se encuentra signado por “la retirada” del ser. En cuanto Ricoeur vincula la cuestión foucauldiana del “cuidado de sí”, subjetivación mediante, al horizonte

²⁴ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. cit., p.119.

²⁵ *Ídem*.

²⁶ *Ibíd.*, p.118.

²⁷ *Ibíd.*, p.119.

heideggeriano de la pregunta “¿Quién es el *Dasein*?”, también admite que la cuestión del ser queda sujeta a un proceso de mediación que es lo propio de la imagen cristiana. Esta última habilita sin ningún lugar a dudas, con particular destaque en Descartes –en el vínculo de semejanza/semblanza entre el hombre y Dios²⁸, la cuestión de la imagen en la época clásica y su proyección en la época moderna. Pero la concepción de la imagen en Foucault no sólo no se supedita a la economía de la mediación, sino que sobre todo no admite que lo propio a la “generación y corrupción de las formas” surja como efecto de un proceso previamente consignado en un horizonte de significación.

La contingencia de la forma

La obra de Foucault y quizás toda aquella que ancle en un planteo post-estructuralista ofrece una resistencia invencible a la exégesis. La razón de esta dificultad estriba en que tanto la exégesis como la propia acepción de “obra” representan por igual una paradigmática posible, esto es, el cierre de una forma sobre el rigor de su propia ejemplaridad. Nada de esto es posible a partir de Foucault, ante todo porque la consistencia de sus paradigmas se encuentra provista por la persistencia de una tensión conflictiva. La actividad intelectual y la forma que ésta provee no se vinculan a una condición previa que suministraría, por la vía de casos, una configuración firme en la consistencia formal.

Benveniste destacó en su momento la acepción griega de la forma como “*rhythmos*”, que se encontrará *a posteriori* abandonada en provecho de una acepción concomitante pero distinta: la noción de “*skhema*”, que se supedita a partir de Platón, a una métrica del *eidos*. La noción griega de ritmo también es visual, en cuanto la retiene, por ejemplo, la propia forma de los pliegues de un peplo, tal como lo anota Benveniste²⁹.

²⁸ R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, op. cit., p.127.

²⁹ E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale I*, París, Gallimard, 1966, p. 333.

La gran transformación que acontece a través del planteamiento foucauldiano parece incorporar esa acepción de la forma como ritmo en tanto efecto de una contraposición que comparten los particulares, pero que también los constituye como partícipes involucrados por su cuenta. Bajo esa consideración la contingencia del conflicto y la heterogeneidad de las partes en cotejo configuran, por una vía eficaz, el tenor propio de cada quién. En un planteo postrero Foucault supedita incluso “lo que somos” a una preeminencia de la contingencia, que no sólo ha habilitado “lo que hemos llegado a ser”, sino que incluso eventualmente nos habilita a ser aquel que anhelamos llegar a ser³⁰. Puesta a la merced de la contingencia, la forma del ser no sólo escapa a la órbita de la responsabilidad moral, sino que sobre todo habilita a procurarse una condición mejor.

Como efecto de un devenir del sí mismo que no se somete a ningún esquema, cierto evento propio a la transformación contingente surge, por igual, del “cuidado de sí” en tanto que “red extensa de obligaciones”. La lectura anti-introspectiva que hace Foucault del “conócete a ti mismo”, en cuanto preside el ingreso de los penitentes al oráculo de Delfos, no deja lugar a dudas: el “sí mismo” es un lugar ubicuo en un paraje que se habita. Otro tanto ocurre con el lugar del prisionero en el Panóptico. No dependen de él ni la vigilancia ni la transparencia en cuyo ámbito encuentra las reglas que lo subsumen. Pese a que la admita por imperio de las circunstancias, la actividad que le es forzosa no deja de incorporar la regulación bajo un cariz subjetivo. ¿Qué decir de la “Enciclopedia China” que promueve “la masa de cosas dichas”, en tanto sólo admite como principio de lectura un “reticulado blanco”, superpuesto al corpus a condición de encontrarse animado por la mirada del analista?³¹

La externalidad de la interioridad surge sin ambages de la percepción del cruce entre el “*a priori* formal” y el “*a priori* histórico”, encuentro crucial para el análisis

³⁰ M. Foucault, *Anthologie*, op. cit., p.876.

³¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 11.

que sólo se produce porque uno y otro “pertenecen a dimensiones diferentes”³². La forma no es provista, por consiguiente, sino por un iridiscente sentido del cotejo, que animan partes incesantemente contrapuestas por cierta disparidad contingente. La discontinuidad foucauldiana no es accidente de un topos dislocado, sino congruencia de partes militantes en razón del propio cotejo que las vincula entre sí.

La forma contingente

La pintura de Manet se cierra sobre la información aportada por Daniel Defert, en nota al pie³³, quien afirma que para Foucault *Un bar des Foliès Bergères* configura el exacto contrario de *Las Meninas*. Esta oposición no puede sostenerse en la irrealidad del reflejo que indica Foucault acerca del espejo pintado por Manet³⁴, ya que afirma lo mismo de la imagen que surge de la pared del taller de Velázquez³⁵. La oposición consiste, por lo tanto, en que mientras el primer espejo se ordena a una simetría del Orden, propia de la representación clásica, el segundo por el contrario no refleja sino la voluntad pictórica de Manet. Sin embargo no por ello el reflejo de Velázquez es menos contingente que el de Manet y en principio, porque lo reflejado ni siquiera está presente en tanto figura del lienzo. En tal sentido el final de *Las Meninas* es enfático respecto a la imposibilidad para la imagen de reunir, en una coincidencia de lo mismo, a lo representado y a quien lo representa. La elisión del sujeto que denuncia el mismo pasaje, en tanto mismidad forzada a evadirse de la forma, habilita la existencia “libre” de la representación³⁶. La forma no puede por lo tanto no sostenerse en el presente contingente de un sujeto elidido, que sin embargo provee la mejor estampa representable. La pintura de Manet se sostiene, por el contrario, en la materialidad del lienzo, de la que surge como su propio simulacro la materialidad de la pintura. Esta doble materialidad de la tela no puede sino

³² M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 168-169.

³³ M. Foucault, *La pintura de Manet*, trad. cit. p.60.

³⁴ *Ibid.*, p.55.

³⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p.23.

³⁶ *Ibid.*, p.31.

encontrarse referida a la materialidad del propio pintor, que como tal es contingente en la intervención estética³⁷.

La historicidad que abre Manet en la pintura se encuentra por consiguiente, si se sigue el abordaje de Foucault, a las antípodas de la historicidad de la pintura flamenca. Esta retrata el paso de un tiempo universal, Manet retrata la intervención puntual de quien pinta. Esa materialización de la subjetividad lleva a un cotejo en que el pintor y la pintura se desdobl原因 el uno del otro, sin que ningún Orden alcance a soldarlos en una única visión. Tal condición asintótica no es propia de la pintura, sino de la lectura que de ella hace Foucault, al tiempo que tal lectura perdura, no sólo por su eficacia explicativa del presente de una u otra obra, sino además, por el mismo “cruce” entre “dimensiones diferentes”, “el “*a priori* formal” y el “*a priori* histórico”, en el conjunto de la obra del propio pensador que la fundó.

El pasaje a través del cual se presenta una propedeútica de lectura de “la masa de cosas dichas”, particularmente desaconseja, en el estudio de *Las Meninas* de Velázquez, la adopción de un protocolo universal para la comprensión de cualquier obra. No se confía sino al “ir y venir” farragoso entre “el lenguaje” y “lo visible”, a cuyo término y en aras de un “lenguaje gris” y “anónimo”, la tela brindará “sus luces”³⁸. Esa ausencia de programa universal al que ceñirse con aplicación, encuentra su exacto opuesto, a su vez, en el caligrama con que calibra Foucault la estrategia de Magritte³⁹. La unidad programática del caligrama, a la vez sentido (del lenguaje) y figura (de lo visible), permite entender la estrategia del pintor, que consiste precisamente en pintar la imposibilidad del encuentro entre lo uno y lo otro bajo una misma faceta.

El *modus tollens* con que Foucault aborda la obra de Magritte, pero mediante el cual también considera las figuras-signo de Klee y la puridad pictórica del trazo de

³⁷ M. Foucault, *La pintura de Manet*, trad. cit. p.46.

³⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p.25.

³⁹ M. Foucault, *Esto no es una pipa*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1981, p.34.

Kandiski⁴⁰, abre la mirada desde la propia imposibilidad de una unidad de criterio. Esta imposibilidad proviene de aquel límite en que la forma debiera, según se supone incluso contra la recomendación de Platón, coincidir con la cosa misma que acusa una visibilidad. Una “ontología crítica de nosotros mismos” se afirma, a través de la forma contingente, una vez que se cuestiona el reposo de las cosas, también al margen de los pintores de Foucault.

Bibliografía

B. Pinchard “L'individuation dans la tradition aristotelicienne” en: *Le problème de l'individuation*, París, Vrin, 1991.

E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale I*, París, Gallimard, 1969.

I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, París, PUF, 1984.

J. Derrida, *La dissémination*, París, Editions de Seuil, 1972

M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgane, 1973.

M. Foucault, *Esto no es una pipa*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1981.

M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard

M. Foucault, *La microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Valencia, La Piqueta, 1979.

M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966

M. Foucault, *La pintura de Manet*, trad. Roser Vilagrassa, Alpha Decay, Barcelona, 2004.

M. Foucault, *Michel Foucault: Soy un artificiero. A propósito del método y la trayectoria de Michel Foucault*, Entrevista con Roger-Pol Droit, en: *Perrera*, sitio web,

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 47-50.

<http://perrerac.org/francia/michel-foucault-soy-un-artificiero-a-proposito-del-mtodo-y-la-trayectoria-de-michel-foucault/1596/> Consulta: 19/03/2016.

M. Foucault, *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990.

M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, París, Gallimard, 1962.

P. Ricoeur “Individuo e identidad personal” en: *Sobre el individuo*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1990.

R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Flammarion, París, 1979.

Anticipar la forma

Gustavo Celedón*

Resumen

El presente texto considera que la forma no puede ser simplemente impuesta frente a lo que se da por llamar “crisis” —humana, política, económica, etc. Debe ser anticipada, esto es, pensada, re-pensada, a fin de torcer la repetición de la historia como trascendencia y como inventario. La tesis clave se enuncia así: tiempo e historia no coinciden, son instancias separadas.

Palabras clave: tiempo – forma – historia – anticipar

Resumo

O presente texto considera que a forma não pode simplesmente ser imposta diante do que se chama "crise" —humana, política, econômica, etc. Deve ser antecipada, isto é, pensada, re-pensada, a fim de fazer uma torção na repetição da história como transcendência e inventário. A tese chave assim se anuncia: tempo e história não coincidem, são instâncias separadas.

Palavras-chave: tempo - forma - história - antecipação

* Gustavo Celedón es Doctor en Filosofía por la Universidad de París 8. Profesor Titular de la Escuela de Cine de la Universidad de Valparaíso. Representante del Colegio Internacional de Filosofía para América latina y Director de la Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía.

*Quando la forma de los árboles
ya no es sino el leve recuerdo de su forma,
una memoria inventada
por la turbia memoria del otoño....*

Jorge Teillier

1.- Transformaciones, historia, formulario

No sólo desde la filosofía, sino desde varias partes, se anuncia un “proceso” de transformaciones que afectaría hoy al cuerpo social y, en mayor medida, al cuerpo histórico, al mundo de los conocimientos, a la percepción generalizada del espacio y el tiempo, entre otras cosas. La palabra *época* comienza a aparecer o, más bien, a reaparecer. Por ejemplo, Bernard Stiegler y muchos otros filósofos de la técnica, para los cuales la irrupción de una nueva tecnología mnemotécnica es, en efecto, el reemplazo de una época por otra. De esta manera, nuestro presente estaría caracterizado por ser el momento del traspaso, el momento en que aún no se deja la época anterior y aún no llega la nueva época. Es, en efecto, un momento de transformación.

Dirían, es el momento mismo de una presencia de lo epocal, en sentido fenomenológico: el proceso de transformaciones suspende la correspondencia establecida y habitual entre el conocimiento y las cosas para esperar por el asentamiento definitivo de una nueva correspondencia¹. En efecto, es esta disposición fenomenológico-husserliano-hegeliana la que parece prevalecer a nivel general.

Prevalece, por tanto, *cierto* sentido histórico que se apropia de las transformaciones en curso. Sentido histórico que les da cierta medida, que las atrapa en cierto modo, que nos permite o nos permitiría salvar una continuidad en la transformación, esto es, restar *potencial transformativo* a los acontecimientos actuales desde el momento mismo en que los insertamos en cierto proceso y bajo la modalidad de una pasión-acción de un sujeto que, a grandes rasgos, sería la historia misma.

¹ Cf. B. Stiegler, *La technique et le temps 2. La désorientation*, París, Galilée, 1996, p. 25.

Pues, de hecho, es el sujeto el que está en suspenso o *epoché*: suspenso respecto a su posición, a su existencia conceptual y, para los apocalípticos e incluso para los pragmáticos, a su existencia fáctica, sea por su destrucción o su reemplazo por toda suerte de inteligencias artificiales.

¿Pero por qué no incluir en ese suspenso al suspenso mismo? ¿por qué no aproximarnos a las transformaciones en curso sin *toda* la historia, sin cierta *forma* de la historia?

Habría que pensar, hoy, sin la historia, enunciado que prontamente, en la complejidad de su defensa, deriva en una suerte de *canalización* del pensar *con* la historia: el pensar no ha de querer *hacer* ni *desentramar* la historia; no ha de medirse por la *voz* de la historia, medida que impide pensar, que cifra el pensamiento, que lo hostiga. Es la historia quien, más allá de encontrarse a sí misma, se dispone también a pensar, con el riesgo que ello conlleva, a saber, por ejemplo, no volver a encontrarse con lo que era, con lo que fue. Sin relativizarse, sin considerar que lo que fue pudo haber sido de otro modo, se trataría muy por el contrario de insistir en los acontecimientos, de abandonar cierta mecánica de las épocas, cierta naturalidad del darse o del don.

Así, habría que considerar que las transformaciones que acontecen hoy no son transformaciones de la historia. Al menos, no del todo. Dicho de otro modo: la historia no es la totalidad del tiempo. Y, por ello, estos tiempos, los de hoy, no están primeramente haciendo historia, *la* historia, no antes de desplegarse, de acontecer, de insertarnos en los sucesos que, precisamente, no describen, repiten y reafirman una forma del tiempo, sino que, por el contrario, hacen de este tiempo un tiempo en donde los acontecimientos retornan, insertándose en la piel, en las venas. La conciencia histórica pierde la certeza, forma incluso estratégica para no perder los acontecimientos y recuperar la materia fundamental de todo pensamiento histórico: el tiempo. El tiempo irrecuperable —la historia, para tejer la historia, no puede anular los acontecimientos (hacer como si nada pasara) a favor de su propio relato y consistencia; por el contrario, debe darse por incompleta, medianamente perdida

frente al tiempo y los tiempos. No debe, lo veremos, resentir el tiempo.

Pensar sin la historia es despojarle al tiempo una determinada forma que lo ata de antemano a los acontecimientos. Esta forma es la vinculación causal que da una continuidad trascendente a los hechos. “Basta con retirar el lazo que los vincula y los transforma en historia” dice Jacques Rancière². Es decir: el *tiempo histórico* sería algo muy distinto a ese lazo, a esa intención original que en cada caso debiese estar cumpliéndose y desarrollándose. Porque la historia, comprendida como lazo, no será nunca la historia de lo que sucede, aquí y ahora, allá y antes, después. Será, por el contrario, la trama imaginaria de un sentido que sobrevive al tiempo; una historia, de alguna manera, enemiga del tiempo. Nietzsche, lo recuerda Rancière, habló de ese resentimiento al tiempo con el cual se teje la historia occidental³. De ahí que la historia, la “verdadera” historia (*sin lazo*), para el filósofo francés, es aquel tiempo que en un presente dado asume e integra la fractura que reparte la luz que da forma y contorno al acontecimiento que ya no se diferencia de ese tiempo dado.

La historia [sin lazo] es el tiempo en el que aquellos que no tienen derecho a ocupar el mismo lugar pueden ocupar la misma imagen: el tiempo de la existencia material de esa luz común de la que hablaba Heráclito, de ese sol juez del que no es posible escaparse. No se trata de “igualdad de condiciones” ante el objetivo. Se trata de las dos potestades a las que el objetivo obedece: la del operador y la de su “sujeto”. Se trata de un cierto reparto de la luz⁴.

Se ve, Rancière habla de una imagen, de un trozo-imagen. La historia, cuando es un tiempo diferente al tiempo de la continuidad y del lazo, es de alguna manera un reparto de la luz. Un reparto sensible, podemos extender, considerando que hay también relieves, aromas, sonidos, zonas imprecisas... Un reparto de la luz que no es necesariamente el archivo, el puro archivo, la imagen fotográfica o cinematográfica

² J. Rancière, *Figuras de la historia*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, p. 16.

³ “El resentimiento, nos dice Nietzsche, tiene como objeto el tiempo mismo, el *es wahr*: esto ha sido (*Ibíd.*, p. 14). Y Nietzsche: “Esto, sí, esto solo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su ‘Fue’” (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 210).

⁴ J. Rancière, *Figuras de la historia*, op. cit., p. 21.

ahí, ya-ahí. Es más bien la inscripción misma, *sucediendo, haciendo uso del tiempo*, en los cuerpos, en la piel, en las máquinas, en los dedos, en las células, en el suelo, en la mente: es una forma sensible, material. La inscripción no es solamente un producto ya inscrito, es también su inscribirse, su estar inscribiéndose, su paso, su estar sucediendo, en unos tiempos que no están medidos y, por lo tanto, jamás *finalmente* inscritos. Un archivo-imagen es la vida de unos acontecimientos pasados que constituyeron una sensibilidad en juego, un conflicto o desacuerdo que reviene no al modo de una narración causal tranquilizante y aprehensiva, sino al modo de una afirmación que recobra “*el tiempo y su fue*” a través del “*tiempo y su acontece*”, no como una continuidad causal ni como un presente vivo, al estilo de Husserl, sino como inserción en los acontecimientos llamados presentes que no tributa ninguna continuidad *a-priori*, que se deja formar y transformar por el reparto de la luz –fisuras sensibles– que constituye el pasar de unos tiempos, aquí, nuestros tiempos.

De ahí que ya compartimos, todos, una misma imagen a pesar de que no ocupemos, todos, en estos tiempos de desigualdad grotesca y monstruosa, los mismos lugares. De una historia altamente excluyente, pasamos a una historia que nos incluye a todos. Historia que para ello deja de apoderarse del tiempo, es decir, se desprende del tiempo, deja al tiempo ocurrir, no se involucra como medidor y mediador entre los tiempos y los acontecimientos. Esta ocurrencia del tiempo es el reparto de la luz –dinámica de grietas sensibles– que se desarrolla a través de los cuerpos y de la materia en general. Las formas se anticipan a sí mismas, repartidas ya, de manera activa, en los cuerpos y materias, organizadas y desorganizadas, esto es, a través de documentos (materia organizada) y a través de ensamblajes materiales desprovistos de organización. De ahí que si la “transformación” es algo archivado, se podrán suponer archivos que pueden dar cuenta de una lógica de las transformaciones actuales, por medio de toda suerte de pre-comprensión de lo que repetición quiere decir. Pero habría que agregar, a contracorriente, que hay también una transformación de la materia que es también la materia de la que están hechos los archivos, los documentos, toda organización material. Una transformación implica,

necesariamente, la revolución de las formas organizativas de la materia.

“Liberar las transformaciones” –anunciábamos líneas más arriba– quiere decir no someterlas a una estrategia metodológica que se dé a sí misma un elemento no transformable para medir los alcances de lo que se transforma. Ese suspenso de graduación es quizás lo más angustiante para el mundo oficial pues, a fin de cuentas, las transformaciones pueden volver inútiles las unidades de medida que pretenden abordarlas, junto a sus soportes ideales e ideológicos. Y este es uno de los grandes problemas de hoy, a saber, la voluntad declarada, inscrita en el corazón de lo político, lo económico y lo científico (claramente podrían nombrarse otros ámbitos), de no abandonar las tradiciones operativas con las que se viene entendiendo y administrando la realidad (mundo, vida, sociedad, pensamiento, sensibilidad, etc.). Tal voluntad es destructiva. De un lado y el otro.

Pronto llegaremos a hablar de las transformaciones en curso. Nos importa primero discutir con los métodos. Decimos que la historia es justamente *un* nombre de esta voluntad de no-abandono de las unidades operativas que describen las cosas tal como las hemos venido tratando. Decimos también que, por lo mismo, no habría que pensar los acontecimientos actuales, transformantes, de acuerdo a ese reparto determinado del tiempo que es la historia, de acuerdo a ese consenso que liga y confunde *todo el tiempo o todos los tiempos* con la historia.

No borramos la memoria. Es decir, que la historia misma sea puesta en el suspenso que ella supone, no deja en un pasado olvidado las injusticias cometidas *en* la historia. Al respecto, sea acaso una estrategia *dejar* la historia para volver de otra manera sobre los acontecimientos que ella ordena, ahí donde la catástrofe parece ser una de sus unidades habituales y la justicia una extraña errante⁵. No borramos,

⁵ En *Espectros de Marx* Derrida asume una indeconstructibilidad de la justicia vinculada, entre otras cosas, a otra idea de la historia: “Me permito unas palabras para recordarlo: cierta andadura deconstructiva, por lo menos aquella que he creído deber emprender, consistía desde el comienzo en poner en cuestión el concepto onto-teo-, pero también arqueo-teleológico de la historia, en Hegel, en Marx o incluso en el pensamiento epocal de Heidegger. No para oponerles un fin de la historia o una ahistoricidad sino, por el contrario, para demostrar que esta onto-teo-arqueo-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad. Se trataba, entonces, de pensar otra historicidad —no

tampoco, la materia, la materia que abre la historia, que encuentra, en la genealogía, la atadura entre una idea y un interés o, en el mejor de los casos, un desinterés. No obstante, es necesario agregar que la pista historicista no debería entregar sus resultados a la misma línea, diferida o no, que descubre: debe de alguna manera visualizar siempre el reparto temporal que ordena y la ordena⁶. Y no abandonamos la posibilidad histórica de que las cosas mejoren, aun cuando, quizás, sea la discontinuidad y el corte irreductible lo que, multiplicando la historia, nos mantenga en esa posibilidad⁷.

No borramos, finalmente, el tiempo, los tiempos. Ponemos en cuestión la historia como método y la historia como trascendencia. Por dos motivos:

1. lo que sucede, le sucede al tiempo dice Derrida, al tiempo mismo. No a la historia, sino al tiempo. A los tiempos y al tiempo. Esto que le sucede, decía el filósofo argelino-francés hace poco más de veinte años, es el desgaste⁸. El desgaste del tiempo (nuestros tiempos, son los del desgaste del tiempo).

Hoy, diríamos, ya no es sólo el desgaste, es casi el abandono del tiempo, como si éste hubiese sido secuestrado o nos hubiese abandonado para siempre.

Es necesario remarcar, en todo caso y con insistencia, que este tiempo no es trascendente; no es Kant el que se impone, el que reaparece para pensar los acontecimientos actuales. No se trata ni de una zona ni de una estructura pre-histórica. Tampoco de una condición de posibilidad. No es un desgaste o un abandono de la trascendencia, es más bien

una nueva historia ni menos aún un *new historicism*, sino otra apertura de la acontecibilidad como historicidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como promesa: como *promesa* y no como programa o proyecto onto-teológico o teleo-escatológico” (J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998, p. 89).

⁶ Remitimos aquí, por ejemplo, a las ideas que Michel Foucault expone sobre la genealogía nietzscheana (M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1997). Agregamos, en todo caso, que todo rastreo de carácter genealógico-histórico debería siempre evitar, a toda costa, insertar sus procedimientos y descubrimientos en la misma *forma* histórica que denuncia o revela, forma siempre propensa a ser más amplia que cualquier historia concreta y que diversos o ciertos discursos históricos e historicistas. Estar muy atento también a las formas históricas que pueden comenzar a gobernar su discurso genealógico. Toda genealogía empleada, tiene su propia genealogía, no escapa al tiempo.

⁷ Ver nota a pie de página nº 5, sobre Derrida.

⁸ J. Derrida, *Espectros de Marx*, op. cit., p. 91 y ss.

un desgaste y un abandono del tiempo en que se impuso que el tiempo era una trascendencia. Como si la trascendencia hubiese absorbido para siempre el tiempo y hoy, tal absorción, cayese en un proceso de descomposición.

Desgastado por su propia trascendencia, que, por lo demás, nunca le fue propia, el tiempo parece no estar para nosotros por ningún lado. De este modo, primer motivo, pensar las transformaciones actuales no es resolver ni comprender la nueva forma que se inscribe en la historia. Al menos no todavía (con la posibilidad latente de que tal “todavía” termine finalmente por disolverse y no aparecer jamás). Nos alejamos de los acontecimientos si así hacemos. Por lo mismo, recuperar los acontecimientos, ponerlos en la balanza de la experiencia que los vive y los piensa, es también plantearse la apertura de un tiempo que quiere desenvolverse, desarrollarse y no comprenderse, de manera anticipada, como época, era, generación. Habría que anticipar la anticipación histórica. Pensar *en* los acontecimientos, sin, por tanto, fracturar u objetivar el tiempo, sino, por el contrario, impregnando el tiempo en la experiencia que los vive y los piensa.

2. En la paradoja actual de la modernidad que hace de lo irracional lo racional, el paso al acontecimiento está impedido por lo que podríamos llamar el fetichismo de la forma. Paso al acontecimiento: poder introducirse en él a fin de envolverse en el tiempo de su desenvolvimiento y poder desde ahí extraer las formas múltiples que le hagan honor o, más bien, que se desprendan a partir de su irrupción y en miras a una convivencia social que, lejos de querer perecer, desea conformarse de manera sensiblemente inteligente o inteligentemente sensible⁹. La formalidad vacía con la que hoy se exige inscribir el pensamiento (formularios, formatos, etc.), impide en primer lugar pensar el acontecimiento (pensar las transformaciones actuales), es decir, introducirse perceptiva y reflexivamente en los sucesos y, en segundo lugar, establecer las necesarias nuevas formas (o in-formas, de-formas, trans-formas, pre-formas, etc.) que una introducción comprometida, viva y exploradora, podrá luego poner ahí. El recurso a la historia, como mera forma, como tradición de la forma, se inscribe hoy dentro de este fetichismo formal que se adelanta a toda

⁹ Convivencia social que está lejos de conformarse simplemente entre puros humanos: es una relación con la diversidad en general, de lo abstracto a lo concreto. Entra aquí entonces la sociabilización que de alguna manera suspende para siempre la centralidad humana, volcándola a una relación de la multiplicidad o la diversidad en general: el mundo animal y el mundo técnico, pero también el tiempo, el espacio y la dimensionalidad en general; el planeta; las ideas, conceptos, perceptos, etc. Cierta sociabilidad de la multiplicidad material en general.

aproximación indagadora de las cosas o acontecimientos.

Trascendencia y método solidarizan entre sí en un proceso de abstracción radical de las formas –fetichizadas– que no sólo relativiza los contenidos, sino que también anula la indagación y la invención de las formas, entendiendo que ambos, contenidos y formas, no son en lo absoluto instancias diferentes o separadas. Someter los acontecimientos a un formulario y la práctica indagadora o investigativa a la especulación insistente en torno a la perfección de este formulario (formato), olvida que las transformaciones en curso rompen con el espacio en donde los acontecimientos parecían poder desenvolverse en la trascendentalidad geométrica del formato, estado desgastado de la modernidad: el sujeto moderno, hoy, es el formulario; y su versión de avanzada, la indagación metodológica de este mismo formulario.

Un legado contemporáneo

La tesis en juego consiste en una proximidad casi absolutamente indiferente entre transformación y acontecimiento. A grandes rasgos, esta proximidad anula la pregunta por el *qué* en tanto no se supone una sustancia que acontece, sino, por el contrario, se afirman acontecimientos sin referentes, esto es, sin soporte, sin sujeto al cual le acontezca acontecer o transformarse. Todo *qué*, de esta manera, no es sino una demarcación de acontecimientos y transformaciones que pueden graficar o concebir un A que se transforma en B. No obstante, si se da a la percepción y a la inquietud intelectual alternativas espaciales y temporales, sin hablar aún de otras dimensiones, las líneas causales que van de A a B tienden a diluirse y los acontecimientos se presentan de manera múltiple e indiferente, esto es, diferentes pero sin unidad de diferencia.

En principio, este es un legado de cierta contemporaneidad. Sin duda. Legado que lejos de apostar por su unicidad apuesta más bien por una comunicación interna que inmediatamente se diferencia de sí misma. Con esto quiero decir simplemente

que los rasgos que prontamente inscriben al pensamiento contemporáneo como un cuerpo de coordenadas relativamente claras dentro de un espacio como la historia de la filosofía o la historia a secas, ignoran que uno de los motivos que le daba energía y movimiento era justamente el pensamiento de la imposibilidad de establecer la realidad de estas coordenadas.

Por ejemplo, el plan de inmanencia de Deleuze y Guattari describe un sujeto que no es sino la coordinación creativa de una diferenciación caótica que no llega nunca a establecerse. Tal coordinación poseía ya la posibilidad de la variante, esto es, la posibilidad de re-transformarse, de seguir la pista de otra posibilidad virtual del juego infinito de diferencias¹⁰. Con esto decimos que si reducimos, de buena o mala voluntad, el pensamiento contemporáneo a un cuerpo de afirmaciones, por ejemplo, entre ellas, la de una diferenciación sin destino o la de un vacío indeferenciado que, en ambos casos, impedirían la identificación de un sujeto y de un objeto a sí mismos, corremos el riesgo de estar construyendo un conjunto mínimo de enunciados que podemos archivar sin más y gestionar de acuerdo a un plan de administración disponible. Y el punto es que, justamente, el conjunto de enunciados quisiera, en su verdad y potencia filosóficas, complicar ese mismo plan de administración que lo sintetiza y lo pone en circulación. Dicho de otra manera: hacer circular este legado, no consiste solamente en construir el enunciado. Hay que darle potencia de multiplicación, de diversificación; hay que anticiparlo y asumirlo, hacerlo pensar *aún* y *siempre* los acontecimientos, arriesgarlo de cierto modo para así erosionar y llevar al infinito las coordenadas administrativas que hacen circular los saberes.

Ahora bien, por lo mismo, este legado que hemos denominado un “legado de cierto pensamiento contemporáneo” no podría ubicarse simplemente en un espacio determinado de la historia. Él es más que ese pedazo de tiempo histórico. No porque tenga un valor mayor a otros de los llamados tiempos históricos, sino porque se ha conformado en tiempos que no se dejan reducir *simplemente* a la continuidad

¹⁰ G. Deleuze; F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 39-62.

segmentada de la historia. No es, por tanto, un pensamiento ubicado puramente en la llamada contemporaneidad.

Unos tiempos no históricos que erran en la historia y fuera de la historia. Pensamiento que en Jacques Derrida, por ejemplo, encuentra la forma de la escritura, de los gramas, de las huellas y trazas, todos constituyendo infinitas aperturas temporales que el código-historia deja fuera de los umbrales que definen su dimensión espacio-temporal. De este modo, el pensamiento de la escritura de Jacques Derrida no se inscribe simplemente en la segunda mitad del siglo XX: no sólo habla de las trazas que atraviesan un antes y un después de la historia, sino que también y por sobre todo se pierde en ellas. Tal como utiliza la imagen de Platón dictándole a Sócrates¹¹, y sin necesariamente pasar por el psicoanálisis y las mismas reflexiones, podemos crear, en las estrategias del pensar, del pensar las formas, diferentes imágenes: Derrida dictándole a Heráclito, Heráclito a Tales, Andrés Roig a Platón...

Hay, por lo tanto, dimensiones que si bien son pensadas, escritas e inscritas en la segunda mitad del siglo XX, pertenecen a unos tiempos que superan no sólo a esa etapa histórica, sino al reparto temporal que es la historia misma. Dicho de un último modo: lo que sucede en un determinado tiempo histórico está necesariamente vinculado a tiempos no-históricos. Este vínculo es sin medida, escapa a la historia misma. Y, en cierta medida, es lo que la historia reprime.

Se ve el juego: la historia deja irremediabilmente fuera una dimensión temporal que, por lo tanto, circula sin la historia. Y se ve el problema: pensar los acontecimientos actuales de manera histórica es dejar toda una dimensión temporal que, en su movilidad o accionar, bien podría plantear formas más potentes para hacerse cargo de estos acontecimientos. Y es más, la dislocación temporal con la que se movilizan los acontecimientos actuales llama no a otra cosa que a toda esta dimensión temporal sin coordenadas históricas y sin coordenadas a secas. De ahí que la eculización tiempo=historia pueda resultar simplemente fatal porque, ante la

¹¹ J. Derrida, *La Tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI, 2001.

evidencia experiencial de una temporalidad que se disloca, se fuga y se secuestra, no se puede recurrir a una identidad del tiempo, no se puede insistir desde una univocidad temporal. La historia, nuevamente, no puede pensar los tiempos que no le pertenecen.

Esta dislocación de nuestros tiempos, que, como veremos, deja de habitar, hoy (aunque siempre lo hizo), el puro espacio especulativo, es una dislocación ineludible, es la condición de la experiencia actual, es lo cotidiano, lo que se experiencia. Las consecuencias político-filosóficas de esta condición de experiencia de dislocación ya ineludible, son fundamentales:

a) o llamamos a la normalidad, esto es, al recurso de los conceptos habituales que consideran que el orden a partir de la sustancia es lo correcto, lo ontológicamente real y verdadero

b) o pasamos el legado contemporáneo a terreno: ahora que la dislocación se hace experiencia ineludible, lo que solía ser un ejercicio la mayor de las veces especulativo, pasa a ser un campo de experiencia que nos permite asumir la dislocación y pensarla-vivirla lejos de la opción *a*, esto es, lejos de recubrirse en la normalidad.

Nuestra opción es la opción *b*, incluso cuando ciertas voces querrán de alguna manera proponer una mezcla entre ambas. Pero lo cierto es que el recurso a la normalidad se confunde siempre con una forma trascendente, con una forma que los acontecimientos siempre estarían traicionando. Estaría –y lo está– condenando los acontecimientos actuales desde el punto de vista de la traición y corrupción de las formas primigenias, desligando, de paso, la traición y la corrupción de ciertas ideologías, instituciones y responsables concretos respecto a necesidades inmanentes. Por el contrario, el legado contemporáneo nos permitiría pensar y asociar formas sin negar la dislocación, esto es, acercarnos a los acontecimientos sin imponerles ningún tipo de moralidad formal. Nos permitiría, también, modular los enunciados, pensar de otra manera, no anclarnos puramente en un legado disecado. Pues, a fin de

cuentas, el legado tiene que ver con un presente cuya incertidumbre no sólo se proyecta al futuro, sino también al pasado. Esa incertidumbre es el tiempo no recobrado de la historia, los fuera-de-tiempo históricos de los cuales se puede tener noticia indirecta a través de la sensibilidad inquieta de los pensamientos.

Las transformaciones

No haremos una enumeración, pues, en efecto, distinguir o puntualizar ciertas transformaciones puede de alguna manera impedir pensarlas toda vez que puedan ser, en efecto, transformaciones que no se dejan medir enteramente por las unidades de medida y metodologías hasta ahora siempre válidas y eficaces. Pero quizás sean tres ejes los que puedan conducir esta reflexión y situar la lectura. Tres instancias de transformación: humana, económica, técnica.

a) Transformación humana: Ciertamente la llamada especie humana es sentida hoy como una especie deplorable. No habría defensa alguna para su irracionalidad destructiva. Sea quizás –volviendo a la idea del legado contemporáneo– momento propicio para repensar la superación del hombre que Nietzsche sentenció como tarea fundamental. El mismo Nietzsche que avistó el momento de hacerse cargo del planeta¹². Esta superación del humano deja de ser parte de la historia filosófica en el momento mismo en que deja de ser un enunciado de su inventario: es, hoy, revenida para pensar lo que ocurre, lo que se transforma. Y en este sentido, podríamos decir al menos dos cosas:

1. la superación del humano es ciertamente una superación del sujeto. Superación que no ha sido motivo explícito de un proyecto sino más bien su resto. Remito aquí, por ejemplo, a ciertas ideas de Sergio Rojas: una experiencia contemporánea, inaugurada-posibilitada por la revolución industrial, fuente de mercado y tecnología, que remece las bases de la subjetividad moderna¹³. Los acontecimientos en general se revelan aconteciendo sin la

¹² F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, vol. 1, Madrid, Akal, 2001, §245, p. 162.

¹³ S. Rojas, *El arte agotado*, Santiago, Sangría Editora, 2012.

medida-sujeto. En un sentido parecido, los hiperobjetos de Timothy Morton nos hablan de acontecimientos ligados al devenir del planeta que transgreden toda aproximación subjetiva en tanto superan con creces al sujeto. Un hiperobjeto es, por ejemplo, el cambio climático o la energía nuclear dispersa en el mundo. Como evento, es una materialidad que acontece pero que no puede identificarse, por ejemplo, con el incremento de las mareas o la dislocación de las estaciones del año, fenómeno desde ahora usual en muchas esquinas del planeta. Pero lejos de ser una sustancia metafísica que se manifiesta a través de sus accidentes, un hiperobjeto parece ser un despliegue material que se deslocaliza a través de localizaciones cuyas mediciones están lejos de captar el objeto general. Es decir, todo el instrumental experiencial, metodológico, cognitivo y cartográfico no cuenta con los medios para localizar el hiperobjeto, noción en todo caso discutible¹⁴, pero que al menos nos permite aquí describir una superación de la experiencia del sujeto como acontecimiento que describe el actual suceder. Una transformación de la experiencia.

2. Se trata de un tema abordado *diferentemente* en muchos lados¹⁵. Por un lado, Derrida en *Universidad sin condición* nos exhorta a pensar las humanidades. Lo hace en el contexto institucional, por así decirlo, de las facultades, pero exhortando un nuevo concepto de hombre que se inscribe, justamente, en unas *nuevas Humanidades*¹⁶. Ya en *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* había insinuado, a partir de la alternativa nietzscheana, la posibilidad de un pensamiento del hombre más allá del hombre y el

¹⁴ T. Morton, *Hiperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, 2013. La noción es discutible no sólo por la insistencia en el objeto, sino porque, a fin de cuentas, los esfuerzos de Morton tienen que ver con establecer las distancias y, por lo tanto, los métodos desde los cuales se pueden abordar, por parte del sujeto, estos “fenómenos” llamados “hiperobjetos”. Se salva así la misma relación fenomenológico-positivista de la ciencia para hacer frente a esta nueva disposición fenomenológica de las cosas. “Hiperobjeto” responde a una modalidad de la intención de la conciencia. Y en la medida en que esta intención entra en una etapa complicada, pues, justamente, es desbordada, superada y por ello arrinconada, debe de alguna fijar sus propios límites y los límites del fenómeno. *Hiperobjeto* designa, tanto en el “hiper” como en el “objeto”, una nueva relación, a determinar y trabajar, entre sujeto y objeto. Es decir, es una nueva vieja forma. Se objetiva el acontecimiento. Y se le da medida —hiper.

¹⁵ Algunos casos: la muerte del hombre de Foucault en *Las palabras y las cosas* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1997) o el post-humanismo de Sloterdijk, por ejemplo, en *Normas para el parque humano* (Madrid, Ediciones Siruela, 2006).

¹⁶ J. Derrida, *L'Université sans condition*, París, Galilée, 2001, p. 13, 22-23, 67 y ss. Es necesario advertir que estas nuevas humanidades no pueden concebirse, dice Derrida, sin un pensamiento histórico (p. 67-69). Sin, quizás, contradecir nuestras proposiciones, esta historia debe entenderse como disposición temporal fuera de toda onto-teología, tal como el mismo Derrida lo ha dicho en *Espectros de Marx* (ver nota 5).

humanismo¹⁷.

b) Desde la llamada crisis del 2008, la economía mundial parece haber entrado en un peligroso juego de insistencia de vida después de la muerte, deviniendo un esquema reaccionario que incentiva y fuerza las mismas formas ante una realidad que se ha desprendido de ellas. Signo profundamente negativo, el reaccionismo económico impone un reaccionismo formal en prácticamente todas las regiones de actividad del conjunto social. Mientras un *deseo* de nuevas economías surge por todos lados, demandando la materialización de los juegos asociativos que permitan así nuevas rutas y modos para los flujos no sólo monetarios, sino desiderativos como tales, la economía de mercado, con su irracionalidad característica, se convierte cada vez más en una amenaza radical pues opta por la continuidad agresiva de un modelo auto-referente que no ve transformación alguna y trata los acontecimientos de acuerdo a sus medidas obsoletas¹⁸.

c) Las tecnologías digitales han irrumpido en el planeta configurando nuevos modos de acción en prácticamente todas las dimensiones sociales. Bertrand Gille ha descrito esa potencia de *choc* que conlleva la aparición e instalación de un nuevo sistema técnico en ese conjunto de sistemas que es el cuerpo social en su totalidad. Sobre esta idea, se sabe, Bernard Stiegler deviene una y otra vez para no sólo leer los acontecimientos actuales, sino también realizar toda una teoría de la cuestión técnica en relación al ser y al todo en general: la primera velocidad, dice, es la velocidad técnica, de la cual, entonces, se desprende todo lo demás. Sin asumir, no obstante, las mismas teorías de Stiegler, diremos que efectivamente la irrupción e instalación

¹⁷ J. Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 401. Si bien se aprecia la inclinación de Jacques Derrida por esta alternativa nietzscheana, concluye no obstante la imposibilidad de decidir frente a la otra alternativa, la de Lévi-Strauss, la del desciframiento de una verdad. Diríamos que *La universidad sin condición* se hace cargo no de elegir, sino simplemente de pasar a un pensamiento que de alguna manera recupera al hombre desplazando las posiciones habituales que ubican al hombre en un concepto y en un humanismo habituado, definido, tradicional.

¹⁸ Cf., por ejemplo, F. Lordon, *Adiós a las finanzas. Reconstrucción de un mundo en quiebra*, Buenos Aires, Editorial Capital Intelectual, 2011. Las reflexiones de Yanis Varoufakis van, de alguna manera, en un sentido parecido (*El minotauro global*, Madrid, Capitán Swing, 2013).

de las tecnologías digitales ha reconfigurado el mundo. Y, coincidimos con su diagnóstico, siguen dominadas, sin embargo, por pulsiones organizativas añejas totalmente aferradas a poderes incapaces de compatibilizar con ellas¹⁹. Se abre así una dimensión de total extrañeza, una potencia de mundos-en-la-mano reducida a tratamientos insignificantes que buscan imponer la continuidad a como dé lugar. Esa diferencia abismal entre, por un lado, la reconfiguración formal y sensible de la experiencia por la irrupción de las nuevas tecnologías y, por otro, la imposición de todos los viejos mundos en las proyecciones de la nueva tecnología, es un malestar vivo, algo inconsciente, pero que toma fuerza cada vez más.

Otras formas

Jean-Luc Godard describe en *Film Socialisme* (2010) una tarea política para nuestros tiempos: crear las formas de la nueva tecnología digital. Esto implica que, precisamente, una de las transformaciones actuales es la transformación técnica o tecnológica. No se podría deducir si Godard afirma que toda transformación técnica es una transformación general del conjunto social en su conjunto, (metafísica y ontología incluidas) o si, por el contrario, está sugiriendo que el tiempo de la tecnología digital es paralelo al tiempo de las crisis actuales (histórica, económica y humana), crisis que de alguna manera nos dejan desprovistos de formas, como si viviésemos efectivamente sin formas, en el vacío radical de las formas. La tecnología digital sería, justamente, esa posibilidad de invención de formas.

Invención de formas que Godard, en *Film Socialisme*, llama geometría. Inventar la geometría *de y a partir* las tecnologías digitales. Aparece Alain Badiou en el film: “es necesario retornar a la geometría como origen”²⁰. Se deben proyectar, en el hundimiento generalizado, las formas. Este hundimiento está ligado a las

¹⁹ Cf. B. Stiegler, *Réenchanger le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, París, Flammarion, 2006.

²⁰ A. Badiou en *Film Socialisme*: 26’27” – 26’55”.

transformaciones de las cuales hemos venido hablando.

Ahora bien, en primer lugar, la geometría parece aquí desbordar su historia concreta, es decir, lo que podríamos llamar la historia de la geometría, con todos sus acontecimientos, con todas sus figuras y revoluciones internas. La desborda porque, a través de Jean-Luc Godard, la geometría es un arte y, por ello, es convidada a habitar franqueando sus umbrales, a encontrar no su posible y aparente sentido original, sino a disolverse, perderse y recrearse a fin de encontrarse en una suerte de pulsión creativa, artística y política. Pues crear o hacer las formas es necesario no por las formas mismas, sino por la vida política, por el *socius*. Geometría es asociar, y asociar es socialismo dice Godard²¹.

Si seguimos el pensamiento de Husserl, sobre todo a partir de lo que nos cuenta Jacques Derrida en la Introducción al *Origen de la geometría*, los objetos ideales, como la geometría, tienen un momento fundador (a diferencia de Kant, en donde algo como la geometría o la matemática aparecerían por revelación, esto es, por aparición de algo que pasaría de un siempre-ahí-transcendental o proto-historia a la historia como proceso histórico, como empiría²²). Sin embargo, subraya Derrida, todas las dificultades husserlianas pasan por cierta contradicción: de un lado, el momento fundador no se confunde con ningún momento histórico concreto de la geometría como tal; por otro, estos momentos concretos se constituyen igualmente como axiomáticas que de todos modos detentan el encuentro eidético fundador que pertenece, por decirlo de algún modo, a otra historia, la de las Ideas²³.

En otras palabras, con Husserl todo pasa como si la historia fuese en verdad no la historia de los acontecimientos integrados en su relato, sino la historia de otra historia, la historia de la fundación de las ideas, del encuentro-invencción del *sentido*. Así, la geometría es en su origen el *sentido* de la aparición geométrica como formación

²¹ Entrevista a Jean-Luc Godard en Les Inrocks, 28 mayo 2010: “¿Derecho de autor? ¿Un autor no tiene más que deberes?” Ver en: <http://blogs.lesinrocks.com/cannes2010/2010/05/18/le-droit-dauteur-un-auteur-na-que-des-devoirs-jean-luc-godard/>

²² J. Derrida, “Introduction”, en Edmund Husserl, *L’Origine de la géométrie*, París, PUF, 2014, p. 21-25.

²³ *Ibid.*, p. 25-37.

del espacio. Toda aparición concreta, como el triángulo isósceles, funda una axiomática y una metodología. Pero la historia no es ni la de esa axiomática ni la de esa metodología: es la historia del sentido de la fundación, lo que alguna vez dio y da sentido a la aparición de esa axiomática y de esa metodología. El sentido que se abre y proyecta, que contiene la experiencia del espacio, con la aparición de una forma geométrica. Lo que significa que, si queremos geometrizar o extraer la geometría de estos nuestros tiempos, lo primordial sería, para la fenomenología husserliana, conectar siempre con aquello que habrá sido el origen de la geometría – y de las geometrías– en todo su *sentido*. En términos más simples, si se aplica una tradición metodológica propia a la geometría (pero a cualquier otra ciencia) de manera puramente administrativa y olvidando el sentido del origen de esa metodología y esa administración, se impide el advenimiento de la Idea, el conocimiento, la verdadera historia como historia de la fundación de las ideas.

La orden está dada: es necesario emplear las tradiciones a condición de recuperar el sentido primigenio que adquiere en el tiempo en que se aplica, lo que permitiría la continuidad fundadora y la continuidad de la doble historia: aquella interior a una ciencia o campo metodológico disciplinario y aquella que es, en su trascendencia, la historia del sentido eidético o de la intencionalidad de la conciencia²⁴.

En rigor, se trata de recuperar las axiomáticas y metodologías de la administración calculadora y positivista para retornarlas a su *sentido original*, pudiendo en todo caso dar un paso de cambio, pero un cambio ligado a la continuidad de una historia del sentido —el cambio estaría ya en la fundación, toda transformación es ya una vuelta o un retorno a sí.

Más allá del plano estrictamente científico, esta doble historia se describe de acuerdo a *a)* una historia de los acontecimientos que la misma historia relata y *b)* una historia del sentido que se manifiesta por el encuentro ideal entre el sujeto y su

²⁴ Dice Derrida: “Una doctrina de la tradición, como éter de la percepción histórica, deviene así necesaria: ella está en el centro de *El origen de la geometría*” (*Ibíd.*, p. 34).

intencionalidad, es decir, entre el sujeto y el objeto. En otras palabras, el relato de la historia se vuelve conocimiento toda vez que se encuentre el sentido o la esencia de la acontecimentalidad misma, sentido que permitirá leer y releer, interpretar y reinterpretar los acontecimientos del relato histórico. Este doblez permite tanto diferenciar a una de otra como, por el contrario, superponerlas cada vez. Lo que, por cierto, se traduce en un empleo de la metodología histórica a condición de encontrar su esencia que, por qué no, puede introducir la variación. Variación permitida por la continuidad que le otorga el permiso histórico. Lo que, para la práctica, significa ser innovador a condición de ser tradicionalista. Transformista a condición de ser esencialista y fundacionista.

Esta doble relación de la fenomenología histórica sirve para comprender el metodologismo actual. Éste puede ser criticado debido a su condición puramente administrativa, ahí donde la geometría de los formularios y formatos impera sin sentido. Pero la crítica fenomenológica a esta geometría no es su negación. La fenomenología histórica más bien la aguanta, la soporta, la retiene en vistas a la aparición del sentido. El vacío de las formas es así una suspensión, una *epoché*. Un acto, en alta medida, intencionado. La geometría del formulario responde a la intencionalidad crítica del sujeto, como si el formulario fuese el instrumento de la *epoché*, la geometría de la crisis.

De este modo, para nosotros es totalmente necesario afirmar que cuando decimos que hay un espacio temporal que no es histórico, no nos referimos a esta historia del sentido o de la esencia, como si afuera de la historia el tiempo cargara con un sentido que habría que inyectar y reinyectar al relato histórico y a la continuidad de los acontecimientos. El tiempo del que hablamos, en plural, múltiple, es también ajeno a esta historia del sentido, lo que implica que, según las reflexiones aquí expuestas, pensar las transformaciones actuales no es reencontrar a la historia consigo misma (la intención *de* o *en* las transformaciones). Pues esto último nos llevaría, como anunciábamos al comienzo de este texto, a pensar los acontecimientos como pasadizos, como nuestros pasadizos (como pasajes de un A a un B). Pensamiento éste

que anhela, aunque posea toda la paciencia del mundo, que la transformación cese y, por lo tanto, que el acontecimiento se resuelva y se anule.

Retornar a la geometría como origen (Badiou en *Film Socialisme*) no será entonces recuperar *el* origen. Será más bien algo menos trascendente aunque no sin real importancia: considerar que la tarea de crear formas es fundamental para levantar la vida social en su conjunto. Este acto creador, insistimos, no remite al sentido de ninguna fundación primigenia, inscrita trascendentemente en el tejido de la historia, puntuada desde la genialidad fundadora que se debe recuperar hoy en la variación posible de un sentido pleno. Es menos y más que eso: hacernos de un momento de decisión para emprender procesos de realización, de composición, de tejido, de montaje, etc. —procesos que no superan a sus opuestos, sino que se ligan íntimamente a ellos: desmontaje, descomposición, deconstrucción, etc. Es el impulso no a construir el *socius* sino a otorgar siempre a este *socius* un tiempo realizador, un tiempo formador y por tanto deformador. La pregunta entonces será ahora la siguiente: ¿qué formas?

Antes de determinar las formas, hay que pensarlas. Pensar las formas, anticipar el qué, lo que es también una forma de anticipar a la filosofía desde la filosofía. Todo gira en torno a la asociación. Asociación que no es sólo la reunión, la formación de redes. Son las asociaciones con las cuales se vinculan las cosas, los acontecimientos, los individuos, los colectivos, las representaciones y las no-representaciones. Es una relación asociativa de los trazos de lo que aparece, pero también de los trazos que, en el vacío, permiten cierta vida social aun cuando todo parece desfondarse.

Formas que no han de considerarse arquetípicas, que no han de pensarse cargadas con un sentido de origen atemporal, sin tiempo. Esto deviene las más de las veces *pura* reacción: identificar e identificarse con formas correctas, formas puras, formas perdidas que deben ser recuperadas, renacidas, re-impuestas. La misma historia nos ha mostrado que ese retorno puede llegar a ser tremendamente fatal. Está asociado las más de las veces a un odio a la democracia (Rancière) y a un odio a la vida (Nietzsche): la multiplicación de movimientos, la imprecisión de los lugares,

el desenfoque de los límites, todo ello es contra-atacado a partir de un deseo irracional de forma, de un conjuro a-sensible y a-intelectual que hace del orden una pura pulsión agresora que considera que, finalmente, las formas son disposiciones eternas que es necesario descargar del cielo. Crear las formas de este nuevo mundo digital, como nos sugiere Godard, es comenzar a pensar que la tecnología no es un medio de reproducción, repetición y descarga ni de las formas divinas o inmutables, ni de los grandes actos fundadores, sino, por el contrario, una potencia real de transformación, de concepción de posibilidades realmente diferentes, de apertura y experimentación real de procesos sensible-intelectivos y socio-políticos.

El punto es de alguna manera simple en su enunciación: la situación actual, que, hay que decirlo, no es puramente la cuestión tecnológica sino, por el contrario, la afluencia de varias dimensiones, económica, política, social, filosófica, etc., encuentra su inflexión en el conflicto entre *a)* la confianza habitual-reproductiva de las formas y *b)* la posibilidad de desplegar formas que sin ser absolutamente inéditas, ponen sin embargo en relación trazas, percepciones, intelecciones que, asociadas de manera abierta, tenderían al despliegue de otras configuraciones del vivir, vinculadas a un cuerpo social que quiere no sólo observar transformaciones, sino transformarse él mismo. El derecho a mutar.

Es en este sentido que hablamos de *anticipar la forma*. Pues no se puede, por ningún motivo, tener por dada hoy la noción de forma. Si la llamada *crisis* apela a las formas, al advenimiento de las formas, éstas no pueden “llegar” sin un tratamiento filosófico-político. Anticipar la forma es justamente pensarla. Pensar las formas para que no arriben según la imposición, la irracionalidad a-sensible, la repetición insensata. Pero anticiparla es también deformarla ante su arribo. Es, a fin de cuentas, explorarla siempre, no dejar de explorarla y, por lo tanto, no dejar de formarla. Anticipar la forma es tener a la forma en un trabajo constante e infinito de asociación que no llega nunca a cerrarla. Las formas que soportan la relación con los acontecimientos, deben ser móviles, mover los umbrales, permitir con sus movimientos comprender los acontecimientos que no se dejan medir ya por la

medida-sujeto.

Anticipar la forma es, por una parte, anticipar el fetichismo formal vacío que supone siempre la *preeminencia* de una forma mayor y, por otra, modular el tiempo, lo que significa algo muy distinto a llegar-antes: extender, ampliar, reducir, formar el tiempo en el tiempo, ser parte formadora de los tiempos. De ahí que, por ejemplo, anticipar pueda ser en ocasiones un movimiento parecido al esperar, al pensar a largo plazo o, de manera distinta, algo parecido al rodeo, a la salida, a la vuelta, en fin, a la consideración múltiple y abierta del tiempo como forma estratégica del pensamiento. Anticipar es llegar a destiempo en relación a la historia. Pues esto es lo que aquí se propone: las formas no trascienden el tiempo, son más bien en el tiempo, temporales. Marcan el tiempo en el tiempo. Si la historia nos dice que la forma es aquello que ha advenido necesariamente en tiempos de crisis, entonces habría que anticipar todas las formas que la historia nos dice haber advenido. La historia deja de ser un inventario, pone los acontecimientos que la componen, ahí, aquí, en la vida o en la experiencia, en el tiempo. Ninguna forma advendrá de manera natural ni repetirá este inventario de la historia. Esa es la anticipación, gesto de alguna manera político: esa evitación de la naturalidad y el inventario, el deseo de querer recuperar el tiempo, los tiempos.

Bibliografía

- B. Stiegler, *La technique et le temps 2. La désorientation*, París, Galilée, 1996.
- F. Lordon, *Adiós a las finanzas. Reconstrucción de un mundo en quiebra*, Buenos Aires, Editorial Capital Intelectual, 2011.
- F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, vol. 1, §245, Madrid, Akal, 2001.
- J. Rancière, *Figuras de la historia*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.
- G. Deleuze; F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

- J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998.
- J. Derrida, “Introduction”, en Edmund Husserl, *L’Origine de la géométrie*, París, PUF, 2014.
- J. Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- J. Derrida, *La Tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI, 2001.
- J. Derrida, *L’Université sans condition*, París, Galilée, 2001.
- J-L Godard, “¿Derecho de autor? Un autor no tiene más que deberes” en *Les Inrocks*, 28 mayo 2010. Ver en: <http://blogs.lesinrocks.com/cannes2010/2010/05/18/le-droit-dauteur-un-auteur-na-que-des-devoirs-jean-luc-godard/>
- J-L Godard, *Film Socialisme*, Londres/París, New Wave Films, 2010.
- M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1997.
- M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1997.
- P Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006.
- S. Rojas, *El arte agotado*, Santiago, Sangría Editora, 2012
- T. Morton, *Hiperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, 2013.
- Y. Varoufakis, *El minotauro global*, Madrid, Capitán Swing, 2013.

La Negritud y las políticas del universal

Nadia Yala Kisukidi*

Resumen

La negritud no se apoya ni en políticas de la identidad ni en un estatus victimizante. Ella opera un desmontaje de lo colonial a partir de un arraigo activo en la memoria. Esta memoria tiene en el sujeto negro el recuerdo de la crueldad a la vez que el de luchas efectivas.

Palabras clave: negritud – universal – desmontaje – operacional – memoria

Resumo

A negritude não se apoia nem em políticas de identidade e tampouco em um status victimizante. Ela opera uma desmontagem do colonial a partir de um enraizamento ativo da memória. Essa memória tem no sujeito negro a recordação da crueldade ao mesmo tempo que das lutas efetivas.

Palavras-chave: negritude – universal – desmontagem – operacional – memória

* Nadia Yala Kisukidi es maestra de conferencias de la Universidad Paris VIII Vincennes – Saint-Denis, filosofía. Es directora de programa del Colegio Internacional de Filosofía. Ex Vicepresidenta de esta organización. El presente texto ha sido traducido del francés por Gustavo Celedón.

*Son siete mil negros nuevos, siete mil soldados, siete mil campesinos humildes y fieros que cargan
las riquezas de mi raza sobre sus espaldas musicales*

Leopold Sédar Senghor, "Que me acompañen Koras y Balafong"

Tomar por objeto la "negritud" –en la situación de enunciación institucional que es la mía, en Francia– es algo que aparece con frecuencia atrapado. Quizás estemos confrontados a una forma de desánimo, un poco agrio, cuyas razones son a veces incomprensibles: la constancia de un retorno a los autores de la Negritud, en una universidad donde los *Black Studies* y las humanidades africanas/*africana* son poco o nada institucionalizados, se encuentra rodeada de desconfianza. La negritud es convocada de manera casi encantadora; ella es sospechosa de ofrecer el rostro de una "negrura" respetable que no ofende los códigos, los léxicos, la gramática de una institución a la cual le cuesta abrirse a otras palabras, a otras voces –también profundas, también potentes.

Si este abordaje debe ser matizado, permite no obstante circunscribir el propósito de este artículo. Retornar a la negritud no consistirá, aquí, en repetir el imperativo de la necesaria superación de la negritud o en reactualizar las posiciones que ella defiende.

Lo que me interesa, más bien, es abordar la negritud a través de lo que el escritor Patrick Chamoiseau¹⁰⁹ ha denominado su dimensión "operacional":

Lo que es negro es intencionalmente abandonado a las puertas de conmemoraciones humanistas. Todo esto crea en la conciencia humana una sombra cuyas fronteras en movimiento tienen ganas de saltar. Es por eso que la Negritud es de este punto de vista todavía operacional¹¹⁰

Si la negritud aparece ciertamente operacional, es para deshacer, desmontar lo que se podrá llamar "las políticas de lo universal". El concepto de universal se

¹⁰⁹ P. Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, París, Folio/Gallimard, 1997, p. 82.

¹¹⁰ *Idem.*

pluraliza en esta confrontación que lo pone frente al significante “negro”.

Lo que hay entonces que mostrar es cómo la negritud es el lugar de esta confrontación. Esto es, cómo se ha reinventado una tradición *heterodoxa y diaspórica* del universalismo, a partir de la posición del sujeto negro, africano. La operatividad de la negritud descansa en una práctica crítica de desmontaje que es también una creación. Y ella arriesga, quizás, aquello que para nosotros permanece inaudito: afirmar que los imaginarios utópicos de la sociedad post-racial no implican ni la obliteración ni la borradura del significante “negro”.

Origen: los imaginarios políticos de la comunidad¹¹¹

“[Nosotros] consideramos que ser negro comporta deberes particulares. Por cosecuente, este ideal revolucionario habría que arraigarlo en la negritud¹¹²”

La primera entrega de *L'étudiant noir*, creada por Césaire y en la cual participan Paulette Nardal, Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran-Damas, Gilbert Gratiant, etc., aparece en 1935. La palabra “negritud” es lanzada. Alrededor de ella se afirman y se construyen hermandades y fraternidades anglófonas, francófonas, “panafricanas”. “África”, aquí, aparece de entrada comprendida en su conexión a un significante “racial”, el de la “negrura”.

La negritud se estructura en primer lugar alrededor de la conciencia racial — rigurosamente el “panafricanismo” que sostiene su discurso y sus imaginarios es primeramente un “*pan-negrismo*”. Este pan-negrismo que se actualiza en la negritud es, para retomar los análisis de Amzat Boukari, la afirmación de una “solidaridad racial” estructurada alrededor de la “revalorización cultural de África y de la ‘raza

¹¹¹ El primer momento de este artículo “Origen: los imaginarios políticos de la comunidad” moviliza ciertos análisis desarrollados en un artículo precedente que he escrito, titulado “Negritud y filosofía”, en *Rue Descartes*, n° 83, 2014/4, pp. 1 – 10.

¹¹² A. Césaire, citado por Lilian Kesteloot, en L. Kesteloot, *Historie de la littérature négro-africaine*, París, Éditions Karthala, 2001, p. 96.

negra”¹¹³. La negritud no se presenta, primeramente, como un “proyecto político y geográfico” que apunta a “liberar a toda África del yugo colonial” —proyecto que estructura los panafricanismos después de la 2ª Guerra Mundial”¹¹⁴.

Si la negritud conoce muchas traducciones (teológica¹¹⁵, por ejemplo), ella es sobre todo una literatura, a veces una filosofía. Cierta comprensión de lo político conecta estas aproximaciones filosóficas y literarias.

Es después de la Segunda Guerra Mundial que se complican las significaciones del término “negritud” —significaciones de las cuales no se retienen con frecuencia sino las versiones masculinas¹¹⁶.

El término se enriquece de nuevas perspectivas filosóficas que se perfilan en la Francia de la entreguerras y de la posguerra (existencialismo, fenomenología, personalismo, etc.). Algunos escritores de la negritud, y particularmente Léopold Sédar Senghor, intentan constituir la negritud como una filosofía que defiende una **distinción de la personalidad y/o de la cultura negro-africanas**.

En Senghor, la negritud es objetiva; designa “el conjunto de valores de civilización del mundo negro” —al modo del pensador panafricano del siglo XIX s. W. Blyden, quien tematiza la *african personality*. En Césaire, permanece subjetiva, renviando a una experiencia vivida, a una “de las formas históricas de la condición impuesta al hombre”¹¹⁷.

Pero objetiva o subjetiva, la “negritud” es en primer lugar literatura. Y su potencia política viene porque da cuerpo a una voz colectiva que se opone a un conjunto de

¹¹³ A. Boukari-Yabara, *Africa Unite. Une histoire du panafricanisme*, París, La Découverte, 2014, p. 10.

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ Sobre este punto, remitimos a la importante obra colectiva: *Des prêtres noirs s'interrogent*, París, Les Éditions du Cerf, 1956.

¹¹⁶ Sobre este punto, se consultará el artículo de Tanella Boni “Femmes en négritude: Paulette Nardal et Suzanne Césaire” en *Rue Descartes*, n° 83, 2014/4, “Négritude et philosophie”, Nadia Yala Kisukidi (dir). Consultar: <http://www.ruedescartes.org/articles/2014-4-femmes-en-negritude-paulette-nardal-et-suzanne-cesaire/1/>

¹¹⁷ A. Césaire, “Discours sur la Négritude”, en *Discours sur le colonialisme*, seguido de *Discours sur la Négritude*, París, éditions Présence Africaine, 2011, p. 81.

prácticas y discursos abundantes sobre la diferencia colonial. La diferencia colonial designa aquí, en una perspectiva decolonial, “el conjunto de criterios de diferenciación que consolidan una “jerarquía en la cual el hombre europeo ha sido ubicado en la cima y los habitantes de territorios ‘descubiertos’ clasificados como inferiores”¹¹⁸.

En esta perspectiva, Aimé Césaire, retomando los análisis de Deleuze/Guattari sobre Kafka, define la negritud como una literatura menor, en su “*Discours à Genève avant la représentation de la ‘Cantate’ du retour au pays natal en juin 1978*”¹¹⁹. Para Deleuze y Guattari, la concepción de la “Literatura menor” se construye alrededor de tres caracteres precisos. Ella supone cierto “uso de la lengua”: “Una literatura menor no es la de una lengua menor, más bien es la que una minoría hace en una lengua mayor”¹²⁰. El francés que utiliza los autores de la negritud es un francés “desterritorializado” —actualizado en otro contexto que el del relato nacional o de las mitologías del Imperio Francés. Por otra parte, posee una dimensión política: las poéticas de la negritud están saturadas de política. Se generan en una red de inteligibilidad económica, social, material, simbólica, atravesada por experiencias de lucha y crueldad. En este marco, la literatura está “cargada del rol de una enunciación colectiva”¹²¹: no se trata de imitar a los grandes maestros, ni de hacer escuela, sino de auto-constituir un pueblo a partir del cuerpo del lenguaje.

La negritud **“desmonta las narraciones dominantes, las del mercader, del misionario, del Imperio, que han inventado la Negro-Mercancía —bien blando,**

¹¹⁸ J. P. Bermudez, “La décolonisation est un projet d’inspiration éthique”, Postfacio a W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, trad. al francés de Y. Jouhari y M. Maeschalk, Bruselas, P.I.E Peter Lang, 2015, p. 167.

¹¹⁹ “Si se pudiera encontrar, para la literatura negra de expresión francesa, una situación referencial que permite a un Europeo comprender el carácter y el dinamismo, es quizás el caso de Kafka, judío y Checo y escritor en alemán, quien ha inventado la noción de ‘literatura menor’, la cual desarrolla extensamente en su diario”. Cf. A. Césaire, “Discours à Genève avant la représentation de la ‘Cantate’ du retour au pays natal en juin 1978”, en R. Confiant, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, París, Stock, 1993.

¹²⁰ G. Deleuze/F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, París, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 29.

¹²¹ *Ibid.*, p. 32.

monetizable, masa hecha de músculos, de dureza y de fuerza de trabajo”¹²².

En la negritud, el lenguaje poético configura solidaridades soñadas, ligadas a un color, a una geografía del exilio y de circulaciones: África y sus diásporas-mundos.

En el corazón de la lengua francesa, las literaturas de la negritud van de esta manera a desplegar los imaginarios políticos y simbólicos de la comunidad. Y es contra ciertas políticas de lo universal que ellas van a constituirse.

El desmontaje de las “políticas de lo universal”

Si nos concentramos en la voz de Senghor y de Césaire, constatamos que divergen en cierto número de puntos. Sus comprensiones de la negritud no coinciden necesariamente. Ambos no conciben de la misma manera las formas de solidaridades políticas a poner en obra con los oprimidos, contra las políticas coloniales del Imperio francés que comienza a desmoronarse después de la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, más allá de estas divergencias, las voces de Césaire y de Senghor se rencuentran plenamente en su manera de aprehender la cuestión de lo universal, y de proceder a cierta crítica del universalismo. El “universalismo” al cual se apunta es precisamente aquel que afirma “la existencia de trazos irreductibles de la vida y de la experiencia humana más allá de los efectos producidos por los condicionamientos locales y culturales”¹²³. Sostiene, por tanto, cierta teoría de los valores¹²⁴.

La carta de renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista, dirigida a Maurice Thorez en 1956, ofrece una expresión de esta crítica del universalismo, a partir de la

¹²² N. Y. Kisukidi, “Négritude et philosophie”, en *Rue Descartes* n° 83, 2014/4, pp. 1-10. Consultar: <http://www.ruedescartes.org/articles/2014-4-negritude-et-philosophie/1/>

¹²³ Ver la entrada “Universalism/Universality”, en B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin, *Post-colonial studies. The key concepts. Second edition*, Londres y New York, Routledge, 2007, p. 216.

¹²⁴ El discurso del universalismo es tomado en múltiples articulaciones discursivas: antropológica (afirmación de la unidad de la humanidad más allá de las diferencias culturales), axiológica (existen valores universales), jurídico-política (el universalismo sostiene la defensa del derecho de injerencia, de los derechos del hombre y de la democracia), religiosa (el régimen de verdad de palabras reveladas vale para todo hombre, en todos los tiempos y en todos los lugares).

posición del sujeto “negro”.

Advierto una objeción.

¿Provincialismo? No. No me confino a un particularismo estrecho. Pero no quiero tampoco perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación sumisa en el particularismo o por dilución en el “universal”.

Mi concepción del universal es la de un universal enriquecido por todo lo particular, enriquecido por todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares¹²⁵.

Sobre el plan conceptual y lógico, no se trata para Césaire de oponer inmediatamente el universal –en el sentido de aquello que vale para toda una clase de objetos sin excepción– al particular –en el sentido de aquello que vale para una sola y única clase de objetos.

Se trata, más bien, de oponer dos comprensiones éticas y políticas del universal.

Hay dos universales sobre el plan político. Por un lado, un “universal por encima” (Merleau-Ponty), que se presenta “sin lugar y sin rostro”¹²⁶, pero que sostiene, de hecho, las lógicas conquistadoras de un Centro (de un polo) sobre lo que él considera sus periferias. Existe, por otro lado, **un universal “lateral”**. Esta expresión, también de Merleau-Ponty¹²⁷, ha sido retomada e interpretada por los filósofos Jean-Godefroy Bidima¹²⁸ y Souleymane Bachir Diagne¹²⁹. Este universal lateral no está adosado a un modelo; está siempre en exceso sobre sí mismo, significante abierto, en constante construcción. En el pensamiento del filósofo Souleymane Bachir Diagne, el modelo

¹²⁵ A. Césaire, “Lettre à Maurice Thorez”, en G. Ngal, *Lire... le discours sur le colonialisme d’Aimé Césaire*, París, Présence africaine, 2000, p. 141.

¹²⁶ R. Grosfoguel, “Vers une décolonisation des ‘uni-versalismes’ occidentaux: le ‘pluri-versalisme décolonial’, d’Aimé Césaire aux Zapatistes”, en N. Bancel et al. (dir.), *Ruptures postcoloniales*, París, Éditions La Découverte, p. 123.

¹²⁷ M. Merleau-Ponty, “Rapport de Maurice Merleau-Ponty para la creación de una cátedra de Antropología social”, *La lettre du Collège de France* [en línea], Hors-série 2 | 2008, en línea desde el 24 de junio de 2010, consultado el 2 de noviembre de 2016. URL: <http://lettre-cdf.revues.org/229>

¹²⁸ J-G. Bidima, “Philosophies, démocraties et pratiques: à la recherche d’un ‘universel latéral’”, en S. Bachir Diagne (dir.), *Revista Critique* n° 771-772, *Philosopher en Afrique*, agosto/septiembre 2011,

¹²⁹ Cf. S. Bachir Diagne, “Senghor et la question qui se pose toujours”, en *Revista Théorèmes*, 4/2013, *Christianisme et condition postcoloniale*. Consulta: <http://theoremes.revues.org/430>

efectivo de tal universal es la traducción.

Esta concepción del universal lateral movilizaba implícitamente por Césaire en la carta de 1956 es desarrollada idénticamente en los textos teóricos y poéticos de Senghor, antes de la Independencia de Senegal y su ascensión a la presidencia.

Y mejor, incluso, la “negritud”, en el pensamiento de Senghor, deviene el nombre de una nueva versión, *heterodoxa, diaspórica*, del universal¹³⁰.

La negritud, en Senghor y Césaire, es la escritura de una nueva versión del universalismo. Se trata en adelante de construir el universal a partir de un *locus enunciationis*: el de la condición negra (Césaire), o del ser negro-africano (Senghor).

La civilización del Universal, la edificación de la *polis universal*, en la negritud, es un complejo onírico desarrollado por la escritura literaria: extrae del excedente utópico del ideal fraternal del pensamiento cosmopolítico moderno, recreándolo, desplazándolo a partir de imaginarios y prácticas de liberación de los pueblos antiguamente colonizados.

Este complejo onírico no es en ningún caso despolitizado:

- La Civilización del Universal se afirma desde un punto de vista netamente reivindicado: la posición subjetiva del sujeto negro

- Esta posición subjetiva no anticipa en lo absoluto la construcción ideológica del sujeto victimizado que se despliega en los pensamientos del universal fundamentalmente despolitizados que son, por ejemplo hoy, los Derechos del hombre.

Si se retoman los análisis de Žižek¹³¹ sobre este punto preciso, fuera del contexto que nos interesa directamente aquí: los sujetos victimizados aparecen como sujetos

¹³⁰ Cf. L. S. Senghor, “L’universal de Dakar”, texto pronunciado en Dakar en 1959, retomado en *Liberté 1. Négritude et humanisme*, París, Éditions de Seuil, 1964, pp. 296-297: “Cada continente, cada raza, cada pueblo posee todos los trazos del Hombre. Hasta en este siglo XX, él no ha cultivado sino algunos, desdeñando a los otros y presentando, así, un rostro mutilado del Hombre: una civilización. Se trata, en la cita del siglo XX, de hacernos dones recíprocos para edificar la única civilización que sea humana: *la civilización del Universal*”.

¹³¹ S. Žižek, *Fragile absolu*, París, Flammarion, coll. Champs/Essais, 2008, pp. 88-89 (los términos entre comillas son de Žižek).

“desprovistos y sufrientes” —comprometidos en la locura de enfrentamientos que los superan (étnicos, clasistas, sexistas, etc.) y frente a los cuales sólo una fuerza exterior benefactora puede poner fin. El sujeto victimizado es un sujeto fundamentalmente “despolitizado”.

Ahora bien, la posición subjetiva que se afirma en la negritud reconoce al sujeto negro —o negro-africano— como un sujeto político —que decide su destino.

Sin embargo, ¿no estamos confrontados a una paradoja?

¿Cómo la escritura de la negritud puede constituirse como una literatura menor, de emancipación, en tanto que convoca al sujeto Negro —esta invención de la Modernidad europea?

¿La verdadera emancipación no consistiría en liberarse de la binaridad racial Blanco/negro que carga consigo todas las brutalidades de la colonialidad del poder?

Contra las políticas de borradura

La negritud no tiene nada de una ideología victimizada. Es la literatura de aquellos que replican en su nombre, que afirman y que construyen otra versión del mundo —tal es el sentido cosmopolita que la atraviesa. En esta versión del Mundo, el sentido de la *polis universal* se construye, se reescribe, se reinventa:

- No hubo autofundación de Europa por ella misma
- el mundo europeo se benefició de los aportes de los mundos negros y de otros pueblos
- y si los mundos negros han podido contribuir, es porque poseen una verdadera consistencia ontológica, y cultural —lo que precisamente les ha sido negado por la experiencia de la trata, de la colonización y de los neo-colonialismos contemporáneos.

En este sentido, es necesario comprender la dimensión esencial de la

negritud: la reescritura heterodoxa del universal que opera, moviliza el término “negro”, sin permanecer prisionera, por ello, a “construcciones simbólicas de la colonialidad del poder”¹³².

Uno de las apuestas de la poética de la negritud es construir primeramente una contra-estética. Se trata de proponer **una aproximación decolonizada de la sensibilidad** —donde lo que ha sido siempre despreciado, maltratado, deviene el lugar posible de una experiencia de la reconfiguración del mundo. Más allá de la diferencia colonial.

Pero aún más, esta poética de la decolonización procede a un desmontaje conceptual: este desmontaje descansa no sobre la categoría decolonial del **abandono** [*déprise*] (en sentido de Mignolo), sino sobre la categoría filosófica de **reactivación** [*reprise*] (en el sentido de Boulaga):

¿Bajo cuál condición reactivar conceptos que, a pesar de su arraigo eurocéntrico y moderno, siguen siendo significantes para las subjetividades que no han tenido la iniciativa de crearlos?

Esa es la pregunta que sostiene la reactivación heterodoxa y diaspórica del universalismo propuesto por la negritud. Su objeto es invertir cierta comprensión dialéctica de la emancipación —y particularmente la que Jean-Paul Sartre construyó en *Orfeo Negro*.

En *Orfeo Negro*, Jean-Paul Sartre define la dialéctica del antirracismo especificando el lugar que ocupa, estratégicamente, la negritud:

De hecho, la negritud aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la Negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no es suficiente por sí mismo y los negros que lo usan lo saben muy bien; saben que apunta a preparar la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas.

¹³² W. Mignolo, “Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale”, en *Multitudes*, 2001/3 n° 6, pp. 56-71. Consultar: <http://www.arquitecturadelatransferencias.net/images/bibliografia/mignolo-geopolitique.pdf>

*Así, la Negritud está para destruirse, es el pasaje y no el logro, medio y no fin último*¹³³.

En esta dialéctica, la negritud aparece como un racismo “anti-racista” (Sartre), que es llamado a no ser una etapa, antes de la construcción de la *polis* post-racial universal.

La paradoja, que será planteada por numerosas subjetividades subalternas, es que al momento en que se afirma, la negritud es de golpe llamada a borrarse.

Ahora bien, los escritores de la negritud no conciben la afirmación del sujeto negro como el segundo momento de una dialéctica de la sociedad sin raza, llamado a ser superado. Toman como punto de partida la negatividad: ponen entre paréntesis el primer término de la dialéctica sartreana (la afirmación de la supremacía blanca) y **piensan a partir del negativo, del rechazado.**

Es desde la posición del negro, del humano rechazado, que se afirma en adelante el ser. Desde la posición negro, se desarrolla la necesidad de decolonizar los imaginarios de la blancura. Tal es la condición real de la construcción de un universal, pluralizado. Los escritores de la negritud operan un desmontaje de la dialéctica propuesta por Sartre. Por consecuente, se comprenderá que:

- el proyecto de la negritud no defiende “políticas de las identidades”: no se trata de encerrar o de fetichizar una esencia negra —conjunto de fantasmas y de reinenciones.
- la negritud no es victimizante. Opera la conversión milagrosa del no-ser en ser.
- no es una fetichización de la epidermis —que nutre una concepción separada, racializada de la comunidad política, salida de la colonialidad del poder.

El proyecto de la negritud es producir un universalismo crítico cuya actualización efectiva se realiza en la lengua poética.

¹³³ J-P Sartre, “Orphée noir”, en L. S. Senghor (dir.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*, París, PUF, coll. “Quadrige”, 2007, 7ª edición, p. XLI.

No se trata de repetir un universal que, paradójicamente, se enuncia “desde una localización particular en la relación del poder” (Grosfoguel) —como el universalismo eurocéntrico de la modernidad.

El universal que persiste en convocar, incluso si éste permanece atado a los imaginarios modernos de la emancipación, no apunta a repetir o retomar el proyecto de las Luces (Habermas), sino ciertamente a trazar una vía para finalizar la colonización (Dussel).

En este sentido, la negritud aparece ciertamente operatoria.

La negritud, en sus motivaciones, exhibe una locura mortal: la manera en que una modalidad del ser ha sido constituida, bajo el color negro, como nada.

El proyecto político y poético de la negritud consiste en pensar a partir de esta locura —no para repetirla, machacarla de manera patológica. Sino porque la necesidad de reescribir el universal, esto es, de reinventar los imaginarios comunes de la emancipación, se arraiga en una experiencia originaria de la crueldad: la designación injuriosa del Negro. El insulto.

Suprimir esta experiencia primera, es arruinar todo el proyecto de reconstrucción del universal, sea ya desde una perspectiva postcolonial o decolonial.

La proyección utópica de una *polis universal*, que atraviesa la poética de la negritud, está arraigada; no está desligada del mundo. Se arraiga en una memoria de la crueldad, que es también una memoria de las luchas —la palabra “Negro” es el significante que carga esta memoria.

Reescribir el universal a partir de la posición subjetiva “negro” descansa sobre un imperativo ético y político preciso: toda proyección utópica post/de-colonial debe hacer memoria de las luchas y de la crueldad —a no ser que permanezca profundamente abstracta.

En una última entrevista, dada a Françoise Vergès, Césaire afirmaba “Negro soy,

Negro permaneceré”¹³⁴.

Esta afirmación no es un aprisionamiento en el particular. No es una fetichización de la raza ni de retóricas delirantes de la modernidad. No tiene nada de dolorismo, de una complacencia infinita en el estatus de la víctima.

Propone una reconfiguración concreta de la utopía: no hay proyección utópica concreta, sobre el plan político, sin memoria de la crueldad, sin memoria de las luchas. Ser negro y permanecer negro: es hacer memoria —no patológicamente (no se trata de machacar el dolor), sino pragmáticamente: hay que tomar la medida de la comunidad política que queremos construir *aquí y ahora*, y de aquello en lo cual se apoya nuestro deseo.

Esta memoria hay que especificarla en un sentido bergsoniano: la memoria registra el pasado y lo reproduce en el presente¹³⁵. Ningún cuerpo se inscribe en el presente y se proyecta en el futuro, sin memoria.

Los imaginarios utópicos de las sociedades sin raza, ciegas al color (*color-blind*) descansan sobre la borradura de la memoria: son fundamentalmente abstractas, construidas por subjetividades sin conciencia, sin pasado, sin historia.

Ahora bien, afirmando un imaginario político a partir de la posición del sujeto negro, la negritud significa simplemente que no se puede construir una utopía política concreta repitiendo un gesto —colonial— de borradura.

En la palabra “negritud”, la repetición del significante “negro” no dice ni una identidad, ni una esencia, todavía menos una posición victimizante. Dice una memoria, esto es, un rechazo a la borradura. Memoria de luchas y de la crueldad que es fundamentalmente divisible y que sostiene toda acción que se inscribe en una perspectiva minoritaria. Esta memoria, si pesa, no obstaculiza. Deviene la clave necesaria de un imaginario político creador que recuerda que todo hecho de

¹³⁴ A. Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, París, Albin Michel, col. “itinéraires du savoir”, 2005.

¹³⁵ H. Bergson, *Matière et mémoire*, 5ª edición, París, PUF, col. “Quadrige”, 1997, p. 86.

dominación es un gesto de invisibilización, de borradura. Una política que rechaza la repetición de los mecanismos de dominación, hace memoria —memoria viva.

El imaginario de la *polis* universal que conciben los pensadores de la negritud, es el imaginario de una sociedad donde la “raza”, como construcción social, no estructura más el orden social y no invade más las representaciones personales. Pero esta *polis universal*, sin raza, no se construye sin una memoria de la raza. Esta memoria no engancha patológicamente el sujeto al dolor, sino que ofrece las perspectivas reales de un futuro abierto por la historia de luchas constantes contra la crueldad.

Bibliografía

A. Boukari-Yabara, *Africa Unite. Une histoire du panafricanisme*, París, La Découverte, 2014

A. Césaire, “Discours à Genève avant la représentation de la ‘Cantate’ du retour au pays natal en juin 1978”, en R. Confiant, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, París, Stock, 1993

A. Césaire, “Discours sur la Négritude”, en *Discours sur le colonialisme*, seguido de *Discours sur la Négritude*, París, éditions Présence Africaine, 2011

A. Césaire, “Lettre à Maurice Thorez”, en G. Ngal, *Lire... le discours sur le colonialisme d’Aimé Césaire*, París, Présence africaine, 2000

A. Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, París, Albin Michel, col. “itinéraires du savoir”, 2005.

B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin, *Post-colonial studies. The key concepts. Second edition*, Londrés y New York, Routledge, 2007

G. Deleuze/F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, París, Minuit, 1975

- H. Bergson, *Matière et mémoire*, 5^a edición, París, PUF, col. “Quadrige”, 1997
- J. P. Bermudez, “La décolonisation est un projet d’inspiration éthique”, Postfacio a W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, trad. al francés de Y. Jouhari y M. Maeschalk, Bruselas, P.I.E Peter Lang, 2015.
- J-P Sartre, “Orphée noir”, en L. S. Senghor (dir.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*, París, PUF, coll. “Quadrige”, 2007, 7^a edición
- L. Kesteloot, *Historie de la littérature négro-africaine*, París, Éditions Karthala, 2001
- L. S. Senghor, “L’universal de Dakar”, en *Liberté 1. Négritude et humanisme*, París, Éditions de Seuil, 1964
- M. Merleau-Ponty, “Rapport de Maurice Merleau-Ponty para la creación de una cátedra de Antropología social”, *La lettre du Collège de France* [en línea], Hors-série 2 | 2008
- P. Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, París, Folio/Gallimard, 1997
- R. Grosfoguel, “Vers une décolonisation des ‘uni-versalismes’ occidentaux: le ‘pluri-versalisme décolonial’, d’Aimé Césaire aux Zapatistes”, en N. Bancel et al. (dir.), *Ruptures postcoloniales*, París, Éditions La Découverte
- S. Bachir Diagne, “Senghor et la question qui se pose toujours”, en *Revista Théorèmes*, 4/2013, *Christianisme et condition postcoloniale*.
- S. Žižek, *Fragile absolu*, París, Flammarion, coll. Champs/Essais, 2008.
- Tanella Boni “Femmes en négritude: Paulette Nardal et Suzanne Césaire” en *Rue Descartes*, n° 83, 2014/4, “Négritude et philosophie”, Nadia Yala Kisukidi (dir).
- Varios autores, *Des prêtres noirs s’interrogent*, París, Les Éditions du Cerf, 1956
- W. Mignolo, “Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale”, en *Multitudes*, 2001/3 n° 6, pp. 56-71.

Palabras / Palavras

El aprendizaje trágico de Zaratustra de Nietzsche

Roberto Machado*

Resumen

Mi objetivo en este artículo es mostrar cómo lo trágico es presentado en *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche, libro de filosofía escrito en una lengua poética y dramática en detrimento del lenguaje conceptual y sistemático característico de la filosofía racional. Para esto, pretendo analizar como el libro es una crítica de la eternidad en nombre del tiempo. O, más precisamente, pretendo esclarecer que esa crítica de la eternidad se modifica durante el itinerario – o aprendizaje – del personaje Zaratustra, pasando del privilegio del futuro, al privilegio del pasado y finalmente al privilegio del instante, con el pensamiento trágico del eterno retorno.

Palabras clave: Nietzsche – trágico – Zaratustra – tiempo – aprendizaje

Resumo

Meu objetivo neste artigo é mostrar como o trágico é apresentado em *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche, livro de filosofia escrito numa linguagem poética e dramática em detrimento da linguagem conceitual e sistemática característica da filosofia racional. Para isso, pretendo analisar como o livro é uma crítica da eternidade em nome do tempo. Ou, mais precisamente, pretendo esclarecer que essa crítica da eternidade se modifica durante o itinerário – o aprendizado – do personagem Zaratustra, passando do privilégio do futuro, para o privilégio do passado e finalmente do instante, com o pensamento trágico do eterno retorno.

Palavras-chave: Nietzsche – trágico – Zaratustra – tempo – aprendizado

* Roberto Machado é professor titular do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ). Doutor em filosofia pela Universidade de Louvain, pós-doutor em filosofia pela Universidade de Paris VIII, ex-aluno de Foucault e Deleuze. É também consultor ad hoc de órgãos de fomento brasileiros (CNPq, CAPES, FAPERJ e FAPESP). É autor de diversos livros, entre eles: *Zaratustra, tragédia nietzschiana*; *Nietzsche e a verdade Deleuze – a arte e a filosofia*; *Mircofísica do poder – artigos e entrevistas de Michel Foucault (organização)*.

Mi interpretación de *Así habló Zaratustra* tiene como una de sus hipótesis básicas la existencia de una singularidad estilística del libro, tanto en relación a la escritura filosófica en general como a la obra de Nietzsche en particular, manifestándose de dos maneras principales: 1) por el desplazamiento de un lenguaje conceptual hacia un lenguaje artístico, o, más precisamente, un lenguaje poético; 2) por el desplazamiento de un lenguaje sistemático, argumentativo, que propone una teoría, característica de la filosofía en casi su totalidad, hacia un lenguaje construido de forma narrativa y dramática.

Parto, por tanto, de dos hipótesis interpretativas del estilo de Nietzsche: 1) que, al escribir *Así habló Zaratustra*, Nietzsche no está propiamente interesado en renovar o modificar los conceptos de la filosofía; su objetivo principal, del punto de vista de la forma de expresión, es liberar a la palabra del concepto, que él siempre consideró como expresión de la racionalidad, construyendo un pensamiento filosófico trágico a través de la palabra poética; 2) que *Así habló Zaratustra* pretende escapar de la idea de sistema de un modo específico: a través de la narrativa y del drama, formas que, en consonancia con la temática de lo apolíneo y de lo dionisiaco, aproximan el libro tanto a la epopeya como a la tragedia. *Así habló Zaratustra* es, de este modo, una narrativa dramática que tiene por objetivo presentar las experiencias de Zaratustra, el personaje central, considerado como héroe trágico.

Veamos como eso se da.

La trayectoria dramática que presenta el aprendizaje de Zaratustra tiene marcadamente dos etapas. Al comienzo del libro, él aparece en estado de plenitud. Diez años de soledad lo curaron del nihilismo negativo o de la visión platónico-cristiana del mundo considerado como imperfección, que ya le hiciera proyectar su ilusión más allá del hombre, como un trasmundano, un ultramundano, un visionario del más allá¹³⁶. Para él, “Dios murió”, y metamorfoseado, transformado de cenizas en fuego, es ahora un personaje solar.

¹³⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (desde ahora A.H.Z.), “De los trasmundanos”.

Pero ser solitario no es aislarse, evadirse de la historia, y Zaratustra desciende de sus alturas al encuentro de los hombres. Como el sol, declina para iluminar un mundo sombrío, nocturno, para combatir el nihilismo del mundo moderno, el nihilismo reactivo de la muerte de Dios, enseñando al hombre a tornarse superhombre. Y desde ya está planteado para Zaratustra el peligroso desafío de cómo vivir con los hombres sin debilitarse, vaciarse, cuando en la soledad se es fuerte, pleno, transbordante, apolíneo.

Este Zaratustra “maestro del superhombre”, este Zaratustra de la primera parte del libro, vive dos experiencias pedagógicas temática y dramáticamente diferentes. En primer lugar, partiendo del nihilismo de la “muerte de Dios”, es decir, del hecho de que el Dios cristiano dejó de ser el fundamento de los valores del hombre moderno, y temiendo que ese hecho lleve al nihilismo del “último hombre”, el nihilismo pasivo del hombre que ya no sabe lo que es amor, deseo, creación..., Zaratustra enseña al hombre de la plaza del mercado el superhombre, como aquel que supera la ilusión de un mundo del más allá y da valor a la tierra¹³⁷. Pero, y ésta es la segunda experiencia de Zaratustra maestro del superhombre, fracasando en su predicación al pueblo, que dice preferir el último hombre al superhombre, Zaratustra resuelve hablar no a todos, sino a algunos, con el objetivo de transformarlos en sus discípulos. Es cuando profundiza la crítica al nihilismo, detectando su surgimiento –la creación del Dios metafísico-cristiano y de la promesa de una redención fuera del tiempo–, es decir, no hablando más del nihilismo moderno, sino del nihilismo negativo, el nihilismo metafísico-cristiano, que es su primer sentido, contraponiéndole la voluntad creadora del hombre como forma capaz de justificar el paso del tiempo, el devenir, por la creación del superhombre¹³⁸.

Se puede observar, por tanto, que durante toda la primera etapa de la trayectoria de su aprendizaje, Zaratustra presenta al superhombre todavía desde una perspectiva dualista: como uno de los caminos excluyentes, una de las posibilidades del futuro

¹³⁷ *Ibíd.*, “Prólogo”, § 3, 4, 5.

¹³⁸ *Cf.*, por ejemplo, *Ibíd.*, “En las islas afortunadas”.

que se ofrecen al hombre con la “muerte de Dios” y la desvalorización de los valores supremos. Es como una buena meta, una buena esperanza que el superhombre surja como el antídoto para el gran peligro del nihilismo pasivo que amenaza al hombre moderno. Lo que es grave cuando se piensa que en el párrafo dos de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche define la metafísica como la creencia en las oposiciones de valores.

Y se puede observar también que el tema de un proceso finalizado o de un progreso continuo del hombre hacia el superhombre –que da al hombre moderno un papel crucial en el proyecto de creación del futuro superhombre– exige un Zaratustra docente que enseña, primero al pueblo, a todos, pero que, descubriendo que hablar para todos es hablar para nadie, pues “es lejos de la feria y de la fama que sucede todo lo que es grande”¹³⁹, se dirige a los discípulos, creadores de sus propios valores, compañeros “que escriban nuevos valores en nuevas tablas”¹⁴⁰, para que lo superen en el camino hacia el superhombre.

De repente, hay un cambio de dirección radical en la trayectoria del aprendizaje de Zaratustra, semejante, según mi opinión, al que *El Nacimiento de la tragedia* detecta en Grecia, cuando la cultura apolínea fue amenazada por la pulsión dionisiaca. Esto se puede ver, por ejemplo, en las *Bacantes* de Eurípides, donde Dioniso es presentado como un dios bruto, salvaje, terrible, que, viniendo desde afuera, del extranjero, lograba que las mujeres abandonasen sus lares, maridos e hijos, y viviesen en los bosques, en las orgías sagradas, en éxtasis, fuera de sí, cantando ditirambos en honor a él. Sabemos la solución que los griegos encontraron para ese peligro destructivo: la invención de la tragedia, que unía las pulsiones apolíneas y dionisiacas. Creo que es el mismo tipo de solución que Nietzsche expone en *Así habló Zaratustra*. Zaratustra, hasta entonces un personaje solar, un héroe apolíneo, aparece ahora, por primera vez, cantando. Canta, en ese momento, tres ditirambos dionisiacos, tres cantos en honor a Dioniso –“La canción de la noche”, “La

¹³⁹ *Ibíd.*, I, “Del amor al prójimo”.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, “Prólogo”, § 9.

canción del baile”, “La canción del sepulcro”– que manifiestan: 1) su atracción por el lado nocturno, oscuro, sombrío, de la vida, inaccesible a quien es luz; 2) la insuficiencia de su leonina sabiduría, a quien la vida le parece impenetrable, inescrutable, en cuanto ella le dice que es apenas mutable, cambiante, salvaje, mujer, y mujer no virtuosa, aunque los hombres insistan en regalarle sus virtudes, es decir, sus valores de bien y mal; 3) finalmente, el tercer canto manifiesta el deseo de superar las oposiciones de valores constitutivas de la metafísica, de la que él siente no haber estado totalmente inmune, diferenciándose todavía muy poco de los filósofos y artistas modernos, sobre todo de los que estaban en la base de la reflexión del primer Nietzsche. Como si comenzase a comprender que Apolo no podrá vivir sin Dioniso o que, sin Dioniso, Apolo será absorbido, apropiado, por Sócrates, tornándose incapaz de enfrentar al nihilismo.

A partir de entonces se desenvuelven en la trayectoria dramática de Zaratustra los dos temas más importantes del libro y de la filosofía de Nietzsche. Por un lado, la voluntad de poder concebida como principio por el cual la vida se autosupera, se proyecta más allá de sí, como único criterio de valoración, lo que permitirá a Zaratustra redimensionar el tema de la voluntad humana y comenzar a diferenciarse de la concepción antropológica, antropocéntrica, del hombre considerado como sentido y medida de todas las cosas, que todavía era la suya en la primera parte del libro. Lo que aparece ahora como una evidencia para Zaratustra es que traer el hombre de vuelta a la vida, y superar el nihilismo, es reestablecer una alianza, una consonancia, una armonía entre el hombre y la vida que sólo será posible cuando el hombre abandone la perspectiva antropológica, situándose más allá del bien y del mal. Zaratustra alcanza, así, en ese momento, la posición de Nietzsche en la madurez, según la cual el único criterio de valoración es la propia vida, según la cual “la propia vida nos coge para instituir valores; la propia vida valoriza a través de nosotros, cuando instituímos valores”, como dice *Crepúsculo de los ídolos*. En este sentido, el capítulo “De la superación de sí mismo” de *Así habló Zaratustra* marca bien la diferencia temática entre la primera y la segunda parte del libro, efectuando el pasaje

del proyecto del superhombre al principio de la voluntad de poder. En él la temática de la superación del hombre –voluntad de nada– por el superhombre, que es el gran *leitmotiv* de la primera parte, cede lugar a la temática de la vida como voluntad de poder.

Por otro lado, desde el final de la segunda parte, empieza a imponerse el pensamiento del eterno retorno, concebido como condición para que el hombre pueda establecer una relación afirmativa con la vida y que, por tanto, supere todo el nihilismo.

Justamente en ese momento crucial, en donde no es más propiamente el “anunciador del superhombre” y comprende que es preciso “tornarse niño”, Zaratustra pierde la esperanza en sus discípulos, abandonándolos, y empieza a recorrer como aprendiz el camino de la superación de la creencia en la oposición de valores, el camino trágico, dionisiaco del eterno retorno.

Y ya al principio de ese camino aparece con el máximo esplendor la visión de ese pensamiento abismal. La visión –que Zaratustra está narrando durante un viaje de navío por alta mar, lejos de cualquier puerto seguro, a corajudos marineros que “emprenden largos viajes y no les gusta vivir sin peligro”– es la siguiente: Zaratustra se encuentra, en el medio de salvajes peñascos, solo, en el más desierto claro de luna. Es cuando ve a un joven pastor acostado, retorciéndose, sofocado, en convulsión, con el rostro descompuesto, lleno de náusea y horror, pues una negra y pesada serpiente cuelga de su boca. Zaratustra intenta tirar la serpiente, pero no consigue arrancarla de la garganta del pastor. Grita, entonces, para que él la muerda y le arranque la cabeza. El pastor sigue su consejo, muerde, escupe bien lejos la cabeza de la serpiente y se levanta de un salto. Zaratustra concluye así el relato de su visión enigmática: “Ya no pastor, ya no hombre —¡un ser transformado, iluminado, qué *reía!* Nunca hasta aquí, en la tierra, había reído hombre alguno como *él* rió”¹⁴¹.

Para interpretar esta visión es preciso entender el significado de sus dos

¹⁴¹ *Ibíd.*, “El caminante”.

principales componentes; es preciso saber quién es el joven pastor y lo que es la negra y pesada serpiente. Veamos dos fragmentos de “El convaleciente”, capítulo de *Zaratustra* igualmente importante sobre el asunto, que permiten aclarar estas cuestiones. El primero dice explícitamente que el joven pastor en cuya garganta se insinuó la negra y pesada serpiente es el propio Zaratustra. Zaratustra, por tanto, está narrando a los marineros una visión que él tuvo de sí mismo. No se debe olvidar que *Así habló Zaratustra* tiene una estructura dramática y escenifica la trayectoria o el proceso de aprendizaje de Zaratustra, su personaje central, hasta que él se torna un héroe trágico, un filósofo trágico.

¿Qué es, entonces, la serpiente negra y pesada? Dice “El convaleciente”: “El gran hastío que siento por el hombre —él era quien había penetrado en mi garganta y me sofocaba; y lo que proclamaba el adivino: “Todo es igual, nada vale la pena, el saber sofoca””. Hay en esta referencia al hastío, a la náusea, al asco por el hombre, una importante indicación de que la serpiente negra y pesada simboliza el nihilismo que sofoca a Zaratustra, llenándolo de náusea y horror. No se trata propiamente del nihilismo considerado como desvalorización de la vida en nombre de los valores superiores, que como vimos es su primero sentido. Tampoco se trata propiamente del nihilismo entendido como desvalorización de los valores superiores, el nihilismo moderno, burgués, nihilismo reactivo de la muerte de Dios, reacción explícita a los valores superiores instaurados por la creación del Dios cristiano. La serpiente negra y pesada simboliza el nihilismo pasivo causado por la imposibilidad de soportar el hecho de que no habrá una perfección del hombre en el sentido de un progreso de la humanidad, es decir, que el hombre pequeño, débil, reactivo, vengativo, enfermo, siempre existirá. A diferencia de los tipos anteriores de nihilista, que eran expresiones de una voluntad de negar la vida en nombre de valores superiores a la vida, sean valores divinos o humanos, metafísicos o antropológicos, el nihilista pasivo es aquel que no tiene más esperanza en Dios y, a la vez, no cree más en el progreso humano: considera que el hombre no dio resultado y se entristece por eso. Lo más difícil de soportar en la vida es la idea de que no hay esperanza de eternidad futura o de un

tiempo futuro que venga a corregir el instante. De ahí el peligro del nihilismo pasivo, del desánimo total. De ahí también la dificultad del pensamiento trágico: afirmar que el hombre pequeño siempre existirá y, al mismo tiempo, no caer en el nihilismo pesimista desesperado del adivino, de que nada vale más la pena.

En mi opinión, fue para hacer posible una perspectiva trágica que vacune contra la náusea, el asco, el hastío, el sofocamiento característicos del nihilismo pasivo, que Nietzsche tuvo el pensamiento del eterno retorno, el más importante, difícil y enigmático de toda su filosofía.

Cuando se examina el pensamiento nietzscheano del eterno retorno se encuentran en él dos aspectos. En primer lugar, una doctrina física o cosmológica que defiende la circularidad del tiempo y el movimiento circular y repetitivo de todas las cosas en el tiempo. Esta doctrina consiste, inicialmente, en negar, contra el platonismo y el cristianismo, que el tiempo tenga un instante inicial, es decir, que exista un estado de ser antes del devenir, o que el tiempo tenga un instante final, es decir, que exista un estado del ser después del devenir; el tiempo es infinito, no tiene inicio ni fin. Además, esta doctrina consiste en afirmar que, si el tiempo es infinito y las fuerzas, que componen el mundo finito, son finitas, el curso del tiempo no puede ser una variación continua de estados nuevos: es un eterno retorno de lo mismo.

En segundo lugar, el eterno retorno es, diré utilizando una terminología de Gilles Deleuze, una doctrina ética –y no propiamente moral– en el sentido que, en cuanto la moral se fundamenta en valores universales, trascendentes o transcendentales, la ética valoriza las conductas tomando como referencia “normas de vida”, “modos de existencia” singulares e inmanentes que no se refieren, no aluden al Bien o al deber, sino a la fuerza, a la potencia, a la intensidad. En este sentido, el eterno retorno es un pensamiento que se refiere a la voluntad humana y no al mundo, y que Nietzsche enuncia de la siguiente forma: “Si en todo lo que usted quiere hacer, usted empieza por preguntarse: ‘¿quiero hacerlo un número infinito de veces?’ Eso será para usted

el más sólido centro de gravedad...”¹⁴².

En mi interpretación, entre los dos aspectos del eterno retorno, hay un privilegio decisivo del pensamiento ético sobre el cosmológico. ¿Por qué? Primero porque, si es verdad que Nietzsche escribió algunos fragmentos tentando probar el eterno retorno cosmológico o la idea de que todo realmente retorna, jamás publicó esos fragmentos tal como fueron escritos. Cuando la idea aparece en sus libros es más en forma de pregunta que de respuesta. En los textos publicados por Nietzsche, ese pensamiento esencial de su filosofía es ante todo una prueba, un desafío, como se puede ver muy bien en el bellissimo párrafo 341 de la *Gaya Ciencia*.

El segundo motivo es porque lo decisivo para Nietzsche –fue por eso que él escribió tan bellos libros– es que la voluntad de poder del hombre se libera del nihilismo en la medida en que justamente es capaz de querer el eterno retorno de todas las cosas como una manera de hacer justicia a las cosas terrenas, aunque ellas efectivamente no retornen; esto último, de hecho, poco importa. Lo que importa es vivir como si cada instante de la vida fuese a retornar eternamente. Para Nietzsche, querer la eternización del instante vivido, por la afirmación de su eterno retorno, es amar la vida con el máximo de intensidad, la intensidad del *amor fati*, el amor al hado. De ahí que considero el eterno retorno cosmológico como una hipótesis, una suposición, una ficción, una noble mentira poética que coloca en escena un desafío ético. Fundamentalmente, el eterno retorno es el pensamiento trágico capaz de llevar o elevar la voluntad del hombre a su máxima potencia, al tornar posible, sin introducir oposición de valores, la afirmación de todo lo que fue, es y será. Afirmar éticamente el eterno retorno es tener el coraje de decir : “!Fue así! !Así lo quise!”, “¿Era eso la vida? !Pues muy bien! !Otra vez!”¹⁴³

¿Cuál es, entonces, la diferencia entre el trágico y el nihilista pasivo? Es una diferencia de perspectiva. Es el hecho de la voluntad humana de ser afirmativa o ser

¹⁴² F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, primavera-otoño de 1881, 11[143] (Cito siempre los fragmentos de Nietzsche de la edición Colli-Montinari).

¹⁴³ A.H.Z, “De la visión y el enigma”.

negativa frente a la realidad o a la vida tal como ella es; es el hecho de que, frente a la misma realidad, el hombre sin Dios o sin ídolos, es decir, sin esperanzas extraterrenas o esperanzas futuras, puede sentirse sofocado o alegrarse, puede considerar que nada tiene valor en la vida o que “nada tiene valor en la vida, a no ser su grado de poder”¹⁴⁴. Puede ser un pesimista de la debilidad, un pesimista romántico, o un pesimista de la fuerza, clásico, dionisiaco, más allá del bien y del mal¹⁴⁵, puede ser un nihilista pasivo, agotado, exhausto, o un nihilista “activo”, cuya voluntad alcanza el máximo de potencia al afirmar el eterno retorno¹⁴⁶.

De este modo, la pregunta “¿todo lo que existe debe retornar eternamente?” – cuestión que puede ser interpretada éticamente como “¿usted reafirmaría su vida tal como ella ha sido?”– puede tener dos respuestas prácticas, dos tipos de comportamiento, dos actitudes existenciales: el horror y la náusea del nihilismo pasivo o la alegría y la risa provocados por el deseo del eterno retorno. Si no fuera afirmado, querido, deseado, el eterno retorno –o la idea de que todo vuelve– puede tornarse el pensamiento más negro y más pesado; puede tornarse un pensamiento nihilista, dar náusea y oprimir. Mas para aquel que tenga el coraje de enfrentar, encarar, asumir ese pensamiento abismal, la vida se transformará, creando la ligereza sobrehumana de la risa. Como aconteció con el joven pastor, al morder la serpiente y cortarle la cabeza.

Pero Zaratustra aún no ha afirmado el eterno retorno. Está apenas relatando a los marineros en alta mar una visión que tuvo al comienzo de su más solitaria peregrinación, donde su último refugio es su último peligro. Pero al final de ese camino aparece la indicación de que terminó el descenso, el ocaso de Zaratustra. Es cuando él llama a su pensamiento abismal y éste le habla, haciéndolo poseedor del secreto de la vida. Zaratustra siente náusea, cae en el suelo como muerto, continuando así durante siete días hasta que al final se recuesta en el lecho y

¹⁴⁴ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, verano de 1886 – otoño de 1887, 5[71(10)].

¹⁴⁵ Cf., por ejemplo, F. Nietzsche, “Ensayo de autocrítica”, § 4 y § 5; *La Gaya Ciencia*, § 370.

¹⁴⁶ Cf., por ejemplo, F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, verano de 1886 – otoño de 1887, 5[71(13)]; otoño de 1887, 9[1], 9[35], 10[42]. 10[43]; noviembre de 1887 – marzo de 1888, 11[411(3)].

convalece. Y la explicitación de su experiencia culminante, que me parece la realización de la antevisión enigmática del pastor y de la serpiente, continúa cuando, solo, canta tres ditirambos que son como respuestas a los que había cantado en el momento de su tentación dionisiaca.

Los ditirambos dionisiacos del final de la tercera parte de *Así habló Zaratustra* – que al escribirlos Nietzsche pensó que constituirían la última parte, considerando su libro terminado– expresan una afirmación integral de la vida, una adhesión incondicional a la vida a través de una postura que elimina las dicotomías, disipa las oposiciones. En el segundo de esos ditirambos, “La otra canción del baile”, después de que Zaratustra le canta a la vida “Te sigo bailando, te sigo incluso sobre una pequeña huella”, la vida le responde: “Más allá del bien y del mal hemos encontrado nuestro islote y nuestro verde prado —!nosotros dos solos! !Y por ello tenemos que ser buenos el uno para el otro!”. Y cuando la vida le dice que él no es bastante fiel porque un día irá a dejarla, y él le responde soplándole algo al oído –¿el eterno retorno?–, la vida se espanta: “¿Tú *sabes* eso, Zaratustra? Eso no lo sabe nadie...” En el tercero y último de esos ditirambos, “Los siete sellos” (o: la canción del “Sí y del Amén”), Zaratustra finalmente sella su unión con la vida con “el nupcial anillo de los anillos —el anillo del retorno”.

Este Zaratustra del final del libro, este Zaratustra cantor y danzante que canta ebriamente en su “canción de ronda” que su mundo alcanzó la perfección, que la media noche también es el medio día, que la noche también es un sol¹⁴⁷, este Zaratustra que se torna un filósofo dionisiaco, es el que tiene la más dura y terrible percepción de la realidad y, al mismo tiempo, no ve en eso ninguna objeción contra el eterno retorno de la vida. Si, entonces, al final del libro, al abandonar su caverna “ardoroso y fuerte como un sol matutino surgido atrás de oscuros montes”¹⁴⁸ es diferente al Zaratustra que fue por los hombres en la plaza del mercado o a conquistar discípulos, es porque ahora su fuerza viene dada por su pensamiento abismal.

¹⁴⁷ A.H.Z, “El canto ebrio”, § 10.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, “El signo”.

De este modo, cuando pienso que *Así habló Zaratustra* es una tragedia estoy queriendo decir que, en la estructura poético-dramática de ese libro que Nietzsche consideró su obra más importante, Zaratustra, su personaje central, es al principio un héroe fundamentalmente apolíneo que, al final de un proceso de aprendizaje, en el que debe enfrentar el nihilismo en sus formas varias, asume su destino trágico, es decir, dice sí a la vida como ella es, afirmando poéticamente su eterno retorno.

Bibliografía

F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, edición crítica organizada por G. Colli y M. Montinari, Berlín/New York, Walter de Gruyter, 1967-1977; tr. fr., *Oeuvres philosophiques complètes*, París, Gallimard, 1977.

R. Machado, *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

Archivos / Arquivos

Sujeto acontecimental y acontecimiento-sujeto. Los desafíos de una política de la metamorfosis

Boyan Manchev*

Una figura post-sustancial del sujeto –¿un post-sujeto?– se abre camino sobre la marcha de la crítica radical del sujeto metafísico. La alternativa que pretende el lugar vacío del sujeto moderno “fundador” es un sujeto no-sustancial, ocasional, oscilante, discontinuo: un sujeto en devenir, aleatorio, raro o precario¹⁴⁹. Llamemos a esta nueva figura –que se impone desde hace algunas décadas en la escena del pensamiento político contemporáneo y de la filosofía radical y que, luego de la confirmación de la constancia de la muerte del sujeto metafísico y por tanto del sujeto soberano, sustancial de la política, es la única que aquí nos interesa– *sujeto acontecimental*.

El axioma del sujeto acontecimental está lejos de ser filosóficamente acabado: toda una serie de problemas, cuya apuesta es nada menos que decisiva para el pensamiento y la práctica política, se abre con ella. Intentemos hacer frente a estos problemas, respectivamente a estas necesidades críticas:

- 1) La necesidad de contornar la idea de una sujeción quasi-sustancial
- 2) La necesidad de asegurar la posibilidad de emancipación del sujeto y la continuidad de su emancipación, es decir, de la lucha y del devenir-sujeto en y por la lucha. ¿Cómo su devenir frente a la justicia y a la exigencia de la lucha es posible? ¿Habría que ceder al escepticismo resignado de la tesis que dice que la libertad no

* Boyan Manchev es filósofo y teórico de la cultura. Profesor en New Bulgarian University y profesor visitante en la Universidad de Sofía y en la Universidad de las Artes de Berlín. Fue director de programa y vice-presidente del Colegio Internacional de Filosofía (2007-2010). El presente texto fue publicado en francés en *Rue Descartes* n° 67, 2010, pp. 32 a 42. Traducción al español de Gustavo Celedón.

¹⁴⁹ Para no evocar aquí más que las fórmulas de Alain Badiou y Jacques Rancière: “El sujeto es raro” (A. Badiou, *L’être et l’événement*, París, Éditions de Seuil, meditación treinta y cinco: “Théorie du sujet”); “La manifestación política es así siempre puntual y sus sujetos siempre precarios” (J. Rancière, “Dix thèse sur la politique” en *Aux bords du politique*, París, La Fabrique Éditions, p. 245).

sería a fin de cuentas no otra cosa que un epifenómeno de los mecanismos de poder?

3) ¿Cómo lo común es posible si no produce más que configuraciones precarias?

4) Más generalmente, la exigencia de la *praxis* de la transformación permanece abierta. ¿Cómo la transformación de una situación de origen es efectuada por un sujeto no solamente inconstante sino incluso constitutivamente oportunista, en la medida en que su actualización “en red” hace posible procesos de subjetivación y resubjetivación, de cambio de posición en relación a las configuraciones del poder pero sin que una transformación de la condición de posibilidad sea necesariamente efectuada? ¿Cómo el mundo puede ser transformado –lo que exige siempre una acción disruptiva– por un operador reactivo?

Así, la afirmación de un sujeto acontecimental debería hacer frente previamente a algunos problemas constitutivos, de orden ontológico entonces, que conciernen a la condición de posibilidad de tal sujeto. Este corto texto se propone presentarlos bajo la forma de una serie de preguntas críticas, arrojando al fin de cada pregunta una respectiva hipótesis.

Una observación preliminar se impone. ¿Por qué recurrir a categorías ontológicas hablando del sujeto político? ¿No sería una confusión desafortunada? ¿No habría que desprender de manera decisiva y definitiva el campo ontológico del campo político al igual que la cuestión del sujeto del aparato categorial del ontológico? Esta pregunta parece ser crucial para nuestra problemática y demanda sin ninguna duda un desarrollo extensivo. Aquí no puedo sino emitir una hipótesis más: rehacer el vínculo entre ontológico y político –cosa totalmente diferente a reafirmar el dispositivo ontopolítico estabilizado en la línea platónica– parece ser una exigencia crítica candente frente al pensamiento filosófico. Articular según nuevos modos las categorías mayores para repensar lo político y el sujeto político –la singularidad, el universal, la *praxis*, la potencia, el trabajo, la resistencia, la lucha, el acontecimiento, la transformación, lo común, la justicia, el mundo– quiere decir nada menos que reabrir sus enclaves ontológicos.

1. La competencia del sujeto acontecimiental

¿De dónde viene la competencia de un sujeto aleatorio? O bien: ¿el sujeto acontecimiental es un sujeto performativo¹⁵⁰? En otros términos, ¿es posible suponer una “ideología” pre-subjetiva y por consiguiente una competencia subjetiva que prefigura la emergencia del sujeto en y por su acción libre? Si el sujeto no emerge más que en una situación o un momento crítico determinados, la cuestión de lo que desencadena el proceso de emergencia y su materia queda abierta. ¿Cuál sería la competencia del sujeto acontecimiental –competencia para emanciparse de su situación de origen, competencia para participar en el común, competencia para imaginar un mundo y para transformar el mundo dado en consecuencia– competencia para la acción transformadora? ¿Un sujeto precario podría estar calificado o ser competente para orientarse en el mundo, para actuar, para resistir, para transformar y transformarse, para construir lo común —y cómo?

(H) Ahora bien, incluso un sujeto precario, acontecimiental, *discontinuo*, supone necesariamente una suerte de “cualificación” o de “competencia”. Un sujeto *no-cualificado*, sin cualidades, “puro y simple” no puede subsistir en tanto que sujeto acontecimiental, es decir, resistir y persistir en su afirmación. Pero entonces su acontecimiento no podría ser ni es nunca “puro”. Tal es la aporía del sujeto acontecimiental.

2. El campo pre-subjetivo

La aporía del sujeto acontecimiental compromete así la cuestión de su origen. El motivo del origen, que es un elemento central de la lógica de la sustancia y por tanto del individuo, del gran sujeto individual, la escena del origen del sujeto acontecimiental, hace falta. ¿Cuál es el origen del sujeto acontecimiental? ¿De dónde

¹⁵⁰ Aquí se trata evidentemente de una retoma de la oposición, problemática en sí, de la lingüística generativa entre *competencia* y *performance*, que corresponde en sus grandes líneas a la dicotomía aristotélica de la potencia y del acto.

viene al mundo?

Giremos así en “marcha atrás” –*reflexionemos*– para hacer frente a la situación de la emergencia del sujeto (para no hablar más de genealogía). Es necesario primeramente insistir sobre el hecho de que la situación “pre-subjetiva” de la emergencia del sujeto no implica una determinación por factores exteriores, a la vez en sentido sociológico y psicoanalítico, entendidos vulgarmente. Evidentemente el sujeto emerge en un medio pre-subjetivo: “medio” que es en efecto un flujo, es decir, no una corriente homogénea –sustancia, energía, fuerza vital, soberanía, ley, configuración social o política congelada, escena de origen– sino una dinámica composicional. Esta dinámica no supone ni una armonía pre-establecida ni una homogeneidad construida; por el contrario, la dinámica composicional debería ser pensada como un campo de fuerzas polémicas. Lo que llamamos “medio pre-subjetivo”, partiendo aparentemente de una lógica del individuo, es en efecto un espacio en donde se efectúan pulsiones, tensiones —intensidades y fuerzas subjetivantes. Siendo atravesado por fuerzas y procesos de subjetivación, el espacio pre-subjetivo es ya subjetivo en sí. El “poder” es él mismo un conglomerado de fuerzas subjetivas, y por consecuente las relaciones de poder están siempre englobadas en tensiones subjetivas: el campo del poder es un campo *tensivo* subjetivo. Por lo tanto, la emergencia del sujeto no es sino el proceso de transformación de un espacio o de un campo subjetivo¹⁵¹.

(H) El sujeto es a la vez una lanzadera subjetiva y una tela tejida por ésta. De este hecho, incluso si el sujeto político es precario e inestable (o más bien, meta-estable),

¹⁵¹ En su texto programático, “Dix thèses sur la politique”, Jacques Rancière postula la no-sustancialidad del sujeto político a su manera: “La política no puede definirse por ningún sujeto que le pre-existiría. Es en la forma de su relación que debe ser buscada la ‘diferencia’ política que permite pensar su sujeto. [...] Si hay un propio de la política, se tiene enteramente en esta relación que no es una relación entre los sujetos, sino una relación entre dos términos contradictorios por la cual se define un sujeto. La política se evanesce desde que se deshace este nudo de un sujeto y de una relación” (op. cit., p. 226). La pregunta que se plantea a este respecto es la siguiente: si el sujeto es constitutivamente “doble”, implicando una relación agonial, ¿cómo el *agón* político (el “litigio”) –y por tanto la reconfiguración del campo– son desde entonces posibles? ¿No se corre el riesgo de una quasi-sustancialización de la relación agonial que invalidaría la posibilidad de *polemos*?

no podría ser llamado puramente ocasional y aleatorio. La oportunidad del sujeto es sostenida por necesidades tensivas. La necesidad de la libertad es una cosa muy distinta a la predestinación del acontecimiento mesiánico.

3. Constitución híbrida del sujeto

Tras Gilbert Simondon, en su *Grammaire de la multitude*, Paolo Virno traza una “genealogía” política del “sujeto anfibio”. Trata el proceso de individuación como constitutivamente inacabado y considera al sujeto como “mezcla” de elementos pre-individuales y partes singularizadas. Despeja tres grandes dominios —recursos pre-individuales del sujeto: la percepción, la lengua y las relaciones de producción¹⁵². A este respecto, habría que notar primero la promiscuidad constitutiva de estos tres dominios (no hay producción y entonces poder sin discurso y políticas de lo sensible, y viceversa) así como una falta importante en la distinción establecida por Virno, en especial lo que se designa como esfera *protética*.

La noción de esfera protética tiene la tarea de designar el número infinito de los *technai* (los saber-hacer, esto es, modos de actuar) y de las “prótesis” o modos protéticos que les corresponden. Aquí, por prótesis, no se comprende solamente los útiles funcionales, los útiles técnicos o las tecnologías. Las “prótesis” son modos de subjetivación: “canales” de devenires subjetivos. La ropa, desde que existe, es un modo constitutivo del devenir del sujeto: de hecho, el trozo de tejido se transforma en ropa solamente en tanto prótesis subjetiva. Cada prótesis corresponde así a estos *technai*, respectivamente a prácticas culturales que se cultivan históricamente, pero igualmente a *technai* singulares y frecuentemente innombrables. De su lado, estos *technai* comprometen siempre procesos materiales e intensidades sensibles; participan en el devenir-sensible de lo sensible como fuerza inmanente. Hablamos entonces de *technai aisthéticas* y procesos *techno-aisthéticos*. La esfera protética

¹⁵² Cf. P. Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaine*, trad. del italiano al francés de Véronique Dassas, París, Éditions de l'éclat & Conjonctures, 2002, p. 81.

designa así el conjunto de prácticas (trans-)individuales, *techno-aisthéticas*, de subjetivación. De este hecho, el concepto de esfera protética podría englobar muy bien los tres dominios deducidos por Virno: todos los sistemas de funcionamiento, de significación y de comunicación “trans-orgánicos”, del lenguaje al arte y a los media, pero también los comportamientos, las prácticas sociales y las instituciones, comenzando por la super-prótesis de la “sociedad” (y sin olvidar la percepción, que está lejos de ser una capacidad natural “salvaje”, sino que está formada y condicionada por numerosos *technai*), podrían ser concebidos como prótesis en el sentido que aquí se propone. Ahora bien, las relaciones de producción-poder están siempre cogidas en la transformación de la materia sensible por estos *technai*.

4. Desorganización de los cuerpos, bio-política y techno-aisthética.

La afirmación de la constitución híbrida del sujeto tiene consecuencias importantes para una de las tesis cruciales del pensamiento político, la tesis biopolítica. En la medida en que la potencia del sujeto es potencia de múltiples modos del devenir, que son siempre modos *techno-aisthéticos*, no se puede hablar de la potencia pura del sujeto. La potencia es siempre modal. A esta afirmación responde una visión del cuerpo: el cuerpo no es una unidad orgánica o maquina homogénea: es siempre tomado en un movimiento de des-organización que no es otra cosa que el movimiento inmanente al cuerpo, que excede la oposición entre orgánica e inorgánica¹⁵³. Ahora bien, el núcleo tensivo de la construcción de la potencia de lo común es inmanente al movimiento del cuerpo-acontecimiento o del cuerpo-sujeto en tanto devenir-múltiple de singularidades, en tanto que su composición. Así, la tentativa de apoderarse de la potencia de la vida del cuerpo –la esencia de la biopolítica– representa en primer lugar un gesto de reducción totalizante, de producción de sustancia. Sólo la sustancia podría ser poseída y dominada, y no la

¹⁵³ Para una elaboración más amplia de este concepto, Cf. B. Manchev, *La Métamorphose et l'instant. Désorganisation de la vie*, Strasbourg, Éditions de la Phocide, 2009.

potencia; ahora bien, la potencia debe ser reducida a la sustancia bajo la forma de una potencia homogénea y total, por lo tanto, asible¹⁵⁴. La producción capitalista vuelve la dominación posible produciendo, antes que todo producto, (la ficción de) la sustancia —la ficción de la sustancia en tanto que *productibilidad* pura, en tanto que condición de posibilidad de la producción. Pero esta sustancia-productibilidad no es otra cosa que la reducción de potencias singulares de los cuerpos. Sin embargo, toda potencia comporta un momento inmanente de resistencia (*Cf. infra*, nota 6) y esa es la razón por la cual el cuerpo-sujeto no puede ser jamás dominado totalmente. Está en exceso respecto a toda totalidad y por lo tanto la potencia de la lucha y de la libertad son irreductibles.

(H) La influencia biopolítica en los cuerpos no puede jamás ser total, no es más que un proceso totalizante comprometido en una batalla para apoderarse de los campos *techno-aisthéticos*, de los campos de emergencia de los modos de subjetivación.

La cuestión decisiva para el sujeto-político es hoy, entonces, la cuestión *techno-aisthética*. La actualidad se encuentra bajo el signo de la transformación capital de los modos de producción, de intercambio y de poder que no ha tardado en comprometer modos de subjetivación: la mercantilización de la fuerza de trabajo, es decir, la absorción de la potencia de la vida, la operación de base de la biopolítica. En adelante, lo sabemos: no se puede abordar la transformación biocapitalista sin tener en cuenta la transformación de los modos de subjetivación que son siempre materiales, es decir, *techno-aisthéticos*. Reformulemos entonces la tesis de la transformación; hablemos, directamente o más allá de la biopolítica, de un proceso de absorción de los modos y los *technai* de subjetivación. Si perifrasedamos a Benjamin, se trataría desde ahora no de bio-estetizar la política sino de re(politizar) la (bio)*aisthética* o, más bien, de seguir su ritmo político inmanente. Una batalla *aisthética* a favor de sujetos inimaginables

¹⁵⁴ Cf. a este respecto la afirmación de Virno: “la biopolítica no es sino un efecto, un reflejo o justamente una articulación de este hecho primordial – a la vez histórico y filosófico – que consiste en la compra y la venta de la potencia en tanto que potencia” (P. Virno, *La Grammaire...*, op. cit., p. 93-94).

para trazar el por-venir.

5. La aporía del sujeto acontecimiental

Ahora se pueden reformular las preguntas bajo condición de posibilidad de un sujeto-político acontecimiental, recentrándolas en dos puntos cruciales:

- a) el punto de emergencia del sujeto (llamémosle problema de paso cualitativo o “genealógico”);
- b) el punto de paso del sujeto “individual” al sujeto colectivo (llamémosle problema de paso cuantitativo o del devenir-múltiple), que podría reducirse a la pregunta: ¿cómo más de un sujeto-acontecimiento es posible? ¿Cómo los acontecimientos son com-posibles? Abordemos estas preguntas en detalle.

Primero, el punto de emergencia del sujeto. ¿Se trata entonces de una acumulación de factores que desencadenan el acontecimiento en tanto que transformación de un conjunto existente, o bien de la intervención de una fuerza externa que empuja brutalmente al conjunto causando así el acontecimiento del sujeto, sea como una reacción crítica a la desestabilización, sea como actor que emerge del campo dinámico para apoderarse de sus fuerzas subsumiéndolas bajo un nombre?

Cada una de estas dos suposiciones, que consideran respectivamente una operación inmanente al conjunto y una operación que lo trasciende, choca con problemas difíciles. En relación a la suposición “intra-conjunto”, se plantea una pregunta ulterior, en especial, cómo asir el momento de la emergencia: si el acontecimiento es el efecto de una simple acumulación, ¿en qué es él precisamente *un* acontecimiento? En cuanto a la suposición “extra-conjunto”, según la cual la intervención de una fuerza externa estaría al origen del sujeto-acontecimiento, estaremos inevitablemente empujados a concluir que esta fuerza debería ser ella misma de orden acontecimiental. Se trataría así de una serie acontecimiental

gobernada por el efecto dominó. Pero en estos casos desembocaríamos en una visión de flujo heracliteano quasi-místico que no podría evitar en sí mismo chocar con la paradoja del origen: se trataría de un infinito malo.

La aporía del sujeto-acontecimiento compromete así la paradoja constitutiva de la idea de cambio. Los dos lados de la aporía se presentan desde entonces así. Por una parte, se hace frente a la cuestión de la emergencia acontecimental del sujeto, cuestión que ataca la lógica mesiánica: ¿sin un recurso trascendental, de dónde la aparición milagrosa extrae su potencia? ¿En qué el acontecimiento-“milagro” es un “milagro” y no un hecho singular? Por otra parte, en lo que concierne la relación del acontecimiento del sujeto y del fondo dinámico del cual emerge, se plantea la pregunta: ¿cómo el instante de la metamorfosis acontecimental puede ocurrir si se supone una constancia del cambio? Si el acontecimiento es la lanzadera del cambio, entonces en un mundo en donde todo cambia, ¿habría posibilidad de acontecimiento?

6. Potencia, resistencia, metamorfosis

Intentemos proponer una respuesta a estas aporías forzándolas conceptualmente —es decir, intentando asirlas a la altura de su exigencia aporética. Pensemos la coincidencia del cambio y el acontecimiento, en tanto momento de acontecimiento-metamorfosis. Esta afirmación se apoya en una tesis ontológica, en especial la inmanencia del acontecimiento a la metamorfosis, la única sustancia del mundo. El acontecimiento es lo que impide el cierre de la sustancia, lo que afirma la persistencia del cambio. Es por el acontecimiento que el movimiento no es nunca una actualidad perfecta y es por él que preserva siempre una parte de potencia no-actualizada —no sumisa. ¿Pero cómo el acontecimiento emerge desde entonces en tanto fuerza disruptiva —es decir, en tanto que resistencia a la actualización completa? ¿Cómo imaginar esta emergencia inmanente del sujeto en relación directa con el movimiento?

Planteemos esto primero. El acontecimiento o el *paso al acto* no deberían ser pensados bajo la lógica de la actualización, a menos que sea una actualización paradójica, actualización que excede la lógica de la actualización. Pues se trata de un momento inmanente a la potencia que resiste a la actualización, de una contra-actualidad: una fuerza que se opone así a la lógica de la sustancia, de la soberanía del individuo. Ahora bien, Aristóteles ha intentado pensar la posibilidad de la posibilidad, la *dynamis*, a partir de la manifestación como *contra-potencia* (según la formulación de Dimka Gicheva-Gocheva que habla de “contra-posibilidad”¹⁵⁵). En otros términos, Aristóteles es el primero en introducir una noción de contra-potencia, que anticipa la que aquí se identifica bajo el nombre de resistencia. En la *Metafísica*, Aristóteles distingue cuatro significaciones¹⁵⁶ de la categoría de potencia (*dynamis*), y es la cuarta la que tiene un interés muy particular para nosotros. Se trata del punto más desestimado de la definición aristotélica de potencia, particularmente del funcionamiento de la potencia como contra-potencia, una resistencia intrínseca que protege a la cosa de un desarrollo indeseable, de un declive, de una degeneración, es decir, que garantiza su movimiento hacia lo mejor (1019^a 26-30; 1046^a). Este término no tiene, incluso, traducción particular en latín, siendo los tres primeros aspectos traducidos respectivamente por *potentia*, *possibilitas* y *potestas*.

Es un punto capital del pensamiento de Aristóteles que parece permanecer ignorado, oscuro incluso, sobre todo en lo que concierne a su potencial explosivo en vistas del pensamiento político radical. Aristóteles ha postulado la resistencia –la resistencia contra la actualización, la *resistibilidad*– como cualidad intrínseca de la potencia. Es así una fuerza “demoniaca”, en el sentido en que será lo opuesto al primer motor —“Dios” (o el Sujeto soberano), esta actualidad pura sin ningún residuo de potencia. Sin embargo, ella parece absolutamente necesaria para Aristóteles: sin resistencia, no habría potencia; sin potencia, no habría actualización. La ontología de la potencia es imposible sin el pensamiento de la resistencia; el pensamiento de la

¹⁵⁵ Cf. D. Gicheva-Gocheva, *Novi opiti vyrhu aristotelovia teleologizym*, Sofia, LIK, 1998, pp. 74-77.

¹⁵⁶ En efecto, en el libro *Zeta*, son cuatro; en el libro *Delta*, más bien cinco (1019^a 15-32).

resistencia —sin el pensamiento del acontecimiento-metamorfosis¹⁵⁷.

Ahora bien, el paso al acto, el momento “milagroso” del desencadenamiento del movimiento, es inmanente a la potencia misma —su parte no-actualizable que lo inmuniza contra la saturación de la actualidad— y, sin que sea un momento tautológico, es su operador inmanente de recomposición, la *metamorfosis* por la cual el devenir persiste.

Hablemos entonces de la metamorfosis del acontecimiento. La metamorfosis zanja la oposición entre los instantes como entidades discretas, discontinuas, y la duración en tanto que *continuum*. La metamorfosis no es la superación de esta oposición; no es la síntesis del instante y la duración, de lo discontinuo y lo continuo. Ella rompe esta oposición: es la duración del acontecimiento, o bien su persistencia. Por tanto, el acontecimiento es el movimiento de la metamorfosis misma: es el movimiento del movimiento, a pesar de la afirmación aristotélica en la *Metafísica* según la cual no hay movimiento del movimiento.

(H) Pensemos entonces el sujeto como este punto de paso —el punto de la resistencia inmanente a la potencia, a partir del cual se desencadena el paso al acto o el acontecimiento.

7. Del sujeto “individual” al sujeto colectivo

Si nuestra segunda pregunta era: ¿cómo más de un sujeto-acontecimiento es posible? —parece que ahora disponemos de instrumentos conceptuales necesarios para articular una respuesta posible. La metamorfosis es lo que abre la posibilidad del acontecimiento como composición de acontecimientos. El acontecimiento es una com-posición de fuerzas, de intensidades acontecimientales; no es el devenir-determinado de un conjunto potencial sino un devenir-indeterminado, que

¹⁵⁷ Esta tesis podría abrir la vía para una aproximación posible a los enclaves de las ontologías de la potencia y aquellas de la resistencia, asegurando el terreno ontológico de la afirmación paradójica de Deleuze “la resistencia es primera”.

desactualiza los órdenes factuales, que los contamina de potencia acontecimental. El acontecimiento no es otra cosa que la operación de re-configuración de la superficie acontecimental: no es sino una grandeza composicional y tensiva y para nada absoluta o sustancial; por consecuente, la emergencia de un acontecimiento singular es posible solamente en un campo de intensidad acontecimental, y en relación, entonces, a una multitud indefinida de otras singularidades.

(H) Por consecuente, un sujeto “individual” es ya, por definición, colectivo. La emergencia del sujeto es siempre un devenir-múltiple¹⁵⁸: la expresión de una singularidad es una alteración. No hay paso cuantitativo sino solamente paso cualitativo —recomposición-transformación del campo de fuerzas.

8. La persistencia. Conclusión.

(H) El sujeto es entonces el nombre del punto de paso —punto de resistencia y, en adelante, punto de *persistencia*: la co-incidencia del acontecimiento y de la metamorfosis.

El sujeto es el punto de persistencia del acontecimiento, la curva del frente acontecimental que hay que concebir como frente meteorológico. El sujeto es en este sentido la duración del acontecimiento o el operador de la metamorfosis; por una parte, es el *continuum* metamórfico, devenir permanente; por otra, es fuerza disruptiva del acontecimiento-justicia —este universal disruptivo, y la continuidad-persistencia de la lucha.

Se puede así resumir el recorrido conceptual de la siguiente manera:

1. El sujeto no es ni muy-pleno (figura sustancial: individuo, soberano) ni hueco (puro operador formal).

¹⁵⁸ Es la razón por la cual el sujeto político, el sujeto-acontecimiento-metamorfosis puede llevar también el nombre de multitud. La definición spinoziana de la multitud como pluralidad que persiste como tal sería igualmente la definición ejemplar del sujeto. Una pluralidad que persiste en la metamorfosis en tanto metamorfosis, agregaremos.

2. El sujeto no es ni potencia (comprendida la potencia de reducirse a una unidad reflectante) ni actualidad. En términos lingüísticos generativistas, el sujeto no es ni competencia ni performance.

3. El sujeto no responde ni a una constitución aporética, a un gesto aporético constitutivo, ni a un movimiento de actualización. Su acontecimiento no es el resultado de un devenir progresivo, de una acumulación cuantitativa ni de una irrupción *ex nihilo*.

4. El sujeto es operador de la resistencia inmanente a la potencia: de la persistencia metamórfica-acontecimental. El sujeto es operador de transformación. El sujeto es el operador de la transformación por la cual la crisis inmanente de lo político persiste y su saturación es siempre diferida. Ahora bien, el sujeto es un *modo* —un *modus operandi*: el sujeto es de orden modal.

9. Post-Scriptum. Sobre la transformación actual.

Las preguntas teóricas alzadas en este texto se formulan según la exigencia —y en la urgencia— crítica de la actualidad. Ahora bien, la pregunta decisiva en esta situación de transformación irreversible —de absorción no solamente de potencias de la vida sino del potencial de resistencia y de transformación de sujetos políticos— se presenta así: ¿cómo persistir en el flujo totalizante, en la fluidez biopolítica y techno-estética, cómo resistir a la absorción de la transformabilidad de la vida sin abolir la posibilidad de emergencia del acontecimiento-sujeto?

Persistir en la respuesta entonces. Afirmar la persistencia de formas de vida a través de la transformación, afirmar la metamorfosis de sujetos-políticos contra la fluidez quasi-sustancial de nuevos poderes totalizantes, re-abrir y re-mobilizar la potencia transformadora de la *praxis* política, no para plantear de nuevo la exigencia de transformar el mundo sino para transformar su transformación. No se persistirá en el acontecimiento a no ser que se le haga frente a la altura de su propia exigencia:

la de la revolución permanente de la metamorfosis que no es una interrupción quasi-mesiánica sino una inmanencia anárquica —una inmanencia transformadora que persiste, incrustando(se) siempre más lejos en el vacío de la *krisis*, de lo inimaginable de una justicia sin común medida, de la libertad a secas.

El otro nombre del Collège

Jacques Derrida¹⁵⁹

Sr. Ministro, Sr. Presidente, queridos amigos del Collège,

Permítanle al viejo colegial que soy esgrimir, durante unos momentos, el lenguaje de la sabiduría y decirles una sola cosa en forma de saludo. Dicha cosa es muy sencilla: créanme, el Collège sólo tiene amigos. Sólo ha tenido y tendrá en adelante amigos.

Lo hemos sabido siempre, pero en lo sucesivo nadie podrá dudar de ello públicamente. Estos amigos son numerosos, por definición, constituyen el número mismo. No se cuentan dado que el Collège sólo cuenta con amigos. Estos amigos no pueden estar siempre de acuerdo entre sí, afortunadamente, pero –repito, asumiendo el riesgo de sorprender o de provocar la risa por lo mucho que esta proposición puede parecer provocadora o polémica– el Collège sólo conoce amigos.

Conclusión, pues ya estoy concluyendo: si sólo tiene amigos, no tiene, como suele decirse, sino donde escoger. El *problema* empieza aquí, y lo considero interminable. Interminable, como el Collège: éste es el deseo que todos nosotros formulamos aquí. El problema es una suerte para el Collège. *Problema* nombra la tarea o el proyecto pero también la protección, el escudo, la custodia. Hoy es preciso pensar en lo que el Collège tiene *ante* sí.

¿Cómo sorprender? ¿Cómo sorprenderse uno mismo durante un discurso solemne? Ésta es la apuesta. Ahora bien, me sorprendo al oírme decir esto que es más o menos increíble: “el Collège sólo tendría amigos”. ¿A quién le haremos creer

¹⁵⁹ Traducción del francés de Christina de Peretti. Alocución pronunciada en el curso de la ceremonia que conmemoraba el décimo aniversario de la fundación del *Collège International de philosophie*. Publicado en francés por la revista *Rue Descartes* (París, Albin Michel) n° 7, junio de 1993. Agradecimientos a Patrice Vermeren, quien ha permitido la publicación de esta traducción en la *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*.

semejante enormidad? Por supuesto, yo creía haber pensado siempre más o menos lo contrario. Quizá lo pienso todavía, así como que los enemigos del Collège han sido muchos desde el principio, hace más de diez años, que todavía son cada vez más numerosos, fuera y dentro, ya luchan *juntos*, frontalmente, formando un frente *contra él*, ya luchan, en la ambigua penumbra de lugares como la gramática, *entre sí*, y esto no es del todo algo distinto, pero siempre *por él*.

Sí, siempre se luchará *por* el Collège, a favor de él o con vistas a apropiárselo, a apropiarlo a sus fines, siempre para defenderlo.

Ahora bien, es preciso defender el Collège sin defender el acceso al mismo: *problema*.

La amistad de la que hablo no excluye ni el *pólemos* ni la erística (los cuales han sido, por lo demás, temas tratados de múltiples maneras por el Collège) y, por eso, la amistad es muy difícil de delimitar como el *philein* de la filosofía. Y los amigos son difíciles de contar puesto que a veces adoptan –nuestra hospitalidad permanecerá legendaria– la figura bienvenida del enemigo.

Pero no –lo repito–, el Collège sólo cuenta con amigos. Es su suerte. Así fue desde el principio y ésta seguirá siendo la condición de su existencia.

Por consiguiente, es preciso que lo explique. Se trata del nombre del Collège, *Collège international de philosophie*. El renombre del Collège se debe al hecho, que con frecuencia pasa desapercibido, de que tiene más de un nombre. Se renombra con más de un nombre: por lo menos dos. Y mantiene con sus nombres una relación singular.

¿Qué se denomina el *Collège international de philosophie*? ¿A qué se llama con este nombre, *Collège international de philosophie*? ¿Aquí? ¿A éste? ¿Ahora?

Hace algo más de diez años –algunos de los que están aquí pueden dar testimonio de ello–, fue mucho lo que dudamos, deliberamos, calculamos, debatimos, a veces de un modo tenso e inquieto, antes de tomar una decisión acerca del nombre del *Collège*

y de controlar la denominación *Collège international de philosophie*. Así como el equilibrio y la disposición de su título y subtítulo: *Collège international de philosophie, sciences* (en plural, teníamos interés en que así fuera), *interscience, arts*. Hoy, al pronunciar todos estos grandes nombres, dejo que se forme de una manera natural, como si nada, una frase del estilo: “No sabíamos, hace más de diez años, cómo nombrar el *Collège international de philosophie*”. Pero, al llegar al final de esta frase, ya estoy nombrando el *Collège international de philosophie* pues igual que ustedes, igual que todo el mundo –y es de notoriedad mundialmente pública–, hoy en día sé que no tiene ni habrá podido tener otro nombre: como si, ahora, su nombre fuese evidente, como si, en el espacio de diez años, su nombre propio se hubiese tornado imborrable, como si esta cosa no pudiese ser nombrada de otra manera, como si, por las mismas, la relación entre la cosa, el sentido y el nombre fuese natural, hubiese adquirido carta de naturaleza, hubiese tornado al estado de ley, de convención arbitraria o de institución, *nómos* o *thesis*, al de *physis*.

Con el testimonio de todos, un testimonio sellado, un acta autenticada por las más altas autoridades del Estado, se puede acreditar que el *Collège international de philosophie* pertenece como a la naturaleza de las cosas.

Ahora bien, la cosa de la que es preciso hablar aquí fue innombrada en un primer momento. Por definición sin nombre, como cualquier institución por venir. Innombrada, es decir –aunque fuese por un período de tiempo muy breve–, simplemente nombrable o incluso, mientras duró dicha inminencia, innombrable. Es preciso recordarlo, y si hoy hay que recordar un acta de nacimiento es con el fin de despertar una memoria de la cosa en cuestión en la víspera todavía innombrada de su nombre.

Estoy seguro de que si tuviese tiempo de contarles, únicamente contarles, respetando las exigencias de una narración precisa, analítica, consecuente, todos los debates que se entablaron entonces, hace diez años, en torno al nombre que había que dar, del título que había que imprimir y legitimar, todo lo que estos debates envolvían o implicaban ya y todo lo que han dejado después que se desarrollase, me

vería necesariamente arrastrado a tener que decirlo *todo* del *Collège*, la totalidad de su historia, el nacimiento de su idea, las reflexiones a la vez interminables e interrumpidas de su fase preliminar, de todas las fases de negociación preliminares que son quizá toda su historia (pues, afortunadamente, el *Collège* envejece sin dejar de nacer y de comenzar, es decir, de trabajar el concepto de su nombre, de reflexionar su propia posibilidad), todas las divergencias que han seguido siendo divergencias, todas las premisas y todas las consecuencias. Y habría que releer e interpretar todos los textos así denominados fundadores del *Collège*, de los que me he dicho –al releer estos días algunos de ellos– que quizá han envejecido incluso menos que el *Collège* mismo.

Pero ¿qué es el *Collège mismo*, precisamente? No se preocupen, no intentaré siquiera ese análisis ni ese relato consistente en agotar todas las posibilidades. Y no será únicamente por falta de tiempo, sino debido a un enigma singular que vincula al *Collège*, al *Collège mismo*, con el enigma de su nombre, en vísperas de aquello que lo tornó nombrable o innombrable, dejándolo todavía hoy repartido entre varios títulos no sinónimos de entre los cuales su nombre oficial, ese nombre de estado civil de una asociación regida por la Ley así denominada de 1901, aunque no es un nombre aparente, ni un testafarro, ni un seudónimo que esconda un nombre secreto, no dice sin embargo su única vocación. Nuestro *Collège* se llama de otro modo.

Con respecto a este enigma, en cambio, y a lo que en él prohíbe *a priori* el análisis e incluso la narración, en todo caso el requerimiento sin resto, sí me gustaría no obstante arriesgar algunas palabras, a la vez que explico por qué, en mi opinión, el *Collège* sólo conoce amigos.

Algunos de ustedes ya se han dado cuenta, estoy seguro de ello. He dicho en primer lugar: “el *Collège* sólo *tiene* amigos”, después “sólo *cuenta* con amigos”, finalmente, ahora mismo, “sólo *conoce* amigos”.

Éstos son más que matices. No dejan de insinuarse todavía. Que *solamente* tenga amigos, que *no* pueda contar sus amigos o que *no se reconozca* sino amigos puede

significar también que, al no tener más que amigos, no cuenta sus enemigos, incluso que no los tiene en cuenta o no cuenta con ellos; y, al no reconocerse sino amigos, no conoce a sus enemigos, lo que es de nuevo algo distinto, bien porque los desconozca, bien porque los ignore: otras tantas formas –todas ellas les resultan familiares a los amigos del Collège– de “no tener sino amigos”.

Ya había preparado esta modesta alocución circunstancial sobre la aporía más o menos formalizable de esta extraña locución, “X sólo tiene amigos, sólo cuenta con amigos, sólo conoce amigos”, cuando leí ayer por la tarde, en el avión, al volver de Alemania, un pequeño texto que me gustaría citar. Lo he encontrado en una tesis excelente que el próximo sábado defenderá uno de nuestros amigos, uno de los más fieles colegiados de primera hora, Patrice Vermeren. Se trata de una tesis sobre Victor Cousin y la institución filosófica en Francia durante la primera mitad del siglo XIX. Para la filosofía, en Francia, era como si fuese ayer. En su primera lección del Curso de 1828 (que no constituía un giro cualquiera en la historia de la monarquía constitucional), bastante antes de convertirse en el académico, el político y el ministro que ustedes conocen, el héroe fundador de la institución filosófica francesa –cuya historia filosófico-política habría que analizar hasta el infinito para empezar a comprender lo que ocurre, todavía hoy en día, en el campo filosófico-institucional francés, incluso simplemente en lo que se denomina la filosofía francesa sin más– nos explicaba por qué la filosofía no podría despertar hostilidad. En verdad, no es enemiga de nadie, decía. Y, al leer las razones que da y que voy a citar, me invadió la angustia. ¿Cómo no temer la confusión posible, tentadora, sobre todo por parte de los enemigos (a los que nunca se tiene suficientemente en cuenta), entre sus palabras, tan hábiles en su estrategia de espiritualista ecléctico-irenista y aquellas otras que dicen, con unas intenciones muy distintas, como aquí lo estoy haciendo torpemente, que el *Collège* no tiene, no cuenta y no conoce sino amigos?

Pero, para probar que me gustaría decir algo muy distinto de él, quizás incluso lo contrario (lo cual no me impide tener hacia ese hombre complejo y notable unos sentimientos encontrados de entre los cuales no está excluido el respeto, pero

dejémoslo así ...), tengo que empezar por dejar que escuchen ustedes a Cousin. Habrá nombrado de paso, dentro de su lógica que no es la nuestra, muchos temas que sin embargo han sido los del *Collège*. Éstas son sus palabras:

La filosofía es la inteligencia absoluta, la explicación absoluta de todas las cosas ¿De qué podría ser pues enemiga? La filosofía no lucha contra la industria, sino que la abarca y la vincula con unos principios que dominan aquellos que la industria y la economía política confiesan [apunto desde ahora de paso, lo recordaré dentro de un momento: sin duda el *Collège* no habría nacido sin la protección y la benévola hospitalidad de un ministro de Estado, ministro de la Investigación y de la Industria, en esos mismos lugares que todavía habitamos dándole las gracias a la palabra que se ha mantenido y a la promesa que se ha cumplido]. La filosofía no lucha contra la jurisprudencia, sino que la eleva a una esfera superior; la convierte en el espíritu de las leyes. La filosofía no le corta en absoluto al arte sus alas divinas, sino que lo sigue en su vuelo, calibra su alcance y su meta. Hermana de la religión, extrae de su íntimo comercio con ella sus poderosas aspiraciones: saca provecho de sus santas imágenes y de sus grandes enseñanzas pero, al mismo tiempo, convierte las verdades que le brinda la religión en su propia sustancia y en su propia forma; no destruye la fe; la ilumina y la fecunda, y la eleva desde la media luz del símbolo a la luz del pensamiento puro.

¿Por qué el *Collège* hace y dice algo radicalmente distinto de Victor Cousin en 1828?

La decisión –y fue, en efecto, una decisión– de marcar un aniversario y de marcarlo, como debe ser y como dicha palabra lo indica, solemnemente, una sola vez al año, es siempre un acto grave y, al igual que la revolución de los años, un giro revolucionario: a la vez una fidelidad y un desafío. Ser fiel: éste es el desafío. Fiel porque la memoria circular y propiamente revolucionaria que nos retrotrae al acta de nacimiento re-afirma que dicho nacimiento fue una buena cosa. Al saludarlo una vez más, se renueva, se da un nuevo impulso y se consolida el compromiso simbólico que prometió, dio un nombre, declaró una identidad y un estatus al tiempo que selló una comunidad, lo que yo llamaría una amistad más allá de los contratos, derechos y obligaciones estatutarias así como de la transformación que marca necesariamente a

su historia —incluso hoy, puesto que estamos planteándonos algunas transformaciones estructurales, estatutarias y reglamentarias con el fin de tener en cuenta la experiencia pasada y mejorar un funcionamiento regular, tanto si se trata de las instancias de deliberación o de orientación, de los diplomas o de las relaciones con la red internacional del *Collège*. Pero, al evocar hace un momento una amistad que no está vinculada a contratos, derechos ni obligaciones estatutarias, me acerco a ese otro nombre del *Collège*, a esa otra referencia también: detrás del título oficial y legal de una institución contractual, más allá de ella y de su funcionamiento de hecho y de derecho, hay otro tipo de vínculo y de compromiso al cual no viene a referirse un nombre secreto detrás del nombre público pero sin el cual el nombre público no sería más que una fachada. Yo diría incluso que ese otro nombre impronunciado es *más público, más universal, más abierto*, más irreductible en el fondo que el nombre de estado civil del *Collège*. Y en nombre de ese nombre empezó la historia del *Collège*: sin él, el *Collège* no sería sino una institución entre otras. Y es él, ese otro nombre, *bajo ese otro nombre*, el que *en principio sólo debería* tener, contar o conocer amigos.

En un día de aniversario, todos los que, en el momento de la institución de la institución, fueron interlocutores o asociados por distintos motivos, y ya amigos del *Collège*, renuevan entonces una especie de palabra dada. Lo hacen y están dispuestos a hacerlo de una forma efectiva y no sólo verbal. Postulo aquí cierta comunidad del *Collège*. Pero, dado que depende ante todo, como su nombre lo indica, de la *filosofía*, dicha comunidad no se parece ni debe parecerse a ninguna otra (trataré de decir por qué dentro de un momento) y, como no se parece a ninguna otra, las pruebas de su existencia siempre serán problemáticas. Me atreveré a decir que la existencia del *Collège*, de aquel que se deja únicamente representar por aquello que porta ese título legal o administrativo, no se prueba; dicha existencia permanecerá siempre improbable, aunque se puede dar testimonio de ella, pero un testimonio jamás será una prueba. Esta fidelidad es la provocación de un desafío, sin duda como todas las fidelidades, porque ese anillo de la reafirmación significa también que algunos, precisamente como testigos, están dispuestos a hacer frente a los riesgos o a las

fuerzas adversas que podrían amenazar el porvenir del *Collège*. Y todo permite decir que, en efecto, éste es el caso: ninguna amenaza debería hacer que nuestra resolución se tambalease. Pero, en verdad, ¿quién puede creer que en lo sucesivo habrá quien se atreva a poner en entredicho la necesidad o la legitimidad del *Collège*? ¿Dónde se encontrarían pues los enemigos del *Collège*?

En adelante, declarar con confianza que tenemos fundamento para creer que el *Collège* está sólida e irreversiblemente fundado no excluye, sino todo lo contrario, que permanentemente, incluso hoy en día, haya que re-fundarlo y abrirlo todavía más a su porvenir. Pertenece a la esencia de una fundación o de una institución que ésta no garantice su tradición viva y continua si no es reactivando el sentido de lo que se denomina, quizá demasiado de prisa – diré por qué dentro de un momento –, su fundación originaria al renovar, mediante el acto de rubricar, el contrato inicial. Una fundación no funda si no es comprometiéndose y refundiéndose en su tradición. Requerida desde el primer momento del proyecto, dicha reafirmación no es, en verdad *no debe* ser un acto de repetición ritual y mecánico; debe, sin perder la memoria, inventar la juventud de un nuevo comienzo. Esto es –muchos signos lo indican más allá de esta ceremonia– lo que estamos haciendo.

Estaríamos así, una vez más, fundando el *Collège international de philosophie*. Refundándolo en su lugar. Por eso es preciso hablar de porvenir y no dejarse abrumar por el recuerdo. El *Collège* no necesita un segundo aliento, como hemos podido oír que se decía. Debe recuperar, una vez más, y de una forma totalmente nueva, un primer aliento que nunca ha perdido. Es lo que se denomina la respiración y la vida. Y el corazón.

Es preciso hablar hoy de porvenir pero permítanme –puesto que el aniversario también marca un momento de pausa– acordarme. Me acuerdo, pues, del día de la inauguración oficial del *Collège*, digamos todavía provisionalmente, el día de su *primera* fundación, el 10 de octubre de 1983, hace por lo tanto casi diez años. La decisión se tomó varios meses antes. Sobre la cuna de esta institución así llamada privada (Asociación regida por la ley denominada de 1901) y celosa de su

independencia respecto de los poderes públicos (insistí entonces, ese día, en esa independencia, en esta misma tribuna, mientras subrayaba que no creía en la autofundación de la que muchos hablaban heroicamente en esa época: una heterofundación siempre irreductible compromete a la otra o, más bien, compromete la susodicha fundación con un otro que no habría que precipitarse a determinar como la figura del Estado, de este o aquel poder o momento del Estado, ni siquiera de esta o aquella fuerza determinada de la sociedad civil; la alteridad del otro en cuestión es todavía más otra y más singular que esto, de ahí la cuestión del nombre que queda siempre por venir más allá del título de estado civil), sobre la cuna del *Collège*, por consiguiente, la figura del Estado se inclinaba así con una benevolencia protectora que algunos juzgaban inquietante al no saber si este hada sería o no un hada buena. No había, sin embargo, ninguna contradicción en esta presencia del Estado, ese 10 de octubre, cuando precisamente afirmábamos ya nuestra independencia. Dentro de un momento, diré por qué; y bajo qué condiciones, en qué estado de espíritu nos regocijábamos entonces y nos felicitamos todavía hoy por ello. Laurent Fabius presidía esa sesión así denominada fundadora; había sucedido por aquel entonces a Jean-Pierre Chevènement el cual a su vez, diez meses antes, había acogido con generosidad la propuesta de algunos de nosotros. El Ministro me había encargado coordinar una Misión destinada a evaluar la posibilidad de fundar dicho Colegio y, eventualmente, preparar su implantación —no esperaré ni un segundo más para transmitir a Jean-Pierre Chevènement el agradecido recuerdo que conservo, con otros, de aquellos momentos inaugurales. Junto a Laurent Fabius, ese día, el 10 de octubre de 1983, Jack Lang y Roger-Gérard Schwartzberg representaban a la autoridad ministerial de la cultura y de la enseñanza superior. En esta tribuna y junto a estos eminentes representantes del Estado estaban entonces los cuatro miembros de la Misión, modestos autores del Informe, desde entonces denominado *Rapport bleu* [Informe azul] (color con el cual designamos o describimos púdicamente su ausencia de estatus oficial o constitucional, incluso regulador). Estábamos pues aquí Dominique Lecourt, Jean-Pierre Faye, yo mismo y, ante todo, François Châtelet cuya

memoria quiero saludar aquí y recordar todo lo que su experiencia, su lucidez filosófica y política, su valiente determinación y su generosidad han aportado al *Collège* durante sus primeros años pero también desde la víspera de su inauguración, durante los aproximadamente dieciocho meses de trabajo de la Misión. François Châtelet ya estaba enfermo, nuestras sesiones de trabajo se realizaban en su casa, a lo largo de jornadas muy largas; siempre pienso en ello con mucha emoción. Asimismo la solidaridad personal que me manifestó durante esos años habrá contado mucho para mí.

Por supuesto, no hablo aquí en nombre del *Collège*. ¿Quién tendría la pretensión de hablar en nombre de aquello que posee más de un nombre? El *Collège* tiene una historia ya bastante larga, rica, compleja; ha acogido a distintos niveles a tantos interlocutores (filósofos, escritores, artistas, hombres o mujeres de ciencia, políticos, arquitectos, ¡qué sé yo cuántos más!, venidos de tantos países), su espacio geofilosófico es tan múltiple y abierto, el archivo o la memoria sin archivo es tan copiosa con todo lo que allí se ha dicho y hecho desde hace diez años (cientos y cientos de seminarios, de conferencias, de debates, de coloquios, en París, fuera de París, dentro y fuera de Europa, por todo el mundo, un número tan grande de publicaciones, revistas, libros, textos de los que no se podría decir si son internos o externos, privados o públicos y que llevan el nombre de “papeles” o “fuero interno”, etc.), esta trayectoria y esta proliferación son tan impresionantes que nadie puede otorgarse la autoridad de reagrupar una figura del *Collège* ni, sobre todo, de hablar en su nombre.

Pero no es sólo por esa larga historia, por esa riqueza y esa diversidad por lo que nadie puede otorgarse la autoridad de hablar en nombre del *Collège*. Es por una razón más radical: este nombre no es un nombre como cualquier otro, como otro nombre de una institución de investigación o de enseñanza, por ejemplo, y es al espacio entre ese nombre y aquello que la gente cree que éste nombra al que me gustaría acercarme. En cualquier caso, por el momento, no reivindico aquí más que el derecho limitado de un testigo que, hace aproximadamente diez años, tuvo una relación de proximidad, incluso de intimidad bastante privilegiada con la invención y, después,

con la implantación de una especie de institución contra-institucional y que, desde entonces, le ha sido fiel, no dejando de pertenecer a su Consejo de administración ni de seguir de tan cerca como es posible la vida del *Collège*, con amistad pero –espero haberlo mostrado con frecuencia– sin la menor complacencia, todo lo contrario.

¿Por qué es tan difícil hablar del *Collège* y, ante todo, pensar el extraño acontecimiento que se busca bajo este nombre? Basta considerar todo lo que acabo de decir para empezar a tomar conciencia de ello. He dicho, en primer lugar, que yo sólo era un testigo y un amigo del *Collège*. Pero, precisamente, desde el principio, hemos deseado que no hubiese en este lugar singular ninguna posición inamovible ni sobresaliente, ningún puesto vitalicio ni ninguna jerarquía definitiva. Éste fue el horizonte, la horizontalidad y la colegialidad misma del *Collège*. Éste ha sido fiel a esta intención, a pesar de seguir buscando todavía la mejor manera de respetarla, de que la duración de los contratos se ha modificado y de que no todo presidente anuncie –como yo, con este espíritu, creí deber hacerlo cuando mi elección, hace diez años– que no dirigirá el *Collège* más que durante un año. Esta movilidad impide que haya, en suma, otra cosa que no sean testigos y testimonios sin totalidad, simples perspectivas sobre la vida del *Collège*; pero son las perspectivas del que se compromete, como lo hace cualquier testigo; es también aquello que distingue a este lugar, que yo sepa, de cualquier otra institución de investigación y de enseñanza –sopeso mis palabras– *en el mundo*. Pues, aunque existen instituciones de *investigación* que practican la misma regla de renovación, ninguna institución de *enseñanza* lo hace. No es que consideremos criticable en otros lugares el principio del sedentarismo; su necesidad es demasiado evidente en algunos aspectos. Pero, por esa misma razón, es preciso en todo país y, por consiguiente, en el mundo, al menos un lugar en donde se piense, se discuta y, en primer lugar, en esa misma medida, se suprima ese principio de la jerarquía sedentarizada. Ya que no sólo enseñamos, confiamos proyectos de investigación y de enseñanza a unos docentes, sino que hacemos que en ello participen docentes de todos los niveles de enseñanza, secundaria o superior, de este país o de otros países. Y la cuestión teórica, histórica, práctica de la enseñanza,

especialmente de la enseñanza filosófica, está desde el principio en el corazón del *Collège*. Esto le garantiza al *Collège*, por añadidura, dicho sea de paso ya que se podrían multiplicar los indicios de este tipo, una función valiosa y única, en adelante diré indispensable, dentro del dispositivo escolar y universitario de este país. Cada vez más y mejor. Y la Educación nacional tiene a bien darnos fe de ello, tal y como nosotros lo reconocemos por algunos signos, por tímidos que todavía sigan pareciéndonos. Lo mismo podría decirse de su participación al privilegiar, de acuerdo con su principio, los temas de investigación insuficientemente legitimados por otras instituciones, en las nuevas investigaciones en el ámbito científico, literario, artístico, en el de las cuestiones de la técnica, de la política, de la ética o de la bioética, del nuevo espacio de la medicina, de la arquitectura, de la información y de la comunicación, de los media, etc. Al definir la prioridad de principio así otorgada a unas prácticas inéditas, a temas nuevos o todavía insuficientemente legitimados en todos los campos en los que algo como la filosofía podría estar interesada o ser necesaria, nunca hemos excluido, al contrario, los temas y las vías canónicas de la filosofía clásica o de la relación singular y abisal consigo misma de la filosofía, aquello de lo que la intersección, como decimos, titulada filosofía/filosofía daba una idea junto a las intersecciones filosofía/ciencia, filosofía/arte, filosofía/literatura, política, arquitectura, etc. La filosofía siempre ha sido la elección manifiesta del *Collège* desde su comienzo. Interrumpo aquí esta lista por temor a que parezca que estoy esbozando un balance del *Collège*. Resultaría imposible dado lo largo y rico que sería, resultaría inoportuno dado que desafía la totalización. Y todavía estamos demasiado cerca de los orígenes vivos para hacer cuentas.

También he dicho que, como todos aquellos que han participado en la vida del *Collège*, desde el principio o a lo largo del camino, yo no podía aportar más que un testimonio limitado; este perspectivismo es, en cierto modo, constitutivo del *Collège*, ha sido deliberadamente elegido por aquellos que forman parte de éste. Pero enseguida he añadido que hablo como amigo del *Collège*, uno de los amigos del *Collège* que pretende solamente hacerse amigos. Pues lo que torna al *Collège*

inasequible es que, en el fondo –digo bien en el fondo–, en el fondo sin fondo de las cosas, en el principio in-finito que lo inspira o lo aspira, es una institución que, siendo *semi-privada semi-pública*, no quiere ser *ni privada ni pública*, ni quiere depender de la sociedad civil ni del Estado, ni de una nación ni de otra y que, al no tener ni constitución ni carta escrita, no podría asignar a aquellos que se interesan por él, que están *por él*, es decir, *en él* interesados, ningún estatus esencial que no sea el de amigo. Pero aquí la amistad es una responsabilidad. Por no poner más que este ejemplo, entre los numerosísimos trabajos del Collège, el cual siempre ha querido también interrogar de forma crítica su propia posibilidad, los ha habido que concernían al Estado, a las relaciones clásicas o no clásicas entre Estado y sociedad civil, al espacio público, a la república y la democracia, a la frontera cada vez más problemática entre lo público y lo privado, etc., especialmente en lo que atañe a la investigación y a la enseñanza, a la ciencia y a la filosofía, a la técnica y a la sociedad, etc. Ahora bien, el lugar y el momento en que se tratan estas cuestiones, a la vez siguiendo la tradición y de una forma radicalmente nueva, ese lugar y ese momento, lo mismo que el discurso que en ellos se inscribe, no dependen, por derecho, ni de la autoridad del Estado (de las normas que impone, legítimamente, por ejemplo a la investigación o a la enseñanza, así como de los medios que aquél ha de proporcionarle) ni de la sociedad civil o del espacio privado en sus diferentes formas. Ahí es donde la idea al menos del *Collège* desborda lo que el título de estado civil puede regular de forma estatutaria y, por lo demás, indispensable; nadie lo ha puesto jamás en duda. Si el *Collège* es, de hecho, una especie de mezcla entre, *por una parte*, un establecimiento público y una asociación con vocación, por su bosquejo mismo y su funcionamiento de hecho, de convertirse en un establecimiento público y, *por otra parte*, una institución independiente del Estado, esto no es sino una contradicción aparente; es la apertura de ese espacio entre dos estatus (ni el uno ni el otro) o, más bien, entre un estatus y una exigencia *incondicional*, que permite interrogarlos, analizarlos con total libertad y, al tiempo que se plantean nuevas cuestiones al respecto, permite transformar el concepto y la realidad de dichos estatus, a saber, de esas inmovilidades, de esas

estructuras relativamente estabilizadas, así como también permite tener en cuenta lo que le sucede hoy en día, de forma inédita, al Estado, a los Estados, a las naciones, a las sociedades, etc. (dentro y fuera de Europa).

Lo que me gustaría decir aquí, en el poco tiempo del que disponemos, es que esa independencia que hemos querido y que nos sigue importando (no como una propiedad celosamente custodiada sino como la condición –incondicionada– de la fecundidad y de la novedad de nuestras investigaciones) debe garantizarnos una libertad absoluta frente a cualquier interlocutor público o privado, lo cual nunca nos ha impedido asumir la necesidad de rendir cuentas, de explicar, de justificar aquello que hacemos lo mejor que podemos y de someterlo con regularidad a unas exigentes evaluaciones externas, como ha sido recientemente el caso. Pero esta libertad y esta singularidad que deben seguir siendo las nuestras y más radicales que las que en general se les reconocen, con el nombre de autonomía de los establecimientos, a tantos otros establecimientos, esta incondicionalidad y esta unicidad no liberan a la sociedad civil ni al Estado de lo que debería ser su deber para con el *Collège*. Semejante disimetría aparente no debe chocar. En primer lugar define, bajo ciertas condiciones, la relación de los poderes públicos con cualquier establecimiento autónomo de la Educación nacional y de la investigación. Pero, en cierta medida que es preciso determinar, aquélla debe, debería asimismo –y ésta es la singularidad que quiero subrayar– comprometer al Estado con una institución no pública como es el *Collège*, el cual pretende re-examinar con total independencia (sin deber nada a ninguna instancia particular) las normas tradicionales de la investigación, de su organización y de sus temas y preguntarse por las formas antiguas y por venir de la comunidad intelectual. El Estado debe reconocer que esto exige también, por parte del *Collège*, nuevos protocolos de evaluación de su propio trabajo y de su propia producción. Por parte del *Collège* y, por consiguiente, también por parte del Estado. Esta disimetría se debe simplemente al hecho de que –sin hablar siquiera del ámbito internacional o de esa Europa cuya cuestión, desde hace diez años, ha atravesado todos los movimientos del *Collège*– el Estado conserva unos deberes para con una

institución como la nuestra que tiene un concepto no conforme de sus propios deberes en lo que concierne a la sociedad y al Estado.

Planteo aquí como principio (como principio democrático) que el Estado tiene deberes para con un espacio de pensamiento o de cuestionamiento que no se somete de antemano o, en cualquier caso, no totalmente (pues también lo hacemos en buena medida) a las normas estatutarias vigentes de un establecimiento público, ya esté dicho espacio ocupado por sus propios ciudadanos o por los de otro país. Se puede considerar provocador o exorbitante un deber unilateral, en cierto modo, ese contrato disimétrico que parece no vincular más que a una parte y no a la otra. No, semejante deber responde normalmente, por así decirlo, en unas condiciones que a nadie se le ocurriría considerar extraordinarias, a una idea de la democracia y (algo todavía más inaudito, a su vez extraordinario, ciertamente, y absolutamente problemático) a la idea de un Estado democrático. Cuando se dice por ejemplo, sin que nadie se sorprenda, que el Estado debe garantizar la libertad de opinión y de prensa y hacerlo en unas condiciones siempre nuevas, teniendo en cuenta la evolución acelerada de los modos de comunicación y de información, etc., se sobreentiende perfectamente que el Estado debe favorecer dicha libertad incluso allí donde no tiene ni el derecho ni los medios para controlar sus efectos críticos. No es solamente el deber, es también el interés del Estado favorecer la apertura de un espacio en el que no lo controla todo por adelantado y, especialmente de un espacio de investigación aventurera y previamente liberada de todo contrato, incluso de toda finalización. El Estado tiene interés en apoyar unas investigaciones cuya finalización no es ni evidente (tan sólo se espera que lo sea) ni está garantizada de antemano. En primer lugar, porque la finalización (era una palabra de moda cuando se creó el *Collège*) no es un concepto transparente; la mejor finalización exige a veces que se reserven en ella unas zonas aleatorias, unos espacios no explorados en los que el investigador o el pensador no dispone de un saber y no sabe a dónde va. Después, porque el *Collège* es un lugar en donde, al tiempo que se reflexiona sobre la finalización, sobre las relaciones entre la ciencia y sus aplicaciones, sus programas socio-económicos, ético-jurídicos, sobre las

nuevas relaciones entre las ciencias y la política, la ciencia y las artes, no nos sustraemos completamente ni con total garantía, al tiempo que la analizamos, a la finalización. Pero es cierto que no nos regimos ante todo ni incondicionalmente por ella.

El Estado no constituye aquí, por lo demás, una instancia abstracta y arbitral que sólo se expresaría por medio de la voz de esta o aquella autoridad oficial o tutorial: aquellos que hablan en nombre del *Collège*, en sus nombres o *dentro* del *Collège*, dicen también, y no sólo en cuanto ciudadanos, algo del Estado, de la verdad, de los deberes y de los intereses del Estado.

También en este sentido la estructura del *Collège* es compleja, está dividida y es difícil tanto de pensar como de nombrar. Y así debe seguir siendo. Con este espíritu se fundó el *Collège*; esto es lo que los representantes del Estado comprendieron entonces de nuestro proyecto, por paradójico que pudiese parecer y porque éste era –¿me atreveré a decirlo? – su interés. Dicha comprensión nunca ha sido desmentida de momento, podemos alegrarnos por ello y debemos reconocerlo con agradecimiento. Acaso he de añadir que esperamos que no se desmienta nunca y que lo esperamos no sólo como miembros o amigos del *Collège* sino también como ciudadanos franceses, europeos y quizás –¿por qué no?– como ciudadanos del mundo. Por una parte, esta comprensión y este acuerdo, a pesar de no excluir siempre la discusión paso a paso, la reivindicación, los convenios de todo tipo, se habrán visto favorecidos desde el comienzo –es innegable– por cierta situación política del país y del Estado. Lo analizamos en el susodicho *Rapport bleu*, lo mismo que analizamos entonces la nueva situación histórico-filosófica en la que un acontecimiento como la institución del *Collège* era requerido *a la vez*, indisociablemente, como acontecimiento filosófico y como acontecimiento sociopolítico. Pero es preciso recordar hoy en día, un hoy en día en el que no cabe excluir cierta turbulencia al respecto en los próximos meses, que el doble compromiso del que hablo, con su singular disimetría, va mucho más allá de una coyuntura política. Como cualquier historia, la del *Collège* es la historia de un progreso posible, de una perfectibilidad que siempre corre riesgo de

regresión o de muerte. Los amigos del *Collège* se encargarán de recordar con todas sus fuerzas a todos sus interlocutores una carta de los derechos y de los deberes que, a través de sus necesarias renovaciones, va más allá de unos compromisos escritos o estatutarios (por eso decía hace un momento entre comillas el espíritu antes que la letra, y la ironía del nombre más allá del estado civil).

Como lo que digo corre el riesgo de ser equívoco en algunos aspectos, permítanme aportar a ello algunas precisiones.

Entre el Estado o la sociedad civil, por una parte, y algo así como el *Collège*, por otra, la relación no es de cara a cara. No sólo debido a la disimetría de la que hablaba y de todo tipo de otras desproporciones, sino porque la línea de separación pasa y debe pasar por el interior del *Collège* existente. A pesar de reservar un espacio de franqueza absoluta e incondicional, en torno o en los bordes de este espacio, el cuerpo presente, la corporación de *Collège* se ajusta a un corpus de reglas, clásicas o menos clásicas, pero de reglas, digamos, normales. Éste ha sido siempre el caso y así debe continuar siendo. El *Collège* rinde cuenta de sus trabajos, los justifica, los publica, los brinda a la evaluación de acuerdo con los criterios más exigentes. Participa de mil maneras en los esfuerzos organizados de la investigación y de la Educación nacional, incluso europea o transnacional; se congratula de aportar a todos esos debates una contribución que, por limitada que pueda ser en algunos aspectos, habida cuenta de los medios disponibles hasta el momento, no tiene precedentes y es reconocida como tal en Francia y en el extranjero.

Con el fin de ilustrar lo que describo también como una normalidad de la que prudentemente se rodearía la vocación necesariamente excesiva y aventurera del *Collège*, sólo daré dos indicios pero, si el tiempo lo permitiese, habría que multiplicarlos.

1.- El primero es el de la *lengua*, más concretamente de la francofonía que no estoy privilegiando –se lo aseguro a ustedes– como simple homenaje a la Señora Secretaria de Estado de la Francofonía y de las Relaciones exteriores. El *Collège*, tal

como requería expresamente su vocación, se ha convertido en un lugar de intercambios internacionales (lingüísticos, culturales, científicos, artísticos) en el cual la historia de las lenguas nacionales es un tema importante, tratado tanto en su dimensión científica (teniendo en cuenta las nuevas bazas tecnológicas de la información y de las hegemonías que tienden a instaurarse allí) como en su dimensión poética. Ahora bien, al tiempo que se plantea como principio que todas las lenguas tienen derecho de ciudadanía en el *Collège*, éste, sobre todo en su representación francesa, ha podido luchar también, a su manera, sin patriotismo pero con determinación, a favor de la reafirmación y de la difusión de la francofonía que aparece entre las actividades del *Collège* como la lengua principal, pero no como la lengua de derecho. Y ésta, la lengua francesa, estudiada y practicada con un cuidado y una experiencia del idioma que está abierta de antemano a la lengua del otro, no podría estar mejor servida que por la iniciativa internacional tomada por unos filósofos franceses, amigos del *Collège*, conocidos a la vez por el interés apasionado que tienen por su lengua, la escritura y los problemas de la lengua así como por su nomadismo lingüístico. No hay aquí ninguna contradicción entre nuestras pasiones *tanto* por la lengua francesa o la cultura que sustenta *como* por la múltiple singularidad de los idiomas, por la experiencia de la traducción que siempre ha constituido –todos lo saben– uno de los núcleos esenciales de la práctica y de la investigación teórica en el *Collège*. Esto ha sido ampliamente reconocido en el extranjero en donde –como lo atestiguan tantos signos– el *Collège* es una de las instituciones internacionales (de origen francés y, ante todo, apoyada por el gobierno francés) más conocidas, buscadas, incluso envidiadas. ¿He de recordar que hemos insistido en que algunos extranjeros, y no sólo europeos, formasen parte de todos los centros de reflexión y de decisión del *Collège*? En el extranjero –somos muchos los que podemos dar testimonio de ello–, el *Collège* sólo tiene amigos y mucho más allá de aquellos que lo representan oficial y estatutariamente, en nuestras distintas instancias y en todos los continentes. Estos amigos forman una comunidad a la vez visible e invisible puesto que ésta desborda ampliamente las afiliaciones declaradas o

registradas. El éxito internacional del *Collège* es espectacular e indiscutible, a pesar de que, por esa misma razón, exija más medios para los investigadores extranjeros y el desarrollo de una política de diplomas para los estudiantes extranjeros.

2.- El segundo indicio concierne a la extraña ley que preside la vida del *Collège*. Una ley más allá de los estatutos y de los reglamentos así como del nombre que éstos determinan. En cierto modo, esta institución, que debe seguir siendo también una contra-institución, no es una mera institución *en cuanto que y en la medida en que* trabaja –y no se trata, por su parte, de pura especulación ni de una actividad entre otras– sobre el tema mismo de la institución (en el pensamiento político, jurídico, sociológico, etc.). El *Collège* nació de una reflexión militante acerca de la enseñanza y la investigación filosóficas en las instituciones de este país. Lo repito, aquí, la filosofía es incondicionalmente nuestra elección. No es una simple institución entre otras puesto que no posee una auténtica constitución. Por supuesto, de acuerdo con el doble gesto y la sobred denominación que trato de describir aquí, el *Collège* tiene unos estatutos que transforma y mejora constantemente; sus miembros son elegidos según unos criterios de rigor y de transparencia que se aquilatan continuamente y de los que se puede rendir cuenta; su funcionamiento democrático está regulado por unos textos y aquél se somete, como todas las instituciones de este país, a unos controles indispensables; en resumen, el *Collège* presenta al respecto todos los rasgos de una institución estabilizada y fiable, responsable y digna de su nombre público. Pero, al mismo tiempo, la práctica de estas reglas está orientada por lo que yo llamaría, con el lenguaje demasiado clásico de la filosofía tradicional, una idea reguladora que no está fijada por ninguna constitución como tal. Ni siquiera el *Rapport* así llamado *bleu*, al que algunos vuelven con regularidad como si fuese el bosquejo de una carta del *Collège*, posee ningún valor de constitución oficial. No tiene, a fin de cuentas, ninguna autoridad estatutaria y, por eso, se lo nombra según el color aparentemente contingente que escogimos para él. No vale más que por lo que de él se puede reasumir mediante un acto de lectura y de rúbrica, es decir, mediante nuevos compromisos en nombre de un nombre por venir. El *Rapport bleu* fue un documento

que la Misión que evoqué al principio remitió al ministerio hace más de diez años. Ni siquiera está publicado¹⁶⁰ y, en todo momento, se lo puede recusar, discutir, mejorar, etc. Por eso, los que aman el *Collège*, los que se consideran parte de él, los que sienten que pertenecen a él de alguna manera, ya sea porque enseñan en él o no, porque siguen o no sus seminarios o sus debates, porque leen con regularidad o no sus numerosas publicaciones, no son únicamente los miembros estatutarios de la asamblea colegiada o del consejo de administración. Los llamo los amigos del *Collège* y siempre serán la mayor fuerza, incluso el último recurso. Y hasta los que desean discutir o desplazar estas o aquellas orientaciones del *Collège*, dentro o fuera del *Collège*, los consideramos amigos del *Collège*, sin irenismo ni ecumenismo, desde el momento en que aceptan que esa discusión tenga lugar, en este lugar abierto, en el borde de este lugar abierto que sigue siendo y debe seguir siendo el *Collège*. En cierto modo, si tuviésemos tiempo, habría intentado mostrar en qué medida el *Collège* desempeña uno de los papeles pioneros en la constitución, tal y como ésta se busca hoy en día a través de viejas y nuevas formas de guerra o de práctica política, de un nuevo derecho internacional, de una nueva ética de la hospitalidad, de un nuevo pensamiento o de otra experiencia del extranjero, incluso del derecho de ingerencia: entre los Estados y las naciones, en lo que está perturbando sus figuras tradicionales, entre las comunidades de filósofos, de sabios, de artistas y, simplemente, de ciudadanos.

De ahí, con ese nombre *bífido* (partido en dos pero al que hay que ser dos veces fiel), la doble evaluación que el *Collège* requiere: una evaluación normal, por así decirlo, que se refiere a los criterios reconocidos y a las exigencias habituales, por complejas y evolutivas que sean, pero asimismo otra evaluación para la cual hay que entender, ante todo, la singularidad o lo que he llamado la “franqueza” incondicional del *Collège*. A esto es preciso iniciarse, sin esoterismo. Es un trabajo interminable: hay

¹⁶⁰ Años más tarde, sí se publicó este Informe. Véase F. Châtelet, J. Derrida, J.-P. Faye, D. Lecourt, *Le Rapport bleu. Les sources historiques et théoriques du Collège international de philosophie*. París, PUF, 1998 [Nota de la Traductora].

que trabajar con el Collège y dentro de él para aspirar a acceder a aquello que constituye el sentido y la legitimidad profunda del *Collège*, a saber, lo que vincula sus nombres, el uno con el otro. Es preciso comprometerse para empezar a hablar de ello.

¿Cuándo nació realmente el *Collège*? ¿Cuándo comenzó? Sabemos que nació y cuándo, en lo que concierne a aquello que en él lleva el nombre conocido. Y, en este sentido, un aniversario se parece a cualquier otro aniversario. Está vuelto hacia el pasado y sella lo irreversible de lo que ha comenzado a existir. Pero, puesto que el aniversario de una institución no es tanto la memoria de un nacimiento orgánico cuanto la de un compromiso que hay que reafirmar, de una promesa que hay que renovar allí donde ésta no adquiere su sentido más que del porvenir y, por consiguiente, de lo otro, no es sino más tarde, siempre más tarde y con posterioridad, cuando se sabrá si el *Collège* en verdad se ha fundado. Y si, teniendo en cuenta todas las condiciones y convenciones pragmáticas, como dicen los teóricos de los actos de habla, el “performativo” de su inauguración, hace diez años, habrá sido, como suele decirse, feliz o *infelicitous*. Esta vigilia convierte la fundación en algo que pertenece a lo por-venir y no al pasado. Una heterofundación espera todavía del otro su nombre: como otro nombre o como el nombre del otro. Y —ésta no es la menor paradoja—, lejos de exonerarnos, dicha heteronomía nos compromete, *nos* recuerda nuestra responsabilidad. Nos recuerda, a nosotros, que somos contables. Ante los amigos del *Collège*.

Nos lo recuerda, hoy, a nosotros. A nosotros, quiero decir a los innumerables amigos del *Collège*, conocidos o desconocidos, declarados o no, presentes o por venir.

Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía

Nº 1

Pensar la forma hoy

Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia

Nº 1

Pensar a forma hoje

<http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/>

COLLÈGE / INTERNATIONAL / de PHILOSOPHIE



Convenio de Desempeño
HUMANIDADES, ARTES Y CIENCIAS SOCIALES