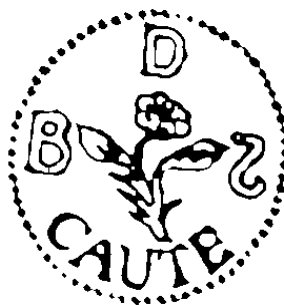


# Sé cauto

## Número 21



Revista de filosofía, ciencia y arte  
Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia  
Septiembre-Diciembre de 2002

Traducciones al español:

Traducción de la revista "Sé cauto".

**Félix Guattari**

*La heterogénesis en la creación musical.*

*Combatir el caos.*

*Vértigo de la inmanencia*

*¿Qué es la ecosofía?*

**Angela Melitopoulos**

*Europa Agujereada*

**Toni Negri**

*Construir la lucha, siempre es construir sujetos*

Traducción de Ernesto Hernández B.

**Maurizio Lazzarato**

*Intermitentes, peticionarios e indocumentados*

**Eric Alliez**

*De aevo*

Comité de Redacción:

Clara Inés Perea

Martha Zuluaga A.

Ignacio Puente

Oscar Barragán M.

Cesar Alfaro Mosquera

Ernesto Hernández B.

Revista "Sé cauto"

Tel: 5132155

Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia

e-mail : se\_cauto@yahoo.com

Septiembre-Diciembre de 2002

## Contenido

<b>... de los estrato-análisis.....</b>	<b>5</b>
<i>Combatir el caos (Félix Guattari) .....</i>	<i>7</i>
<i>Vértigo de la inmanencia (Félix Guattari) .....</i>	<i>13</i>
<i>¿Qué es la ecosofía? (Félix Guattari).....</i>	<i>25</i>
<i>Intermitentes, peticionarios e indocumentados: (Maurizio Lazzarato).....</i>	<i>35</i>
<b>... de las resistencias .....</b>	<b>41</b>
<i>Europa agujereada (Angela Melitopoulos).....</i>	<i>43</i>
<i>Construir la lucha, siempre es construir sujetos. (Toni Negri) .....</i>	<i>51</i>
<b>... de las filosofías .....</b>	<b>55</b>
<i>“De aevo” (Eric Alliez) .....</i>	<i>57</i>
<i>El regalo en Nietzsche. (Oscar Barragán M.) .....</i>	<i>71</i>
<b>... de las artes.....</b>	<b>77</b>
<i>La heterogénesis en la creación musical (Félix Guattari).....</i>	<i>79</i>
<i>Entrevista con Pablo Van Wong .....</i>	<i>83</i>



**... de los estrato-análisis**



**Marco Senaldi:** En su último libro, *Caósmosis*, consagra un capítulo completo a la descripción de un “nuevo paradigma estético” como posible vía para salir del impasse postmoderno. ¿Se trata de una extensión de la estética o de si la creación sigue siendo monopolio de la práctica estética?

**Félix Guattari:** Pienso que el arte consiste esencialmente en producir máquinas de sensación, o de composición, para crear perceptos arrancados a las percepciones, a afectos distintos del sentimiento, sensaciones fuera de la opinión común, así como la filosofía es creación de conceptos, en la encrucijada de posibles vivientes y posibles mentales. Pero el arte es un sistema de redundancias significativas, siempre más oprimidas por los significantes de poder, ligados a los mass-media por la uniformización de las opiniones, los sondeos, en un conformismo generalizado. En ese sentido, la creación estética pondrá la llave bajo la puerta. Pues crear no significa hacer obras según las reglas de una escuela o un estilo; lo que cuenta, ante todo, es la raíz enunciativa de esta creación, raíz que se encuentra principalmente en la mirada del artista, en la escucha del músico, evidentemente, pero también en creativities existenciales aún si ellas son tan diferentes como la enfermedad mental, el niño, en la mirada que puede subsistir en las sociedades arcaicas. Creaciones que, más que todas, arriesgan ser plagiadas o desvanecidas como las palabras escritas en la arena. Hoy en día, en efecto, las relaciones económicas, sociales, interpersonales son prisioneras de una especie de programa informático generalizado que anula cualquier posibilidad de bifurcación y de singularización. Es ahí donde el paradigma estético, que no es relevante solamente de la creación artística -porque es algo que trabaja en la ciencia, la economía, la ecología- muestra un camino de creatividad posible. En verdad, hay otras relaciones interpersonales posibles, otros posibles lazos con el tercer mundo, otras maneras de organizar la escuela, la institución psiquiátrica, la vida urbana, y todo sin romper con esta creatividad básica, esta enunciación en las fronteras de la resistencia, propia de las mutaciones estéticas como las de Duchamp o el arte conceptual. Seamos claros, no se trata de aplicar Duchamp a la economía, no se trata de programas o de manifiestos, pues justamente el problema es des-programar, atravesar la caósmosis para introducir un nivel de complejidad.

**M.S.:** Usted habla del maquinismo en el entrecruzamiento de lo virtual y lo actual, pero también de una programación que nos controla a todo nivel. ¿Debemos excluir, entonces, un uso creativo de la tecnología informática?

---

<sup>1</sup>. - Entrevista a Félix Guattari por Marco Senaldi, marzo de 1992, publicada por la revista *Chimères*, nro. 38, primavera del 2000. Traducido al francés por Anik Kouba. La traducción al español de la revista “*Sé cauto*”, se realizó a partir del texto en francés. Copyright Enfants Guattari.

**F.G.:** Evidentemente, las máquinas de pensamiento, de sensibilidad, de comunicación, están prisioneras hoy en día de este tipo de sociedad, pero es simplemente a través de ellas que se aplican esas prácticas reduccionistas. Pensemos en los compact-disc interactivos: se trata de una tecnología que, abriendo entradas múltiples sobre diferentes problemas, invita a interacciones creadoras, en conexión colectiva. En lugar de esto, se reducen las posibilidades de interacción en los juegos interactivos, y el potencial tecnológico a un objeto de consumo general, en detrimento de cualquier posibilidad de singularización. Justamente en el momento en que la pantalla interactiva -el audiovisual unido a la telemática y a la informática- podría permitir una experimentación en la fuente de una era post-media, esta se ha convertido en divertimento.

**M.S.:** Usted ha afirmado que los ordenadores han destruido el universo de valores. Pero, ¿de qué universo de valores disponemos hoy? Insisto en esto porque hablar de valores podría parecer como si se retomaran temas platónicos, en el momento en que, en Italia, por ejemplo, salen libros sobre la estética platónica o neo-platónica, dedicados a la Belleza o a idealizaciones parecidas.

**F.G.:** Hay que recordar que cuando hablo de Universos de valor, se trata de constelaciones de valores, heterogéneos y singularizantes. La multiplicidad de valores de uso, personales, medio-ambientales, económicos, aquellos de las especies en vías de desaparecer, de los valores culturales en vías de extinción -como el cine de autor- que reconstruyen tanto una ecología social como mental, están reducidos a una especie de mercado general de los valores. Ellos están sobrecodificados por un mercado de valores donde reinan la opinión común y las fuerzas más retrógradas. La especificidad existencial, la textura ontológica de los sistemas de valores de los Aborígenes de Australia por ejemplo, o los Balineses, los Amerindios -y no se trata simplemente de valores estéticos, sino de valores generales, de vida, lúdicos, religiosos, ecológicos...- esta completamente reducida a productos exportables, a lo que puede ser asimilado por el programa capitalista. Tomemos otro ejemplo, el de los países de la Europa del Este: seguramente, algunos de ellos han estado sometidos a dictaduras inenarrables y atroces, pero también son portadoras de valores, de sistemas sociales, sanitarios, de educación, que son completamente aniquilados y sustituidos inmediatamente por el sistema de valores del capitalismo, con sus coloridos de racismo, xenofobia, violencia. Vemos, entonces, el carácter pernicioso de una homogenización de los valores capitalistas. El paradigma estético va en la dirección opuesta; va en el sentido de una heterogenización de los sistemas de valores.

**M.S.:** En *¿Qué es la filosofía?* Usted evoca otras posibilidades existenciales, abiertas originalmente por el pensamiento estoico que, el primero, estaría opuesto a la trascendencia platónica y a la ontología aristotélica. En una palabra, que opondría el devenir al ser...

**F.G.:** Pienso que es necesario remontarse a una ontología pluralista, estratificada en sus diferentes líneas materiales, energéticas, representacionales. Y pues, hay formas de ser mutantes, formas variables, construidas por pedazos, que encontramos en química, en la evolución filogenética o en la creación social y artística. Son todos esos niveles ontológicos heterogéneos los que se trata de hacer pasar en el pensamiento, es decir sobre ese plano de inmanencia en el que no solo la filosofía, sino también las prácticas sociales, estéticas, ecológicas, cristalizan. Lo que hay de interesante en el

estoicismo es un concepto, que hemos llamado ritornelo, el cual atraviesa las coordenadas históricas, los universales de la contemplación, la diversidad, y ocupan los puntos que dominan, en la trascendencia, la formación ontológica. Son como focos auto-poiéticos creativos, que signan al mismo tiempo una instantaneidad general y los puntos de caósmosis que se afirman como puras entidades de creación. Ya no tenemos nada que hacer, aquí, con las ideas platónicas o con las sustancias externas, sino con los objetos que nos responsabilizan y a partir de los cuales se puede desarrollar algo, crear, desplegar un plano de construcción estética, un plano de inmanencia filosófica, un plano de funcionalidad científica. No hay contradicción entre ritornelo y creación, porque el ritornelo, como retorno hacia el punto caósmico de la creación, es como una detención del movimiento cronológico del tiempo, un *Aion*; es como un “retomar”, retomar ahora y siempre. Como el protagonista de la *Búsqueda* proustiana, que retorna sobre los lugares de la memoria pero no cae en el precipicio, se detiene en los límites de la creación caósmica discursiva. La *Búsqueda* no es un texto histórico sino creador, es un texto de re-creación de todos los umbrales de intensidad proustianos.

**M.S.:** Encontrar un tiempo múltiple contra una historia lineal...

**F.G.:** El fin de la historia no es un retomar la historia; se trata de destruirla para construirla mejor. Pero la historia no es universal, son muchas historias, que están por reescribir de un modo polifónico, según líneas diacrónicas y aiónicas.

**M.S.:** Los debates actuales, en la teoría estética, giran alrededor de los temas del neo-dadaísmo y del retorno al orden. Me parece que, si de un lado decir que todo puede devenir arte es una posición que toma partido por el caos heterogéneo de las creaciones posibles, del otro el retorno al orden, en un cosmos estéticamente ordenado, cierra la puerta a las experimentaciones iniciadas en estos últimos decenios...

**F.G.:** La inmersión caósmica, como lo hemos dicho con Deleuze, conduce menos a la disolución o al espontaneísmo delirante que a la aparición de focos de complejidad, caóticos, equivalentes a los atractores extraños en la teoría del caos. El orden habita el desorden, el desorden habita el orden, y solamente de esta doble inmanencia puede nacer la verdadera creación. Tener coeficientes de libertad, para un artista, no significa caer en el caos absoluto. Más bien son los encuentros con obstáculos técnicos, materiales -plano de composición- que el arte, en su lucha contra el caos, hace surgir una visión que ilumina el instante, una sensación que desafía cualquier cliché. El arte lucha contra el caos, pero a fin de hacerlo más sensible. Queda la exigencia de encontrar una trama ontológica al nivel del plano de inmanencia, que es cuando menos rigurosa, donde el creador parte en busca de subjetividades parciales producidas por esos focos. No busca libertades míticas, desarrolla más bien libertades parciales extraordinarias.

**M.S.:** ¿Qué diferencia hay entre esta concepción de la creatividad estética y la que desarrollaste en los años setenta alrededor de las “máquinas deseantes”?

**F.G.:** Las máquinas deseantes eran una estrategia conceptual que apuntaba a dos cosas: ampliar la

noción de objetos parciales y de objeto "a" de Lacan, y salir de la noción reduccionista y biologisante de pulsión. Hay que considerar que las máquinas deseantes funcionan como los objetos parciales (la mierda, la leche...) Pero ya como encuentros, acontecimientos, reacciones, relaciones sociales... se trataba también de establecer un nivel de complejidad maquinaica contra una concepción de proceso primario freudiana, para la cual la pulsión representa una especie de proceso caótico pero no caótico. Las máquinas deseantes estaban destinadas a demostrar que era posible desarrollar un plano de inmanencia que sale del caos pulsional, girando completamente hacia el futuro, es decir abandonando cualquier concepción psico-genética encadenada al pasado vivido.

**M.S.:** Hoy en día hay artistas que producen máquinas reales que parecen deseantes, pero también grupos que, constituyéndose en colectivos, parecen ir más allá del límite subjetivo de la figura del artista.

**F.G.:** Esta puede ser una indicación muy interesante, pero es necesario ver como funciona la proposición. Espero que no sea en el sentido de un culto a la corporación como en el Japón. Lo que cuenta no es proveer de objetos estéticos en clave, sino de instrumentos conceptuales, estéticos, sociales a través de los cuales reapropiarse de las concatenaciones de enunciación como son, por ejemplo, los materiales informáticos, telecomunicacionales o videográficos, pero también infantiles, o que vengan de otras culturas; en suma, de medios de comunicación que cambien la socialidad. Si la finalidad última es únicamente comercial o financiera, el proyecto no escapa al sistema de redundancia dominante. Tomemos el ejemplo de la industria cinematográfica que maneja negocios verdaderamente considerables, y debe tener en cuenta el star-system, la puesta en escena, la gran distribución... vamos, sin duda, hacia la muerte del cine de creación, de autor. Vamos hacia el control de la producción, y la desaparición de cinematecas o de cualquier posibilidad de proyectar corto-metrajés, películas experimentales o creativas. De cualquier manera, no pienso que eso implique la muerte obligada del arte cinematográfico, porque hay países del tercer-mundo que se organizan para ser independientes y apropiarse de esos medios de creación artísticos. En ese sentido, no seré apocalíptico. No lo soy al nivel ecológico donde, sin embargo, el riesgo de que el planeta se dirija hacia un impasse total es mucho más grande. Todo depende de la capacidad colectiva de retomar las riendas y sustraerse a la lógica capitalista.

**M.S.:** En la literatura o la cinematografía reciente, de inspiración cyberpunk, se revela sin embargo la utopía, muy rara, de un mundo que, justo en el umbral de la catástrofe, es salvado por la acumulación de males y se encuentra renovado. Como si el desastre de la naturaleza se tradujera por la redención del espíritu.

**F.G.:** Franco Berardi ha dado una justa definición de la ideología cyberpunk y Virilio ha profundizado la idea de un encogimiento del espacio del planeta en provecho de lo imaginario y sensible, hasta un cierto punto de abolición que retiene la atención de los informáticos y tecnócratas de la estrategia comunicacional en una relación de fascinación colectiva. Entonces, hay que reinventar la alteridad en las nuevas condiciones de vida, fuera de cualquier nostalgia por el pasado, en el sentido de la trans-vanguardia o el post-modernismo, teniendo en cuenta el hecho de que vivimos en un planeta que sufre mutaciones prodigiosas y dramáticas, geopolíticas, demográficas,

tecnológicas, y frente a las cuales -cosa extraordinaria- solo los pensadores y los filósofos practican la política del avestruz escondiendo la cabeza en la arena.

**M.S.:** Sin embargo, nosotros vivimos en un mundo que parece haber admitido el impasse de cualquier elección personal que no se sostenga por una concatenación colectiva: puedo tener un comportamiento ético que consista en utilizar la esencia ecológica y decidir no tener más que un niño por familia. ¿Cuál es el peso de todo esto sobre la suerte de la humanidad?

**F.G.:** Se trata, justamente, de pensar en términos de concatenaciones maquínicas y, en ese sentido, he intentado, en mi ensayo *Las tres ecologías*, establecer los fundamentos de una ecosofía. La práctica estética es una de esas posibilidades de creación colectiva. Yo tomo el ejemplo de un taller de artistas que administra un centro cerca de la estación del este, en París, y que el gobierno quería destruir -un centro de creación estética que también es una extraordinaria realización social. La propuesta del gobierno y del ministerio de Cultura sería la de crear talleres de artistas y mini-apartamentos para acoger a esta comunidad. Pero esto va exactamente al encuentro de una posibilidad de concatenación, de una apertura hacia el exterior, de una consolidación de relaciones entre escritores, filósofos, artistas jóvenes... es allí donde "creatividad" y "creación" se encuentran sobre dos registros profundamente diferentes.

**M.S.:** ¿El modelo estético podría constituir también el fundamento del modelo ético?

**F.G.:** El modelo estético podría dar lugar a dispositivos que produzcan sentido, una creatividad al alcance de la mano, y que no este confinada en las redundancias ontológicas dominantes. El modelo estético sigue siendo un refugio para prácticas creativas.



## *Vértigo de la inmanencia<sup>2</sup>*

Félix Guattari

### *Refundar la producción del inconsciente*

**John Johnston:** Desde hace mucho tiempo has centrado tu trabajo sobre la producción de subjetividad...

**Félix Guattari:** Para mí, se trata de refundar una cierta práctica de producción de subjetividad, de producción del inconsciente en diversas situaciones reales -colectivas, familiares, institucionales, etc.- donde esta producción de subjetividad, este agenciamiento de enunciaciones no es obvio, no existe en las relaciones naturales -nunca ha habido relaciones naturales entre los humanos. Entonces es necesario inventarla, recrearla constantemente, pero una tal invención implica una especie de reaseguramiento ontológico. ¿Qué me autoriza a recibir a alguien, a hacerlo hablar de un cierto modo, de un modo asociativo, de sí mismo, de sus sueños, de su infancia, de sus proyectos? Yo no estoy autorizado. Para retomar la expresión de Lacan, "el analista solo se autoriza a sí mismo". De hecho, eso no es cierto. El no se autoriza a sí mismo, se autoriza por una teoría, por una identificación con los colegas, por una pertenencia a una escuela. Es lo que yo llamo una pseudo-garantía ontológica. Y lo que me interesa es refundar esta práctica, no directamente sobre las modelizaciones existentes, como las psicoterapias y los psicoanálisis, sino refundarla sobre lo que yo llamo una "metamodelización"...

**J.J.:** ¿En la cual el modelo no está dado de entrada?

**F.G.:** Eso es, hay que considerar el conjunto de los sistemas de metamodelización psicoanalíticos y psicoterapéuticos, de las diferentes concepciones, de las diferentes corrientes, para ver enseguida que cualquier modelización debe ser fundada cada vez, reasegurada en una relación singular, particular, sean las que sean la autoridad, la experiencia del psicoanalista.

Lo que me interesa hoy en día en el esquizo-análisis, es el carácter heterogéneo de esta práctica. Cada cura desarrolla una constelación de universos singulares, construye una escena, un teatro de hecho particular y la metamodelización consiste en forjar los instrumentos para captar esa diversidad, esta singularidad, esta heterogeneidad.

**J.J.:** ¿La relación entre el trabajo en la clínica La Borde y tu trabajo teórico es muy cerrado o más bien amplio?

---

<sup>2</sup>.- Entrevista a Félix Guattari por John Johnston, realizada en junio de 1992. Traducción al español de la revista "Sé cauto". Copyright Enfants Guattari.

**F.G.:** Siempre he vivido en una situación de desgarramiento entre mis compromisos sociales, mis compromisos militantes, mi práctica en la clínica La Borde, mi práctica psicoanalítica individual, mi actividad teórica y literaria. Esto no es algo, para nada, homogéneo, o que se superponga. Ahora bien, es precisamente a través de este desgarramiento que encuentro, de tiempo en tiempo, materia para poner en cuestión o materia para trabajar algo.

Es evidente que mi frecuentación de la psicosis en el contexto de La Borde ha puesto en cuestión la práctica psicoanalítica tradicional, modelizada en las escuelas de psicoanálisis. Por todas partes, mi práctica social con los grupos, cuando era joven, en los grupos juveniles o en los movimientos de extrema izquierda me ha dado una especie de tecnología de la relación social, no sin relación con lo que yo hacía en La Borde.

Enseguida, el trabajo filosófico realizado con Gilles Deleuze me condujo a profundizar lo que antes solo eran interrogantes, o dudas respecto a los dogmatismos freudo-lacanianos. Ese paso constante de un nivel a otro introduce ese primer concepto de transversalidad, planteado hace ya mucho tiempo. ¿Cómo pasar entre polos heterogéneos? ¿Cómo encontrar una transversalidad entre esos polos? ¿Cómo desarrollar máquinas abstractas que no sean universales, sino al contrario, que vayan en el sentido de la heterogeneidad?

**J.J.:** Tu has desarrollado el concepto-clave de transversalidad en los años 60, pero este ha cambiado.

**F.G.:** Si, ese concepto cambió totalmente cuando planteé la noción de desterritorialización en los años 70. Entonces la transversalidad ha devenido transversalidad de instancias desterritorializadas. Hoy en día cambia con el concepto de caósmosis, porque la transversalidad es caósica, siempre está ligada al riesgo de caer fuera del sentido, fuera de las estructuras constituidas.

**J.J.:** Gilles Deleuze ha señalado que habitamos cada vez menos en una sociedad disciplinaria y cada vez más en una sociedad de control. ¿Cómo se manifiesta esta diferencia de regímenes en el comportamiento de la gente, principalmente en el comportamiento “mal adaptado”?

**F.G.:** Yo creo que no hay que oponer las sociedades de soberanía, de disciplina, de control, y añadiría, de integración, en la perspectiva del capitalismo. En realidad, esas diferentes opciones coexisten siempre. Por mi parte, yo no haría una genealogía tan rebanada, de tipo foucaultiano. Son, más bien, componentes de subjetivación que coexisten unos con otros. Lo que, al contrario, se afirma cada vez más, al lado de la sociedad del control, es la sociedad de la integración, de la integración subjetiva, en y por la cual es sujeto es modelizado para funcionar como un robot social. Ya no hay necesidad de vigilarlo, de controlarlo.

**J.J.:** Acabas de publicar un nuevo libro titulado *Caósmosis*. Lo menos que podemos decir, es que despliegas conceptos e ideas muy originales, como ritornelo, flujos materiales, cinemáticos y energéticos, universos de valores y territorios existenciales. Pero el concepto-clave, me parece, y que ya has mencionado, es el concepto de metamodelización.

**F.G.:** Mis modelos de metamodelización permanecen relativos a cartografías singulares. No

pretendo proponerlos como una rejilla de lectura estructuralista o científica. Simplemente, me encuentro frente a un problema de singularización existencial a nivel del cuerpo, del yo, de la relación con el entorno arquitectónico, urbano, de los valores del ideal étnico o religioso. Intento encontrar un concepto transversalista y forjo esta noción de territorio existencial. Enseguida, cada vez más, intento ver cómo ese territorio existencial, que está habitado por una función de *grasping* existencial, de hundimiento de la discursividad, permite una reconquista autopoietica, cómo articularla con la discursividad de los universos de valores, etc. Intento construir una máquina conceptual de metamodelización que me permita volver a pegar, como pueda, todo ese estallido, ese desgarramiento, esa fragmentación.

**J.J.:** Para hacer esto, combinas la fenomenología, la semiótica, el marxismo y la estética. Pero hay que decir, también, que esa mezcla tiene una consistencia a la vez rigurosa y muy útil, a mi modo de ver, que hace posible el análisis de muchas cosas en un mismo cuadro. ¿Qué es lo que te permite hacer este tipo de análisis? ¿Es precisamente el hecho de que tu no estás encajonado en un único dominio profesional?

**F.G. :** En una conversación amistosa con los brasileros de Río, hace algunos meses, me hacían una pregunta similar y yo respondía que me consideraba, con mucho orgullo, como una especie de aduanero Rousseau de la filosofía...

**J.J.:** ¡Genial!, eso...

**F.G.:** Es que yo frecuento los corpus teóricos, los corpus filosóficos, como un ladrón, tomando cosas que me pueden ser útiles. Pero un ladrón mal informado. Ladrones que pasan al lado de la tela de un maestro, que está sobre el muro, y roban un pequeño objeto, que les gusta. Y bien, para mi es igual, paso al lado de telas de maestros filosóficos, pero intento sacar provecho de algunas pequeñas cosas que podrían, me parece, ser útiles a mi constructivismo teórico.

**J.J.:** Quizá, como lo explicas igualmente, porque es totalmente difícil para los analistas, los sociólogos y otros, enrejados en sus diversos dominios, hacer análisis verdaderamente nuevos, decir algo nuevo.

**F.G.:** Pero John Johnston, tu me conoces suficientemente para saber que yo trabajo en La Borde, vivo la mitad del tiempo en París, viajo mucho, estoy preso en coacciones objetivas que me hacen cambiar frecuentemente de contexto existencial y eso, es algo que podría hacer imposible el trabajo teórico o aún el trabajo práctico. Hay personas que no pueden soportar esta especie de nomadismo perpetuo, aún si es un nomadismo que gira en redondo, sobre la misma trayectoria. E igualmente, desafortunadamente, sucede con muchos teóricos e investigadores. Ellos están sobre un territorio teórico delimitado, donde se sienten a gusto, con horarios, rituales de trabajo, como si marcaran reloj. Para mi, eso nunca sucede así. Es a través de encuentros, a través de sistemas de ruptura que, de tiempo en tiempo, se hacen esos pequeños corto-circuitos transversales. Muy raramente he emprendido un libro de cabo a rabo, salvo con Gilles Deleuze, que me introdujo en toda una dimensión de continuidad que no habría tenido sin él.

**J.J.:** Entonces, tu escapas a ese circuito cerrado, mientras que los otros hacen parte del problema mismo que ellos analizan.

**F.G.:** Exactamente.

**J.J.:** Por ejemplo, sociólogos como Gilles Lipovetski nos dicen con cierta nostalgia y melancolía que el individuo está entrando en su declive, sino está ya muerto. En los Estados-Unidos, hablamos de la muerte del sujeto en filosofía a partir del advenimiento del estructuralismo. Más aún, los marxistas americanos, como Frederic Jameson, hablan del sujeto descentrado y esquizofrénico como producto de la sociedad de consumo y del capitalismo mundial. En ti, esa problemática es abordada de manera más positiva y fecunda, en el sentido en que te interesas por las formas de subjetividad y, principalmente, de la manera en que ciertos agenciamientos producen sujetos o efectos de subjetivación. ¿Podrías, sin embargo, decir una palabra sobre ese sujeto descentrado y fragmentado?

**F.G.:** Para mí, no hay lógica, dialéctica, movimiento irreversible, que lleve al sujeto en una dirección u otra. Efectivamente, observamos un laminaje de la subjetividad, de lo que llamo la subjetividad capitalista, que pierde cada vez más sus capacidades de comunicación, a medida que se acentúa la sociedad de la comunicación. Porque, entre más hay una dimensión discursiva, de información que se expande sobre el mundo, mas se cierra y encierra la capacidad enunciativa. Hay una especie de pinza, ahí, de doble movimiento y, al lado de esto, hay cada vez menos una respuesta colectiva. Es una especie de abandono a la subjetividad de mercado que parece corresponder, por todas partes, con la emergencia de la temática del post-modernismo.

Para mí, sin embargo, no hay destino, no hay necesidad última, no hay muerte del sujeto. Lo que me interesa, al contrario, es resingularizar la subjetividad y no forzosamente por vías individuales: por agenciamientos complejos, agenciamientos de grupos, pero no solo de grupos, agenciamientos maquínicos, agenciamientos con otro tipo de entorno, con otro tipo de productividad. Es una opción que no está inscrita en la historia, una opción ético-política que es otro horizonte. Sin esta recomposición de los agenciamientos colectivos de subjetividad, vamos obligatoriamente hacia una crisis mayor de la ecología mental, de la ecología social, y por todos lados, por contra-golpe, de la ecología medio-ambiental. Pero ¿es que no habría una nueva finalidad de las actividades humanas y de la producción económica tendiente a valorizar este tipo de recomposición del territorio existencial?

**J.J.:** Tu privilegas el arte como agenciamiento creador de nuevas constelaciones referenciales. Pero, ¿el sujeto del arte moderno es un sujeto de centros múltiples que puede responder a puntos múltiples de referencias y de subjetivación? Es decir, ¿el arte moderno demanda un sujeto “polifónico”, para retomar la palabra de Bakhtine?

**F.G.:** Es necesario que no haya malentendidos, yo no propongo una estetización de lo social. Me refiero al arte como paradigma que pone en exergo tres tipos de problemas: el de la creatividad procesual, de la puesta en cuestión permanente de la identidad del objeto; el de la polifonía de la enunciación; en fin el de la autopoiesis, es decir de la producción de focos de subjetivación parcial.

Esa especie de cocktail paradigmático es algo muy importante en el dominio de la ciencia, en el dominio de lo social, para la recomposición de agenciamientos de enunciación. Y el arte es una especie de vanguardia, como un comando militar, que está en el corazón de la problemática, en particular el arte moderno después de Marcel Duchamp, que responde a la cuestión radical de la enunciación.

**J.J.:** A nivel político, se dice que estamos todavía en un período neo-conservador, pero es muy posible que entremos en un período neofascista. En tu libro *La revolución molecular*, haces un bello análisis del Estado nazi. ¿A que peligros estamos enfrentados hoy en día?

**F.G.:** En el período de la guerra fría, del antagonismo entre Estados-Unidos y la URSS, el equilibrio del terror nuclear sobrecodificaba los antagonismos territoriales, sometidos a la tutela de las grandes máquinas militares. Es así como tuvieron lugar las guerras de Vietnam, la guerra de Egipto en 1956, la guerra de Afganistan, etc., pero siempre con la administración de los árbitros que estaban ahí como en un match de boxeo: “¡Ah, no!”, “¡te toca!”, “¡detente!”, “es necesario golpear aquí”. Todo esto ha terminado, hoy nos encontramos frente a una multitud de potencias atómicas, donde no vemos, para un buen número de ellas, quien podría arbitrar sus antagonismos. Seguramente está la tentativa de promover a la ONU en esta función arbitral, pero la ONU, a mi modo de ver, fue muy poco considerada en el momento de la guerra del golfo.

**J.J.:** ¿Por qué?

**F.G.:** Porque ha funcionado de manera muy deshonesta, no ha resuelto ningún problema, entonces, es un riesgo mayor. Más allá de esto, están todas esas guerras casi tribales, esas guerras privadas que vemos desarrollar en Yugoslavia, Moldavia, en Armenia, etc. Quienes tienen una visión un poco cataclísmica, dicen: “es el inicio de una guerra que se desbordara sobre Europa”. No lo pienso así, porque, una vez más, es necesario abstenerse de tener una visión histórica, evolutiva, dialéctica o catastrófica...

**J.J.:** O paranoica...

**F.G.:** O paranoica, porque existen al menos zonas de influencia, zonas de interés. Si hay una guerra civil, una terrible hambruna que se desarrolla en Somalia, las grandes potencias la proveen completamente. Si la guerra civil se desarrolla en Bélgica entre los Flamencos y los Valóneos, no se desarrollará como en Croacia y como con los Serbios. Y entre Alabama y Georgia en los Estados-Unidos, no sucederá del mismo modo.

**J.J.:** La guerra del Golfo fue casi un genocidio, y un control completo de la información por parte de los militares, con la casi total complicidad de los medios. Entonces fue un acontecimiento sorprendente y horroroso...

**F.G.:** Lo interesante en esa guerra, es ver hasta que punto hay una integración transversalista en un sentido cataclísmico, en un sentido caótico (y no caoómico) de las máquinas de subjetivación mass-

mediáticas, de las máquinas políticas, de las máquinas intelectuales y religiosas. Las máquinas religiosas han sido más prudentes en ese dominio que los lobbies militares. De un solo golpe, esta guerra que se hizo para la imagen, pero que tuvo centenares de muertos, ha modificado completamente la economía general de todas esas máquinas sociales, militares, informáticas. La máquina de la ONU, a mi modo de ver, estuvo comprometida, y trituro, defraudo las esperanzas puestas en ella. Pérez de Cuellar es un personaje verdaderamente detestable, no mantuvo, para nada, la autonomía de un posible interlocutor como la ONU.

### ***Por discursividades heterogéneas***

**J.J.:** En *Caósmosis* y en algunos artículos recientes, te refieres al libro de James Gleick, *Teroría del caos*, y sobre todo al libro de Prigogine y Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*, para valorizar las nociones de “atractores extraños”, y de “irreversibilidad del tiempo”. Estas nociones son esenciales para tu actual trabajo y sobre todo en tu concepción de la formación de agenciamientos y la emergencia de universos, ¿Puedes hablar de la importancia que tiene para ti la ciencia actual? Por ejemplo, la noción de proliferación...

**F.G.:** En cualquier trabajo científico, podemos temer que los resultados no estén inscritos sobre cartografías homogenéticas, desde un punto de vista ontológico. Pero, en realidad, cada práctica científica implica un procedimiento heterogenético, principalmente esos puntos de paso, esos puntos de bifurcación, de singularidad, que son los puntos de irreversibilidad y de heterogénesis, que corresponden a todas las bifurcaciones de la creación. El diagramatismo científico, es algo que parte de un punto de referencia discursivo, de constantes, de funciones. Después, en cierto momento, encuentra un punto de bifurcación, un punto de proliferación por intermedio, en particular, de procedimientos matemáticos, o de procedimientos informáticos. Entonces, hay toda una dimensión de creatividad concreta de la ciencia que es aplastada. Es por esto que yo quisiera salir de los paradigmas científicos hacia los paradigmas estéticos.

**J.J.:** Los investigadores que se orientan hacia el enigma de la vida se encuentran posicionados entre la complejidad y el caos. Entonces, hay que pensar a partir de allí, de esa posición “entre”. Esta es, me parece, la primera lección del libro...

**F.G.:** Lo que me importa, es encontrar un cierto número de puntos de referencia sobre la relación entre la discursividad sensible en el dominio del lenguaje, de la comunicación, de los enunciados científicos, y la aprehensión fáctica, no-discursiva. Para esto, yo he llegado a postular que al lado de las velocidades relativas, limitadas, delimitadas, de la comunicación, hay una aprehensión existencial a velocidad infinita.

Esta doble articulación es la que me induce a plantear de una parte un mundo de la discursividad, un mundo de la complejidad discursiva, de otra parte un mundo de la complejidad no-discursiva y de una aprehensión, que yo llamo caósmica, de esta última. ¿Cómo hacemos que se mantengan juntas, finalmente, las cualidades con respecto a las cantidades?

**J.J.:** Podemos decir, también, que el libro se propone a la vez, una política y una ética de la singularidad, ya que estas palabras vuelven como un pequeño ritornelo, ¿Cuál es la relación entre el ritornelo y la producción de singularidades?

**F.G.:** El ritornelo, en verdad, es mucho más la singularización o la resingularización que la singularidad. La singularidad, la encontramos en el dominio de las matemáticas, la encontramos en el dominio de las ciencias como punto de singularidad. Lo que me interesa, es ver justamente, puesto que hablas de ritornelo, como, a partir de los ritornelos de la vida cotidiana, de los ritornelos estéticos, podemos encontrar un punto de bifurcación que engendre un proceso de resingularización. Dicho de otra manera, para mí, la singularidad no se da como oposición masiva con la generalidad o la universalidad, sino como un entrecruzamiento práxico y, entonces, como una elección. Esa elección ética de la recaída siempre posible en: ¿qué hago aquí? ¿qué soy en este lugar? ¿tengo una responsabilidad por lo que soy aquí, ahora, pero también una responsabilidad por lo que sucederá, no solo para mí, sino para el otro, para el conjunto de los universos de sentidos que están implicados?

**J.J.:** Siempre he querido hacerte una pregunta sobre la música, que evidentemente es muy importante para ti. Pienso, por ejemplo, en las páginas maravillosas de *Mil Mesetas*, sobre todo en el ritornelo. ¿Tuviste una formación musical?

**F.G.:** Estudié piano cuando era niño. He continuado tocándolo por mucho tiempo y puedo decir que los universos musicales me han servido de referente, de vías de acceso a otros universos estéticos, porque finalmente los universos musicales son los más gratuitos, los que ponen en cuestión más radicalmente las relaciones inter-subjetivas. En la música hay una generosidad ontológica, mientras...

**J.J.:** La música nos arrastra muy rápido, de un golpe...

**F.G.:** Eso es, mientras en la literatura, aún en la poesía, en las artes plásticas, siempre hay una co-presencia de campos de significación, aún si es para voltearlos, para utilizarlos en diferentes direcciones, mientras la música es una aprehensión masiva de los universos de referencia de los que hablo. Por eso siempre los ilustro a partir de ejemplos estereotipados sobre Debussy o sobre la polifonía.

**J.J.:** En tu libro *Caósmosis*, el arte del performance es muy importante. Si me permites, leeré un pasaje: “El arte del performance libra el instante al vértigo de la emergencia de Universos a la vez extraños y familiares. Tiene el mérito de llevar al extremo las implicaciones de esta extracción de dimensiones intensivas, a-temporales, a-espaciales, a-significantes, a partir del enmallado semiótico de la cotidianidad”. Habitualmente se dice que el arte del performance, como el cine, funciona según una estética mixta y entonces produce toda una gama sensorial y significativa. Pero lo que tú dices es quizá más preciso y más justo.

**F.G.:** En el dispositivo estético clásico, habitual, hay siempre la distinción entre un tiempo de la

mediación y un tiempo de la cristalización del universo estético, y...

**J.J.:** ...y el tiempo real.

**F.G.:** Lo real es el tiempo generativo. El hecho de que se esta ahí en un salón, aún solo, y después de un golpe, se procede a esta generatividad del universo estético. Si lo haces sobre la base de un oficio personal, de una habilidad manual, de un capital pragmático, sobre fondo de un conocimiento de la historia del arte, no es lo mismo que si te lanzas directamente. Dicho esto, siempre hay un oficio personal, una referencia a la historia del arte, pero que ya no está en la misma relación de hilado, de seguridad, de garantía, de legitimación. Entonces, es como si a un actor le dijéramos que lo que va a actuar, no es la pieza de teatro, sino el miedo a aparecer en publico, le pido interpretar ese miedo, un instante de ruptura... actúame ese miedo.

**J.J.:** En *Caósmosis* tu hablas de la importancia de un nuevo paradigma estético, respecto, sobre todo, de lo que llamas “la inmanencia procesual”.

**F.G.:** De hecho es el mismo tipo de preocupación que para el performance, hay dos inmanencias. Aquella en la que nada adviene, en la que se permanece en ritornelos cerrados sobre si mismos, de repeticiones vacías, como decía Gilles Deleuze en *Diferencia y Repetición*. Y aquella otra donde una diferencia microscópica desencadena una procesualidad, algo que arranca, se organiza, se desarrolla. Cuando hablamos los dos, aquí, puede ser que yo repita siempre la misma cosa o que no diga nada, y después es posible que haya una bifurcación, que se desencadena un proceso. Es algo que concierne, evidentemente, mucho a las cuestiones estéticas, pero también a las cuestiones psicoanalíticas, pues allí se encuentran, también, ritornelos cerrados sobre si mismos. Se trata de saber si se puede tener el acontecimiento, si se puede tener algo que de el sentimiento de singularidad existencial, de lo que no está en un tiempo infinitamente reversible, sino en un tiempo procesual, un tiempo irreversible.

**J.J.:** El arte, desde Duchamp al menos, es lo que da a pensar, no un modelo, sino...

**F.G.:** Un riesgo, incluso un riesgo de locura, un riesgo de no-sentido, un riesgo de corte con las significaciones dominantes, con los otros tal como están organizados. Hay algo en el arte que efectivamente se podría relacionar con una especie de ciclo del héroe. Por eso el *Ulises* de Joyce es tan importante para mi, porque es una manera de transponer el ciclo del héroe en la problemática estética.

**J.J.:** Y en la vida de la cotidianidad moderna, que de hecho es diferente de la vida homérica. Esta transposición da, o produce una proliferación de palabras, de frases, de tipos de estructuras literarias. Es la novela polifónica por excelencia.

**F.G.:** Eso también vale para el dominio político. Tenemos un héroe, por ejemplo, el que acaba de surgir hoy en día en los Estados-Unidos, que se llama Ross Perot... ¿qué es lo que él está haciendo mientras todo estaba organizado, ves, la rutina, el escenario pre-establecido? He aquí una especie de personaje sorprendente, como Le Pen en Francia, que desordena las cartas... y dispone los medios de

otra manera respecto a él.

**J.J.:** Hay que desconfiar de alguien como Perot que dice: “Estoy por fuera de la política” o “*if you're breathing, I want you working*”. Eso da un mensaje directo, sin decir lo que va a hacer. Todo está ahí, en su manera de hablar. Por ejemplo, dice: “*I don't have anything against homosexuals, but they will not be in my government*”, es pavoroso.

**F.G.:** Verdaderamente un héroe antiguo.

**J.J.:** Si, pero en los tiempos modernos, un héroe... que abre la vía directa al neo-fascismo.

**F.G.:** Todos los grandes héroes de la modernidad son fascistas, sea que tomes a Hitler o a los héroes literarios como Céline... en mi, no hay lugar para el heroísmo o el ciclo heroico.

**J.J.:** A propósito de la literatura, tengo una pregunta teórica: en *Caósmosis*, después de citar un pasaje del poema de Mallarmé “Un golpe de dados”, escribes esto: “Esta irrupción de lo irreversible, esas elecciones de finitud solo podrán ser encuadradas, adquirir una consistencia relativa, con la condición de inscribirse sobre una memoria del ser y posicionarse respecto a los ejes de ordenación y de referencia. El pliegue auto-poiético responderá a esas dos exigencias por la construcción de dos facetas, inextricablemente asociadas, de la apropiación o del grasping existencial y de la inscripción trans-monádica”. A este respecto, si hay inscripción, hay una especie de escritura, de trazos, entonces de codificación. ¿Es inevitable, entonces, que haya una captura por el significante y quizá un nuevo régimen de discursividad? ¿Qué podría impedir esta captura eventual?

**F.G.:** Ese trans-monádismo es de orden fáctico, de orden no-discursivo. Por eso no hay una escritura universal, general, significativa que atraviese los diferentes registros heterogéneos.

**J.J.:** De acuerdo, pero ¿cada agenciamiento produce un tipo de discursividad?

**F.G.:** La discursividad es inevitable, hace parte de nuestra aprehensión del mundo. Está ligada al hecho de que estamos lanzados en el tiempo, lanzados en el espacio, lanzados en los flujos energéticos, lo que yo llamo los flujos energético-espacio-temporales, y la cuestión es saber si son fundadores del ser. Si esos siendos energético-discursivos son cosas que están en la trama del ser o si, al contrario, remiten a una función existencial que es ese grasping, que no es un ser de tipo editorial entre los siendos, sino que es un ser proyectado, un poco como en la tradición sartriana, pero mucho más, que es proyectado, que es multidimensional, que es heterogenético y que corresponde a las constelaciones singulares. No es por eso que es discursivo, su discursividad es un segundo término.

**J.J.:** Tenía la impresión de que la discursividad estaba al acecho de los agenciamientos, como un cancer...

**F.G.:** Lo que es un cáncer no es la discursividad como tal, es la discursividad capitalística, la que se

trata con oposiciones distintivas, estandarizadas, con monedas de cambio: el capital, la energía, el significante, etc. Al contrario, las discursividades heterogéneas, las discursividades que drenan sus universos de referencias a través de sus procesos de expresión, son de hecho esenciales. Así, en la cura esquizoanalítica, buscamos discernibilizar las discursividades según sus líneas de heterogeneidad. No vamos a permanecer en una especie de colapso Z, en no decir nada, en no expresar nada.

**J.J.:** Finalmente la cuestión era muy simple: podríamos tener la impresión de que la discursividad era el enemigo, algo que atalaya, que acecha los acontecimientos, que amenaza desde el exterior, pero no es verdad.

**F.G.:** No, porque hasta ahora, tu me has hecho hablar de los flujos, de los universos de referencias, de los territorios existenciales, del grasping existencial, pero observo que nunca hablas de los phylums maquínicos. Los phylums maquínicos son precisamente la raíz de la discursividad expresiva, de las proposiciones maquínicas. La cuestión es saber si esas proposiciones maquínicas entrarán en un reduccionismo de tipo logicista, o de tipo informacional, o si al contrario tendrá lugar una heterogénesis maquínica. Ese cuarto polo es, de hecho, fundamental.

**J.J.:** Tu haces referencia a Heidegger, y más precisamente a la diferencia ontológica que hay entre el Ser y el siendo. Pero para ti, Heidegger sigue siendo un filósofo de los universales trascendentes.

**F.G.:** No es que él esté, completamente, en los universales trascendentes, es que el sostiene una ontología homogenética. Se refugia en un Ser que es, para él, un vértigo cósmico. Entonces, evidentemente, si el Ser corresponde a ese vértigo cósmico, todo se hunde en una pérdida radical de sentido y en un pesimismo catastrófico. Lo que me interesa es que, detrás de los siendos, no hay un Ser homogenético, sino dimensiones ontológicas heterogenéticas.

**J.J.:** El ser, para Heidegger, no es una constante; siempre hay el descubrir y el recubrir del ser, pero el modo según el cual eso sucede cambia históricamente, y si la verdad se discierne en una manera propia de cada época, puede ser que para nosotros la verdad sea la inmanencia, la inmanencia procesual.

**F.G.:** Si, pero el asunto no es meramente especulativo. La cuestión es posicionar la historicidad de la techné: aquí, el juego es muy político, muy inmediato. Si la techné corresponde a una manera de ocultar, cada vez más, el ser fundamental, si está ligada a una especie de maldición que nos desvía del ser, tenemos una perspectiva completamente diferente de la que yo propongo. Para mi, la techné solo es un aspecto de los phylums maquínicos. Hay phylums maquínicos distintos a los phylums tecnológicos, a la máquina en el sentido ordinario; hay que articular los phylums de la técnica, los phylums de las ciencias, las matemáticas, pero también de la poesía, del socius, de las máquinas deseantes, etc. Tenemos, entonces, una imbricación maquínica heterogenética que es antagonista de esta visión mortífera de la técnica.

**J.J.:** Es sorprendente que muchos estudiantes inquietos por el problema ecológico estén interesados

por Heidegger.

**F.G.:** Ah, sí, es el peligro de una ecología mortífera.

**J.J.:** En tu libro, *Las tres ecologías* hablas de ecologías del medio-ambiente, del socius, de la psique. La crisis de la ecología es mucho más amplia de lo que se admite. de hecho, es raro ver a un pensador como tu, interesarse por esta crisis y sus problemas, a todos los niveles, aún filosóficos, que se plantee. Con el fin de atacar toda esta problemática, tu has inventado una palabra: "ecosofía". ¿Podrías explicar lo que entiendes por esta palabra?

**F.G.:** Lo que me interesa y me inquieta, al mismo tiempo, es el desarrollo de una ecología centrada sobre la naturaleza, sobre la defensa de las especies, entonces una especie de visión de identificación que puede desembocar en un conservatismo, un autoritarismo, de hecho inquietante. Para mí, la defensa de las especies vegetales y animales es inseparable de la de las especies incorpóreas. Siempre tomo el ejemplo del cine de autor, de los valores de solidaridad, de los universos de fraternidad, de socialidad, de vecindad, de calor humano, de inventividad. Esas también son especies en vías de desaparición, que deben ser defendidas. El problema del agenciamiento subjetivo deviene primero respecto al objeto considerado, al objeto eco-lógico. Lo que cuenta en la eco, no son simplemente los muros de la casa... en lugar de tener una visión reduccionista del ser como ser natural, como ser ya-ahí, se trata de plantear un horizonte de ontología pluralista. Es decir que la praxis humana engendra universos heterogéneos, engendra prácticas. La mecosfera hace parte de la naturaleza en ese sentido amplio, al igual que la responsabilidad humana, principalmente por el estado actual medio-ambiental, del contexto existencial en el que estamos. Pero también la responsabilidad por el porvenir, es decir por la previsión científica y estética de lo que será el mundo para las generaciones siguientes, se convierte en una de las raíces anunciadoras del ser. Se trata no solo de considerar el ser aquí-ya-ahí, sino el ser por venir, el ser maquínico, las dimensiones desterritorializadas, el pluralismo del ser. Una responsabilidad respecto al ser tomado como creatividad, es lo que intente presentar como ecosofía, como sabiduría del ecos, no solo las sabidurías de las relaciones inter-humanas, sino también las de las relaciones con el medio-ambiente, con los phylums maquínicos, con los universos de sentido, con los territorios existenciales.

**J.J.:** ¿Piensas que el movimiento ecológico formará la base para un verdadero movimiento de tipo global, y, si sí, cuales son las condiciones y los peligros?

**F.G.:** El peligro es que la ecología deviene un nuevo conservatismo y una ideología de mantenimiento de las estructuras ya dadas, que no sea capaz de articularse con todos los phylums maquínicos. Entonces yo, yo estoy por articular las ecologías medio-ambientales, las ecologías sociales, las ecologías mentales, las ecologías urbanas, las ecologías de los mass-media, etc. Llegamos a una crisis de la humanidad donde el zócalo mismo de la biosfera es la causa y esto puede, quizá, generar un movimiento de toma de conciencia. Me parece fundamental que esta toma de conciencia sea englobante, sea heterogénica, no sea reduccionista como lo son, frecuentemente, los movimientos ecologistas.



*¿Qué es la ecosofía?  
Entrevista con Félix Guattari<sup>3</sup>*

**E. Videcoq & J.-Y. Sparel**

**E.V.:** Ernst Haeckel definía la ecología como “la ciencia de las relaciones de los organismos con el mundo exterior y sus condiciones de existencia”. ¿A qué llamas “ecosofía”?

**F.G.:** El término ecología es ecléctico. Engloba realidades muy heterogéneas, lo que constituye de todos modos su riqueza. Primero, es una ciencia, la ciencia de sistemas de cualquier naturaleza. No tiene contornos bien delimitados pues toma en cuenta, tanto los ecosistemas sociales, urbanos, familiares como los de la biosfera.

Al lado de todo esto, la ecología ha devenido un fenómeno de opinión, que recubre sensibilidades muy diversas: las conservadoras, o aún reaccionarias, que promueven un retorno a los valores ancestrales, las que intentan la recomposición de una polaridad progresista que sustituya la antigua polaridad derecha-izquierda.

Yo intento una unión conceptual entre todas esas dimensiones. Es así como nace la idea de “ecosofía”, al articular las tres ecologías: medio-ambiental, social y mental. Más aún, en mi propio sistema de modelización, intento sacar adelante la noción de un objeto ecosófico que iría más lejos que el objeto ecosistémico. Concibo el objeto ecosófico como articulado según cuatro dimensiones: las de flujo, máquina, de valor y de territorio existencial.

- La de flujo es evidente; pues justamente en los ecosistemas siempre hay articulación de flujos, unos respecto de los otros, principalmente de flujos heterogéneos.

- La de máquina está ahí para dar una dimensión de retroacción cibernética, autopoietica, es decir de auto-afirmación ontológica, sin caer en el mito animista o vitalista, como por ejemplo el de la hipótesis de Gaia de J. Lovelock y de L. Margulis; pues se trata de hacer la unión entre las máquinas de los ecosistemas de flujos materiales y las de los ecosistemas de flujos semióticos. Intento, entonces, ampliar la noción de autopoiesis, sin reservarla, como Varela, al sistema viviente solamente; considero que hay proto-poiesis en todos los otros sistemas: etnológicos, sociales, etc.

- Ese objeto ecosófico no es solamente auto-poiético, sino también portador de valores, de registros y de perspectivas de valoración. El es muy importante para repensar la problemática del valor, comprendido el valor económico, y para articular el valor capitalístico, el valor del intercambio en el sentido marxista, con otros sistemas de valoración secretados por sistemas autopoieticos: sistemas sociales, grupos, individuos, sensibilidades individuales, artísticas, religiosas; para articularlos entre

---

<sup>3</sup>.- Entrevista realizada en diciembre de 1991. , publicada en la revista Chimères, nro 28, primavera-verano de 1996. Traducción al español de la revista “Sé cauto”. Copyright Enfants Guattari.

sí, sin que el valor económico los domine y los aplaste.

- La cuarta dimensión es la de la finitud existencial que justamente caracteriza más al objeto ecosófico: lo que también llamo “territorios existenciales” y que no es una entidad eterna, sino que está fundada en coordenadas de determinación extrínsecas, independientes. En su sistema de valores, el objeto ecosófico tiene un nacimiento y un fin; está en relación con una alteridad maquínica, un phylum maquinista. En efecto, cualquier sistema tiene a la vez un antecedente y un porvenir sistémico. Sin disposición universal, está ligado a los procesos de historicidad. Esta finitud presenta también una dimensión de alienación, de “encarnación” y aún de tiempo de enriquecimiento procesual; pues gracias a ella hay siempre la posibilidad de una recarga a partir del caos y de la refundación de una complejidad. Porque hay corte de la individuación ecosistémica como finitud, hay justamente posibilidad de que los sistemas se encadenen los unos con relación a los otros y desarrollen un gran phylum evolutivo.

**E.V.:** Hablas del objeto ecosófico como un “sistema de modelización”... ¿ves objetos concretos o un sistema de descripción?

**F.G.:** Para mí la distinción no se impone: todos los objetos son objetos de modelización. El concepto en su carácter creativo, de aglomeración de componentes heterogéneos y al mismo tiempo de unidades auto-poiéticas, es el objeto.

El objeto ecosistémico es un objeto de metamodelización en el sentido en que tiene la pretensión de englobar las diferentes modelizaciones que se nos proponen: de tipo marxista, de tipo animista, de tipo estético. Podemos ver, entonces, como se articulan los sistemas de valores, mucho más que oponer de manera maniqueísta unos a otros.

**J.-Y. S.:** ¿Qué consecuencias se pueden sacar, para el movimiento ecologista, de este tipo de análisis?

**F.G.:** Qué no haya oposición en el espíritu entre las ecologías: política, medio-ambiental y mental. Cualquier aprehensión de un problema ambiental postula el desarrollo de universos de valores y entonces de un desarrollo ético-político. Recuerda también la encarnación de un sistema de modelización, para sostener esos universos de valores, es decir de prácticas sociales, de terreno, de prácticas analíticas cuando se trata de la producción de subjetividad.

**E.V.:** No se trata, entonces, de sistemas de valor totalizantes...

**F.G.:** Es verdad, en efecto, el gran peligro sería sustituir el mito de las clases obreras portadoras del porvenir de los valores, por el de una defensa del medio ambiente, el de una salvaguarda de la biosfera que puede tomar un carácter totalizante, totalitario. Es mucho mejor concebir procesos de afirmación de valores que respeten su heterogeneidad y su singularidad. Yo rechazo los juicios trascendentales.

Dos ejemplos... en el seno de los ecologistas, el movimiento de la izquierda, rechaza lo que se llama los “Khmers verts”. Pero estos representan algo absolutamente auténtico en la subjetividad ecologista y en las relaciones de fuerza. Y es también porque ellos existen que del 15 al 20% del

electorado, se aprestan a votar ecologista. Tenemos una relación disensual con ellos, polemizamos, pero respetémoslos, sino caemos en una guerrilla ideológica sin fin.

Igual con el lepenismo: comprendamos porque masas importantes de la población, principalmente obrera, vacilan frente a esta ideología. Mirémoslas desde el interior sin cosificar sus valores diciendo: es reaccionario, fascista, de extrema derecha, etc.

Sino se pierde cualquier posibilidad de articulación pragmática para influenciar, para “rizomatizar” este componente.

**E.V.:** ¿Qué entiendes por relación de axiomatización pragmática? Para los “Khmers verts” en el campo ideológico, se evoca a Maurras, Pétain, se los etiqueta...

**F.G.:** Así es como se los reifica, se quiere volverlos locos. Para mi no se trata de entrar en polémica con, por ejemplo, un enfermo delirante. El puede tener crisis psicóticas que se acompañan a veces de delirios racista, del odio a la diferencia, a lo extranjero. Es necesario buscar comprender como este agenciamiento subjetivo conduce a una modelización de la realidad completamente diferente de la mía y entrar en relaciones de producción semiótica para que haya una salida evolutiva, procesual, de ese tipo de impasse. Saliendo de las políticas consensuales, aceptamos la alteridad del otro, su diferencia; a partir de ese movimiento ético de retomar al otro, puede advenir algo.

**E.V.:** ¿Qué traducción dar a una mirada ecosófica, en el caso de eventuales responsabilidades gubernamentales de los ecologistas?

**F.G.:** La cuestión concierne también a las responsabilidades locales, regionales. Se trata de concebir prácticas de intervención social, comprendidas las políticas, gubernamentales, que sean coherentes con las prácticas sociales de campo, con prácticas disensuales, culturales, analíticas, individuales y de grupo, estéticas, y desarrollar una política y los medios, los dispositivos que permitan ese carácter disensual. Pienso que es necesario ir más allá de nuestras posiciones tradicionales entre movimientos, partidos o asociaciones y encontrar una nueva forma que permita superponer, establecer una relación polifónica entre los diferentes objetivos pragmáticos. No soy hostil a una armadura política, incluyendo a los líderes mediáticos y a los ministros, ¡porque no! Si no solo hay fenómenos de control por la “base”, sino también fenómenos de subjetivación tales que todo eso tome una posición completamente relativa; de modo que los individuos delegados, que se dedican a ese tipo de faena política, sean aceptados según el valor de su objetivo, es decir importante, pero no fundamental. Que sean líderes políticos, pero no devengan líderes afectivos, líderes imaginarios.

Esto quiere decir concretamente que en el movimiento ecologista es igualmente importante, equivalente y legítimo, ocuparse de los grupos de barrio, de cuadra, etc., que “chanchullar” en las relaciones de fuerza políticas y organizacionales. Hay ahí toda una ecología social del movimiento mismo que debe encontrar su regulación.

**E.V.:** Fuera del dominio medio-ambiental, el movimiento ecologista en Francia parece ser ante todo un movimiento de opinión, un movimiento de subjetividad, mucho más que de prácticas sociales.

**F.G.:** Primero, el fenómeno francés es excepcional. En ningún otro país hay una audiencia parecida

para el movimiento ecologista; se dice que el 15-20%, pero en realidad, pero hay una masa considerablemente mayor de opiniones favorables. Podríamos decir exactamente lo mismo del movimiento lepenista, pero que suelta un movimiento de opiniones mucho más amplio. Es una situación precaria. Los ecologistas no deben ilusionarse. Todo esto puede deshacerse como un soplo.

Segundo, es justamente con la condición de que haya una invención de otra manera de militar, de hacer política, de articular la preocupación más inmediata, la más cotidiana tanto a nivel de lo medio-ambiental, como al nivel de la vida social, con lo que pasa en el barrio, en los hospitales, etc. que se podrá consolidar esa opinión; sino será una nueva decepción, y la opinión girará hacia no se qué, quizá hacia nada, o hacia una pasividad generadora de cosas muy negativas.

**J.-Y. S.:** ¿Qué decir entonces?

**F.G.:** ¡Decir el problema! Hay un problema de redefinición de las prácticas sociales, de reinención de los modos de concertación, de los modos de organización, de las relaciones con los medios, etc. Y entonces se vuelve político: ¿saber que se quiere hacer? ¿se quiere cambiar radicalmente los sistemas de valoración? En tal caso hay que tomarlos en su globalidad, en su conjunto. Si pretendemos cambiar solo sectorialmente, constituir una pequeña fuerza complementaria, un pequeño lobby de presión medio-ambiental, entonces pienso que se pierde de entrada; porque eso funcionará muy bien: la industria solo exige utilizar el movimiento ecologista tal y como ha utilizado el movimiento sindical, para su propia estructuración del campo social. Sería rápidamente digerido por la industria, por el Estado, por las fuerzas dominantes. Es necesario otro nivel de exigencia. Yo propongo el término ecosofía para mostrar la amplitud de la problemática de los valores.

### *La pasión de las máquinas*

**J.-Y. S.:** ¿De dónde viene tu interés por las máquinas?

**F.G.:** Es una pasión de infancia y de siempre, una pasión animista. En efecto, la descripción de los fenómenos biológicos, sociales, económicos, etc., en términos de estructuras me parece insuficiente. más allá de las concepciones sistémicas, he querido forjar una entidad conceptual que responda no solo a las relaciones de auto-regulación de la estructura del sistema, sino que de cuenta también de las que desarrolla con lo exterior. Pues la máquina siempre está en diálogo con una alteridad: en su medio-ambiente tecnológico, humano, pero también en sus lazos filogenéticos con las máquinas que le han precedido o le seguirán. Aparece aquí una nueva forma de alteridad: la situada en el tiempo.

Además de la alteridad, la máquina establece también la finitud: nace, se estropea, se rompe, muere. Por esta razón hemos ampliado el concepto de máquina, más allá de las máquinas técnicas, a las máquinas biológicas, sociales, urbanas, a las megamáquinas, lingüísticas, teóricas, y también a las máquinas deseantes. Ese concepto prevé la posibilidad para la máquina de abolirse a sí misma.

**E.V.:** En tu texto sobre “la heterogénesis maquinaica”<sup>4</sup>, insistes sobre esta idea: “la máquina depende

---

<sup>4</sup>.- Ver Revista Chimères nro. 11.

siempre de elementos externos para poder existir como tal”. ¿Qué relación hay entre elementos como “estructura”, “reproductividad” y “alteridad”?

**F.G.:** Para comprenderlo, introduzco, en articulación, el carácter procesual de la máquina. La esencia de la máquina no proviene de una continuidad indefinida, está en mutación. Por esto debe intervenir un fenómeno de ruptura, de corte, como para los individuos captados en el seno de su especie, y entre las especies ellas mismas en sus phylums evolutivos. Hay vida y muerte de las máquinas tecnológicas, teóricas, etc. Es posible la existencia de un colapso entre la más alta complejidad y su abolición, yo la llamo *Caósmosis*: podemos estar en una relación altamente diferenciada con el mundo, el medio-ambiente, etc., pero también no estarlo, desaparecer, disolverse en el caos. Esta articulación entre los dos elementos permite la evolución, la producción creadora. Como si se impusiera una recaída en el caos para enriquecer la complejidad; como si el caos estuviese frecuentado el mismo virtualmente por la complejidad y viceversa.

**E.V.:** Igualmente postulas que “la máquina sería previa a la técnica, en lugar de ser su expresión”. Señalas por todas partes que para Leroi-Gourhan, las máquinas no existen fuera “del conjunto técnico al cual pertenecen”. ¿No hay oposición entre esas dos ideas?

**F.G.:** No, pues la posición de Leroi-Gouhan es un primer escalón. Él articula la herramienta, la máquina a su medio ambiente social, humano, corporal, a lo gestual maquínico y a las relaciones culturales que las soportan. Esta problemática de la autopoiesis maquínica difiere de la manera en que la autopoiesis es formulada en los medios biólogos por Varela y Maturana. Con la simbiosis entre la máquina, la herramienta y el campo social y humano y la aparición de máquinas conceptuales, lingüísticas, diagramáticas, articuladas entre sí, se opera un descentramiento de la esencia del maquinismo de su parte visible hacia su parte incorporal. Podemos salir de la lógica de los objetos claros y distintos en un estrato dado, con los paradigmas extrínsecos y pre-existentes que los envuelven y los de la descripción, el aprendizaje, etc., para llegar a otro tipo de objetos, a las máquinas abstractas, que llevan en sí mismas sus propios sistemas de valoración, autopoieticos. Ellas permiten comprender la articulación de los diferentes estratos maquínicos, sociales, biológicos, neurológicos, ecológicos, etc.

**J.-Y. S.:** Provistos de esta definición de la esencia de la máquina, ¿Cuál es, según tu, la parte de lo humano y de lo no-humano en las máquinas?

**F.G.:** Yo diría más bien: ¿Cuál es la parte del devenir maquínico en lo humano y en lo no-humano? Pues el devenir maquínico constituye las formas de humanidad, pero también implica otros devenires: animales, vegetales, musicales, matemáticos, etc. Lo que supone lo virtual, la adyacencia que viene de universos incorporales, referentes que no son pre-referentes. Se sale de los paradigmas pre-existentes. Entraña una vitalidad, una proliferación, una encarnación existencial parcial que yo llamo territorios *existenciales*. La intuición de ese concepto de máquina busca escapar a la lógica del objeto discursivo, del flujo manifiesto, para integrar entidades no-discursivas, incorporales, contingentes, como la de la existencia.

**E.V.:** ¿Cómo se diferencia esta esencia maquinaica” del *Grund* heideggeriano y del significante lacaniano?

**F.G.:** Esas categorías suponen y soportan una cierta relación de discursividad en una lengua fundamental del ser o de significantes, de tesorería del código. Yo me rehúso a que todo ya esté contabilizado en un “gran otro” o en un *grund*, en una relación con el ser demasiado marcada principalmente por las posiciones filosóficas griegas.

Hay tantas referencias del “gran otro” como hay mutaciones de universos de referencia. Así la música polifónica es una creación *sui generis*, sin ningún fundamento, sin ningún *grund*, sean las que sean las filiaciones a las que se le relaciona: nacimiento del pensamiento matemático o filosófico. No veo que nada pre-exista a esta creatividad absoluta, ninguna cadena significativa o primado del ser. Hay heterogénesis, lo que constituye una garantía de la actividad humana.

**E.V.:** ¿Puedes explicar tu fórmula: “el movimiento de la historia se singulariza en el entrecruzamiento de universos maquinaicos heterogéneos”?

**F.G.:** La historia, de todas maneras, es una narración: épica, de connotación religiosa, marxista, maquinaica, etc. Pero ellas tienen un valor, pues de ese modo se hace tomar consistencia a la duración. Mi afirmación no es más científica que otras. Pero la diferencia con la explicación por la universalidad de las relaciones de producción, frente a las relaciones sociales y culturales, reside en que el primado de la explicación maquinaica evita radicalmente cualquier idea de relación infraestructura y superestructura.

Así, hay ciertos giros históricos debidos a una mutación tecnológica. Por ejemplo, la aparición de las armas de hierro desenmascara a los imperios asiáticos existentes durante milenios. Sin embargo pudo serlo por una mutación que partió de los registros para contabilizar máquinas de guerra, organizar a los militares, entonces del orden de la escritura. Podrían ser también mutaciones jurídicas, en una relación de producción (unidad monetaria), en la ciencia, en los transportes (descubrimientos marítimos) etc. Entonces no se impone una causalidad obligada. Al contrario, es necesario buscar cómo se contaminan, se influyen, se causalizan las diferentes mutaciones maquinaicas; cómo crean focos de subjetivación parcial, un plus-valor creativo, una afirmación autopoiética; cómo ellas toman el control. Por ejemplo en la época de las grandes ciudades-mundo descritas por Braudel, hay una entidad urbano-capitalista que domina, después se deporta de las grandes ciudades italianas a Amsterdam, Londres, etc. Ese desplazamiento no es puramente económico, sino cultural, socio-político, religioso, etc. Pero sostenido. Es cada vez la historia pero en estado naciente, una cristalización, una singularidad.

**E.V.:** El mundo maquinaico y técnico, al término del cual se constituye la humanidad de hoy, según tu punto de vista es “barricada para los horizontes de constancia y de limitación de las velocidades del caos. Pero ese mundo de coacción, esta doblado, triplicado, por otros mundos que solo exigen bifurcar y engendrar nuevos campos de posibles.” ¿Cuáles son esos otros mundos y para cuáles campos de posibles?

**F.G.:** Veo dos entre muchos otros por señalar: el mundo de la filosofía, que de cierta manera forja

sus objetos absolutamente en una relación de velocidad infinita, de ruptura infinita con las categorías mundanas. Se sitúa de golpe en una creatividad de conceptos que trabajan en la impotencia de lo infinito.

Y después tenemos el registro del mundo estético que, al contrario de la filosofía, a partir de una materia sensible, reproduce, restituye campos de descubrimiento infinito. Allí hay todo un giro para el trabajo de la materia.

**E.V.:** Entonces, ¿Cuáles campos de posible?

**F.G.:** De la creación! Es un poco esta utopía de una posible unión entre factores de creatividad de la ciencia, de la filosofía, de las artes y después con los campos sociales, económicos, ecológicos todavía estratificados, territorializados, tanto más cerrados sobre si mismos y que se sienten amenazados por esos factores de desterritorialización maquínicos. Podemos aceptar esta oposición dualista como irresistible, y definir el destino de la humanidad como el de los desgarrones, de las pulsiones contradictorias sobre territorios de referencia o como el abandono a la dromótica (como diría Paul Virilio).

Para mi, la idea de mecosfera supone que no es imposible que nazcan dispositivos que permitan experimentar esta unión; sin hacerlo de la ciencia, del arte o de la filosofía con lo social, pero produciendo sistemas de valoración múltiples, heterogéneos, dándole gusto a la singularidad, a la finitud, del ser-ahí. Por fuera, evidentemente, de los mitos redentores, de las funciones políticas de representaciones alienantes. Hay que salir de ese carácter de generalidad abusivo que caracteriza la esfera mediática, que persiguen los signos de valores del progreso que finalmente no remitan a nada y no enganchan el deseo al campo social. Habría ahí todo un descentramiento abriendo una práctica que he llamado ecosófica, una disciplina que tendría que ver con la política, la ecología, el arte, la ciencia, etc., y que sería al menos una práctica específica, una especie de sabiduría no contemplativa.

### *¿Cuáles espacios de valoración?*

**E.V.:** Puedes desarrollar esta frase anotada en tu libro *Las tres ecologías*: “Cada vez es menos legítimo que las retribuciones financieras y de prestigio, de las actividades humanas socialmente reconocidas solo estén reguladas por un mercado fundado en el provecho”. Sin embargo, hablamos de la universalidad del mercado.

**F.G.:** La ideología neo-liberal justifica la soberanía del mercado por la libertad del intercambio. Postula así la existencia de un mercado abstracto que sobre-codifica y regula el conjunto de las esferas económicas. Es un señuelo todopoderoso. El “mercado”no existe. al contrario, existen todo tipo de mercados. Ejemplos: el del armamento sostenido por las potencias estatales, los mercados regionales, locales, pero también los mercados paralelos de la droga, de la mafia, o también el mercado del arte. A nivel micro-sociológico existen mercados domésticos, los del trueque en los países sub-desarrollados...

Las formaciones de poder son las que los plantean y los dan como campos de equivalencia, de valor, y el juego entre los mercados deviene un juego entre esos mercados de poder. Algunos son minorizados, otros sobrestimados. No hay categoría única, trascendente, de mercado mundial. Hay

sistemas de valoración planteados como territorios existenciales de un cierto número de formaciones, de agenciamientos de poder. Así, respecto al mercado de los petro-dolares, USA ha montado una acción puntual, geopolítica, un golpe de fuerza, con la guerra del Golfo.

**E.V.:** ¿Quién puede atribuir un valor no mercantil? ¿El Estado? Al afirmar que para cada actividad humana, hay un segmento de valoración, tu planteas un presupuesto antropológico muy fuerte...

**F.G.:** Fuera del Estado, todos los mercados del deseo se plantean en vectores de valorización. Así, la música rock es, por un lado, una máquina de deseo, y por otro, un mercado capitalista. También hay una relación muy fuerte entre deseo y deseabilidad. No está solo el mercado del Estado para atribuir valores no mercantiles.

Podemos, en una perspectiva postmodernista, aceptar las formaciones de los poderes actuales y decir que todas las que existen sobre el mercado son necesarias e inevitables. Al contrario, podemos tener una perspectiva axiológica y concebir las formaciones de poder sea para disolverlas, como el mercado del poder falocrático, sea para crear un mercado de poder diferente, por ejemplo para el arte, contrarrestando a los comerciantes de cuadros, a los museos, en fin todo lo que lleva el arte al mercado mundial...

**E.V.:** Existe al menos una jerarquía de los sistemas productivos y de las formaciones de poder...

**F.G.:** Si, existe una jerarquía esencialmente capitalista. Sin embargo, podemos imaginar un multicentrado, una disposición rizomática de las formaciones de poder, efectuándose la regulación en términos de lógica caótica a través de atractores que determinen zonas de poder más desterritorializadas que los lobbies.

**E.V.:** ¿No permaneces así en el paradigma del mercado? ¿Qué podrían ser los nuevos espacios de valoración?

**F.G.:** Hay nuevos agenciamientos de concertación, con los dispositivos de comunicación telemática... están apareciendo nuevas entidades subjetivas transnacionales, transétnicas, transculturales, etc., *A contrario*, los mercados de poder estáticos mundiales se mantienen y todo esto no será barrido el día de la gran noche...

La urgencia ahora consiste en situar las verdaderas lógicas del mercado, las del Estado, las de los poderes, en su funcionamiento actual para salir del mito de la legitimación absoluta, de una cierta utilización del derecho en el capitalismo, especie de religión neo-liberal hoy en día dominante casi por todas partes.

Ese descentramiento axiológico debe mostrar que hay otras prácticas posibles; *roll-back* del mercado capitalista, espacios de libertad, espacios de creación por inventar o reafirmar, comprometido en el mercado actual...

**J.-Y. S.:** ¿No subestimas el aspecto de reificación por el equivalente monetario?

**F.G.:** Es verdad que el equivalente monetario juega un papel de objeto fascinante. Puntúa la línea de

desterritorialización más intensa. Es una involución de la subjetividad en un objeto de deseo obsesivo que disuelve los otros modos de valoración. Es un arma todopoderosa, la más abstracta.

Las nuevas formas de valoración deben justamente salir de esta “homogénesis” de los valores capitalísticos y resingularizarse por un proceso que yo llamo “heterogénico”, con su nivel ontológico propio. Para mí, el valor, es una polarización en el seno de un campo de deseo, de un campo de poder, de un territorio existencial que puede tomar una dimensión de hecho desterritorializada. Es una dimensión axiológica que se inscribe tanto en el dominio económico como en el dominio de la percepción o de las relaciones con los otros, según se le sitúe.

**E.V. :** ¿Cómo?

**F.G.:** Hay niveles moleculares que ya existen, conquistas. Citaría un solo ejemplo: el movimiento de emancipación de las mujeres (a pesar de las amenazas, los retrocesos...) Evoco de hecho una nueva manera de plantear los territorios de vida, de afirmar las resistencias civiles, de defensa de las minorías, aún si ellas pueden implosionar en otras formas de abolición. Se trata de reinsertarlas en las relaciones de fuerzas, de los poderes existentes, en lugar de fijarlas en una pura utopía como en los años sesenta; articularlas con las fuerzas que se afirman en el parlamento, en el sindicalismo, etc., entonces son necesarias. Si no, esas prácticas moleculares, esas luchas de deseo recaerían inexorablemente en la recuperación, la marginalización, lo irrisorio. Opuestamente, una lógica de ruptura en blanco y negro que implica una coherencia axiomática total ha mostrado que solo es una lógica discriminante progresista automática.

Articularse sobre la ecología social y mental, dar una perspectiva histórica a todas las prácticas sociales específicas, a esas revoluciones moleculares, he aquí lo que queda por hacer para formar los nuevos espacios de valoración.



## ***Intermitentes, peticionarios e indocumentados: <sup>1</sup> los nuevos personajes de la economía-mundo***

***Maurizio Lazzarato***

A la oposición entre “intelectual y pueblo” que argumenta la derecha a propósito de los firmantes de las peticiones contra la ley Debré<sup>2</sup>, la izquierda solo sabe oponer la argumentación según la cual los intelectuales también son parte del “país real” en cuanto que ellos forman la opinión, como en los tiempos de Zola. Para captar las transformaciones del trabajo intelectual, es mejor escuchar directamente a los capitalistas que, desafortunadamente, van adelante. Quienes deciden en Norteamérica (el equipo Clinton, los militares y los industriales) han dado pasos muy importantes en la reconquista de la hegemonía económica americana sobre el planeta, de los que dependen el modelo alemán y japonés<sup>3</sup>, planteando dos opciones muy simples:

- Controlar la integración de las tecnologías electrónicas y numéricas como eje estratégico de la organización de la “producción” en la re-estructuración de la economía-mundo.
- Explotar una nueva “fuerza de trabajo” que produce y administra los flujos de saberes, informaciones e imágenes que las máquinas numéricas organizan y transmiten. El ministro del Trabajo de la administración Clinton, en un libro programático sobre la organización y dirección, de nueva naturaleza, de la actividad productiva, define esta fuerza de trabajo por su “*capacidad de manipular símbolos*”<sup>4</sup>.

### **Los “manipuladores de símbolos”**

Retomando la lista de las profesiones citadas por Robert Reich para designar a esos “manipuladores de símbolos”, encontramos gran número de profesiones firmantes de las diferentes peticiones contra la ley Debré. En el movimiento de los intermitentes del espectáculo, se pueden leer estos mismos cambios que afectan el trabajo artístico-intelectual, pero esta vez desde el punto de

---

<sup>1</sup>.- Tomado de la revista Chimères, número 32, invierno de 1997. Este texto fue escrito y circuló en Francia, en el momento en que se desarrollaban las peticiones contra la ley Debré y el movimiento de los “intermitentes” del espectáculo. El título y los apartados son de la redacción de Chimères, que modifican ligeramente el texto original. Traducción al Español Ernesto Hernández B., Cali, Abril del 2000.

<sup>2</sup>.- Proyecto de ley presentado por Jean-Louis Debré el 6 noviembre 1996, esta ley modificaba y endurecía el régimen de control a los inmigrantes (N de T).

<sup>3</sup>.- Ver el dossier Neil Gross, Peter Coy, Otis Port, “The technology paradoxes”, *Business Week*, 6 de marzo de 1995.

<sup>4</sup>.- Robert Reich, *L'économie mondialisée*, París, Dunod.

vista de una “fuerza de trabajo” altamente escolarizada, detentadora de saber-hacer culturales, relacionales y comunicacionales, que se presentan en el mercado en busca de un trabajo “creativo” no sometido. Las transformaciones que trastornan las profesiones del espectáculo tocan de igual manera, y según procedimientos similares, a los periodistas, a los fotógrafos, a los estilistas de la moda, a los informáticos, a los arquitectos, a los trabajadores de la publicidad, del marketing, de la comunicación. Desde hace quince o veinte años esas profesiones viven un verdadero boom, alcanzando importantes inversiones y un aflujo masivo de mano de obra. Este aflujo ha agravado los fenómenos de precarización, de intermitencia, de imposición, de nuevas jerarquizaciones en la organización del trabajo, de nuevas presiones sobre los ritmos y los salarios. También ha reforzado las dinámicas conflictuales. Esta nueva capa de “trabajadores” presenta novedades radicales respecto de la organización clásica del trabajo intelectual en las sociedades industriales, una novedad que hemos llamado “*intelectualidad de masa*”<sup>5</sup>.

Las luchas de los intermitentes pueden, entonces, contribuir a reconstruir, partiendo de “*la base*”, una cartografía de esas nuevas subjetividades que se expresan por “*lo alto*” en las “*peticiones*”, bajo el abrigo de la cúspide de la jerarquía del trabajo artístico-intelectual. Los “*peticionarios*” no son olas ideológicas de izquierda, sino la expresión de una fuerza de trabajo inmaterial que ya está, en los Estados-Unidos, en el centro de una estrategia económica y política.

## **Trabajo y nomadismo**

En un periódico de centro-izquierda que ha aceptado a los firmantes de las peticiones, un sindicalista se alarmaba por el hecho de que “los intelectuales no se interesan ya por el mundo del trabajo”, y del desfase que existe entre este último y la sociedad. Los “*intelectuales*” deben hoy en día producir permanentemente las condiciones de posibilidad de su propio trabajo, pues, entre tanto, ellos han devenido una *intelectualidad de masa*, precarizada, fuertemente jerarquizada y explotada, colocada directamente en el centro de la producción de la riqueza en nuestras sociedades.

Este análisis es confirmado por el examen de las proposiciones de la Coordinación lionés de los intermitentes del espectáculo. Partiendo de sus propias condiciones de trabajo y de remuneración de los comediantes o bailarines, escenógrafos y realizadores, técnicos, etc..., proponen una visión de la producción de riqueza.

A las formas de trabajo creativo y cooperativo que defienden los “intermitentes”, que anuncian quizá el futuro de nuestras sociedades, los sindicatos oponen su viejo “obrerismo”, apenas modificado por el reemplazo -modernización obligada- de la fábrica por la empresa, de los obreros por los asalariados y del trabajo por el empleo. Pero ese modelo político-cultural centrado sobre el trabajo corresponde cada vez menos a las sensibilidades y a las formas de vida contemporáneas. Se reduce a un *modelo exclusivamente defensivo* que, como lo demuestra la historia de las reestructuraciones industriales de los últimos veinte años, es absolutamente ineficaz.

A los sindicatos tanto como a la izquierda, siempre atados al trabajo industrial y a las formas de subjetividad disciplinarias, les repugna tomar en consideración esas nuevas formas de actividad,

---

<sup>5</sup>- Para un análisis más profundo ver: Corsani, Lazzarato, Negri, *Le Bassin du travail immatériel dans la métropole parisienne*, París, L'Harmattan, 1996.

al igual que no ven claramente como integrar políticamente la movilidad y las formas de organización de los migrantes. Estos últimos, en efecto, no han esperado la liberación de los mercados financieros y la flexibilidad de la producción, para construir sus redes internacionales de cooperación y de solidaridad. Su nomadismo, su capacidad de creación y de resistencia, sus formas de organización minoritarias, al menos parcialmente, escapan a la forma estatal del control, y son los momentos estratégicos de la construcción por la base de la economía-mundo.

Entre los migrantes y las subjetividades que se expresan en las nuevas formas de actividad artístico-intelectual, hay algo en común más allá de la simple "solidaridad": la movilidad, el funcionamiento por redes, la capacidad de iniciativa, la capacidad de jugar con las codificaciones molares del Estado y de las organizaciones políticas clásicas.

### **Excepción cultural y estatuto de los intermitentes**

La proposición de estructurar una "industria de la cultura" que rivalice con los Americanos no tiene en cuenta la especificidad europea en la cual la innovación cultural siempre se hace sobre rupturas políticas y estéticas con Hollywood (del cine soviético de los años 30, al neorealismo italiano o la nueva ola)<sup>6</sup>.

La recodificación de la industria audiovisual y del cine parece, en efecto, ser el juego de negociaciones sobre los anexos 8 y 10 de la convención de la Unedic<sup>7</sup> que definían la especificidad de la indemnización-desempleo para los profesionales del espectáculo (507 horas de trabajo anual, o sea tres meses, bastan para recuperar los derechos de indemnización por un año). Pero el único problema que le interesa a los patronos parece ser el de la definición más estricta de la "afiliación a los anexos 8 y 10", es decir del "estatuto" de los intermitentes contra el "laxismo" actual. El estatuto de los intermitentes "no existe como tal", repiten, de su lado, los sindicatos, pues se trata de una derogación de la forma clásica de la relación salarial. Pero justamente, como escribe ahora Alain Lebeaube en *Le Monde*<sup>8</sup>, cuando esta derogación tiende a devenir norma, los intermitentes pueden ser los precursores "positivos" de una nueva regulación que *evita la precariedad sin eliminar la movilidad*.

Los patronos tienen dos temores principales. El primero concierne a la posibilidad de la extensión del "estatuto" a otras categorías del trabajo precario. La segunda es que al interior de los profesionales del espectáculo, que ya son ellos mismos mucha gente, se beneficien muchos otros del "estatuto" de intermitencia. Ellos quieren asegurar ese estatuto para los trabajadores del cine y del audiovisual y para mantener en pie una fáctica "cultura de Estado". El resto del sector, por tanto el espectáculo viviente, solo accedería a éste a cuenta-gotas. Es la opción llamada de "*profesionalización*" cuyos resultados están ya en la pantalla grande y chica, ¡cada uno ha de jugársela! En este terreno, el riesgo de una convergencia entre patronos y sindicatos, y en esas

---

<sup>6</sup>.- Por ejemplo, los militares americanos invierten desde hace muchos años en la informática y las tecnologías numéricas, al contrario, ver el destino de Olivetti y de Thompson.

<sup>7</sup>.- Régimen francés de seguridad para el desempleo (N. De T.)

<sup>8</sup>.- Después de haber hablado de "privilegios" durante los movimientos de los intermitentes en 1992.

condiciones el peligro de una *normalización*, es más que real.

## **Industria y creatividad**

Es así como la constitución de una verdadera “industria” cultural no hace más que *destruir el trabajo* artístico-intelectual, jerarquizar y excluir la creatividad de miles de personas. Pues hoy en día, contrariamente a la edad de oro del avance industrial cantado por Marx, la industria ya no crea riqueza y trabajo, como en la producción manufacturera, más bien los destruye. Pues la “productividad” del trabajo, hoy en día y principalmente en ese sector, depende de las capacidades creativas, comunicacionales, afectivas, cognitivas, de los “empresarios” como de los “trabajadores”, y *esas competencias no pertenecen a la empresa*, que solo las captura en sus coacciones y fines, sin poder apropiárselos integralmente. La industria *no sabe valorizar la riqueza y la complejidad de niveles de cooperación* que se desarrollan en las prácticas artístico-culturales (como por todas partes en muchos otros sectores). Por eso la iniciativa “industrial” en ese dominio no podrá echar fuera de borda, a través de la organización de un doble, o aún triple, mercado del trabajo, los saber-hacer y de las capacidades de iniciativa desarrolladas de manera autónoma por un creciente número de actores sociales.

Lo que falta no es la capacidad artístico-intelectual (no es, entonces, el “trabajo” lo que falta), son los “empleos” y los “recursos” definidos según las finalidades de las empresas. El desempleo no es debido a que “falta trabajo”, sino al hecho de que el sistema productivo está en *desfase negativo* con las formas de cooperación social que se desarrollan a pesar de él. Las *reservas de productividad y de creatividad* hoy en día superan ampliamente la iniciativa capitalista. El empleo, en nuestras sociedades post-industriales, no es una *medida económica* adecuada de la productividad y de la creatividad social, como en la época en que la industria creaba la cooperación productiva, los saber-hacer, las subjetividades y los modos nuevos de organización. Ha devenido un simple *dispositivo de control* de esta creatividad, con los fines estrechos de la empresa, una medida miserable de la productividad de la sociedad. Más allá de cualquier moralismo contra “el dinero rey”, hay que admitir hoy que la industria bloquea la cooperación artístico-intelectual.

Lo que está en juego no es simplemente la reducción del tiempo de trabajo existente para compartirlo, sino la invención de nuevas formas de trabajo, irreductibles a la relación salarial clásica, tomando su regulación y su finalidad de las nuevas formas de subjetividad, de saber y de cooperación. Es por esta razón que los “artistas” de la Coordinación lionés no comprenden porque los sindicatos quieren, de manera absoluta, pasar por el trabajo asalariado y por la empresa cuando aquella tiene una función destructiva y regresiva por los obstáculos que le pone a la creatividad.

## **La polución de los cerebros**

La generación del 68 pensaba la relación entre “intelectual y pueblo” a través de las figuras del intelectual “comprometido” (Sartre) después del “específico<sup>9</sup>” (Foucault). Pero el “intelectual de masa” pulveriza estas categorías reproducidas simplemente como forma de dominación, por los

---

<sup>9</sup>.- Específico pues compromete su saber-hacer y no su simple relación con lo universal.

nuevos grandes mediadores (estrellas del periodismo, intelectuales mediáticos, artistas de la industria cultural). ¿Cuál puede ser el papel del “intermitente” al interior de las transformaciones que tocan tan profundamente el trabajo intelectual y el trabajo a secas? ¿Podemos movilizarnos para que “la cultura no muera”, sin preguntarnos cuál es la relación que existe hoy en día entre el arte, la cultura y el consumo masivo?

Y de manera más general, ¿quiénes plantearán el problema de la “polución de los cerebros” y de la reducción de nuestra subjetividad a la del consumidor-comunicador, sino los trabajadores de las industrias que preparan las conciencias y los cuerpos del siglo XXI?



**... de las resistencias**



## *Europa agujereada*<sup>5</sup>

**Angela Melitopoulos**

**entrevista de Maurizio Lazzarato.**  
Chimeres, Nro. 32, Invierno 1997.

**Maurizio Lazzarato: ¿Qué es lo que te interesa particularmente en la historia de la migración-deportación de tu familia?**

**Angela Melitopoulos:** Me interesa la temporalidad de la “fuga”. Sobre la base de una historia real de migración-deportación, me interesa la necesidad de eliminar o de olvidar los recuerdos y las ideas para formular una nueva manera de pensar, y entonces de comprender como se ha transmitido la historia de mi familia -y también como no se ha transmitido- o como ha sido “traicionada” de generación en generación. En la historia de mi familia, puedo observar que, cuando llegan a un nuevo territorio, el antiguo territorio continúa existiendo, pero la imagen de ese territorio ha evolucionado a lo largo del tiempo en que estaban en movimiento. Se trata entonces de una transmisión-traición-metamorfosis que está directamente ligada al movimiento y al tiempo. Quiero intentar, así, expresar a través de imágenes el pensamiento de los migrantes que es un pensamiento sin lugar.

El trazo que hago es siempre el de una fuga que tiene también, e inmediatamente, efectos políticos sobre la definición del Estado-nación, del sujeto político “mayoritario”, del pueblo soberano y de su descomposición. La historia de las migraciones es una historia de minorías que cristalizan cada vez un capítulo rechazado de la historia de las naciones. Las minorías que no están representadas en la historia nacional cristalizan, por ejemplo, la catástrofe del Asia Menor (el genocidio de los griegos muertos por los turcos en Pontus -500.000 muertos y 1.500.000 refugiados), que no solo es rechazada de la historia turca, sino también de la griega. Ese rechazo de las minorías se debe, me parece, no simplemente al hecho de esconder las masacres y las violencias que son constitutivas de cualquier Estado-Nación, sino al hecho de que las minorías llevan consigo un principio de organización política que es mortal para el Estado-Nación.

**M.L.: ¿Qué representa esta temporalidad? ¿Podemos decir que todos somos refugiados?**

**A.M.:** Podríamos decir que todos estamos en fuga o que las líneas de fuga son importantes para todos nosotros, porque la desterritorialización, la pérdida del territorio, es una condición general, porque la pérdida de la memoria tradicional toca a todo el mundo y no solo a los migrantes. Es una

---

5.- Tomado de la revista Chimeres, número 32, invierno de 1997. Traducción al Español de la revista “Sé cauto”, Cali, Abril del 2000.

condición válida para todo el mundo. Por eso intento formular esta historia no solo desde el punto de vista excepcional y específico de una minoría (en migración) o de recrear un lugar en la historia para acontecimientos rechazados (la deportación-genocidio), pienso que mi proyecto tiene que ver con la memoria y la temporalidad contemporánea que nos concierne a todos.

Pero huir, no es una palabra de hecho justa, se trata más bien de utilizar la *tensión* entre niveles diferentes de la memoria y del tiempo, y, puesto que se tiene necesidad de crear un movimiento para constituir su tiempo y actuar, uno utiliza esos niveles diferentes como creadores del movimiento por su tensión.

**M.L.: Pero ¿cómo se puede definir el tiempo del emigrante, el tiempo de tu familia? ¿Por qué ese paralelo entre las temporalidades de migración y la temporalidad de nuestra época?**

**A.M. :** La memoria de mi familia está caracterizada por fracturas, rupturas. No se constituye en un lugar, es una memoria sin lugar. Esta memoria está en transformación permanente; no sólo de generación en generación, sino de lugar en lugar, según las necesidades de integración-identificación y según las diferentes lenguas que hay que hablar. Los recuerdos son transmitidos por gente que cambia permanentemente.

A causa de las guerras, hay experiencias que no son transmisibles (choques, traumas, violencias). Pero esta dificultad de transmitir la experiencia no se debe solamente al choque, sino también al hecho de que los recuerdos no se guardan como en un cajón. Se constituyen permanentemente a través de las acciones con el mundo exterior. Los recuerdos están ligados a la necesidad de acción y al movimiento. *La memoria no es un archivo sino una producción*. Esta memoria-producción no es localizable en el cerebro -pues no tiene lugar-, está ligada al movimiento, a las intensidades, a las tensiones de la acción. Este aspecto de nuestra memoria está perfectamente representado por la memoria colectiva de los emigrantes.

**M.L.: Esta memoria que está en transformación permanente, que no es archivo sino producción, ¿es positiva?**

**A.M.:** En la disolución de la comunidad a través de la fuga, como en la disolución de la familia tradicional hay algo que se libera. La comunidad desaparece con su jerarquía y la familia se disuelve y con ella su jerarquía. Las diferentes experiencias y las diferentes temporalidades que vivimos ya no están jerarquizadas y entonces se puede pasar más fácilmente de un mundo a otro, de una temporalidad a otra. Entonces surge una fuerte flexibilidad, y esta flexibilidad es una riqueza. El poder de adaptarse fácilmente a cualquier situación, y entonces de ser capaz de adaptarse a cualquier lugar, es extraño al pensamiento sedentario, fijo. Es la capacidad de estar en lugares diferentes sin estar autorizado -sin tener raíces-. Estamos en un estado de extrañeza familiar todo el tiempo. Se es extranjero, pero todo parece familiar. Y, pienso que esta experiencia de los emigrantes es ahora la condición de todos y cada uno.

El peligro es no llegar a captar lo que pasa, porque cambias constantemente entre todos esos estratos de la memoria y del tiempo. Ese peligro existe solamente ahí donde la definición de la realidad está basada sobre lo que pensamos fijo, y que se puede captar y controlar. Hay que decir que la memoria de mi familia no está constituida solamente por la necesidad de integrarse en un nuevo territorio,

sino que está constituida también en función de las condiciones económicas que encuentra en un nuevo territorio. El acto de acordarse depende también del otro, de aquel que está al frente. Entonces en ti mismo tienes esta batalla de reterritorialización, de reidentificación, entre tú y los otros. La memoria se transforma, se redefine siempre de nuevo, de lugar en lugar. Vemos esta batalla de la reterritorialización y de la reidentificación en un espacio “entre”: entre identidades, entre Estados, entre lenguas...

**M.L.: En tanto que la remisión al pasado esta bloqueada, estamos reubicados en una situación de no-lugar, de no-memoria, de no-pasado y entonces, como decías, somos, más bien, devueltos “entre” las cosas.**

**A.M.:** Estamos devueltos en esos lugares “entre”, en esta no-memoria. Una memoria que no es memoria de algo, sino fuerza de producción de algo. Somos devueltos a una memoria del devenir. Podemos huir del tiempo cronológico hacia una temporalidad donde el pasado co-existe con el presente. El carácter del pasado ya no se define como un pasado fijo, inmóvil y que solo se podría evocar. En esas condiciones, debemos crear nosotros mismos nuestra subjetividad, así como los migrantes están obligados a hacerlo. El problema es que hoy el sujeto existe solamente ahí donde puede crearse. Hay ahí algo del orden de crear sus propios sueños. No los sueños en el sentido de la definición del psico-análisis, sino sus propias temporalidades.

**M.L.: ¿Por qué defines ese poder de metamorfosis del migrante como una actitud de actor?**

**A.M.:** El actor es la palabra justa, pues el actor cambia de registro, pasa de una personalidad a otra y conoce diferentes posibilidades de jugar. Ir de un régimen a otro, de una manera de actuar a otra manera de actuar. Ser capaz de conocer mundos diferentes, registros diferentes. Es interesante recordar que muchas veces el actor era maldito a causa de esas características, de la misma manera que hoy es maldito el migrante.

**M.L. : Pero si esas temporalidades son estropeadas, rotas y ya no son transmisibles, no hay posibilidad de hacer una síntesis.**

**A.M. :** Si la síntesis no es posible entonces hay que moverse entre las diferentes temporalidades. Esta pretendida imposibilidad hace surgir una enorme creatividad. Es necesario, sin detenerse, reajustar esos lugares en sí mismos. Los estratos de la memoria están en permanente movimiento, puesto que hay agenciamientos horizontales y no una jerarquía entre ellos. En consecuencia, tu actúas más bien en esta temporalidad sin síntesis que en la temporalidad territorializada, ritual o tradicional que siempre está ligada a una jerarquía, a un poder.

Todo lo que definía a un sujeto esta definitivamente roto. De ahí la necesidad de construir permanentemente, aun históricamente. Tenemos aquí la disolución del sujeto: la connotación cultural y territorial se ha perdido. El migrante está colocado en esta crisis pues el refugiado minoritario o político siempre está excluido del “sujeto histórico”.

**M.L.: La reterritorialización puede tener entonces efectos negativos.**

**A.M.:** En todo caso, el retorno atrás es imposible, aún para el islam. Lo que ellos imaginan como su cultura, patria, etc., son imágenes fijas, inmovilizadas, que deben re-construir al interior de otra situación, la sociedad europea, todavía más fija. De todas maneras, aun si no conozco muy bien el islam, pienso que es una falsificación masculina. Las mujeres están muy contentas de haber salido de esa situación.

En mi proyecto, cuando hago una película en Grecia, en la ciudad de mi padre, he visto toda esa gente que, después de haber trabajado durante treinta años en las fábricas de Alemania, han retornado a su ciudad. Intentan vivir una vida que han imaginado en Alemania, separada del lugar griego, que, entre tanto, también ha evolucionado a su manera. Viven anacronismos increíbles (por ejemplo, un tipo que ha trabajado durante toda su vida en Mercedes-Benz, se imagina que cuando retorne a su ciudad se comprara un asno, y ahora está obligado a hacer cotidianamente una gira con su asno, lo cual es raro, pero ya no puede ser la misma relación con el asno que tenía antes de partir...)

**M.L.:** **No podemos hacer la síntesis... hay disolución del sujeto, del yo... ¿Por qué puede ser positiva esta situación?**

**A.M.:** Cualquier conclusión es una fábula, una falsedad. De todas maneras siempre estamos cambiando, pienso que el pensamiento no es algo que culmine. El pensamiento es algo abierto, que no encuentra una conclusión. Como la quilla de los barcos venecianos, que no es simétrica, sino un poco asimétrica para poder remar de un solo lado, pero avanzar derecho, la quilla es asimétrica, hay una abertura. El pensamiento se construye un poco así, me parece.

La historia quiere hacernos creer que se llegaría a una conclusión, pero esas conclusiones no son otra cosa que las herramientas y las expresiones de una dominación a la que le falta la realidad y que ha eliminado todo lo que es menor -las mujeres, los niños, los emigrados...- El factor menor puede devolverle la apertura a la historia.

**M.L.:** **¿Las temporalidades de la migración están obligadas a permanecer abiertas?**

**A.M.:** A mi modo de ver, sí, puesto que falta el territorio, entonces solo cuentan el movimiento y la intensidad. El territorio solo existe ahí donde existe el movimiento, pero no se puede fijar ese territorio. Solo donde hay intensidad se está consigo, donde hay movimiento se está consigo, de otro modo no se está en ninguna parte. Para un migrante no hay lugar donde estar consigo.

**M.L.:** **Hablas de esta temporalidad de la fuga y de la división de los sexos...**

**A.M.:** Trabajando en mi película he descubierto esta relación... hay algo que se podría definir como una memoria masculina y una memoria femenina.

**M.L.:** **Masculino y femenino, ¿del padre y de la madre?**

**A.M.:** Y también de la abuela y el abuelo, para no dejarse coger en la trampa del psicoanálisis. Las

migraciones están ligadas frecuentemente a las guerras o a los hechos políticos. La historia de la migración de mi familia comienza con la guerra que Atatürk ha realizado por la constitución del Estado-nación turco. Entonces están los padres que abandonan la casa para ir a la guerra, como soldados o rebeldes o no se que. Y del lado del padre, en esta historia de mi familia, todas las guerras se han perdido, nunca hubo victoria -cuando Grecia resulto victoriosa contra los nazis, comenzó la guerra civil... después la guerra fría y después la de la dominación económica de occidente- de cualquier manera pienso que nunca hay victoria. En los padres hay una doble imposibilidad de transmitir la experiencia: una vez a causa del choque de la guerra, y, una segunda vez, la transmisión de la memoria está bloqueada por la constitución de la historia nacional que es siempre la historia de los vencedores.

Las madres permanecen con los niños. Del lado de la madre hay una historia diferente, pues esta se encuentra situada en la vida y puede transmitirse más fácilmente. Por ejemplo, la cultura de la alimentación, las canciones, las palabras que sobreviven al sometimiento cultural del Estado-nación. Pero entre más se desarrolla la tecnología, menos consigue transmitirse esta memoria.

Yo se que la memoria de mi padre solo son las historias de su madre. Las historias de su padre están perdidas en los archivos, en los libros, en los medios y en los pequeños fragmentos de sus cuentos que escapan a su necesidad-imposibilidad de contar. Mientras que del lado de la madre se transmite toda una noción cultural, toda una noción cultural para la alimentación, la imaginación, la lengua, la melodía, etc.

**M.L.: ¿Por qué ellos no pueden transmitir su experiencia?**

**A.M.:** No pueden transmitirla porque han vivido cosas que estaban fuera de su convención ética. El "padre" estaba también en guerra consigo mismo. Entonces, sería necesario que él comprendiera como había sido posible llegar a esas situaciones.

La mujer, al estar al lado del niño durante y después de la guerra, transmite el sufrimiento de una manera diferente. Ella era victima dos veces, de la guerra y de los hombres, y podía expresar su sufrimiento diferentemente. Ella podía dar un punto de vista diferente al del padre sobre lo vivido. También era ella la que aseguraba la continuidad de la existencia.

La memoria de los padres se construye en una mezcla rara entre la historia del Estado y su propia historia. Al contrario, la madre se sitúa en otra dimensión: entre sobrevivencia y creación.

**M.L.: ¿Por qué esta relación entre vida y creación?**

**A.M.:** Puesto que no había nada, había que crear todo. Por ejemplo, la alimentación. Tú tienes una idea transmitida de como hacer un plato, pero si faltan los ingredientes necesarios, entonces los inventas. Para asegurarse la vida era necesario ser inventivo todo el tiempo. Esa es una impresión muy fuerte para los niños. Ellos están en un mundo pleno de invención permanente; en un campo de refugiados, hay que inventar todo el tiempo.

**M.L.: ¿Esta es una condición ligada a las migraciones? Esta crisis del sujeto-histórico y del Estado-nación construidos sobre el modelo masculino me hace pensar en una fundación de la bio-política desde el punto de vista de Foucault.**

**A.M.:** Para todo el mundo es igual. En Alemania, las mujeres han reconstruido las casas después de la guerra; esas mujeres a las que se las llamaba *Trümmerfrauen*. Los hombres, los soldados estaban en una situación horrorosa, como lo vemos en la película de Rossellini *Alemania año cero*. Los hombres vivían una situación en la que no comprendían lo que ellos eran. La nueva vida no la han reconstituido los hombres.

**M.L.:** **¿Encuentras trazos comunes entre la situación de los alemanes después de la guerra y la experiencia de la migración de tu familia?**

**A.M.:** Cuando veo la condición de un joven alemán y la comparo con la mía, yo que soy mitad alemana y mitad griega, salida de una migración forzada del III Reich, yo busco lo que nos es común, y son los “agujeros” en la historia transmitida, es la memoria ocultada, la fractura entre las imágenes o el silencio entre las palabras lo que nos conciernen de igual manera.

Nada se ha transmitido después de la guerra, solo los “agujeros”. Si yo pregunto a los alemanes de mi generación algo sobre la guerra, ellos saben todavía menos que yo. Hay más o menos el mismo olvido que el que he sentido con relación a mi conocimiento de Grecia o del mundo del que ha salido mi padre. Imaginamos más bien que saber. En Alemania, no hay un trabajo activo que se haya hecho para comprender lo que fue la Segunda Guerra Mundial. Por ejemplo, durante toda la reconstrucción de Alemania ha habido todo ese enorme gasto de energía para reedificar las casas destruidas, lo que ha impedido la reflexión sobre el pasado; o mejor, la actividad enorme de los alemanes después de la guerra no ha salido simplemente de la necesidad de sobrevivir o de la disciplina alemana, sino también de la necesidad de matar la memoria sobre la guerra, para continuar viviendo. Esta temporalidad *prestissimo* y esta obligación culpable de olvidar se inscribe sobre todas las fachadas de las casas reconstruidas después de la guerra; y esa es la fealdad de Alemania que hoy golpea y hace resonar silenciosamente, no solo la monstruosa melodía del fascismo, sino también la melodía de este asesinato de la memoria.

Al mismo tiempo, esta situación es interesante pues para los alemanes la historia es, de cierta manera, imposible. No podemos ser los niños de los nazis. En su necesidad de re-subjetivación más allá de la historia y de la culpabilidad, me uno a ellos.

**M.L.:** **En lo que he visto en tu película, hay imágenes que reconstruyen el desarrollo de la tecnología...**

**A.M.:** La tecnología aparece de dos maneras, una vez con los medios, la información mediatizada. De otro lado, en el mundo del trabajo. La masa de los refugiados como nuevo proletariado en un mundo del trabajo más y más mecanizado y automatizado.

En mi historia hay cosas transmitidas por mi madre. Pero esta memoria también está desapareciendo. Las madres ya no hacen el pan en la casa, lo compran en el supermercado, ahora bien, hacer el pan, también es contar historias. Ese momento de contar algo desaparece en el trabajo. La memoria de las madres se transmite de modo distinto, porque ya no hay, tampoco, familia. También los roles desaparecen. El pan en mi película es un símbolo para el trabajo y la sobrevivencia económica. Del pan hecho con las manos al pan hecho en las fábricas. Al pan hecho con las manos están ligadas las

palabras de la madre. En la fábrica no hay palabras de la madre.

Puesto que en el mundo del trabajo y en nuestra vida entra cada vez más la tecnología, la relación con la temporalidad cambia.

**M.L.:** Esta nueva forma de temporalidad también está ligada al problema del trabajo...

**A.M.:** Si, si estás obligado a trabajar en una fábrica con una máquina, que te obliga a hacer gestos repetitivos, es necesario pensar en algo que te permita soportar esta situación intolerable. Un pensamiento que sale de un mundo completamente diferente. No podemos estar completamente presentes en la máquina, se tiene una fuerte necesidad de salir de la realidad de un gesto mecanizado. Es necesario ir de una percepción activa del presente al sueño... hay una imposibilidad de permanecer en el presente y la necesidad de alcanzar una temporalidad creadora. Lo veo con el video, cuando me encuentro en una temporalidad específica, esta se vuelve insoportable y estoy obligada a situarme en otro nivel. La necesidad de atravesar los diferentes estratos viene del hecho de permanecer en un estrato invivible. Voy hacia atrás, hacia adelante, en el pasado y en el futuro, todo el tiempo. Ese nomadismo tecnológico deviene el motor del movimiento, es como una fuga permanente... la imagen no representa nada de lo real, pero ella constituye una realidad. No hay verdadero o falso sino constitución de relaciones y de relaciones de poder. El poder como ficción sobre esas temporalidades desterritorializadas, como punto de vista. La subversión como liberación de esta fijación. Lo minoritario como apertura en la relación de otros puntos de vista, puesto que es nómada, movimiento del punto de vista. Eso es manipular las imágenes.

**M.L.:** ¿Qué quiere decir eso, políticamente?

**A.M.:** Primero es necesario llegar a responder a esta identidad desterritorializada. La gente debe crear su temporalidad, no hay que suprimir ese deseo, ni forzarlos a vivir en sistemas que no son válidos para ellos, obligándolos a integrarse en "identidades" que, ellas mismas, están en crisis (el Estado-nación). Es necesario tener la libertad de atravesar las memorias y no hay que constituir identidades fijas, roles que bloqueen los devenires...

No hay lugar para vivir realmente, no hay territorio: imposibilidad, entonces, de lo estatal. Nosotros no somos ese pasado de los Estados nacionales, que permanentemente se anuncia en los medios de los poderes. Tenemos que crear nuestra propia subjetividad, todo el tiempo. El problema es ver donde se sitúa la política allí. Ella solo existe ahí donde los sujetos pueden crearse, donde no están fijos.

El migrante es anhistórico, minoritario, representa el devenir. El devenir del migrante es la necesidad de devenir sujeto. Es un proceso de subjetivación como necesidad existencial. Como dice Deleuze, las máquinas estatales producen temporalidades para una mayoría inexistente. Todo el mundo es activo en el devenir minoritario.



## ***Construir la lucha, siempre es construir sujetos.***<sup>6</sup>

### **Toni Negri entre la fabrica y la universidad en los años 50**

#### ***Entrevista a Toni Negri***

**Toni Negri:** Vengo de una experiencia universitaria, de un lado, y de una experiencia militante de base de la organización obrera, que he conducido durante muchos años, del otro. A partir de los años 50 he tenido una vida en paralelo. Me levantaba temprano en la mañana e iba al frente de las fábricas a hacer "agitación". A las diez estaba en la universidad con mi corbata. Vivía en Padua entonces -y estaba en la universidad- e iba a Venecia, a cuarenta kilómetros. ¡Las bellas brumas de Venecia! Y miraba con los obreros lo que podían hacer para salir de una situación que era, a pesar de todo, una situación extremadamente mala, una situación de explotación muy fuerte.

He nacido a la política en una Italia que venía de la segunda guerra mundial, en una región que era de industrialización reciente, en la que los campesinos eran extirpados de su tierra, llevados del campo y lanzados en las grandes fábricas. Yo trabajaba en un centro petroquímico, y allí todo estaba por hacer, por construir, de un lado la modernización, del otro la organización de la clase obrera. No había nada. El primer descubrimiento de mi vida fue el de que la modernidad podía comprender un primer momento de liberación para los hombres que eran lanzados a la situación. ¿Qué era el Estado? ¿La clase obrera contra el Estado? Era algo lejano, era el Estado del fascismo. He vivido diez años de mi vida bajo el fascismo, dos años en la guerra civil entre los diez y los doce años, entre 1943 y 1945; tenía trece años cuando comenzó la república democrática italiana. En Italia, el Estado tenía una continuidad de hecho muy clara con el régimen de las antiguas clases dirigentes. Uno se percata enseguida de eso. La clase obrera contra el Estado era la democracia contra el Estado. La clase obrera contra el Estado era la posibilidad de liberarse de una modernización salvaje y en un período en el que todos los elementos del paisaje civil y cultural estaban completamente trastornados. Era la posibilidad de reconstruir y de reconquistar valores de amistad, de comunidad, valores fundamentalmente durables frente a ese trastorno que se desarrollaba.

En esta situación he vivido mi aprendizaje del comunismo.

Comunismo significaba democracia, libertad para todos, trastorno de todo el poder que era fuertemente fascista y la continuidad de un régimen del que no se veía su fin...

**Jean Daive:** ¿Cómo puedes describir al obrero por el que ustedes se batían, hacían agitación?

---

<sup>6</sup>.- Entrevista a Toni Negri por Jean Daive para France Culture, en 1991, con ocasión de la edición de su libro *La Classe ouvrière contre l'Etat*, París, Galilée, 1978. Se volvió a difundir en septiembre de 1997, en la emisión "À voix nue". Tomado de la revista Chimères, número 32, invierno de 1997. Traducción al Español Ernesto Hernández B., Cali, Abril del 2000.

¿Cómo entra en tu novela familiar?

**T.N.:** Las dos cosas van de la mano, aún si hay una gran diferencia entre mi educación y el terreno sobre el cual, en los años cincuenta, he comenzado a vivir y a “agitarme”.

Mi padre es uno de los fundadores del partido comunista italiano, y no se va cuando los fascistas se toman el poder, sufre entonces todo lo que un hombre puede sufrir, desde la tortura física hasta la expulsión de su trabajo, prácticamente yo no lo he conocido. Mi madre era una mujer muy fuerte, una institutriz, que logra hacer doctores a sus tres niños, mi hermano se compromete y muere en la resistencia, yo llego al comunismo como algo que me estaba dado por vocación. Siempre he sido un buen estudiante, uno de los mejores; no recuerdo que mi madre haya sonreído cuando yo llevaba buenas notas a la casa; ella me decía: “es tu deber”. En la casa había una ética de dignidad, de continuidad de ciertos valores. Estando en los mejores liceos, estaba desconectado de la clase obrera; y más por el hecho de que vivía en Venecia, región católica, donde mi padre era un refugiado, pues mi padre era de Bolonia, que estaba a dos horas en tren, y donde estaba toda su red de compañeros. He vivido fuera de la continuidad comunista; para mí, esta continuidad era simplemente familiar.

La relación concreta con la clase obrera pasa por mí después del doctorado que consigo siendo muy joven, a los veinticinco años; entonces me convierto en profesor y hago política ligándome a Quaderni Rossi, que estaba en la fundación de todo lo que se llamo la izquierda extra-parlamentaria italiana. Era un grupo de intelectuales que trabajaba sobre todo en Turín, en Fiat, y que estaban ligados a grandes editores como Einaudi, donde ellos traducían a la escuela de Francfort, por ejemplo.

Nos oponíamos a la izquierda del Partido Comunista italiano con la idea de que podíamos construir directamente a través de la clase obrera una alternativa real al comunismo burocrático. Es sobre todo después de 1956 que esta pasión política es compartida ampliamente en ciertos medios intelectuales y es después de la primera gran insurrección popular de 1960 contra la alianza de la democracia cristiana con la extrema derecha que el movimiento se generaliza... así comienzo a ir y venir entre Padua, Venecia y Turín, y en los años sesenta comienzan las salvajes huelgas, que son la base del 68 italiano, algo en lo que, desde el inicio, las fuerzas estudiantiles y las fuerzas obreras estaban unidas...

**J.D.:** ¿Cuales eran sus argumentos para imponer una huelga?

**T.N.:** El problema era un problema de búsquedas, como en Francia el de “Socialismo o Barbarie”, pero ese grupo se beneficiaba de la tradición del troskismo y de la izquierda de los años treinta. Entre nosotros, a causa del fascismo, esa tradición no existía y el comunismo estaba por construir. A esta aventura se la llamo la *conricerca*, el hecho de buscar y trabajar a la vez, con los obreros. Estudiábamos realmente lo que pasaba en las fabricas, por ejemplo en Fiat o en Olivetti; intentábamos entender, con los obreros, los procesos de producción, descubrir cuales eran los puntos débiles, entender cuales eran las relaciones entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, y recomponer los intereses por los que la división capitalista del trabajo ponía a unos contra otros.

Construir la lucha, siempre es construir sujetos... construir ese momento de cooperación en la lucha, en el antagonismo, a través del análisis del ciclo de la producción, el análisis de la explotación

en lo concreto. Esto es lo que se llama la experiencia del operarismo italiano, que no tiene nada que ver con el obrerismo en general.

De esta construcción de la lucha en las fábricas, pasamos a todos los problemas sociales que le estaban ligados, problemas de los barrios, de la reproducción, de los arrendatarios. En los años 50-60 habíamos empezado a construir esas redes de cooperación antagonista con los obreros. La lucha era sobre los salarios, la organización de las necesidades, pero también por el auto-reconocimiento de la dignidad de los obreros.

En 1950 Turín tenía 250.000 personas, en 1970 tenía un millón y medio. Cuando yo llegaba de noche a Turín en tren, llegando de Padua, donde enseñaba, debía atravesar casi un kilómetro y medio de cuerpos de gente que venía del Sur y dormían en la estación. En esa época, llegábamos literalmente al mercado de la fuerza de trabajo; en el Sur había gente que era comprada por los empresarios.

Logramos reunir a esta gente que venía del campo, que tenían la experiencia de las luchas campesinas, con la gente que venía de la vieja clase obrera que había ocupado las fábricas y construido los soviets italianos en los años veinte.

En los años 50-60, se construye esta formidable base fuera de la política del movimiento obrero estalinista que consistía en aliarse con los católicos y la pequeña burguesía...

Éramos revolucionarios sinceros, hoy nos podemos reír, pero mi experiencia y la de mis compañeros es inolvidable. Es la única fuerza anti-fascista que se desarrolló después de la segunda guerra mundial, y que ha tocado a mucha gente de todos los medios.

Cuando todo esto concluía, volvía con mi corbata a la universidad, donde evitaba hablar con los viejos profes reaccionarios, pero hacía un trabajo formidable, traducía, por ejemplo, los libros en alemán sobre el formalismo jurídico en la época de la Revolución francesa. Trabajé en la Escuela normal de París en 1953-1954 con Jean Hyppolite sobre el joven Hegel...

**J.D.:** En su libro, *La clase obrera contra el Estado*, usted habla en cierto momento de la caducidad del tiempo de trabajo...

**T.N.:** Nosotros hemos construido el obrerismo italiano sobre el rechazo a la organización capitalista del trabajo, y del tiempo de trabajo impuesto. Nos batimos por la reducción del tiempo de trabajo, hasta la organización del sabotaje en la fábrica. Para nosotros, el problema era el de la reorganización completa de la jornada de trabajo... no queríamos modernizar el trabajo, sino crear niveles más altos de organización del trabajo. Queríamos ligar el rechazo del trabajo en la fábrica a la conquista de un tiempo libre fuera de la fábrica, con la posibilidad de utilizar ese tiempo libre como comunidad y vida libre, efectivamente libre...

**J.D.:** ¿La clase obrera está contra el Estado pero, el obrero no está contra la empresa?

**T.N.:** A medida que esa conmoción de la organización de base, de la organización obrera, funcionaba, había una respuesta del Estado, una empresa reformista de la administración pública para construir las condiciones en las cuales la explotación en la fábrica, la explotación de los trabajadores, era posible. El gobierno italiano de comienzos de los años sesenta, gobierno de centro izquierda, retomo mucho de lo que era el modernismo francés. Nosotros hemos buscado comprender

como se organizaban, desde un punto de vista teórico, esas nuevas formas de organización estatales a partir de Keynes, Schumpeter, etc., y de todas las escuelas económicas dominantes. De hecho la filosofía ha sido mi hobby; yo era un agitador, he estudiado economía, sociología, he hecho mi carrera universitaria en derecho, estoy calificado como “filósofo”, pero es mi hobby, lo que hago en el tiempo libre.

Para nosotros se trataba de identificar de manera teórica los niveles de salida del capital, de una fase de explotación directa hacía una socialización de la explotación capitalística. La fábrica ahora pierde sus muros, el capital se extiende en la sociedad con la expansión del consumo...

**J.D.:** ¿Su desarrollo teórico que ha encontrado naturalmente la huelga, ha visto lo humano del obrero?

**T.N.:** Es evidente que no solo la teoría gobierna el comportamiento, sino un conjunto humano de experiencias... pero nosotros no tenemos ninguna compasión por los obreros, pues alguien que trabaja con su cabeza, con sus manos, que se fatiga por construir la vida, es mejor que los otros. La dignidad de los hombres está ligada al hecho de que son capaces de construir lo real. Los obreros, aún si son los más desafortunados, los más oprimidos, son capaces de hacerlo. Al lado de mis profesores, que jugaban con las palabras, que eran improductivos en su vida, que se complacían en contar sus ineptitudes, esos obreros eran verdaderamente “la sal de la tierra”. Nunca he sentido compasión por los obreros; la puedo tener por un mendigo, pero he estado cerca de los obreros en la escuela de la dignidad del trabajo...

Al llegar a su final el comunismo real, que sin duda ha sido un sistema horrible, se habría suprimido, a la par con él, el problema de la opresión del trabajo como dimensión de la dignidad fundamental del hombre, pero eso no es exacto, no es verdad. El privilegio ontológico del trabajo sigue siendo fundamental, es por esto que no tengo de que arrepentirme por lo que hice en el pasado.

**... de las filosofías**



*Sinopsis.*

*Aevum* es el termino más característico de la sutileza del vocabulario escolástico en lo que concierne a la temporalidad o más exactamente la medida de la duración (*mensura durationis*), en la pluralidad, para nosotros perdida, de sus registros.

Sin embargo, a primera vista, nada más simple que relacionar, como los medievales mismos, la forma latina *aevum* a la transliteración del griego *aiôn*, y diferenciar así la “eternidad” del paradigma cosmológico del tiempo-movimiento (*khronos*) tal como se presenta en la definición cardinal de Aristóteles, incansablemente comentado a lo largo de la Edad Media<sup>9</sup>. Según Tomas de Aquino, “Con todo rigor, ‘*aevum*’ y ‘*aeternitas*’ no difieren más que ‘*anthrôpos*’ y ‘*homo*’”<sup>10</sup>.

El problema de traducción surge por el hecho de que el léxico escolástico distingue rigurosamente -si bien tardíamente- *aevum* y *aeternitas*. En el curso del siglo XIII en efecto, *aevum* se distingue de *aeternitas* para designar un intermediario entre el tiempo y la eternidad, garante del *ordo et connexio rerum*, intermediario propio para caracterizar las realidades “eviternales” que tienen un comienzo pero no un fin (*aeternitas ex parte post*).

---

<sup>7</sup>.- Tomado del libro “Les temps capitaux” 2/1 L’etat des choses, cerf, 1999. Traducción al español de Ernesto Hernández B.

<sup>8</sup>.- Cediendo a la manera historiográfica de lo que en un principio era una versión ampliada de una nota redactada para el *Dictionnaire des intraduisibles* (bajo la dirección de B. Cassin, de próxima aparición), conservamos las notas en su grafía latina en los nombres del autor.

<sup>9</sup>.- Es así como podemos leer en el *De tempore* de Nicolas de Strasbourg, fechado a inicios del siglo XIV: “*ponetur definitio temporis, quam ponit Philosophus IV Physicorum [...] Propter primum sciendum, quod tempus aliquid sit in rerum natura [...] Numerus prioris et posterioris in motu primi mobilis est tempus... Ergo necessario tempus est aliquid in rerum natura* [definiremos en tiempo como lo hace el Filósofo en Física IV [...] En primer lugar, debemos saber que el tiempo está en la naturaleza de las cosas [...]. El número de lo anterior y de lo posterior en el movimiento del primer móvil es el tiempo [...]. Entonces es necesario que el tiempo revele la naturaleza de las cosas]” (179 va - vb). Recordemos que se trata de la suma más importante que nos ha llegado sobre el *status quaestionis* de la problemática escolástica del tiempo. Organizada en cinco tratados: “*De tempore nostro*”, “*De nunc temporis*”, “*De tempore angelorum*”, “*De aevo*”, “*De aeternitate*”, esta vasta “compilación” de inspiración tomista, próxima a la escuela albertista, es igualmente un documento único para las tensiones y los antagonismos que se manifiestan desde que -T. Suarez Nani lo ha mostrado ejemplarmente- el *De tempore* es “el testimonio de un tiempo que no corresponde ya a la situación social, económica y cultural del momento”. Ver T. Suarez Nani, *Tempo ed essere dell'autunno del medioevo. Il “De tempore” di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del XIV secolo*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1989.

<sup>10</sup>.- Tomas de Aquino, *In De causis*, pr. 2, lect. 2.

Pero en razón misma del principio de correspondencia entre las medidas de duración y la esencia de los seres, es insostenible una diferenciación puramente extensiva. Pues la eternidad no es simplemente, de manera negativa, un tiempo sin límite (*perpetuitas*) o una eternidad de duración (*sempiternitas*); es de entrada, positivamente, una permanencia y una presencia en sí atemporal e intensiva (*tota simul*), inconmensurable, en la cual debe participar el *aevum* (*aeternitas participata*) en cuanto Dios *es* su eternidad. De ahí la inestabilidad esencial de esta figura intermediaria, que debe necesariamente integrar un cierto aspecto “temporal” para distinguirse de la eternidad atemporal, sin, sin embargo, confundirse con la pura sucesión intrínseca al tiempo común. Lo que no ha dejado de influir sobre el tiempo de vida extremadamente corto del concepto de *aevum* en su sentido escolástico. Podemos, en seguida, adelantar otra razón: pretextuada en las “experiencias mentales nuevas”<sup>11</sup> sobre el tiempo poco compatibles con una física aristotélica, de la que todos están de acuerdo en pensar que encallaría en la experiencia de su extensión en los seres “supralunares”, el *aevum* habría sido el lugar de una verdadera aceleración de todos los procesos que amenazaban el fundamento, mezclando sujetos inéditos a su objeto primero. Este decidiendo la posición *medio modo* del tiempo concebido como *número numerado* (*numerus numeratus*) del movimiento cósmico, que recibe del alma un simple *complemento formal* (*complementum formale*) - según la lectura averroísta en la que el sabio equilibrio siempre provoca fuertes reacciones de rechazo en los “realistas” más radicales<sup>12</sup>-, aquellas exploradas y enunciadas con una creciente precisión, en la forma de una actividad pura, libre con relación a cualquier determinación, llegando a encontrarse todas las condiciones reunidas por la sumisión del universo entero creado, en toda la variación de sus duraciones y de sus sujetos, al orden nuevo de un tiempo único.

*El montaje de la continuidad de las tradiciones interpretativas.*

---

<sup>11</sup>.- La expresión es de Étienne Gilson.

<sup>12</sup>.- En el primer rango de los cuales hay que citar al dominico Robert Kilwardby, que pertenecía a la primera generación que tuvo acceso a la traducción latina del Comentario de Averroes. Ver la parte 1, q. 14 del *De tempore* (“*An possit esse tempus cum non sit anima* [de si es posible que el tiempo este bajo el alma]”): “*Responsio Auerrois [...] dicens quod tempus non est in motu sine anima nisi in potentia, et fit in actu per animam numerantem. Unde dicit quod tempus non erit si anima non erit [...]. Nota bene verba, quod non dicit [Aristoteles] quod ‘facimus’ tempus per nostram definitionem ven numerationem, sed per hoc cognoscimus illud; et non dicit quod tunc ‘fit’ tempus quando percipimus prioris et posterioris distinctionem, sed quod tunc dicimus fieri tempus* [la respuesta de Averroes [...]] que el tiempo sin alma solo está en movimiento en potencia, y que está en acto por el alma que numera. Es porque el dice que el tiempo no será *si el alma no es* [...]. Prestad atención a las palabras: Aristóteles no dice que nosotros produzcamos el tiempo por nuestra determinación o nuestra numeración, sino que por eso lo *conocemos*; y no dice que el tiempo sea creado cuando percibimos la distinción entre lo anterior y lo posterior, sino que *nosotros lo decimos cuando el tiempo es creado*”. Señalemos, al contrario, la tesis de Kilwardby, en apariencia conciliatoria, respecto de Aristóteles y san Agustín; el primero ligándose a la medida de las cosas corporales, el segundo a las acciones de las sustancias espirituales que revelan el *aevum*: “*secundum Aristotelem enim et philosophos tempus est mensura rerum corporalium; et secundum Augustinum et sanctos tempus accedit actionibus spirituum, sicut patet quam in illo enim ubi loquitur de evo*” (*ibid*, q. 13). Queda que sobre la cuestión del tiempo, la división de generos es obligada, la posición de Kilwardby saca a flote un dispositivo general que perfectamente se deja resumir en la formula genérica: *Aristoteles contra Agustín*. Sobre Kilwardby y el *De tempore*, ver la introducción de P.O. Lewry en R. Kilwardby, *On time and imagination*. “*De tempore*”; “*De spiritu fantastico*”, ed. P. Osmund Lewry, Oxford, Oxford University Press, 1987.

*El aevum* no designa la eternidad eminentemente simple, que no se distingue de la esencia de Dios, sino una eternidad “calificada”, “participada”, medida de la duración de esos siendos de los que el ser no es variable y sucesivo (tales los cuerpos celestes y las sustancias separadas: ángeles o almas racionales) sin alcanzar, sin embargo, a la *inmutabilidad* en su sentido pleno y absoluto: sea que reintroduce un cierto tipo de variación al nivel de las operaciones de las que es asiento, sea que se revele potencialmente defectible... El *aeuum* significa por este hecho una manera de eternidad “angélica” que solo se puede llamar tal en la medida en que participa de la eternidad divina sin ser co-eterna a Dios: *aeternitas ex parte post* (“y sin embargo, escribía Agustín, ella no es coeterna en ti, puesto que ella comienza: pues ha sido hecha”<sup>13</sup>), *aeternitas creata* (Buenaventura) o *aeternitas diminuta* (Santiago de Viterbo). Sea la hipótesis de una duración intermediaria -es decir, según una formulación del *Liber de Causis* que no ha tenido poca influencia en las discusiones medievales sobre la noción de *aeuum*: “*post aeternitatem et supra tempus*”<sup>14</sup>-, si bien esta no se fija todavía sobre

<sup>13</sup>.- Augustinus, *Confessionum*, XII, xv, 19. Algunas líneas antes, leemos: “*haec est domus Dei non terrena neque ulla caelesti mole corporea, sed spiritualis et particeps aeternitatis tuae...* [es la casa de Dios, que no es ni terrestre, ni corporal sacada de una masa celeste, sino espiritual y participante de tu eternidad]” (25-27); y ix, 9: “*Nimirum enim caelum caeli, quod in principium fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, trinitati, coeterna particeps tamen aeternitatis tuae, ualde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet [...]* [es que, en efecto, el cielo del cielo, que tu fijas en el principio, es aquella criatura intelectual que, sin ser ni mucho menos del mundo coeterno a ti, trinidad, participa sin embargo de tu eternidad, supera poderosamente su mutabilidad en razón de la dulzura de tu bienaventurada contemplación].” Ver también, *De Civitate Dei*, XII, xvii: “*non [...] dubito nihil omnino creaturae Creatori esse coaeternum* [no puedo dudar de que algo creado sea coeterno al Creador]”. -San Agustín distingue ante todo dos formas de eternidad: la primera relevante solo en Dios por su inmutabilidad absoluta, la segunda coincidiendo con la totalidad de los tiempos -tal como se desarrolla en la q. 72 del *De diversis quaestionibus* (“*De temporibus aeternis*”) consagrado a la interpretación de la fórmula paulina “*ante tempora aeterna*” (Tit, 1,2). Desde ese punto de vista los ángeles pueden llamarse “eternos”, habiendo existido todo el tiempo (creado), sin ser coeternos a Dios porque su inmutabilidad está más allá de cualquier tiempo. Relacionada con el *aeuum*, esta segunda eternidad se presenta como una forma “estable”: “*An aeterna tempora aeuum significavit, inter quod et tempus hoc distat, quod illud stabile est, tempus autem mutabile*”. Sin embargo Agustín no invierte de manera unívoca la noción de *aeuum*, que conserva todavía la polisemia del griego *aión*, en cuanto puede designar también la larga duración del *saeculum* como la eternidad divina: “*id quod aión Graece dicitur, et saeculum et aeternum interpretari potest* [lo que los Griegos llaman *aión* puede ser interpretado como *saeculum* o eterno]” (*Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, V, 5) o sea como la “vida”, la “edad”, o la “época”.

<sup>14</sup>.- [Anon.], *Liber de Causis*, pr. 2: “*Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus* [cualquier ser superior está o bien más allá de la eternidad y antes de ella, o bien con la eternidad, o bien después de la eternidad y sobre el tiempo].”. A estos tres niveles corresponden respectivamente la Causa primera, la Inteligencia y el Alma. Ahora bien, como lo recuerda P. Porro, “*questa tripartizione s’incontra innumerevoli volte negli autori medievali sia pur con qualche sostanziale correzione: l’eternità cessa di costituire un’ipostasi a sé per essere identificata [...] con Dio; l’intelligenza (angelica) viene ‘parificata’ all’eternità per ciò che riguarda l’essere (e sempre in modo partecipato), ma non per le operazioni; l’anima che è al confine tra l’eternità e il tempo diventa infine la stessa anima umana, e non più la realtà ipostatica che produce il tempo*” (P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L’Aevum*, il tempo discreto, la categoria “Quando”, Lovaina, Presses universitaires de Louvain, 1996, p. 70-71). Para un comentario del conjunto de este segundo capítulo del *Liber de Causis*, ver C. D’Ancona Costa, “*Esse quod est supra eternitatem*”. La Causa primera, el ser y la eternidad en el *Liber de Causis* y en sus fuentes”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, nro. 76, 1992, p. 41-62, ver también los pr. 30 y 31 para la cuestión de un régimen intermediario, “*et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis* [y aquel es ese del que la sustancia releva del momento de la eternidad y del que la operación releva del momento del tiempo]”.

el término de *aevum* que será, hasta el siglo XIII, corrientemente empleado en el sentido de *aeternitas*, de *aetas perpetua* y de *aetas mundi* (o de *saeculum*). Si bien en latín clásico *aevum* recubre la misma extensión y la misma escansión que su equivalente griego “*aeuus* m., *aeuum*, -i n.- “tiempo” considerado en su duración, por oposición a *tempus*, que designa, al menos en el origen, un aspecto puntual de la duración. De ahí las acepciones particulares, extensas o restringidas, de *aeuus*: 1. Duración de la vida, edad, generación; 2. Eternidad.”<sup>15</sup>. Encontramos la traducción “vitalista”, de factura plotiniana, en la celebre definición boeciana de la eternidad “*aeternitas [...] est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio*”<sup>16</sup>, eternidad que el filósofo opone a la duración infinita del mundo calificado por la *perpetuitas* y la *sempiternitas* contrapuesto a -según el uso helenístico- “*nostrum ‘nunc’ quasi currens tempus facit et sempiternitatem*” o “*divinum vero nunc permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit...*”<sup>17</sup> Sin hacer intervenir la noción de *aevum* de otra manera que como sinónimo de *aeternitas* (como en el adagio “*qui tempus ab aevo ire jubes [tu que ordenas que el tiempo viene del aevum]*”), Boecio fija así, de manera prácticamente definitiva<sup>18</sup> la distinción entre la concepción intensiva de la eternidad captada en la plenitud de su presencia intemporal (“*plenitudinem totam pariter [...] totam pariter praesentiam*”), en la presencia inmutable de un solo instante, y una concepción extensiva de la perpetuidad que remite a la infinitud de un tiempo/de los tiempos *de mundo* que no podrían de ningún modo ser co-eternos a Dios. El carácter *interminabilis* de la eternidad, interpretado etimológicamente por los medievales como “*extra terminos*” o “*sine termino*”, solo es la forma negativa (y todavía “mundana”) de la simplicidad y de la perfección que son las condiciones positivas de su inmovilidad y de su simultaneidad (unitotalidad).

Siguiendo el rastro de esta primera distinción, y sobre la base de una segunda distinción introducida por Gilberto de Porrée entre *sempiternitas* (“*cum collectione collatio*”) y *perpetuitas* (“*sine collatione collectio*”) -estando el tiempo definido por la “*collectio cum collatione*”, y la eternidad por la “*neque collatio neque collectio*”- Alberto el Grande considera la sempiternidad de los cuerpos celestes a partir del flujo continuo del *nunc* (“*collatio*”) que implica sucesión y variabilidad de las partes del tiempo (“*collectio*”) y plantea la *perpetuitas* como sinónimo de *aeviternitas*<sup>19</sup>. Con ese efecto de traducción de la máxima boeciana: “*Deus est temporis et aevi causa*”<sup>20</sup>, que se deja

---

<sup>15</sup>.- A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, Klincksieck, 1985, p. 13.

<sup>16</sup>.- Boecio, *De consolatio philosophiae*, V, pr. 6,4.

<sup>17</sup>.- Boecio, *De trinitate*, IV.

<sup>18</sup>.- Pues la herencia proclusiana será retomada en todo su valor por la versión latina de *Elementatio theologica* en la especie de una distinción entre “*perpetuitas per modum aeternitatis*” y “*perpetuitas per modum temporis*”.

<sup>19</sup>.- Gilbertus Pictaviensis, *In Boeth. De trinitate*, I, 4; Albertus Magnus, *Summa Theologiae*, I, partes 1, tract. 5, q. 23, col. 3, art. 3. La *sempiternitas* sin estar siempre netamente distinguida de la *perpetuitas*, debe en el movimiento del cielo dibujar la totalidad del tiempo.

<sup>20</sup>.- Albertus Magnus, *Summa theologiae*, I, parte 1, tract. 5, q. 23, col.2, art. 1. Apenas si tiene necesidad de precisar que esta causalidad es “ejemplarmente” eficiente.

descomponer como sigue: “*tempus est imago aevi, et aevum est imago aeternitatis*”<sup>21</sup>.

En el contexto doctrinal de esta nueva jerarquía ontológica la noción de *aevum* se ve dotada de una significación autónoma, intermediaria entre el tiempo y la eternidad, “manteniéndose en medio de ellas” (Tomas de Aquino), así descrita, al término del proceso, en el *De tempore* de Nicolas de Estrasburgo: “*medio modo se habentibus oportet dare mensuram mediam inter aeternitatem simplicem et tempus. Haec autem non potest esse alia quam aevum* [es necesario dar a lo que se encuentra en un modo intermediario una medida intermediaria entre la eternidad simple y el tiempo. Y esto no puede ser otra cosa que el *aevum*]” (215va). Entre los elementos que han suscitado esta evolución lexical, sin duda tenemos que mencionar, en el marco universitario de la práctica de la lectura y del comentario de las *Sentencias* de Pierre Lombard -generalmente concluía sobre la pregunta de la naturaleza angélica en el libro II, dist. 2-, ciertos efectos de la “traducción” neoplatónica de *aión* en el *Elementatio* proclusiano, en el Pseudo-Denis y en la patrística griega<sup>22</sup>, los desarrollos sobre la eternidad en el *Liber de causis* y en Boecio, la coyuntura agustiniana en fin... Encontramos en el tratado *De tempore* de Robert Kilwardby, en la pregunta 17 (“*De comparatione temporis et eui*”), la idea, ya reencontrada, del presente explícitamente relacionado con el *aevum*, de que “*tempus est duratio successiva set euum stabilis, et tempus continua et partibilis, euum tota simul vel huiusmodi* [el tiempo es la duración sucesiva pero el *aevum* es la duración estable, y el tiempo tiene una duración continua y divisible, el *aevum* una duración de una vez por todas o de este tipo]”. En su comentario a las *Sentences*, el maestro dominico precisará que el *aevum* es la medida del ser estable de las realidades perpetuas, es decir de las realidades que tienen un comienzo pero no un fin: “*Proprie tamen euum est mensura esse stabilis rerum perpetuarum. Perpetua enim sunt quae incipiunt, sed non desinunt* [el *aevum* es propiamente la medida del ser estable de las cosas perpetuas. Perpetuas, en efecto, son las cosas que comienzan pero no terminan]”. Entre estas se contará a los ángeles, las almas racionales, la materia primera, el cielo, o más exactamente la sustancia de los cuerpos celestes, los elementos y las “*rationes spirituales*”<sup>23</sup>... esta definición no se ganará la adhesión del conjunto de la escuela dominica. Alberto el Grande preferirá distinguir la eternidad del *aevum* poniendo por delante la actualidad perfecta de la una y la potencialidad del otro, determinada por la no-coincidencia entre el ser de su naturaleza universal (*quo est*) y su condición singular (*quod est*) que implican la mutabilidad de las “operaciones” que pone en juego<sup>24</sup>. Habiendo

---

<sup>21</sup>.- Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, tract. 2, q. 6, art. 2.

<sup>22</sup>.- Nicolas de Estrasburgo resume así los diferentes sentidos de la palabra *aevum* tal como son descubiertos en los *Libris sanctorum, maxime Damasceni et Dionysii*: “*Tota vita vel tota periodus cuiuslibet rei*”, “*Spatium mille annorum*”, “*Una aetas mundi*”, “*Totus decursus temporis*”, “*Aeternitas participata*”, “*Aeternitas simpliciter accepta*” (Ulrici Engelberti de Argentina, *De tempore*, 215 rb). -Recordemos que en el Pseudo-Denys se encuentra la idea de una *eternidad temporal* (*egkhronos aiôn*) o de un *tiempo eterno* (*aiôn khronos*) en la cual participamos y que nos será común con los ángeles cuando la muerte nos libere de las limitaciones de nuestro espacio-tiempo... Ver [Ps.] Dionisios Aeropagita, *De divinis nominibus*, X, 937 D; y el comentario de R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, París, Ed. Du Cerf, 1983, p. 162-164.

<sup>23</sup>.- Robertus de Kilwardby, *In II Sent.*, dist. 2, q. 10, 11 y 13.

<sup>24</sup>.- Albertus Magnus, *Super Dyonysium. De divinis nominibus*, col. 10.

tomado de Boecio esta idea de que, aún si el tiempo no tenía ni comienzo ni fin, no sería eterno sino sempiterno<sup>25</sup>, santo Tomás inscribirá sobre el mismo plano metafísico del *actus purissimus* su definición del *aevum* como *aeternitas participata*: el *aevum* es la medida de las realidades en las cuales potencia y acto difieren, de manera que el acto de la existencia evieterna es permanente y perfecto pero siempre *ab ailo*, y en consecuencia no idéntico al sujeto al que se refiere y a las operaciones de las que es indisociable<sup>26</sup>. Mutabilidad “operacional” y no “esencial”, puesto que en virtud de su inmaterialidad, las sustancias separadas no están sometidas a un principio intrínseco de corrupción -aunque estén “todas en estado de mutabilidad con relación a la potencia del creador, pues está en su poder el que ellas sean o no sean”<sup>27</sup>. Enrique de Gante transformará profundamente el sentido de esta observación haciendo depender el ahora de los seres evieternos *en la inmutabilidad* de la sola voluntad divina; lo que lo lleva a plantear el *aevum* como “eternidad potencialmente defectible”<sup>28</sup>. De manera casi contemporánea, en la q. 20 de sus *Quaestiones disputatae*, el franciscano Ricardo de Middleton relaciona el *aevum* con los ángeles y con los cuerpos celestes a partir de una definición cuasi-cinética formulada en términos de “*uniformiter vel stabiliter*”.

*Hacia una configuración nueva.  
(Cuando solo funciona estropeándose.)*

En esos años (alrededor de 1290), la “historia” del *aevum* toma un nuevo giro con la redacción por Gilles de Roma del primer gran tratado *De mensura angelorum*; él propondrá una verdadera sistematización de las formas de la duración que participan del ser permanente (*aeternitas simpliciter/aeternitas participata*) sobre el fondo de ambigüedad lexical de partida entre *aevum*, *aeternitas* y *saeculum* para investir de manera prural el papel del instante. La substancia de los cuerpos celestes será medida en su esencia por el instante del *aevum* (*nunc aevi*), pero por el instante del tiempo (*nunc temporis*) continuo en tanto que móvil; en cuanto a las sustancias separadas, serán igualmente medidas por el *nunc aevi* según su esencia, pero por un instante que da cuenta de un tiempo discontinuo (*tempus discretum*) en tanto que sujeto de sus propias operaciones... Así considerado en la estabilidad y la permanencia de su “instante”, el *aevum* solo tendrá por sujeto el propio ser de las sustancias separadas, entrevistas desde el punto de vista de su simultaneidad y de su unidad (*simultas, unitas*<sup>29</sup>) -y no a partir de la sucesión voluntaria de sus operaciones regidas por

---

<sup>25</sup>.- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 10, art. 4.

<sup>26</sup>.- Thomas de Aquino, *In I Sent.* dist. 19, q. 2, art. 1. Pero Tomás podrá igualmente hacer un uso específico de la noción de *aeternitas participata*, a la que distingue del *aevum* reservado al ser y a las operaciones “naturales” de las criaturas inmutables, aplicándola al caso de la visión beatífica.

<sup>27</sup>.- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 9, art. 2.

<sup>28</sup>.- Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, XI, q. 11.

<sup>29</sup>.- Ver Aegidius Romanus, *De mensura angelorum*, dist. 2, Venetiis, 1503, f. 37-38, 43; *In II Sent.*, dist. 2, q. 1, art. 4.

el tiempo discontinuo de los ángeles (*tempus angelorum*<sup>30</sup>). La lógica de esas distinciones *secundum substantiam / secundum operationem* -inmovilidad según la substancia / sucesión en las operaciones- debería conducir a plantear una coincidencia intrínseca entre el *aevum* y su instante (mientras que el tiempo no coincide nunca con su instante-medida en razón de su carácter extrínseco: “*nihil temporis est cum instanti* [nada del tiempo lo es con el instante]”, escribirá Nicolas de Estrasburgo). Sin embargo la posición de Gilles de Roma es más compleja. Comienza por introducir entre ellos una “diferencia real” -“*aevum et suum nunc realiter differunt* [el *aevum* y su ahora difieren realmente]”- por el hecho de que el *aevum* mide el ser de un evieterno, mientras que el *nunc aevi* mide la esencia o la sustancia, llegando a plantear la identidad en una misma realidad del *nunc temporis* con el *nunc aevi* - “*quod sit idem nunc temporis et nunc aevi [...] in uno et eodem* [que el ahora del tiempo y el ahora del *aevum* son uno y el mismo]”- fundándose en el hecho de que el sujeto del tiempo no es otro que la sustancia evieterna, donde la sustancia es medida por el instante que le es propio. Siendo esta sustancia la misma, solo queda concluir que el instante del tiempo continuo y el del *aevum* solo hacen uno<sup>31</sup>. Constataremos que el principio mismo de la existencia “intermediaria” del *aevum* se ve inmediatamente amenazado por un tal razonamiento, que solo preserva en apariencia la jerarquía atribuida al *tempus medium*, garante de la “conexión” del universo (“*quod universum sit connexum*”<sup>32</sup>).

El *aevum* comparte con el tiempo otro problema: el de su unidad, cuestión que será objeto de las más vivas controversias. En efecto, si la duración de las entidades evieternas es idéntica *ex parte post*, este no podría ser un caso de *ex parte ante*: lo que convierte por lo menos en problemático plantear un único *aevum* como medida unitaria de sus respectivas duraciones. Aún más, el hecho de que las realidades medidas por el *aevum* sean heterogéneas entre sí (los ángeles, las almas racionales, el cielo y, a veces, la materia primera...) Sugiere la imposibilidad de una medida única. Ahora bien, al ser la unidad manifestación de perfección, ¿es concebible que el tiempo sea previsto, mientras que el *aevum* sería, al contrario, múltiple?<sup>33</sup> ¿Basta esto para concluir que el *aevum* debe

---

<sup>30</sup>- Las realidades intermediarias -ángeles y cuerpos celestes- participan, en efecto, a la vez de la eternidad divina (la medida de su ser da cuenta del *aevum*) y del tiempo de las criaturas al nivel de la sucesión de sus operaciones intelectuales, volitivas, pero también materiales (todas medidas por un *tempus discretum*) “donde el antes y el después accidentales se encuentran unidos a la inmutabilidad esencial” (*Dictionnaire de théologie catholique*, París, 1924, p. 914). La cuestión de la suspensión de los cánones de la física aristotélica está en el corazón de esas consideraciones sobre el tiempo y el movimiento de los ángeles (movimiento en el vacío, difusión instantánea de la luz...) Que habían sido singularmente aguijoneados por las Condenaciones de Étienne Tempier (ver P. Porro, cap. III: “Il tempo discreto”).

<sup>31</sup>- Aegidius Romanus, *De mens, angel.*, f. 52 vb - 53 vb.

<sup>32</sup>- Ulrici Engelberti de Argentina, *De tempore*, 215 va.

<sup>33</sup>- Ver, por ejemplo, Robertus de Kilwardby, *In II Sent.*, dist. 2, q. 12: “*Tempus est unum a parte inferiori; eternitas etiam est una a parte superiori: ergo euum erit unum quod est in medio. Item, ubi maior est simplicitas, maior debet esse unitas; sed in euo est maior simplicitas quam in tempore, quia in euo est esse permanens, in tempore successivum; tempus autem est unum omnium temporalium: ergo et unum erit euum omnium euiternum* [el tiempo es uno en lo que concierne a lo inferior; la eternidad también es una en lo que concierne a lo superior: en consecuencia, el *aevum*, ocupando una posición media, será uno. Del mismo modo, donde hay más simplicidad, debe haber más unidad; pero en el *aevum*, hay más simplicidad que en el tiempo, pues en el *aevum* hay un ser permanente, en el tiempo un ser sucesivo; de otra parte, el tiempo es uno para todas las cosas temporales: en consecuencia, el *aevum* es uno para todas las

tenerse por único en virtud de su causa y de su participación en la eternidad, para desviar cualquier deriva subjetiva hacia un tiempo angelical aunque amenazado de ser considerado como un “*quid ad placitum*” puramente arbitrario y subjetivo?<sup>34</sup> Alexandre de Hales, que desarrolla esta tesis, le da valor al que las realidades evieternas obedecen a una ordenación jerárquica dominada por un “*unum primum*”, el primer evieterno, que constituirá la medida de todos los otros evieternos que le están sometidos<sup>35</sup>. ¿Es en razón de la extensión de esta problemática del tiempo -la unidad del tiempo dependiendo entonces de su participación en la unidad de la eternidad<sup>36</sup>- que esta conclusión no será retomada por Buenaventura? A diferencia del tiempo en su relación constitutiva con la unidad de la materia, el *aevum* no posee una unidad numérica sino solamente una unidad específica<sup>37</sup>. Estas divisiones en el seno de la escuela franciscana, están presentes igualmente en los Dominicos, que se mantienen más frecuentemente en un esquema director calcado del análisis aristotélico del tiempo. Así Alberto el Grande: reposando sobre el instante, el fundamento de la unidad de medida del *aevum* es de tipo matemático; es inmutable según la esencia en todos los evieternos, pero variable y divisible a nivel de sus operaciones<sup>38</sup>... En cuanto a la tesis de la pluralidad de los *aevi*, será sostenida por Gilles de Roma (“*tot aeva quot aeviterna* [tanto de *aevum* como de realidades evieternas]”) y ásperamente combatido por Nicolas de Estrasburgo puesto que implica una forma de subjetivación del tiempo que es sinónimo de negación del orden ontológico del *primum* (cada evieterno *se medirá en sí mismo* para determinar su propio ser y su propia duración, tanto a nivel del *aevum* como del *tempus discretum*<sup>39</sup>).

Con la cuestión de la unicidad del *aevum*, el problema de su simplicidad y de su indivisibilidad fué el más debatido en la literatura escolástica alrededor de los siglos XIII y XIV. Captamos fácilmente el motivo: si el *aevum* fuera absolutamente simple e indivisible, su naturaleza

---

cosas evieternas].”

<sup>34</sup>.- Esta pregunta está en el corazón del *De tempore* de Nicolas de Estrasburgo, en el tratado consagrado al *tempus angelorum*. En este autor, la unidad del *aevum* reúne los aspectos más “subjetivos” y “voluntarios” del tiempo de los ángeles (ver T. Suarez Nani, p. 33-35; p. 56, n. 4)

<sup>35</sup>.- Alexander de Hales, *Summa theologiae*, I, p. 1, inq. 1, tract. 2, q. 4, membr. 3, col. 2: “*De unitate aevi*” Encontramos este razonamiento en Nicolas de Estrasburgo (*De tempore*, 217 va-vb)

<sup>36</sup>.- Alexander de Hales (*Ibid.*): “*Si ergo simili modo se habet tempus et ad aeternitatem, erit tempus unum, non ab unitate temporalium quae mensuratur tempore [...], sed ab unitate causae quae est influentia seu virtus durationis ab aeternitate, secundum quod res sunt in participatione aeternitatis* [si el tiempo se relaciona con la eternidad de tal manera, el tiempo será uno, no por la unidad de las cosas temporales que está medida por el tiempo [...], sino por la unidad de la causa que es la influencia o la fuerza de la duración emanando de la eternidad, en tanto que las cosas participan de la eternidad].”

<sup>37</sup>.- Buenaventura, *In II Sent.*, dist. 2, p. 1, art. 1, q. 2.

<sup>38</sup>.- Albertus Magnus, *Summa theologiae*, I, p. 1, tract. 5, q. 23, col. 2, art. 2.

<sup>39</sup>.- Aegidius Romanus, *De mens. Angel.*, f 38-41; *In II Sent.*, dist. 2, q. 1, art. 2. Ulrici Egenberti de Argentina, *De tempore*, 215 vb.

no se distinguiría ya de la eternidad; si, al contrario, el *aevum* estuviese dotado de extensión y compuesto de partes, sería una cantidad sucesiva al mismo título que el tiempo. Aquí todavía, la necesidad de componer con esta cesura atraviesa las escuelas franciscana y dominica para dar forma a la extraña temporalidad del ser evieterno. Entre las formulas intentadas, señalaremos la metáfora de la *irradiación* de la que la acción continua implica *continuatio dati* y la idea de una “*successio sine innovatione*” (o “*successio annexa*” no relativa a un orden de anterioridad y de posterioridad entre partes sino a su origen y su fin), “*opinio probabilis*” según Duns Scot, que no convertía su preferencia por la tesis de la simplicidad y la indivisibilidad del *aevum* (aún si fue obligado a introducir la idea de una “co-existencia” del *aevum* con el tiempo para dar cuenta del hecho de que una criatura en principio incorruptible puede no serlo más si Dios lo aniquila: co-existiendo con una parte del tiempo y no con otra, ella está “como sometida al tiempo” [“*et pro tanto potest quasi cadere sub tempore*”]<sup>40</sup>). Tradicionalmente poco en fase con la sensibilidad franciscana que tendía a subrayar el abismo que separa lo creado en todas sus variantes de lo divino (de tal suerte que no temeremos reconducir el *aevum* al orden de lo anterior y de lo posterior: “*quod esse omnium creatorum est successivum*”, según la afirmación de Jean Olivi<sup>41</sup>), pero predominante en los dominicos, esta tesis había sido ampliamente difundida por Tomas de Aquino. En la búsqueda de una imposible mediación, Henri el Grande explicará, por su parte, que nuestro intelecto no puede proyectar una *protensio* productora de diferencias temporales sobre el *aevum*, *protensio* sin la cual la duración angelical sería perfectamente incomprensible a nuestros ojos<sup>42</sup>.

Con la escuela scotista la noción de *aevum* conocerá una transformación fundamental determinada por las dificultades del análisis aristotélico del tiempo para dar cuenta del *ser* de las sustancias, puesto que aquí el tiempo está asociado al movimiento y sometido al primero de ellos, del que recibe su unidad, que solo concierne a las formas accidentales y sus modificaciones. El principio de la solución impone la forma interrogativa: si el *aevum* es medida del ser permanente potencialmente corruptible, ¿no le corresponde dar cuenta de *todas las formas de permanencia, sustanciales tanto como accidentales*, por cuanto las unas y las otras dependen de una manera invariable y uniforme de una causa única, a saber, Dios? Entonces el *aevum* será desligado de cualquier referencia *esencial* a las sustancias separadas y a los cuerpos celestes para ser definido de manera *funcional* como la medida de la *uniformidad* de las cosas permanentes en general

---

<sup>40</sup>.- Ioannes Duns Scotus, *In II Sent. (Ordinatio)*, dist. 2, p. 1, q. 1. Occam, lo verificaremos, sabrá sacar todas las consecuencias de la “concesión” scotista.

<sup>41</sup>.- Ver las citas de Buenaventura y de Olivi retomadas y comentadas por T. Suarez Nani (p. 196-198). Destacaremos esta declaración de Jean Olivi, que había llamado la atención de Anneliese Maier: “*maius et periculosius inconveniens est et, ut credo, evidentius tenere aevum non esse successivum quam tenere quod sit eiusdem speciei cum tempore* [sostener que el *aevum* no es sucesivo es un inconveniente muy grande, muy peligroso, y, creo, más evidente que sostener que el es de la misma especie que el tiempo]” (Petrus Johannis Olivi, *In II Sent.*, q. 9) En buenaventura, la tesis de la sucesividad en el *aevum* está irrevocablemente ligada a la cuestión de la finitud. Ella implica una acción incesante de Dios en virtud de la cual la criatura no podría estar totalmente en acto, puesto que su conversión implica a su vez “*continuatio dati*” (ver *In II Sent.*, dist. 2, p. 1, a. 1, q. 3).

<sup>42</sup>.- Henricus De Gandavo, *Quodlibet*, V, q. 13, dist. 2, Parisiis, 1518, f 172.

(*uniformitas positiva rei*) en su dependencia “*ad primam causam conservantem*”<sup>43</sup>. Forzado por este razonamiento, Duns Scot no admitirá, desde ese punto de vista, *ninguna diferencia entre una piedra y un ángel*<sup>44</sup>.

Este nuevo modelo del *aevum*, como portador de una crisis para cualquier principio de heterogeneidad ontológica y de jerarquía entre las realidades celestes, conoce una amplia difusión fuera de la escuela scotista. Coincide con el debilitamiento del paradigma cosmológico aristotélico, que había conducido, en su manutención averroísta, a la introducción de un tiempo angelical discontinuo a la medida para dar cuenta de los movimientos independientes, independientes de cualquier principio causal, remitiendo al movimiento del cielo. Habiendo planteado la “razón” de la medida como el verdadero sujeto de un “tiempo potencial” del que el movimiento del cielo, por su uniformidad reconocida, solo es el representante actual -desarrollando el ejemplo agustiniano: si el cielo era inmóvil, nosotros podríamos en ayuda de ese tiempo potencial medir la duración del reposo del cielo-, Duns Scot se libera de la necesidad epistemológica que había precedido a los destinados de ese tiempo angelical. Entonces podrá denunciar la inanidad del punto de vista de la pluralidad arbitraria de los tiempos que acarrea el hecho de que cada ángel estaría dotado de un tiempo propio, que podría, a su vez, multiplicarse según que sus “instantes” correspondan a actos de intelección o de volición. *Siendo lo esencial que deberíamos, lógicamente, y según el mismo principio, prehendrer en un mismo sentido “discreto” (es decir discontinuo) la sucesión de nuestras propias operaciones mentales*<sup>45</sup>. Lo que permitirá al Doctor Sutil darle a los menores esfuerzos una prueba certera de ortodoxia, puesto que le era preciso contar con el *articulus parisiensis* condenado por el obispo Étienne Tempier, donde se encontraba formulada la inevitable asociación entre el tiempo y el *aevum*: “*Quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum apprehensione*” (200 [86]). La uniformidad, el primado de una pura continuidad uniforme, aporta, en efecto, un fundamento cuasi-ontológico al “tiempo potencial” en su independencia formal con relación al movimiento. Así autoriza de derecho el principio de una doble medida de lo continuo, según que la independencia con el movimiento sea absoluta o relativa: *primum mensuratur aevo, secundum tempore...* Y esto, *en tanto que es posible y necesario investir el concepto de tiempo potencial según el mismo regimen objetivo que la noción de aevum*<sup>46</sup>.

Reforzado por el *Syllabus* de 1277 en su voluntad confesada de emancipar la teología de la toda-potencia de Dios de los apremios filosóficos que había podido oponerle el peripatetismo árabe

---

<sup>43</sup>.- Ioannes Duns Scotus, *In II Sent. (Ordinatio)*, dist. 2, p. 1, q. 4.

<sup>44</sup>.- *Ibid. (Lectura)*, dist. 2, p. 1, q. 3. Simétricamente, Duns Scot sostendrá que todo movimiento es de esencia continua y está medido por un tiempo continuo. La hipótesis de un *tempus discretum* como medida de los movimientos angelicales, entonces, es perfectamente superfluo (ver *In II Sent. [Ordinatio]*, dist. 2, p. 2, q. 7). Duns Scot fué precedido en esta vía por Matthieu d'Aquasparta y Richard de Middleton (Ver P. Porro, p. 349-367).

<sup>45</sup>.- Henricus De Gandavo, *Quodlibet*, V, q. 13, dist. 2, Parisiis, 1518, f 172.

<sup>46</sup>.- Pues existe un principio de causalidad y de influencia recíproca entre esas dos nociones... De donde, inevitable, ciertas repeticiones en la parte escotista de este apéndice, de las que el lector debe excusarnos.

(el “averroísmo” latino), y por la “simplificación” del mundo físico que resulta de esto, esta primera tendencia a la extensión de la noción de *aevum*, no tardó en ser relevada por una segunda tendencia, presta a arrastrar en el descrédito del concepto de *tempus discretum* al *aevum* mismo. Ya, Pierre d’Auvergne, en su *Commentaire* del *De Caelo*, había denunciado el *aevum* como un concepto mal formado a partir de la doble traducción latina del griego *aiôn*: [...] *Et non est hoc verum, quia non differunt aeternitas et aevum, nisi sicut “anthrôpos” et “homo” : “euon” enim apud Graecos penitus idem est quod aeternitas apud latinus* [y esta no es verdadera, pues la eternidad y el *aevum* solo difieren a la manera de “*anthrôpos*” y “*homo*” : “*aevum*”, en los Griegos, es de hecho idéntico a “*aeternitas*” en los latinos]<sup>47</sup>. Igualmente, partiendo de un efecto de sinonimia entre *aevum* y *aeternitas*, Jacobo de Viterbo vuelve a llevar la pluralidad de los *aeva* a una medida única extrínseca, a un único *aevum* que ya no se distingue de la eternidad divina<sup>48</sup>. Pero la reducción del *aevum* al tiempo (y no a la eternidad) es, sin duda, la vía más práctica en y fuera de la tradición nominalista.

Es el caso de Jean Olivi, dejando aparte su incapacidad de dar cuenta de la “diferencia formal” entre el *aevum* y el tiempo para concluir, lo hemos visto, en el carácter sucesivo del *aevum*<sup>49</sup>. Lo que repercutirá sobre el tiempo mismo: en virtud de su aproximación con el *aevum*, ya no tendrá como “sujeto” el movimiento del primer móvil *sino la existencia actual* como tal. Pues “si aun el ser de las criaturas evieternas es verdaderamente sucesivo en su propia continuidad y no solo en virtud de sus operaciones, el ser de las realidades temporales poseerá igualmente una verdadera sucesión en su permanencia y en su continuidad, y no solo según sus modificaciones”<sup>50</sup>. O para decirlo de otra manera: “el tiempo parece estar en las realidades temporales mismas aunque aquellas no se muevan actualmente”<sup>51</sup>. Y esto, no *per accidens*, sino esencialmente “en la medida en que la persistencia de una forma después del movimiento -que se llama en reposo- posee un ser y una existencia más verdadera que el movimiento [...]”. Y Olivi recuerda, antes de resolverse a denunciarla como superficial e inconsecuente, la opinión de “algunos” que “a veces” (*aliqui aliquando*) “han sostenido que existirían tantas duraciones y tiempos como realidades que duran o existen en acto, y que la unidad numérica atribuida al tiempo le sería atribuida solo por el intelecto del mismo modo como los

---

<sup>47</sup>.- Petrus de Alvernia, *In De Caelo*, I, q. 36.

<sup>48</sup>.- Iacobus de Viterbio, *Quodlibet*, I, q. 9.

<sup>49</sup>.- “*Fateo me nescire dare differentiam formalem. Nec tamen propter hoc tenendum mihi esse iudico aevum non esse successivum, quia maius et periculosius inconueniens [...] [reconozco que no se como darle una diferencia formal. Pero no estimo, sin embargo, que se deba pensar que el aevum no es sucesivo, pues ese sería un inconveniente más grande y peligroso [...]]*” (Petrus Johannis Olivi, *In II Sent.*, q. 9) La importancia de esos análisis la ha valorado Anneliese Maier (Ver A. Maier, “Das Problem der Zeit”, en *Metaphysische Hintergründe der Spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1955, cap. III)

<sup>50</sup>.- “*Si etiam esse aeviternorum in sua continuatione et non solum in suis operationibus habet veram successionem, non minus hoc erit de esse temporalium, quod in sua permanentia et continuitate habet veram successionem et non solum in suis transmutationibus*” (*ibid*).

<sup>51</sup>.- “*Tempus temporalibus inesse videtur etiam dum actu non moventur*” (*ibid*).

universales sacan a su manera del intelecto su unidad y su ser común [...]”<sup>52</sup>. Más próximo de la intuición escolástica según la cual *esse in tempore est tempore mensurari*, y violentamente hostil a la idea de una multiplicidad de “tiempos intrínsecos” (*tempora intrinseca*) que perdieron su carácter de medida, Pierre Auriole se rehusará igualmente a concebir una duración que no sea sucesiva y explicará el *aevum* como el concepto que el alma se forja poniendo en relación *per modum coexistentis* el ser del ángel con el tiempo real o con un tiempo imaginario que puede officiar de unidad de medida: “*Istud autem aevum format anima ex apprehensione cuiuslibet angeli in ordine ad tempus [...]*”<sup>53</sup>. Forzado por la “concesión” scotista, esta posición la desarrollará Occam.

El argumento no nos es extraño: Sería imposible concebir la posibilidad de la “aniquilación” de un ángel después de su creación, o el mayor tiempo de vida de un ángel respecto de otro, sin referencia a una sucesión “coexistente”. De donde, sea que la duración angélica reemplazada por la única medida que le sea apropiada, el tiempo ordinario de la sucesión tal que el está “connotado”, *en acto o en potencia*, por la idea misma de duración: “*His visis dico ad quaestionem quod tempus est mensura durationis angelorum, sicut est mensura motus [...]*”; y que solo existen dos tipos de medidas de la duración -el tiempo para las realidades creadas y la eternidad para la única esencia divina- *si bien que la duración divina relevada así de la designación connotativa, instituye el tiempo según Occam*: en tanto que duración infinita, no puede estar *representada* como no coexistente a cualquier duración que nosotros concibamos<sup>54</sup>. Según una fórmula pasada por el filo de la navaja Occamniana: *Aevum nihil est* -porque el *aevum* no comparte el ser im-mense de Dios; porque el tiempo mismo “*non est alia res a rebus permanentibus*”. Pero, ¿no se encuentra así, el tiempo depositario de la extensión operada por Duns Scot sobre la propia noción de *aevum*? Y quizás no sería infundado, ya no, relacionar a la influencia de los debates sobre la cuestión del *aevum* la tesis según la cual *existen tantos tiempos como hay movimientos uniformes -sean reales o imaginarios*, por lo que se puede formar el concepto, y que ese último permite medir la duración de una cosa en movimiento o en reposo.

Podríamos entonces comprender la “solución” occamniana, como una manera de zanjar *en un estado de la cuestión determinada*, por la estricta contemporaneidad entre la intensificación de la controversia *de unitate aevi* y la idea que se impone en la escolástica tardía, a inicios del siglo XIV, según la cual *tot tempora propria quot motus* -una vez planteado que el tiempo “propiamente dicho” (*tempus propriissime dictum*), o el “tiempo común” (*tempus commune*), no remiten ya al movimiento del primer móvil como a su causa (*ratio causalitatis*) como causa de todos los otros movimientos,

---

<sup>52</sup>.- “*Aliqui aliquando dicere voluerunt quod essent tot durationes et tempora quot sunt durabilia seu actu existentia, et quod unitas numeralis, quae attribuitur tempori, attribuat eam a solo intellectu sicut suo modo ab eo attribuitur unitas et communitas universalium*” (*Ibib*). Según H. Blumenberg, esos desarrollos de Olivi cristalizan “*den zentralen Strang der mittelalterlichen Konsequenz*” (*Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort-sur-le-main, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 534).

<sup>53</sup>.- Petrus Aureolus, *In II Sent*, dist. 2, q. 2, art. 1. Auriole no teme extender ese razonamiento a la eternidad misma: ella se confundirá con la naturaleza divina como apta para coexistir con un tiempo infinito originario (ver *In IV Sent*. dist. 19, q. 2, art. 2).

<sup>54</sup>.- Ver Guilelmus de Ockham, *In II Sent. (Reportatio)*, q. 8 y 11.

sino en virtud de su solo carácter de uniformidad del que la primera propiedad es devolver, por equivalencia (*per equivalentiam*), todos esos tiempos a uno solo: “es decir que, para medirlos, esos tiempos múltiples harían un solo tiempo único”<sup>55</sup>. Ha, entonces, *devenido* “evidente que la vara no es la causa de la tela que mide, que el cielo no es la causa del movimiento causado por el ángel, si bien ese movimiento debe ser medido por el tiempo”<sup>56</sup>. En ese contexto epistemológico determinado por la reducción del tiempo a su función métrica, es posible *al fin* darle derechos al argumento agustiniano según el cual el movimiento y el tiempo continuarían siendo aún si el movimiento del cielo estuviese suspendido: “Hay que decir que, en el caso en que se verificara esta hipótesis [llevado sobre el milagro de Josué, evocado en el libro XI de las *Confesiones*], el tiempo sería todavía measurable donde, estando abolido el movimiento del cielo, habría otro movimiento [por ejemplo la rueda del alfarero] donde la sucesión estaría a la medida, por naturaleza, para medir la sucesión de los otros movimientos.”<sup>57</sup>.

“Como el movimiento de un reloj”, dira Alberto de Sajonia: “*sicut motus horologii*”<sup>58</sup>. ¿Qué es, en efecto, un reloj, explicaba el Eremita de San-Agustin Gregorio de Rimini, sino todo un cuerpo moviente de una manera continua y regular (“*corpus continue et regulariter motum*”) que permite conocer “cuanto dura una cosa temporal, cuanto tiempo permanece en reposo un cuerpo inmóvil, cuales son las cosas que duran más tiempo, cuales menos tiempo, cuales igual tiempo”<sup>59</sup>? Pero al ser elegido como reloj, ¿no es regular y uniforme *por definición*<sup>60</sup>? Lo importante aquí es que esa consideración *naturalmente* absurda puede estar *matemáticamente*, es decir *conceptualmente*, fundada...

Al término del proceso, el *aevum* presenta una curiosa estructura en quiasma en la medida en que el tiempo, liberado de su paradigma cosmológico, definido a partir de una representación funcional objetiva que se elabora sobre el rechazo de una pluralidad de tiempos *puramente* “subjetivos” (*ad placitum*) en tanto que estos 1) no podrían ser utilizados como instrumentos de medida<sup>61</sup>, 2) no podría dar “cuenta de la institución de una técnica, de un instrumento, que diga

---

<sup>55</sup>.- Guilelmus de Ockham, *In Phys.*, IV, col. 11. Nicolas Bonet desarrolla este punto a partir de la distinción entre *esse naturae* y *esse mathematicum*. (Ver Nicolai Boneti, *In Phys.*, VI, col. 4-6).

<sup>56</sup>.- Hervaeus Natalis, *In II Sent.*, dist. 2, q. 1, art. 4: “*Constat etiam quod ulna non est causa panni quem mensurat, nec caelum est causa illius motus quem causat angelus, et tamen ille motus mensuretur tempore.*”

<sup>57</sup>.- “*Dicendum quod stante illa hypothesi, adhuc esset tempus, quia ablato motu caeli esset alius motu cuius successio esset natura mensurare successionem aliorum*” (*ibid*).

<sup>58</sup>.- Alberti de Saxonia, *In Phys.*, IV, q. 14, art. 3.

<sup>59</sup>.- Gregorii de Arimino, *In II Sent*, dist. 2, q. 1, art. 1.

<sup>60</sup>.- Esta consecuencia “nominalista” fue formulada por un franciscano contemporáneo de Occam: Francisco de la Marca (ver Francisci de Marchia, *In II Sent.*, q. 4; y el comentario de P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, París, Hermann, 1956, p. 394).

<sup>61</sup>.- Es el sentido de la respuesta de Occam a Gilles de Roma: “*si sint centum esse, una mensura sufficit pro*

convencionalmente el tiempo”<sup>62</sup> t/o 3) volvería contradictoria cualquier noción de un tiempo potencial-imaginario como duración “abstracta” infinitamente uniforme... -en la medida en que el tiempo, entonces, estaría librado a una nueva *conducta* poniendo fin a la necesidad del *aevum* por haber investido y ampliado todas las virtualidades anti-aristotélicas.

La crítica cartesiana de “la opinión de la Escuela” respecto de la duración y del tiempo, se inscribe en ese movimiento que hace pasar la línea de división entre la duración como modo de concebir algo “en tanto continua siendo” (*Principios*, I, 55 [At, VIII-1, 26, 12-15; IX-2, 49,38]: “*putemus durationem rei cujusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat* [nosotros pensamos que la duración de cada cosa es un modo o una manera en que consideramos esa cosa en tanto que continúa siendo]”), el tiempo como manera de pensar (*modus cogitandi*) esta duración comparándola con un movimiento regular coexistente, “porque nosotros no concebimos ya que la duración de las cosas que se mueven sea distinta de la de las cosas que no lo son ahora” (*Principios*, I, 57 [AT, VIII-1, 27, 4-6; IX-2, 49-50, 39]: “*neque enim profecto intelligimus in motu aliam durationem quam in rebus non motis*”), y una eternidad que será *tota simul* “en tanto que nada podría añadirse a la naturaleza de Dios o quitársele” -*pero que lo será absolutamente solo* “en tanto que ella coexiste, entonces, puesto que podemos distinguir en ella las partes desde la creación del mundo, ¿por qué no podemos distinguirla antes, ya que se trata de la misma duración [...], si tuviésemos una medida para aplicársela? (*Entrevista con Burman* [AT, V, 149]: “*quatenus simil existit, nam cum possimus in ea distinguere partes jam post mundi creationem, quidni illud etiam possemus facere ante eam, cum eadem duratio sit... si... mensuram habuissemus*”). Ahora bien, como lo ha señalado Jean-Luc Solère, esta concepción de la eternidad es precisamente la que Suarez presentía como impropia por estar ligada a nuestro único modo de representación de un tiempo imaginario “coexistente”<sup>63</sup>. En Descartes, es ese tiempo el que deviene como *modus cogitandi* la forma universal según la cual nos representamos cualquier cosa -tal que su “perseverancia” ha sido reconstituida por el *motus cogitationis* donde se fija la primacía del ego en su persistencia<sup>64</sup>.

---

*omnibus*” (*In II Sent.*, q. 9); citado y comentado por T. Suarez Nani, p. 210-212.

<sup>62</sup>.- Como lo señala J.-L. Solère, en su artículo “Postérité d’Ockham. Temps cartésien et temps newtonien au regard de l’apport nominaliste”, por aparecer en “*Metamorphosen der Zeit*”

<sup>63</sup>.- J.-L. Solère, “Descartes et les discussions médiévales sur le temps”, en J. Biard y R. Rashed (ed.), *Descartes et la Moyen Âge*, París, Vrin, 1998. Referente a Suarez, *Disputationes methaphysicae*, L, sect. III, & 12.

<sup>64</sup>.- Ver la carta a Arnaud del 29 de julio de 1648 (AT, V, 223, 16-19): “No concibo diferentemente la duración sucesiva de las cosas que se mueven, o aún la de su movimiento, de la que concepción que me hago de las cosas que no se mueven; pues el antes y el después de todas las duraciones, sean las que sean, me aparece por el antes y el después que descubro en mi pensamiento, con la cual las otras cosas coexisten” [“*prius enim et posterius durationis cuiscunque mihi innotescit per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea, cui res aliae coexistunt, deprehendo*”].

*El regalo en Nietzsche:  
Zaratustra revisitado en sus prodromos.*

*Oscar Barragán  
Septiembre del 2000*

El filósofo se adentra en lo desconocido, asciende a lo desconocido, “abandona su patria” y marcha a las montañas para barruntar cualquier ofrenda de su espíritu y de su soledad, y con ellas solazarse y regocijarse. Hasta que un día, por entre una hendidura de su espíritu en transformación, se cuele una verdad de fulgurancia lumínica que lo hará despertar a una errancia entre los hombres, haciéndolo apto para enseñar esa su verdad.

Retomemos la oración jubilosa al sol con la que este “libro para todos” se empieza a desplegar ante nuestros ojos:

“Oh, gran astro!, ¿Qué sería de tu felicidad sin aquellos a quienes iluminas?

Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin mí, mi águila y mi serpiente tú te habrías hartado de tu luz y de este camino.

Pero nosotros te aguardábamos cada mañana, te liberábamos de tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello”<sup>65</sup>.

Obviamente ésta no es una plegaria medrosa o triste de un espíritu menguado por infortunios reales o no reales. Es, como lo observamos más arriba, una invocación jubilosa. Es, si se quiere, un canto balsámico y una acción de gracias, como debería serlo toda oración para aquel que aún tiene en su espíritu música por esparcir al coaligarse con lo que le conforma y anima su trasiego, quien siente que el sol lo conforma y lo alienta.

En seguida el filósofo – solitario, cuya soledad tomará una forma de errancia entre los hombres, se compara con la abeja a punto de reventar toda su ingente compilación vital en la apoteosis de su laboriosidad febril y sin sosiego:

“Mira – prorrumpe –, yo estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, yo tengo necesidad de manos que se extiendan.

Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres con su riqueza!!”

Es esta la primera transformación espiritual en la que el mismo espíritu es comparado con una abeja : la soledad del filósofo se exulta en su declive de sobreabundancia febril e inútil hasta verse hastiado y, con esta sobreabundancia en reposo y no obstante bullendo, invoca el ineluctable levantarse de manos que en flexión peticionaria recurran a él demandando su riqueza que en su bullir

---

65 .- Todas las citas están tomadas de las versiones de Zaratustra de Alianza editorial y de la Editorial Oveja Negra. Prólogo y La virtud que hace regalos.

desbordante los invoca; lo que de algún modo denota en aquellos que alzan sus manos, un entusiástico júbilo, al que también llamamos riqueza, en medio de su pobreza.

Cuando Zaratustra tenía 30 años, cuando su corazón no se había transformado aún, así armó Nietzsche la primera saeta en la primera página de ese libro que para él, era “cosa aparte”. Tenía que tender su tienda durante 30 años, - edad en la que Cristo comenzó a predicar públicamente, si se puede decir, - para abalanzarse Zaratustra en lo desconocido y ocuparse de la primera transformación espiritual que solo vendría diez años después, a los 40 años, después de diez años de ausentarse en las montañas, en aras del regocijo solitario del espíritu.

De lo que fue la vida de Zaratustra antes de sus treinta años, y de lo que ocurrió en la montaña durante esos diez años de gozo espiritual, hasta la llegada de su primera transformación, no se nos cuenta nada, salvo que “gozó de su espíritu y de su soledad”, hasta que al fin se transformó.

Después de los diez años de gozo en soledad se encuentra como una abeja que ha hecho demasiado acopio de miel, y que, como el sol necesita criaturas que le den las gracias, al liberarlo de esa su fastidiosa riqueza.

Mas, ¿cómo fue el proceso de transformación en sí, qué hizo específicamente fuera de gozar y estar en soledad, cuál es la riqueza espiritual a la que llegó?, no lo sabemos con certeza. ¿Por qué se transformó?, ¿cómo fue eso?, ¿Quién puede dar cuenta de su transformación?

No avancemos sin hacer hincapié en lo que concierne al tiempo en tanto que elucubradora de las transformaciones que comportan sabiduría. El tiempo es un horno en el que, herméticamente, sin revelar mucho acerca de su obra o lucubrar, se concita el sostén de la miel espiritual, de la sabiduría destilada por el hilo alambicado de las horas y los años. El tiempo es Hermes que tapa casi sin ranura y que conduce eso tapado hasta el desbordamiento en el que clama por alguien que lo escancie y se sacie de su riqueza en un acto de júbilo dador de gracias. Acumular hasta que se tenga necesidad de manos que se extiendan: hete aquí la gracia concedida por el tiempo y a la cual damos las gracias.

El tiempo en su transformación hermética reclama todas las transformaciones, las reclama con su respuesta afirmativa y las conduce en sus dédalos ocultadores y desconocidos. El tiempo es el horno o la retorta de todas las transformaciones espirituales, horno y retortas sellados y vueltos a sellar.

¿Qué pasó durante esos diez años en los que Zaratustra solo gozaba de su soledad y saludaba con fruición el don solar?. Lo ignoramos.

¿Qué pasó para que con su gozo y en su soledad se transformase o se pudiese transformar?.

Cuanta gente hay que goza en la soledad y no se transforma, cuanta hay que ni busca transformarse ni la soledad en la que tienen lugar las transformaciones.

La sabiduría solo se cocina en el discreto y furtivo alambique solar de la ronda de las horas y de los años; en un sitio alejado, en “algún lugar de las montañas” como pregonan muchos comunicados de las guerrillas latinoamericanas. Hay que ir muy lejos, ascender muy alto para tostar su piel en los soles repartidores de regocijo, hasta, quién sabe por qué, estos regocijos hagan transformar el espíritu. La abeja también recorre muchos kilómetros, a veces solo por una pizca, una pizquita de lo que a la postre, con el tiempo, en su compilar desbordará el margen de su fábrica, de su faena.

Las transformaciones que demandan sabiduría se tejen paulatinamente, tras muchos ires y venires, tras mucho tiempo opaco a golpes de envasamiento, de pizcas transportadas en herméticos

recipientes, hasta el momento de su desbordamiento que reclama la necesidad gratuita de otros personajes con los brazos levantados hacia las riquezas hastiantes del que así espera a esos personajes.

Kant, hablaba de condiciones de posibilidad, es decir, de oficios con los cuales se puede propiciar algo, dar cabida a una posibilidad, confeccionar las medidas de una posibilidad, hacer que el tiempo advenga para algo, tiempo de adviento en la medida en que con la hechura de la posibilidad se da tiempo. Condición para la posibilidad o tiempo opaco de espera para una transformación no son tan disímiles.

Tenemos, de un lado al sabio, y de otro al neófito. ¿Cómo se realiza el encuentro entre aquel que le sobra y aquel que necesita, entre aquel que desborda y aquel que alza su brazo en procura de lo que a aquel le sobra y le hastía?

Ahora, ¿cómo es que alguien necesitará de algo?

No lo sabemos muy bien. Pero del lado del filósofo, para su desbordar, solo contamos con el tiempo.

Hay que vivir o haber vivido mucho, haber estado al contacto del sol temporal mucho tiempo, para escribir un verso, proclamaba Rilke. Para el filósofo existe un lucubrar semejante, implicador de tiempo, concerniendo la sabiduría.

El filósofo-abeja, en su continuo trasiego acumula y acumula, a tientos de puchitos, de migajas, lo que luego le oprimirá con un deseo de repartirlo a fuer de tenerlo a manos llenas, mas necesitará, en ese entonces, de manos necesitadas a su vez de su riqueza. El filósofo como erogador de riqueza (espiritual). ¿No es éste lucubrar, la creación de una posibilidad, al poner una posibilidad a rodar, el dar condiciones a una posibilidad para que alguien la actualice haciéndose a ella?. Condiciones de posibilidad, de suerte que lo que se concibió en la oscuridad mane de su gravidez. Cuánto trabajo en los goces del espíritu en que reposan sus transformaciones... ¿A quién se le ocurrirá que el trabajo es solo doloroso?. Sólo a alguien para quien lo doloroso pasa por lo negativo y no por la transformación gozosa. En fin!, los goces de la transformación estallan como el sol, en la primera página del Zaratustra; solo habría que leerlo con más despacio, más tiempo y paciencia, volviendo a ello como la abeja . O como quien prepara su receta, o quien dispone su retorta o su alambique. Quien confecciona posibilidades.

La abejita, “consentida del vergel y el viento, andando siempre en busca del sustento”, no se cansa de su parva y lenta faena, solo se cansa de tener ya demasiado en sus arcas. Más aún se cansa al no avizorar donde hacer erogaciones de su riqueza.

Poquito a poco, con el correr parsimonioso del sol hasta su ocaso, el filósofo-abeja, quiere, émulo del ojo tranquilo del gran astro, hundirse en su crepúsculo, llevando alegría a lo más bajo (al submundo, a las tinieblas), capaz de mirar sin resentimiento y sin envidia cualquier otra inmensa alegría: ¿Cuándo se ha visto al sol dejar de iluminar algo solo por ver en ese algo la felicidad?.

Al bajar de la montaña, así como el sol baja a su ocaso, Zaratustra se encuentra en el lugar del no – encuentro, es decir, en el bosque, lugar de las sendas que no llevan a ninguna parte como dirá Heidegger, lugar donde el sol se apretuja solo por penetrar y no lo logra. Allí tiene el encuentro con un ermitaño, el cual buscaba raíces comestibles de las que se alimentaba.

“No me es desconocido este viajero – prorrumpie el ermitaño- hace algunos años pasó por aquí. Zaratustra se llamaba; pero se ha transformado”

¿En qué reconoce la transformación de Zaratustra el ermitaño? En la pureza de su ojo y en la

boca que no oculta náusea alguna. Después de haber descrito el ascenso de la abeja-filósofo a su panal montaña como llevando cenizas, y en su descenso a su ocaso como un llevar fuego a los valles, el ermitaño nos presenta a Zaratustra como aquel niño-espíritu ya liberado del despreciar, y por consiguiente, siendo capaz de creación. El despreciar sería la náusea. Diríamos que lo que luego se escindirá en tres etapas (las tres transformaciones del espíritu), aquí, se verá como un cohete de una sola fase, una sola transformación para el espíritu. Esto es, Zaratustra niño. Obsérvese además en los primeros discursos de Zaratustra, los que tienen por objeto apuntar al superhombre, la definición que se nos da del hombre: aquel que no sabe apreciar, el que debe volver su despreciar sobre sí mismo, el que debe querer su no-querer, el que debe querer su propio ocaso, el que debe aprender a despreciar hasta las heces. Para aprender a su vez a apreciar, y así, liberarse del despreciar. El hombre no es la medida de todas las cosas, el hombre es la medida de aquello que lo arrastrará, más allá de sus límites, soltando así todo su desprecio, como un saco de esporas se libera de lo que lo sujeta y le impide ligereza. Despreciar hasta las heces para saber apreciar, libar hasta el hastío para bajar de su panal a erogar sus dones una vez que se siente necesidad de manos necesitadas que se extiendan.

Reconocer a alguien por su mirada purgada de envidia por la alegría, y también por la ausencia de todo despreciar, cuando ese alguien ha querido después de su transformación creativa, volver a hundirse en lo más profundo del bajo mundo, es una faena de intérprete de cuya primor y excelencia no dejaremos de ofrendar nuestra admiración. Jesucristo, inmediatamente después de su resurrección no sube a los cielos, más bien baja a los infiernos purificado ya de su ser-hombre y ostentando el talismán con que funge ya en plena divinidad, ocupando el rol de ese triangulo misterioso de la sola divinidad tripartita, De otra parte son varios los filósofos – iba a decir sociólogos- los que han tenido la oportunidad de estar frente a Manuel Marulanda Vélez, quienes se han sorprendido por esa mirada que clama pero ¿qué?, no lo saben. Definitivamente aquí en Colombia hace falta un eremita, uno solo que lea en esos ojos y descifre su profundidad, su apetencia de ocaso, su transponer las náuseas por encima de los contendientes y de su ser-guerrero. . .

“¿No viene hacia acá como un bailarín?, ¿convertido en un niño?”, termina describiendo así el eremita a Zaratustra.

Ahora bien, es necesario transcribir el dialogo entablado por Zaratustra con el eremita para salir del prólogo que luego se perderá en los meandros del decurso de un libro “para nadie” con el que, según su autor, se le haría el mayor regalo a la humanidad.

Dice: “Zaratustra ha cambiado, se ha hecho niño. Zaratustra es un despierto. ¿Tienes tú, acaso, algo que ver con los que duermen?

Al igual que en el mar, vivías en la soledad, y el mar te sustentaba.

¡Ay, infeliz de ti! Ahora quieres pisar suelo firme. ¡Hay de ti, que caminar por tu propio pie!

¿Intentas quizá arrastrar tu cuerpo de nuevo por ti mismo?

Zaratustra respondió:

-Yo amo a los hombres.-

Y el eremita dijo: y, ¿para qué bajé yo al bosque y fui en busca del desierto?¿Acaso no fue porque amaba demasiado a los hombres?. Mas ahora amo a Dios: ya no amo a los hombres. El hombre es, a mi ver, una realidad imperfecta. El amor a los hombres me mataría.

Zaratustra replicó:

- Yo no hablo meramente de amor. Yo traigo a los hombres un regalo.”

Pues bien, ese mismo amor que mataría al eremita es el mismo que concede a Zaratustra el don de hacer regalos. Zaratustra hace don de sí mismo a todos los que ya están preparados para recibirle.

Todo lo que Zaratustra preparó en la soledad y el gozo de su espíritu, durante ese lapso en el que lo desconocido era como la tapa hermética de la retorta – el tiempo- , todo lo que por su calidad de miel llegó a hastiarlo hasta la náusea, todo lo que le enseñó el gran desprecio, todo eso trocó su espíritu, y en ese todo trucado de su espíritu los dones se ofrecen ya como virtudes raras, altas y resplandecientes.

Es preciso volver a observar que el tiempo preside la transformación del espíritu. Es bajo su conducción sellada en lo incógnito, lo desconocido y lo oscuro, es en esa absconditez apretujada que el espíritu se troca todo en ofrenda y adquiere ese brillo que sella las “paces de la luna con el sol”.

“Esta es vuestra sed: llegar vosotros mismos a ser víctimas y regalos. Por ello ansiáis atesorar todas las riquezas en vuestro espíritu.

Vuestro espíritu anhela insaciable tesoros y joyas, pues vuestra virtud, en su voluntad de dar, es insaciable.

Las cosas todas forzáis hacia vosotros, a entrar en vosotros, para que rebroten de vuestro hontanar, como dádivas de vuestro amor.”

Otro problema es el de aquellos que alzan sus manos en procura de la miel: ¿No necesitan ellos transformarse también?, ¿no es necesario para ellos una absconditez generadora de transformaciones espirituales?

No lo sabemos.



**... de las artes**



## *La heterogénesis en la creación musical<sup>66</sup>*

*Félix Guattari*

Lo que me parece interesante en los espectáculos de Georges Aperghis, es su manera de hacer malabares con elementos de cierta manera caóticos como medio de escritura musical, de buscar focos de creatividad posible, esto supone tomar un riesgo absoluto, el riesgo de que no pase nada, que se permanezca en un aleatorio vacío, o quizá que haya lo que yo llamo una "línea caósica", es decir un caos fundador que despliegue no solo líneas de discursividad, ecos, elementos barrocos, sino también lazos de referencia, de afectos, una dimensión existencial que, ella, es no discursiva y se da, no como sentido paradigmático sino como textura de otro orden. Es una manera de jugar con el no-sentido en un dominio plástico que es muy diferente de la tradición de los juegos de no-sentido realizados por los surrealistas o los dadaístas...

### *El vértigo de la abolición*

Hay casos de figura frente a los cuales estamos, me parece, atrapados en un vértigo de abolición. Por ejemplo, la música polifónica -música barroca, fuga de Bach...- reposa sobre un sistema formal racional, después a través de ciertos elementos, hay una trasgresión cada vez más sistemática de códigos, por la introducción de nuevos datos como el timbre o la orquestación. Llegamos a una disolución de ese formalismo cuyo término último sería Marcel Duchamp o Jhon Cage en quien el ruido como tal deviene música. Esta línea que va hacia la abolición es homogenética, es decir que solo trata de la complejidad si se encuentra sobre un soporte ontogenético homogéneo. Es, creo, esta fascinación por la abolición, el caos-ruido, lo que Aperghis deforma y desbarata radicalmente. Rompe con esa homogenización gracias a una heterogénesis de los componentes de expresión. La cuestión es saber como la alternativa entre la complejidad formal y el caos aleatorio se puede deshacer. A mi modo de ver -por eso planteo de entrada el problema de un Universo de referencia-, hay coalescencia, coexistencia entre la complejidad y el caos, es decir que ese vértigo caósico, mucho más que ser como un punto en el horizonte donde todo se abolirá, está aquí, en todos los cruces, en todos los encuentros posibles como índice de bifurcación potencial. Es un coeficiente de libertad creativa, una razón procesual.

Teniendo en cuenta esta coexistencia, podemos intentar releer lo que han sido las políticas caóticas, comprendidas las de los músicos más estructurados, como Schubert o Schumann en quienes se encuentran estructuras muy compuestas, muy articuladas. Hay, a pesar de todo, insistencias, juegos de disonancias, que pueden ser relevados por los intérpretes, o, por el contrario, escamoteados. Los intérpretes tienen una responsabilidad muy particular, a posteriori, respecto a ese

---

<sup>66</sup>.- Este artículo es la transcripción de una conversación entre Felix Guattari, George Aperghis y Antoine Gindt, el 22 de diciembre de 1991, realizada para el taller de teatro y música del teatro Amandiers en Nanterre. Publicado en la revista Chimères Nro. 38, primavera del 2000, traducción al español de la revista "Sé cauto". Copyright Enfants Guattari.

componente caótico. En Schubert, por ejemplo, constatamos una autonomía de la línea melódica que amenaza sin cesar los equilibrios armónicos que la soportan...

### *La función existencial del caos*

Partiendo de esta perspectiva de una coexistencia de un caos y de una forma compleja organizada, es obligatorio interrogarse sobre lo que es esta función existencial del caos.

En *Caosmosis*<sup>67</sup>, desarrollo la idea de aprehensión del mundo, el hecho de estar en el mundo (el "Da sein"), es esencialmente una aprehensión caótica: uno se abole en el mundo, el mundo se pone a ser para sí, "yo estoy en el mundo porque yo soy el mundo", yo absorbo y disuelvo toda la discursividad al mismo tiempo que afirmo esta discursividad. Pero generalmente ese tiempo de fusión, de absorción es completamente desconocido, e igualmente combatido.

La aprehensión del mundo, lo que llamo la constitución de un Territorio existencial, corresponde en la polifonía existencial a una especie de base continua, es decir una base caótica sobre la cual van, como en un motete, a construirse las diferentes líneas. Dicho de otra manera, el despliegue de un universo musical está, para mí, siempre doblado de una aprehensión caótica que constituye un territorio existencial al cual el auditor vendrá a aglomerarse de una manera enfática, es decir independientemente del hecho de que tenga una relación cognitiva con la música, una memoria, un conocimiento. Hay un fenómeno de fusión caótica respecto al cual, no solo las formas, sino también la relación de uno al otro, la relación de alteridad se disuelven.

Arpeghis ciertamente ha adquirido la libertad de colocarse sobre el hilo del acróbata, arriesgar caerse. Pero a diferencia de otros, él sabe que cuando el acróbata cae, no cae en el vacío, cae sobre otros hilos, en cuyo caso puede saltar, ¡tanto más! El peligro, se puede negociar, jugar con el, horizontalizarlo, hacerlo un punto de línea de fuga.

Siempre ahí, reemerge sin cesar, en cualquier ocasión, cada vez que se introducen elementos de irrupción, no para crear puntos de ruptura con la cadena de complejidad formal, sino para inducir otras materias de expresión.

### *El universo heterogéneo*

Cuando hay esta invitación a la "caosmosis", la ósmosis con el caos, hay una doble bifurcación, un doble pliegue que es el de la construcción que llega a efectuarse, pero también el despliegue de un universo heterogéneo, creado de texturas ontológicas imprevisibles, que no se relacionan ni al mundo del afecto, ni al mundo plástico, sean las que sean las proyecciones que se puedan hacer. Un poco a la manera como Marcel Proust contrasta los diferentes universos que se ponen en juego, por ejemplo en la frasecita de Vinteuil. En Proust es una representación literaria, pero en el caso de una representación existencial, algo se pone a vivir. No podemos decir que es esto que inviste al sujeto, es eso lo que se pone a ser sujeto el mismo. Conocemos esta experiencia frente a la pantalla de cine o de televisión, cuando uno es agarrado bruscamente por lo que pasa. En el dominio de la música, o más aún del teatro musical, tenemos mucho menos soportes, líneas

---

<sup>67</sup>.- Félix Guattari, *Caosmosis*, éditions Galilée, 1992. En español, versión no publicada, de la revista "Sé cauto".

narrativas, personajes constituidos a los cuales agarrarse. Estamos entonces frente a un mundo más vertiginoso pues es mucho más desterritorializado. Ese tipo de trabajo es, sin duda, de una “cabeza buscadora” de líneas de desterritorialización, de mutaciones subjetivas posibles. En todo caso, eso no trabaja con el inconsciente, trabaja el inconsciente, produce el inconsciente, eso produce la subjetividad inconsciente.

Es flagrante con un material abstracto, musical o fonético. ¿Pero es que una frase comprensible no puede jugar como tal el rol de cadena a-significante a pesar del hecho de que remita a significaciones? Esto parece posible puesto que la meta es hacer un va-y-ven de los elementos plásticos, de los elementos lingüísticos en la música. Una frase significativa, fuera de contexto, o en un cierto contexto, puede afirmarse como vehículo de leitmotifs significativos. Es un riesgo suplementario que se ha de tener en cuenta. Este conjunto de cosas, me parece verdaderamente que marcan una gran ruptura con la práctica homogenética que conduce al caos aleatorio y a la auto-abolición, en provecho de una heterogénesis que disuelve la individuación de la enunciación: el conjunto orquestal es un agenciamiento colectivo al cual pertenece igualmente el público.



## ***Entrevista con Pablo Van Wong***

**Por César Alfaro Mosquera**

**Para Ceropositivo.com**

**Cali, febrero 06 de 2002.**

**C.M.** Quisiera que habláramos acerca de algunos aspectos que a primera vista parecen implicar cambios sustanciales en el proceso de su obra y que nos podrían servir como materia de conversación para el desarrollo de esta entrevista. A partir de 1995-1996 su trabajo muestra un marcado interés por los acontecimientos sociales que involucran violencia, muerte y forcejeo de poderes en Colombia, interés que la convierte en uno de los procesos plásticos más políticos de los últimos siete años, y que no se observaba, al menos de una forma evidente, en sus obras anteriores que manifestaban un delicado trabajo manual y sugerían un énfasis marcadamente poético sobre el material.

**P.V.** Pienso que lo que uno más rechaza es lo que más hace. Mi intención no era hacer un trabajo político porque me desagrada lo politiquero, pero cuando uno hace un trabajo eso es una cosa política. Mis primeros trabajos estaban en relación con la naturaleza, y pienso que cuando se produce el cambio lo que cambia es la forma y no la esencia. Se trata siempre de algo interior que se exterioriza. Me interesa lo manual porque cuando estoy elaborando el trabajo empiezo a estar conmigo mismo, es como en la enfermedad que le permite a uno encascararse y reflexionar en solitario y la intención con el espectador es que él capte ese proceso que se ha llevado a cabo, por eso todos mis trabajos tienen lo manual, lo artesanal, ellos cambian formalmente con la imagen pero la esencia sigue siendo llegar a la conciencia.

**C.M.** Las imágenes bordadas que conforman la serie “Obrepción con decoración”, de 1997, introducen un aspecto nuevo en su proceso, tal vez de orden conceptual, por las imágenes que utiliza y el hecho de contratar la elaboración de las piezas a cargo de bordadoras expertas.

**P.V.** Lo que usted llama conceptual es en esencia lo mismo, es la elaboración de algo, es como el trabajo hecho por las abejas o por las hormigas, es una cosa que tiene que ver con lo social y con la conciencia que se establece en comunidad. En la mayoría de los casos lo hago yo, pero para esa serie decidí que lo hiciera un grupo de personas. Se trata de todo un proceso, la idea era tomar el suceso que se da en el lugar y todos los factores que se involucran: el periodista que lo registra, la prensa que lo hace público, el lector que lo lee. De manera que cuando yo tomo esa noticia con esas imágenes, yo les narro mi versión del suceso a las bordadoras y ellas hacen su elaboración personal del suceso; todo eso para elaborar esa cuestión de conciencia que le va a llegar al espectador. Pienso que, hablando políticamente, hay una intención en la manera como se llevan a cabo los crímenes, no es lo mismo si a usted lo matan calladamente en su casa a si lo matan públicamente en la calle...

**C.M.** Lo dice en el sentido en que la muerte es una cosa íntima, aun tratándose de algunos casos de crímenes?

**P.V.** Sí, y sabemos que esas muertes públicas son tomadas por la prensa para que terminen teniendo unas dimensiones enormes. Mi trabajo consiste en tomar ese montaje y redirigirlo hacia la conciencia.

**C.M.** Un aspecto formal que me llama la atención particularmente sobre la serie bordada es que haya usted tomado la opción de trabajar la imagen, digamos realista, de la fotografía periodística frente a la síntesis abstracta que había constituido la preeminencia de sus trabajos anteriores.

**P.V.** Pienso que el interés mío, además de una temática de la cual partir, ha sido la exploración de los materiales. Me parece que el proceso se ha enriquecido en el uso de diversos materiales. Ahora, considero que la imagen que cualquier trabajo mío ofrece al espectador es una imagen realista, de manera que ahí no hay ningún cambio, en cualquier caso se está ante una imagen real. Por abstracta que sea la obra la sensación que se capta de ella va dirigida a una imagen específica, aunque de entrada no se tenga clara, y esa imagen es el hombre. En esencia es el hombre en relación con la naturaleza y consigo mismo porque las sensaciones siempre aluden a sensaciones humanas.

**C.M.** El otro aspecto de la serie de los bordados que llama la atención es relativo al color. Me parece que si bien materiales como el metal pulido, el vidrio o la laminilla de oro introducen tonalidades que enriquecen los contrastes en su obra, son los bordados los que introducen un colorismo que nada tiene que envidiarle a una paleta pictórica y que exploran una simbología que antes no se había tocado.

**P.V.** El color siempre ha estado presente, aunque sea de forma parca o un tanto sugerida. La base de mi trabajo ha sido generalmente el metal, en un comienzo utilizaba el vegetal, material que no se si volveré a usar, no estoy seguro que lo haya dejado totalmente, pero el metal como elemento simbólico ha sido necesario porque siempre quise trabajar las cosas sin disfraz, con todo su proceso de oxidación en el tiempo. En el caso de los trabajos recubiertos con laminilla de oro la intención era establecer una primera relación entre la forma y el color; en el caso de los bordados pude haber utilizado imágenes fotográficas en blanco y negro o en otros tonos parcos, pero creo que las imágenes de estos sucesos no son así, ellas tiene sus colores impactantes y la intención era conservar ese impacto, y por otro lado tenía que establecer la relación con la otra imagen que va sobre cada uno de los bordados, porque esa imagen también parte de algo simbólico en torno a las insignias y condecoraciones que ostentan los actores de la guerra. Esas insignias y condecoraciones están relacionados directamente con los sucesos de muerte y violencia que yo tomo como motivo, luego, el uso del color constituía una necesidad expresiva para ese trabajo en particular.

**C.M.** A propósito de los símbolos de la guerra, me parece que el hecho de acudir al I Ching (que es un libro milenario escrito sobre el tema y las estrategias de la guerra en oriente) para hallar el título de sus obras, evidencia su interés por este tema durante todo el transcurso de su proceso artístico.

**P.V.** Mi interés es poner de relieve que en cualquier caso se trata de una lucha, sea de orden interior o exterior, presentar las cosas tal como están, en toda su objetividad como lo hace el I Ching, sin el interés de proveer una solución (el I Ching tampoco da soluciones, sólo aclara el estado de las cosas)

o sesgarse hacia algún lado del conflicto como lo hace la prensa en su interés por dirigir la opinión. Yo tomo el suceso que publican los periódicos para redirigirlo hacia la conciencia. No se trata de una denuncia, es sobretodo una expresión de dolor, por eso es importante la cuestión manual en los trabajos que elaboro, porque el trabajo elaborado por uno mismo es muy distinto al trabajo elaborado por otro; en el caso de las bordadoras, mientras ellas están elaborando el trabajo al mismo tiempo están pensando, conversando, reflexionando, y de alguna forma así es que se hace una comunidad.

**C.M.** Es claro que hay un sentido que justifica la presencia de las bordadoras en su obra y que se trata del único caso durante todo su proceso plástico. Pero, ¿cuál es su opinión sobre la tendencia tan generalizada actualmente de pagarle a otro por la elaboración de la obra, sobre todo teniendo en cuenta que las escuelas y facultades de arte promueven cada vez más este recurso entre los estudiantes bajo el pretexto de hacer un arte conceptual?

**P.V.** Sí, eso es lo que dicen, conceptual, lo que pareciera ser más un sinónimo de pereza, de dejadez. Yo estoy de acuerdo con que uno no necesariamente tiene que hacerlo todo, pero uno sí tiene que saber que tiene la capacidad de hacer eso que quiere mandar a hacer. Allí está la diferencia. Cuando usted tiene sus bases técnicas y la seguridad de que lo puede hacer entonces usted está en libertad de hacer el encargo y asumirlo como una herramienta necesaria para el trabajo, de otro modo no dejaría de ser una excusa para cubrir su mediocridad. Eso hace la diferencia. Esas cosas se notan cuando se está frente al trabajo, yo no puedo dejar de notar la energía del trabajo.