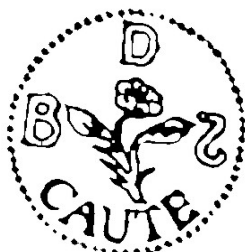


Sé Cauto
Número 24



Revista de filosofía, ciencia y arte
Una publicación de la fundación Comunidad
Con el apoyo de: Delfos, Asociación de investigaciones filosóficas
Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia
Enero-Junio de 2005

in memoriam del profesor Edgar Garavito

Traducciones:

Traducción de Carlos Enrique Restrepo

Gilles Deleuze, Causas y razones de las islas desiertas.

Traducción de Ernesto Hernández

Georges Canguilhem, El cerebro y el pensamiento

Félix Guattari, Hacía una auto poética de la comunicación.

Éric Alliez, Jean-Claude Bonne, « el deseo de la línea »,
sobre el diagramatismo matissiano entre dibujo y color

Traducción de Luis Antonio Ramírez.

Jean Baudrillard, El espíritu del terrorismo

Traducción de la revista "Sé cauto"

Maurizio Lazzarato, El régimen de guerra

Insertos

Inserto de la carátula: "La máquina de parir", H. R. Giger

Insertos interiores: Grabados de Francisco José Restrepo

Cómite de Redacción:

Clara Inés Perea

Rosalina Vanegas

Martha Zuluaga A.

Ignacio Puente

César Alfaro Mosquera

Oscar Barragán M.

Carlos Enrique Restrepo

Ernesto Hernández B.

Encargados del número 24: Carlos Enrique Restrepo,

Ernesto Hernández B.

Revista "Sé Cauto"

Fundación Comunidad: **fcomunidad**

e-mail: fundacioncomunidad@yahoo.com



DELFO

Asociación de Investigaciones Filosóficas

Medellín, A.A. 49050 / e-mail: asoheterodoxa2@yahoo.com.

ISSN 1794-5437

Contenido

... de los recuerdos de un grupúsculo	
El comuni(s)itario	5
... de los conceptos	
Causas y razones de las islas desiertas. <i>Gilles Deleuze</i>	6
El cerebro y el pensamiento. <i>Georges Canguilhem</i>	14
... de los agenciamientos y las resistencias	
Hacia una auto poética de la comunicación. <i>Félix Guattari</i>	40
... de la guerra a la guerra	
El régimen de guerra. <i>Maurizio Lazzarato</i>	52
El espíritu del terrorismo. <i>Jean Baudrillard</i>	60
... de los afectos y los perceptos	
Geoisthesis. Trazado de una estética bruta. <i>Germán Guarín Jurado</i>	75
Bonheur de vivre, <i>Henry Matisse</i>	91
«el deseo de la línea», sobre el diagramatismo matissiano entre dibujo y color <i>Éric Alliez y Jean-Claude Bonne</i>	93
... de la comunidad	
Presentación de la fundación Comunidad	112
Comunidad y devenir. <i>Clara Inés Perea</i>	114
En torno a la Comunidad Desobrada, de Jean-Luc Nancy. <i>Carlos Enrique Restrepo B.</i>	126
En busca de Ricardo III, o los avatares del poder, o como Al Pacino logra hacer en el cine pop-filosofía <i>Oscar Barragán M.</i>	136

... de los recuerdos de un grupúsculo

El comuni(s)tario

Sueña la ciudad desnuda
atravesada por hordas impías
que portan armas silenciosas y brutales.

Sueña la ciudad desnuda
con caminos demarcados por senderos de flores
donde abejas metálicas liban miel radioactiva.

Sueña la ciudad desnuda
con parques florecidos de abandono
y niños huyendo a lo largo de caminos de hierro.

Sueña la ciudad desnuda
en la que una música putrefacta
celebra el advenimiento de un tiempo sin nombre.

Sueña la ciudad desnuda
inocente comunistario te imaginas dormido
mientras los guardias celebran tu absoluto silencio.

Sueña la ciudad despierta
y grita en el desierto
su fe aniquilada.

Petaliska-N

Sé cauto / 5

... de los conceptos

*Causas y razones de las islas desiertas.*¹

Gilles Deleuze

Los geógrafos dicen que hay dos clases de islas. Esta es una valiosa indicación para la imaginación porque ésta encuentra ahí una confirmación de lo que ya sabía. Este no es el único caso en el que la ciencia hace la mitología más material, y la mitología hace la ciencia más animada. Las islas continentales son islas accidentales, islas derivadas: están separadas de un continente, nacidas de una desarticulación, de una erosión, de una fractura, sobreviven al hundimiento de lo que las retenía. Las islas oceánicas son islas originarias, esenciales: unas veces están constituidas de corales, presentándonos un verdadero organismo, —otras veces surgen de erupciones submarinas, trayendo al aire libre un movimiento de los bajos fondos; algunas emergen lentamente, otras en cambio desaparecen y vuelven a aparecer, no hay tiempo de anexarlas. Estas dos clases de islas, originarias y continentales, atestiguan una oposición profunda entre el océano y la tierra. Unas nos recuerdan que el mar está sobre la tierra, aprovechando el menor hundimiento de las estructuras más altas; otras, que la tierra aún está ahí, bajo el mar, reuniendo sus fuerzas para reventar la superficie. Reconozcamos que los elementos se aborrecen en general, tienen horror los unos de los otros. En todo esto no hay nada tranquilizador. Por eso, que una isla esté desierta debe parecernos filosóficamente normal. El hombre no puede vivir bien y seguro más que suponiendo concluido (al menos dominado) el combate viviente de la tierra y el agua. Estos dos elementos, él

¹- Texto manuscrito de los años 50, inicialmente destinado a un número especial consagrado a las islas desiertas por la revista *Nouveau Fémina*. Este texto nunca fue publicado. Figura en la bibliografía esbozada por Deleuze en 1989 bajo la rúbrica "Diferencia y Repetición" [N. del E.]. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*. (Textes et entretiens 1953-1974). Édition préparée par David Lapoujade. Paris. Les Éditions de Minuit, Collection "Paradoxe", 2002, 416 p. Traducido al español por Carlos Enrique Restrepo, 2004.

quiere llamarlos padre y madre, distribuyendo los sexos al capricho de su ensoñación. Debe medio persuadirse de que no existe combate de esta clase, y medio procurar que no lo haya más. La existencia de las islas es, de una u otra manera, la negación de tal punto de vista, de tal esfuerzo y de tal convicción. Nunca dejará de asombrarnos que Inglaterra esté poblada; el hombre no puede vivir sobre una isla más que olvidando lo que ella representa. Las islas están antes o después que el hombre.

Pero todo lo que la geografía nos decía sobre dos clases de islas, la imaginación ya lo sabía por su propia cuenta y de otra manera. El impulso del hombre que lo atrae hacia las islas repite el doble movimiento que producen las islas en sí mismas. Soñar con islas, con angustia o alegría poco importa, es soñar que uno se separa, que se está ya separado, lejos de los continentes, que se está solo y perdido —o bien, es soñar que se vuelve a empezar de cero, que se re-crea ¹, que se recomienza. Hay islas derivadas, pero la isla es también aquello hacia lo que se deriva, y hay islas originarias, pero la isla es también el origen, el origen radical y absoluto. Separación y re-creación posiblemente no se excluyen, es preciso ocuparse cuando se está separado, vale más separarse cuando se quiere re-crear, pero una de las dos tendencias siempre domina. Así, el movimiento de la imaginación de las islas repite el movimiento de su producción, pero no tiene el mismo objeto. Es el mismo movimiento, pero no el mismo móvil. Ya no es la isla la que está separada del continente, es el hombre quien se encuentra separado del mundo estando sobre la isla. Ya no es la isla la que se crea desde el fondo de la tierra a través de las aguas, es el hombre quien re-crea el mundo a partir de la isla y sobre las aguas. El hombre repite, pues, por su cuenta, ambos movimientos de la isla, y puede asumírselos sobre una isla que no tenga justamente este movimiento: se puede derivar hacia una isla sin embargo original, y crear en una isla solamente derivada. Bien vista la cuestión, se encontrará ahí una nueva razón por la cual toda isla es y permanece teóricamente desierta.

¹ .- He traducido el verbo francés 'recréer' y el sustantivo 'recréation' respectivamente por "re-crear" y "re-creación". El sentido de estas expresiones es "volver a crear", "crear de nuevo", que hay que diferenciar del verbo récréer ("recrear") [N. del T.].

Para que una isla deje de estar desierta, en efecto, no basta con que sea habitada. Si es cierto que el movimiento del hombre hacia y sobre la isla repite el movimiento de la isla antes de los hombres, los hombres pueden ocuparla; ella está aún desierta, más desierta aún, por poco que ellos sean suficientemente, es decir, absolutamente separados, suficientemente, es decir, absolutamente creadores. Sin duda, esto no es nunca realmente así, si bien el náufrago se aproxima a tal condición. Pero para que sea así, no hay sino que impulsar en la imaginación el movimiento que conduce al hombre sobre la isla. Sólo en apariencia tal movimiento viene a romper el desierto de la isla; en verdad repite y prolonga el impulso que la producía como isla desierta; lejos de comprometerlo, lo lleva a su perfección, a su cima. El hombre en ciertas condiciones que lo atan al movimiento mismo de las cosas no rompe el desierto, lo sacraliza. Los hombres que vienen sobre la isla la ocupan realmente y la pueblan; pero en verdad, si estuvieran suficientemente separados, si fueran suficientemente creadores, solamente le darían a la isla una imagen dinámica de sí misma, una conciencia del movimiento que la ha producido, al punto que, a través del hombre, la isla tomaría finalmente conciencia de sí como desierta y sin hombres. La isla sería solamente el sueño del hombre, y el hombre la pura conciencia de la isla. Por todo esto, una vez más, una sola condición: sería necesario que el hombre restableciera el movimiento que lo conduce sobre la isla, movimiento que prolonga y repite el impulso que producía la isla. Entonces la geografía ya no sería sino uno con lo imaginario. Tanto que para la pregunta favorita de los antiguos exploradores: “¿Qué seres existen sobre la isla desierta?”, la única respuesta es que el hombre ya existe en ella, pero un hombre poco común, un hombre absolutamente separado, absolutamente creador, en una palabra, una Idea de hombre, un prototipo, un hombre que sería casi un dios, una mujer que sería una diosa, un gran Amnésico, un puro Artista, conciencia de la Tierra y del Océano, un enorme ciclón, una bella hechicera, una estatua de la Isla de Pascua. He aquí al hombre que se precede a sí mismo. Tal criatura sobre la isla desierta sería la isla desierta misma en tanto que ella se imagina y se refleja en su movimiento primero. Conciencia de la tierra y del océano, tal es la isla desierta, lista para recomenzar el mundo. Pero

puesto que los hombres aún de buena gana no son idénticos al movimiento que los pone sobre la isla, no se unen al impulso que la produce, encuentran siempre la isla desde fuera, y de hecho su presencia contraría el desierto. La unidad de la isla desierta y de su habitante no es pues real, sino imaginaria, como la idea de ver tras el telón cuando uno no está detrás. Claro que es dudoso que la imaginación individual pueda ella misma elevarse hasta esta admirable identidad; veremos que es precisa la imaginación colectiva en lo que ella tiene de más profundo, en los ritos y las mitologías.

En los hechos mismos se hallará la confirmación al menos negativa de todo esto, si se piensa en lo que una isla desierta es realmente, geográficamente. La isla, y con mayor razón la isla desierta, son nociones extremadamente pobres o débiles desde el punto de vista de la geografía; no tienen más que un débil tenor científico. Esto es en su honor. No hay ninguna unidad objetiva en el conjunto de las islas. Menos aún en las islas desiertas. Probablemente la isla desierta puede tener un suelo extremadamente pobre. En cuanto desierta, puede ser un desierto, pero no necesariamente. Si el verdadero desierto está inhabitado, es en la medida en que no presenta las condiciones de derecho que harían posible la vida, vida vegetal, animal o humana. Por el contrario, que la isla desierta esté inhabitada sigue siendo un puro hecho que depende de las circunstancias, es decir, de los alrededores. La isla es lo que el mar rodea, y éste lo que la limita; es como un huevo. Huevo del mar, ella está rodeada. Todo sucede como si la isla hubiera puesto su desierto alrededor de sí, fuera de sí. Lo que está desierto, tal es el océano que la rodea. Es en virtud de las circunstancias, por razones diferentes al principio del cual ella depende, que los navíos pasan a lo lejos y no se detienen. Está abandonada, pero no es un desierto. De manera que en sí misma puede contener las más vivas fuentes, la fauna más ágil, la flora más colorida, los alimentos más asombrosos, los salvajes más vivaces, y el naufrago como su más precioso fruto, en fin, por un instante,

el barco que viene a buscarlo; pese a todo eso no es menos la isla desierta. Para modificar esta situación, sería necesario operar una redistribución general de los continentes, del estado de los mares, de las líneas de navegación.

Es decir de nuevo que la esencia de la isla desierta es imaginaria y no real, mitológica y no geográfica. En consecuencia, su destino está sometido a las condiciones humanas que hacen posible una mitología. La mitología no nace de una simple voluntad, y los pueblos muy pronto dejan de comprender sus mitos. Es en ese momento que comienza la literatura. La literatura es el intento de interpretar muy ingeniosamente los mitos que ya no se comprenden, en el momento en que ya no se los comprende porque ya no se sabe soñarlos ni reproducirlos. La literatura es el concurso de los contrasentidos que la conciencia opera natural y necesariamente sobre los temas del inconsciente; como todo concurso, tiene su precio. Sería necesario mostrar cómo en este sentido la mitología colapsa y muere en dos novelas clásicas de la isla desierta, Robinson y Suzanne. *Suzanne et le Pacifique*¹ pone el acento sobre el aspecto separado de las islas, sobre la separación de la muchacha que se encuentra ahí; Robinson pone el acento sobre el otro aspecto, el de la creación, el del recomienzo. Es cierto que, en estos dos casos, la manera en la cual la mitología colapsa es muy diferente. Con la Suzanne de Giraudoux la mitología sufre la más bella muerte, la más graciosa. Con Robinson, la más pesada. Difícilmente uno imagina una novela más fastidiosa, es una tristeza ver todavía a los niños leerla. La visión del mundo de Robinson reside exclusivamente en la propiedad, nunca se ha visto propietario tan moralizante. La re-creación mítica del mundo a partir de la isla desierta ha dado paso a la recomposición de la vida cotidiana burguesa a partir de un capital. Todo es sacado del barco, nada es inventado, todo es penosamente impuesto en la isla. El tiempo no es más que el tiempo necesario al capital

¹ - J. Giraudoux, *Suzanne et le Pacifique*, Paris, Grasset, 1922. Reeditada *Œuvres romanesques complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1990.

para devolver un beneficio al concluir un trabajo. Y la función providencial de Dios es garantizar la renta. Dios reconoce a los suyos, la gente honesta, porque tienen bellas propiedades, los malos, malas propiedades, descuidadas. El compañero de Robinson no es Eva, sino Viernes, dócil al trabajo, feliz de ser esclavo, hastiado demasiado pronto de la antropofagia. Todo lector sano soñaría con verlo al fin comerse a Robinson. Esta novela representa la mejor ilustración de la tesis que afirma el vínculo del capitalismo y del protestantismo. Robinson Crusoe desarrolla el colapso y la muerte de la mitología en el puritanismo. Todo cambia con Suzanne. Con ella la isla desierta es un conservatorio de objetos ya fabricados, de objetos lujosos. La isla conlleva inmediatamente lo que la civilización ha tardado siglos en producir, en perfeccionar, en madurar. Pero con Suzanne la mitología muere de nuevo, de manera parisina ciertamente. Suzanne no tiene nada por re-crear, la isla desierta le da el doble de todos los objetos de la ciudad, de todas las vitrinas de almacenes, doble inconsistente separado de lo real puesto que no recibe la solidez que los objetos toman ordinariamente en las relaciones humanas en el seno de las ventas y de las compras, de los intercambios y de los regalos. Es una muchacha insulsa; sus compañeros no son Adán, sino jóvenes cadáveres, y cuando reencuentre a los hombres vivos, los amará con un amor uniforme, a la manera de los curas, como si el amor fuera el umbral mínimo de su percepción. Se trata de reencontrar la vida mitológica de la isla desierta. Sin embargo, en el mismo colapso, Robinson nos da una indicación: necesitaba en primer lugar un capital. En cuanto a Suzanne, ella estaba de antemano separada. Y ni el uno ni la otra podían finalmente ser el elemento de una pareja. Estas tres indicaciones es preciso restituirlas a su pureza mitológica, y regresar al movimiento de la imaginación que hace de la isla desierta un modelo, un prototipo del alma colectiva. Ante todo es cierto que, a partir de la isla desierta,

Sé cauto / 11

no se opera la creación misma sino la re-creación, no el comienzo sino el recomienzo. Ella es el origen, pero el origen segundo. A partir de ella todo recomienza. La isla es el mínimo necesario a este recomienzo, el material sobreviviente del primer origen, el núcleo o el huevo irradiante que debe bastar a todo re-producir. Todo esto supone evidentemente que la formación del mundo sea en dos tiempos, en dos niveles, nacimiento y renacimiento, que el segundo sea tan necesario y esencial como el primero, es decir, que el primero esté necesariamente comprometido, nacido para un reinicio y ya re-negado en una catástrofe. No hay un segundo nacimiento porque haya habido una catástrofe, sino a la inversa, hay catástrofe después del origen porque debe haber, desde el origen, un segundo nacimiento. Podemos encontrar en nosotros la fuente de tal tema: para juzgarla consideramos la vida no en su producción, sino en su reproducción. El animal del cual se ignora el modo de reproducción todavía no ha tomado lugar entre los vivos. No basta que todo comience, es preciso que todo se repita, una vez concluido el ciclo de las combinaciones posibles. El segundo momento no es el que sucede al primero, sino la reaparición del primero cuando el ciclo de los otros momentos ha concluido. El segundo origen es pues más esencial que el primero, porque nos da la ley de la serie, la ley de la repetición de la cual el primero nos daba solamente los momentos. Pero este tema, aún más que en nuestras ensoñaciones, se manifiesta en todas las mitologías. Es conocido como mito del diluvio. El arca se detiene en el único lugar de la tierra que no está sumergido, lugar circular y sagrado desde el cual el mundo recomienza. Es una isla o una montaña, ambos a la vez, la isla es una montaña marina, la montaña una isla todavía seca. He aquí la primera creación aprehendida en una re-creación, concentrada en una tierra santa en medio del océano. Segundo origen del mundo más importante que el primero, es la isla santa: muchos mitos nos

dicen que se encuentra ahí un huevo, un huevo cósmico. Como ella forma un segundo origen, éste es confiado al hombre, no a los dioses. Ella está separada, separada por todo el espesor del diluvio. El océano y el agua en efecto son el principio de una segregación tal que, en las islas santas, se constituyen comunidades exclusivamente femeninas como las de Circe y Calipso. En fin de cuentas, el comienzo partía de Dios y de una pareja, pero no el recomienzo, que parte de un huevo, la maternidad mitológica que es a menudo una partenogénesis¹. La idea de un segundo origen proporciona todo su sentido a la isla desierta, supervivencia de la isla santa en un mundo que tarda en recomenzar. En el ideal del recomienzo hay algo que precede el comienzo mismo, que lo repite para hacerlo más profundo y retrocederlo en el tiempo. La isla desierta es la materia de lo inmemorial o lo más profundo.



¹.- Reproducción sin fecundación en una especie sexuada: desarrollo de un organismo a partir de un huevo no fertilizado [N de T]

El cerebro y el pensamiento¹

Georges Canguilhem

Seguramente cada uno de nosotros se precia de pensar y quisiera saber como se hace para que piense como piensa. Pero parece que la pregunta ha dejado, manifiestamente, de ser puramente teórica. Pues comprendemos que cada vez más hay poderes interesados por nuestro poder de pensar. Y entonces, si nosotros buscamos saber como se hace el que pensemos como pensamos, es a fin de defendernos contra la incitación, solapada o declarada, de pensar como se quisiera que pensemos. Muchos, en efecto, son los que se interrogan sobre los manifiestos de algunos círculos políticos, sobre ciertos métodos de psico-terapia llamada comportamental, sobre los balances de ciertas sociedades de informática. Ellos han creído discernir la virtualidad de una extensión programada de técnicas tendientes a, en último análisis, la normalización del pensamiento.

Para simplificar sin, eso creo, deformar, basta citar un nombre: el de Leonid Pliouchtch, y una sigla: la de IBM. Al igual que los biólogos no han creído que puedan hablar del cerebro humano sin situarlo al final de una historia de los seres vivientes, me parece útil comenzar una exposición sobre el cerebro y el pensamiento situando este asunto en la historia de la cultura.

Si es de público conocimiento, hoy en día, que el cerebro humano es el órgano del pensamiento, sin embargo es necesario recordar que uno de los más grandes filósofos de la antigüedad, Aristóteles, enseñaba que la función del cerebro, antagonista de la del corazón, era la de enfriar el cuerpo del animal. Es Hipócrates quien ha enseñado que el cerebro es el asiento de las sensaciones, el órgano de los movimientos y de los juicios, de lo que da fe el tratado

¹.- Conferencia en la Sorbonne para el M.U.R.S. (diciembre de 1980) ; primera publicación en *Prospective et Santé*, n° 14. Los sub-títulos que la revista había añadido se han suprimido. El orden de algunos párrafos que se habían invertido ha sido restablecido según las indicaciones del G. Canguilhem. (N.d.E. en francés). Traducción al español: Ernesto Hernández B., Abril de 2004

hipocrático, “De la enfermedad sagrada” (v.g. la epilepsia). Esta doctrina, retomada en parte por Platón, principalmente en el *Timeo*, debe a Galeno el haberse impuesto en la cultura occidental. El aristotelismo militante de Galeno no le impide buscar la confirmación de la tesis hipocrática practicando sobre el sistema nervioso y sobre el cerebro experiencias muy ingeniosas. Habiendo recibido desde sus orígenes, y conservado en el curso de los siglos, el papel cuya pregunta concierne al asiento del alma, nuestro problema hoy en día ha suscitado, a partir de la filosofía cartesiana, una filiación de teorías y una sucesión de polémicas de las que nosotros resultamos siendo herederos.

Es indispensable una rápida revisión histórica para señalar el lugar desde donde debe proceder nuestro examen. Es, en el siglo XIX, el lugar del combate del positivismo contra el espiritualismo: la teoría de las localizaciones cerebrales.

Demasiado frecuentemente se hace comenzar esta historia en Descartes. Se trata de un contrasentido perfecto. Descartes enseñaba que el alma indivisible está unida al cuerpo por medio de un órgano único, y por así decirlo físicamente puntual, la glándula pineal (nuestra hipófisis). No se trata entonces de buscar unir un pensamiento dividido con un órgano federal. Los que, más tarde, no comprendieron que la función de la glándula pineal era una función meta-fisiológica criticaron a Descartes y buscaron por todas partes en el cerebro el asiento del *sensorium commune*. La lista es larga de Willis a La Peyronie; solamente hasta que la invención de la guillotina dió lugar, por parte de médicos eminentes como Soemmering, corresponsal de Kant, a argumentos en favor de tal o cual teoría, así por ejemplo Canabis (1795), según que el cerebro secreta el pensamiento como el hígado la bilis, toma partido en la controversia y discute el caso de la decapitada Charlotte Corday.

En 1810 Gall publica su *Anatomía y fisiología del sistema nervioso en general y del cerebro en particular*. En ese momento comienza efectivamente la ciencia del cerebro, al mismo tiempo que debe ir más allá de este obstáculo inicial, la frenología, que hace de inocente y de pretenciosa a la vez. El punto fuerte de la doctrina de Gall es la exclusividad que le reconoce al encéfalo -y particularmente a los hemisferios cerebrales-, como “asiento” de

todas las facultades intelectuales y morales. El cerebro, entendido como un “sistema de sistemas”, es presentado como el único soporte físico del cuadro de las facultades. La frenología es una craneoscopia fundada sobre la correspondencia entre el contenido y el continente, entre la configuración de los hemisferios y la forma del cráneo.

Contra la ideología sensualista, contra lo que se llamaría hoy en día la adquisición de la experiencia bajo la presión del medio ambiente, Gall y sus discípulos sostienen la calidad de innato de las cualidades morales y de los poderes intelectuales. Pero, a diferencia de los metafísicos espiritualistas, ellos fundan esta innatez sobre el sustrato anatómico de un órgano y no sobre la substancialidad ontológica de un alma. El interés de la controversia puede parecer, a distancia, puramente teórico, lo cual de hecho no era así.

Podemos reírnos de la protuberancia de los matemáticos¹, mientras que parecemos menos dispuestos, en este tiempo, a reír de los cromosomas de “superdotados” o de la herencia genética del cociente intelectual, porque, aún con un cociente intelectual medio, podemos entrever las consecuencias posibles en el dominio de las condiciones sociales. Pero es necesario saber que ya Gall y Spurzheim hacían valer constantemente la consecuencia práctica de sus teorías en el orden de la pedagogía, del diagnóstico precoz de las aptitudes (lo que hoy en día llamamos la orientación), de la medicina y la policía (prevención de la delincuencia). Una de las ilustraciones de Daumier para el poema satírico de Antoine-Francois Hippolyte Fabre, *Némésis medicale* (1840), representa a un frenologista frente a la tradicional colección de cráneos en yeso, palpando el cráneo de un chiquillo que su madre, una mujer del pueblo, ha llevado a la consulta para un diagnóstico de aptitudes. Y en su *Histoire de la phrénologie*, Georges Lanteri-Laura muestra con que rapidez la frenología, importada a los Estados Unidos por Spurzheim mismo y un discípulo escocés de nombre Combe, ha

¹ .- Paul-Jules Möbius (1835-1907), neuro-fisiólogo alemán, apodado “Gall redivivus”, localizaba la protuberancia de los matemáticos sobre la orbita izquierda, en el costado externo. Ver su obra *Über die Anlage zur Mathematik* (Leipzig, 1907). Era nieto del ilustre matemático y astrónomo Auguste Ferdinand Möbius (1790-1868), inventor de la banda de Möbius.

devenido una frenología aplicada, un instrumento de orientación y de selección profesional, incluso de consulta matrimonial. Podemos decir que la frenología ha conocido entonces, en los Estados Unidos, un éxito comparable, y por razones comparables, con el éxito del psicoanálisis. Pero sobre todo no podríamos sobreestimar, pues está es capital, la influencia de la frenología sobre la sicopatología. Imposible, de otra manera, comprender que las primeras localizaciones cerebrales de las funciones intelectuales hayan concernido a los desordenes de la palabra y de la memoria de las palabras. En materia de afasia, Broca y Charcot han confirmado el descubrimiento de Bouillaud, sacado de Gall, de la localización de la función del lenguaje en los lóbulos anteriores del cerebro (1825-1848). En la segunda mitad del siglo XIX, la exploración de las funciones del cerebro se apodera de la corriente eléctrica, galvánica o farádica, como de un instrumento de análisis privilegiado; paralelamente la neurología experimental ha sido elevada, por algunos, al rango de filosofía.

En el inicio, por el año 1836, un médico del Hospice de Bicêtre, Lélut, había escrito, en una obra titulada “¿Qu'est-ce que la phrénologie?” (¿Qué es la frenología?), “a este sistema fisiológico-psicológico solo le faltaría, para estar de hecho completo, tratar del modo de acción del cerebro en la producción de los hechos intelectuales y morales, es decir explicar el mecanismo del pensamiento por la hipótesis moderna de la electrización o de la electro-magnetización de la masa encefálica” (p. 239). Un medio siglo después, las búsquedas de Ferrier, Fritsch, Hitzig y Flechsig, inauguran lo que Hecaen y Lanteri Laura han llamado “la edad de oro de las localizaciones cerebrales” y permitían levantar el primer mapa topográfico del cerebro. Y, sin esperar mucho tiempo, por el año 1891, el psiquiatra suizo Gottlieb Burckhardt convertía los conocimientos topográficos en técnica de psico-cirugía y practicaba, de todas maneras sin éxito, lo que después se llamo la lobotomía¹. Señalaremos, de nuevo, la rapidez con la que el

¹ .- G. BURCKHARDT, Über Rindenexcisionen, als Beitrag zur operativen Therapie der Psychosen, Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie, 1891, n° 47. Sobre los inicios de la psico-cirugía, ver el artículo de Alain JAUBERT, L'excision de la pierre de folie, en el n° 4, 1975-1976, de la revista Autrement: «Guérir pour normaliser ».

supuesto conocimiento de las funciones del cerebro es investido en las técnicas de intervención, como si el ritmo teórico estuviese congénitamente suscitado por un interés de práctica.

Paralelamente a las búsquedas de neurología cerebral, la psicología tendía a ser solo la sombra de la fisiología, animada por una filosofía mal pensante, que tomaba en esta psicología sus razones de mal pensar.

El jefe, en Francia, es Hippolyte Taine. Desde 1854, en *Les Philosophes françois au XIXe siècle*, opone a las homilias espiritualistas de Paul Royer-Collard las búsquedas experimentales sobre el cerebro practicadas por Flourens, sin embargo poco sospechoso de materialismo. Y la obra de 1870, *De l'intelligence*, acreditará, a partir de una teoría de la sensación, la tesis llamada del paralelismo psico-fisiológico que los filósofos universitarios franceses, los maestros de quienes fueron nuestros maestros, comprendido Bergson, han tomado a pecho refutar, bajo el ojo reprobador de Théodule Ribot, especie de ejecutor testamentario de Taine.

Hasta el mismo Freud, autor en 1888 de un artículo titulado "Cerebro" para un diccionario médico, ha reconocido una deuda respecto de Taine. Habiendo redactado, en 1895, su *Esbozo de una psicología científica*, le escribía a Fliess (febrero de 1896): "el libro de Taine, *De l'intelligence*, me place enormemente. Yo espero que de este libro salga algo". Es quizá lo que ha autorizado a Ludwig Binswager a escribir que son numerosas las concordancias entre el naturalismo psicológico de Taine y el de Freud. Y sin embargo, en 1900, al introducir en la "Traumdeutung" el concepto de aparato psíquico, Freud, sin renunciar a la topografía de las localizaciones, se interesaba ante todo por lo que él llamaba la "tópica psíquica". En 1915, podía escribir en el capítulo sobre "el inconsciente" de la meta-psicología: "todas las tentativas para adivinar a partir de aquí (de las localizaciones cerebrales) una localización de los procesos psíquicos, todos los esfuerzos para pensar las representaciones como enmagazinadas en las células nerviosas han fracasado radicalmente". Y añade que, por el momento, la tópica psíquica (distinción de los sistemas Ics, Pcs, Cs) "nada tienen que ver con la anatomía".

Para limitarme al dominio francés, yo recordaría dos títulos de

obras de la misma época, expresamente concebidas sin referencia a los conceptos filosóficos. Así, en 1905, Alfred Binet le da a un ensayo sobre la naturaleza de la sensación el título “L’âme et le corps”, en 1923, Henri Piéron, director del Institut de Psychologie, publica “Le cerveau et la pensée”.

El cerebro y el pensamiento están tan estrechamente unidos y aún confundidos en el pensamiento –o en el cerebro- de los fisiólogos, de los médicos, de los psicólogos, que se impone el remitir al cerebro toda la responsabilidad de un drama dolorosamente vivido, aún en los poetas. Es así como un héroe de las letras, poeta y actor, en dificultades con su yo, escribe a Jacques Rivière: “Solo pido sentir mi cerebro... soy un hombre que ha sufrido mucho del espíritu. Espero, yo, solamente que cambie mi cerebro, que se le abran los cajones superiores”. Se trata de Antonin Artaud. Es en mayo de 1923 y marzo de 1924. Ahora bien, es en el año universitario 1923-1924 que un profesor del Collège de France – discípulo de Charcot como Freud, médico asistente de otro héroe de las letras, también en dificultades con su yo, de nombre Raymond Roussel- Pierre Janet¹, declara en una de sus lecciones: “se ha exagerado relacionando la psicología con el estudio de cerebro. Desde hace casi cincuenta años hablamos demasiado del cerebro: se dice que el pensamiento es una secreción del cerebro, lo cual es una tontería, o bien que el pensamiento está en relación con las funciones del cerebro. Llegará una época en la cual nos reiremos de esto: esto no es exacto. Lo que llamamos pensamiento, los fenómenos psicológicos, no son la función de ningún órgano particular: no es la función de la punta de los dedos como no es la función de una parte del cerebro. El cerebro solo es un conjunto de conmutadores, un conjunto de aparatos que modifican los músculos que son excitados. Lo que llamamos idea, lo que llamamos fenómenos en psicología, es una conducta de conjunto, todo el individuo cogido en su conjunto. Pensamos con nuestras manos pero también con nuestro cerebro, pensamos con nuestro estomago, pensamos con todo: no hay que separar lo uno de lo otro. La psicología es la ciencia del hombre entero: no es la ciencia

¹ .- Pierre JANET (Cours du Collège de France 1923-1924, citado por Marcel Jousse, Archives de philosophie, vol. 2, cah. 4; Études de psychologie linguistique).

del cerebro: es un error psicológico que ha hecho mucho mal durante mucho tiempo”.

Ese recordar una psicología, quizá injustamente abandonada hoy¹, no responde a una preocupación de erudición, sino al contrario a una preocupación de actualidad. Esta relación permite acreditarle a Janet una posición deliberada de no conformismo en materia de patogenia y de terapéutica de las enfermedades llamadas mentales, posición tan contestataria como puede serlo hoy en día la de tal o cual adepto a la anti-psiquiatría. Cuando se deja de creer en la primacía de lo cerebral, se deviene escéptico en cuanto a la eficacia de un internamiento casi carcelario. Según Janet, el concepto de alienación no es de entrada psicológico, es ante todo “debido a la policía”. Janet declara: “un demente es un hombre que no podría vivir en las calles de París”. Sin duda faltaría muy poco para forzarlo a decir que son las calles de París las dementes. Este hombre tranquilo que ha escrito en 1927, en *La pensée intérieure et ses troubles*: “la palabra loco es entonces una denominación de la policía”, quizá habría dado su sonriente aprobación al consejo inscrito en los muros de su universidad por los estudiantes de Oxford: “Do not adjust your mind, there is a fault in reality” (Usted no tiene que corregir su espíritu, pues es en la realidad que algo cojea).

En resumen, un siglo después de Gall y Spurzheim, podríamos hacer un cuadro de psicología sin tomar sus argumentos de la neuro-fisiología. Pero es necesario volver, por un instante, a la frenología para comprender el juego filosófico atado al problema “cerebro-pensamiento”.

La explicación, por la estructura y la configuración del cerebro, de las funciones intelectuales y de sus efectos vehicula, desde el inicio, una ambigüedad que su vulgarización ha vuelto manifiesta por burda. Una de las numerosas obras de vulgarización y de propaganda frenológica, *Le petit Docteur Gall*, por Alexandre David, contiene una página de comentarios sobre un retrato de Descartes tomado del *Traité de physiognomonie* de Lavater (1778),

¹.- Un estudio muy interesante de Pierre Janet se puede consultar en la tesis de Claude Prévost, *La Psychophilosophie de P. Janet* (Payot, 1973).

es un dibujo según el retrato de Franz Hals. El frenólogo, discípulo de Spurzheim, descubre sobre la cabeza de Descartes “todas las facultades intelectuales perceptivas”: individualidad, configuración, amplitud, gravedad, colorido, localidad, calculo, orden, eventualidad, tiempo, tonos, lenguaje. Se explica de este modo que Descartes haya sido muy regular en la administración de su interior, que haya aplicado el álgebra a la geometría y las matemáticas a la óptica. También se explica, por la presencia cerebral de la “localidad”, que haya llevado una existencia nómada. Y se elogia a un cierto M. Imbert, sabio frenólogo, por haber mostrado que el cogito es un simple efecto de “la eventualidad”, es decir de “la facultad que percibe las acciones que están en nosotros”. El cogito no es en modo alguno un efecto de las “facultades intelectuales reflexivas”, lo que justifica que Spurzheim haya dicho que Descartes no era tan gran pensador como se creía. En suma, antes de la frenología se creía a Descartes un pensador, autor responsable de su sistema filosófico. Según la frenología, Descartes es el portador de un cerebro que piensa bajo el nombre de René Descartes. Porque Descartes es su cerebro en el que “la eventualidad” está presente, él percibe en si el cogito. Porque Descartes es su cerebro en el cual la “localidad” está presente, el se desplaza, como un nómada, de Poitou hasta Suecia pasando por París, por Ulm y por Amsterdam, adelantándose a los hippies de hoy en día que llegan allí por razones distintas a las suyas. En una palabra, a partir del cráneo de Descartes, el sabio frenólogo concluye que todo Descartes, biografía y filosofía, está en un cerebro del que es necesario decir su cerebro, el cerebro de Descartes, puesto que el cerebro contiene la facultad de percibir las acciones que están en él, pero ¿cuál él? Tenemos aquí el agujero de la ambigüedad. ¿Qué o quién dice yo, no solo al inicio del Discurso del método, sino sobre todo al inicio de la Geometría de 1637: “yo nombraría la unidad... yo no temería introducir estos términos...”, etc.?

A lo largo del siglo XIX, el “Yo pienso” ha sido, en muchos comentarios, rechazado o refutado en provecho de un pensar sin sujeto personal responsable. Lichtenberg, en sus *Philosophische Bemerkungen*, ha dicho: “es denkt sollte man sagen sowie man sagt es blickt.” Se debería decir: eso piensa como se dice eso brilla.

El neurólogo Exner, citando esa expresión de Lichtenberg en una memoria, *Über allgemeine Denkfehler*, 1889, escribe: “las expresiones ‘Yo pienso’, ‘yo siento’, no son buenos modos de expresarse. Habría que decir: él piensa en mi (es denkt in mir), él siente en mi (es fühlt in mir). El peso de los argumentos no depende de nuestra voluntad, él se forma un juicio en nosotros (es denkt in uns).”

Anteriormente, muy independientes el uno del otro, Rimbaud y Nietzsche han creído su deber excusarse de haber cedido a la ilusión de su yo pensante, en la famosa carta a Izambard, en 1871, donde Rimbaud se definía como un vidente, añade: “es falso decir: yo pienso. Se debería decir: se me piensa”; y en “Más allá del bien y del mal”, en 1886, Nietzsche escribe: “es una alteración de los hechos pretender que el sujeto yo es la condición del atributo: yo pienso. Algo piensa, pero creer que ese algo es el antiguo y famoso yo, es una pura suposición” (§ 17).

Nietzsche ha retomado la idea en muchas ocasiones, encontramos la lista en el libro de Bernard Pautrat, *Versions du soleil*, en el capítulo: “Descomposición del cogito”. Entre más amplio es el acuerdo en la denuncia de una ilusión, más indudable es la ilusión, pero también más imperioso es el deber de dar cuenta de esta. « Wo Es war soll Ich werden. » esta expresión de Freud, cuya interpretación divide a las escuelas de psicoanálisis, puede volver a ser usada por nosotros. Y la última palabra de esta historia es la pregunta: ¿cómo un “Yo pienso” puede advenirle a Eso que indica y describe, según el frenólogo, el psicólogo de hoy en día, a Eso, a un cerebro?

*

¿A qué llamamos pensar? Si bien que, según la mundanidad filosófica, la pregunta tiene una resonancia heideggeriana, nosotros la tomamos por su lado banal, trivial. Según la definición que daremos de pensar, admitiremos pensantes de tal o cual especie. El autor de los *Pensamientos*, el inventor del “roseau pensant”, ha escrito: “la máquina matemática realiza efectos que la aproximan más al pensamiento que todo lo que hacen los animales; pero no hace nada de lo que se pueda decir que tiene voluntad como los animales”. He aquí que nosotros tenemos el computador, cuyos efectos se aproximan al pensamiento mucho más de lo que lo hacía

la máquina de Pascal. Mejor aún, van más allá del pensamiento. La metáfora rebatida del cerebro-computador, está justificada en la medida en que entendemos por pensamiento las operaciones de lógica, el cálculo, el razonamiento. Razón, ratio, derivada etimológicamente de reor, calcular. En cuanto a la voluntad de los animales, aún si se juzga que Pascal ha extendido abusivamente ese concepto a todo tipo de conductas orientadas por la búsqueda de una satisfacción vital, se convendrá que, al menos, hay un animal capaz de querer un efecto sin precedente en su experiencia, es el hombre inventor de máquinas, como Pascal mismo. Si la máquina aritmética es el efecto de un cerebro del que ella misma es una aproximación, al menos debe admitirse que los cincuenta modelos de esta máquina, presumiblemente contruidos antes del definitivo, son el índice de una voluntad de construir concientemente motivada. Pascal piensa que no hay semejanza mecánica de este tipo de motivación. Si no es posible concebir una máquina motivada por el proyecto de construir una máquina, si no hay ordenador en el origen absoluto del ordenador ¿quién prohibirá al filósofo el plantearse, a propósito del cerebro, otras preguntas diferentes de las de los fisiólogos? Esto no lleva, en modo alguno, a responder al saber del fisiólogo en su terreno. La estructura y las relaciones entre las neuronas del cerebro son la condición de su ejercicio. Los progresos y la rectificación del saber de los fisiólogos son asunto de los fisiólogos. El fisiólogo es dueño de si mismo, pero el filósofo es indiscreto en todas partes.

El ordenador es el efecto de una tentativa para imitar, gracias a la electrónica del siglo XX, las propiedades ya reconocidas al cerebro por la neuro-fisiología del XIX: recepción de estímulos, transmisión y encauzamiento de signos, elaboración de respuestas, registro de operaciones. La descripción de ese esquema funcional en el lenguaje actual de la informática no lo altera de manera fundamental. Podemos, a nuestro gusto, hablar del ordenador como un cerebro o del cerebro como un ordenador. En su libro *Mémoire pour l'avenir*, François Dagognet escribe: “el verdadero golpe de fuerza es que el hombre haya llegado a exteriorizar los modos cerebrales, gracias a los cuales calcula, habla y piensa” (p. 8), e inversamente (p. 199) que: “el cerebro mismo... salga redefinido

por el hecho de su relevo por la memoria material”.

Tenemos ahí un caso particular de estrategia teórica característica de la ciencia actual: a partir de observaciones y de experiencias llevadas a cabo en un cierto dominio de la realidad, se construye un modelo; y a partir de ese modelo continúa afinándose el conocimiento, como si se tratara de un asunto con la realidad misma. Nosotros planteamos la siguiente pregunta: el fisiólogo admite que el cerebro sea una parte del organismo, es decir, según la definición de Nageotte, de un mecanismo “en el que la edificación está comprometida en su funcionamiento”. ¿Esta propiedad paradójica, respecto de los mecanismos artificialmente producidos por el hombre, está o no prolongada por la otra propiedad paradójica que los fisiólogos le atribuyen al cerebro, la del ser el órgano del cual la representación de su funcionamiento estaría comprendido en el funcionamiento mismo? Para los redactores de la revista *Pour la science*¹ que han presentado el número sobre el cerebro, ese “gran ordenador de nuestra vida” ha descubierto “sus maravillosas propiedades reflejándose sobre su propia naturaleza”. Pero se trata de periodistas. David Hubel, respetado neurofisiólogo, replantea el argumento “material-espiritualista” (es decir dualista) según el cual el ordenador cerebral es incapaz de comprenderse el mismo. Hubel conviene, de todos modos, en que el cerebro humano (con 10 a la 12 neuronas; 10 a la 14 sinapsis o sea cien mil millones) es diferente del ordenador del cual, aún en el futuro, los componentes no podrán alcanzar tal número. Por otra parte el cerebro no funciona según un programa lineal secuencial. En la misma revista, Francis Crick muestra también en que la analogía entre el cerebro y el ordenador es engañosa. Él constata, con pesadumbre, que el fisiólogo no ha llegado todavía a describir la percepción consciente, de manera que pueda esclarecer la experiencia “directa” que nosotros tenemos de ella: “se supone que este fenómeno sea el resultado de una retroacción de las vías de cálculo sobre si mismas, pero no se sabe exactamente como se produce eso”. Como si una acción de retorno pudiera ser tenida por trascendente respecto de una acción directa.

¹.- *Pour la Science*, número spécial; nov. 1979.

Son, sin embargo, los fisiólogos quienes no confunden los mojonos y los límites de su ciencia y que, dedicándose a retroceder en los mojonos, se muestran prudentes en cuanto a la posibilidad de franquear los límites. Un bio-matemático, Pierre Nelson, termina el prólogo de su obra, *Logique des neurones et du système nerveux*, con reflexiones sobre “la insatisfactoria objetividad” del tipo de explicación que confunde el sentir y la lógica. El profesor Michel Jouvét, cuando el periodista de *Nouvel Observateur*¹ le pregunta si cree posible que se descubra, un día, la fórmula química de “la conciencia de la conciencia”, da esta respuesta: “un sistema solo puede comprender a otro si es más complejo. Lógica... entonces ¿nuestro cerebro podrá descifrar sus propios secretos? Aún con la ayuda de un ordenador, yo no estoy muy seguro de que nosotros lleguemos a traducir todos los procesos de conciencia en términos neurobiológicos”. Pero, ¿la pregunta es de lógica? Anteriormente, François Jacob había invocado el teorema de Gödel para apoyar una respuesta parecida a la de M. Jouvét². Debemos preguntarnos si no se toma demasiada libertad con el teorema de la limitación, cuando la cuestión es extraña a su dominio de validez, la aritmética formal. Debemos, sin embargo, darles el crédito a esos biólogos por su reticencia a deducir la conciencia de una ciencia del cerebro, aún si se la fortalece con el recurso del ordenador. No podemos menos que sorprendernos por el interés universalmente despertado, tanto en lo científico como en lo público, por la maquinaria electrónica del pensamiento humano. Hay una larga lista de publicaciones que, en el dominio de la cultura anglo-sajona, tienen títulos que ligan Mind o Brain con Machine. En cuanto a la difusión en el público, hoy en día no hay espiritualista, hace notar M. Bernard d’Espagnat en su obra reciente, que no se sienta obligado a pensar su espíritu en términos de contactos de ordenador. Inútil hacer notar el uso, es decir el abuso, de expresiones no pertinentes tales como cerebro conciente, máquina

¹.- *Nouvel Observateur*; 29 oct. 1979.

².- “pero describir en términos de física y de química un movimiento de la conciencia, un sentimiento, una decisión, un recuerdo, es otro asunto. Nada indica que podamos hacerlo alguna vez. No sólo a causa de la complejidad, sino también porque se sabe, desde Gödel, que un sistema lógico no puede bastar para su propia descripción” (*La Logique du vivant*, p. 337.)

conciente, cerebro artificial, o inteligencia artificial. Pero, diríamos, ¿por qué esas conjunciones de incompatibles? Sin duda porque esas metáforas, nacidas en los científicos del uso legítimo de modelos heurísticos, o de simuladores sofisticados, han sido hábilmente transplantados sobre los lugares comunes publicitarios, en el estadio industrial de la informática. ¿Qué podríamos tener contra el ordenador si nuestro cerebro es un ordenador? ¿El ordenador en sí? ¿Por qué no, puesto en cada uno de nosotros hay un ordenador? Un modelo de búsqueda científica se ha convertido en máquina de propaganda ideológica con dos fines: prevenir o desarmar la oposición a una invasión de un medio de regulación automatizado de las relaciones sociales; disimular la presencia de quienes deciden detrás del anonimato de la máquina. Pero tratase de máquinas analógicas o de máquinas lógicas, una cosa es el cálculo o el tratamiento de los datos según las instrucciones, otra distinta la invención de un teorema. Calcular la trayectoria de un cohete espacial requiere del ordenador. Formular la ley de la atracción universal es una hazaña que no lo requiere. No hay invención sin conciencia de un vacío lógico, sin tensión hacia un posible, sin riesgo de fracasar. Cuando se le pregunta a Newton como encontró lo que buscaba, él habría respondido: “pensando siempre”. ¿Qué sentido hay que reconocerle a esto? ¿Cuál es esta situación de pensamiento en la cual se apunta hacia lo que no se ve? ¿Cuál sería el lugar para una maquinaria cerebral que se montaría para poner en relación datos bajo la coacción de un programa? Inventar, es crear información, perturbar los hábitos de pensar, el estado estacionario de un saber¹. Al igual que en el *Jouer d’echecs* de Torrès y Quevedo, un fonógrafo puede proferir: “jaque al rey”, igualmente podemos imaginar una máquina escribiendo Eureka después de haber encontrado la solución a un problema del que se le habrían dado los datos y las condiciones. No la imaginamos descubriendo funciones fuchsianas, como Henri

¹- La persistencia de un estado estacionario del saber, más allá de una invención teórica, es como la medida objetiva de la originalidad de esta invención. Es lo que ha hecho decir a Max Planck, en su autobiografía, para que se imponga un descubrimiento no basta con acumular las pruebas teóricas: debe frecuentemente esperar a que sus adversarios hayan desaparecido y que llegue al poder científico una nueva generación.

Poincaré lo cuenta en *Ciencia y Método*. Después de muchos períodos de trabajo infructuoso, abandonado y retomado, Poincaré percibe, y aclara, una relación de identidad entre las transformaciones que le han permitido definir esas funciones y aquellas de la geometría no euclidiana. Estaba en Coutances, montando en un ómnibus: “en el momento en que ponía el pie en el estribo, me vino la idea...” ¿habrá un día en que a los autómatas lógicos le vendrán ideas? Yo respondería recordando dos citas: en su estudio del sujeto de Eureka, Valery ha escrito que “las búsquedas sin sentido son parientes de los descubrimientos imprevistos”, y un matemático que se interroga sobre las dificultades para construir modelos para aproximarse al azar y formalizar lo informalizable, René Thom, ha escrito: “En esta tarea, los sesos humanos con su viejo pasado biológico, sus aproximaciones hábiles, su sutil sensibilidad estética, permanece y seguirá siendo, por mucho tiempo todavía, irremplazable”¹.

Pero, si no es posible, asimilando el cerebro a una máquina electrónica, comprender como es capaz de invención, ¿no sería posible llegar a esto en el porvenir, por las vías de una explicación química? Puesto que el uso de ciertas sustancias llamadas psicotrópicas ha permitido una mejora real de ciertas enfermedades nerviosas o mentales, podemos hacernos la esperanza de extender a la causa de los desordenes el poder obtenido sobre sus síntomas. De ahí el creciente interés por la química cerebral, por las moléculas propias para modificar la transmisión de las excitaciones a nivel de las sinapsis. El descubrimiento de los neuropéptidos – encefálicas y endorfinas-, sustancias endógenas, a las cuales se les confiere un cierto poder de inhibición del dolor físico y de las penas morales. La hostilidad actual de la anti-psiquiatría a la psicofarmacología, la denuncia sistemática de las “camisas de fuerza químicas”, recubre una parte de injusta ceguera hacía los casos de

¹- Citado por H. ATLAN, *Entre le cristal et la fumée* (Seuil, 1979, p. 229). R. THOM insiste todavía en el carácter aventurero de la invención teórica cuando dice: “casi todos los progresos del álgebra han salido del deseo de realizar operaciones prohibidas (números negativos, racionales, imaginarios, etc.)” (*Colloque de Royaumont: Théories du langage, théories de l'apprentissage*, Seuil, 1979, p. 508).

desordenes metabólicos que encuentran racionalmente su suspensión o su atenuación en la intervención química sobre los neuro-mediadores. Tales son los casos de la enfermedad de Parkinson a la que se le opone la acción de la L. Dopa, y la de la esquizofrenia, tranquilizada, sino sanada por la administración de la clorpromazina, de la que el descubrimiento puede ser juzgado tan importante como lo fue, para la cirugía, el de los anestésicos.

Habría sido muy sorprendente que, estimulados por algunos resultados espectaculares, los psico-farmacólogos no hubiesen creado la esperanza de extender los poderes de la química, no solo sobre las debilidades del cerebro para paliarlas, sino también y sobre todo sobre sus performances para estimularlos. Los redactores del artículo de Newsweek¹ piensan que se aproxima el momento en el que se descubrirá, a instancias de las sustancias propias para fortalecer la memoria, sustancias propias para fortalecer la invención. Hablamos de una droga posible, capaz de suscitar el sentimiento de “dejà vu”, a fin de ayudar a la gente a resolver problemas que solo les parecen difíciles porque no tienen un precedente. No se dice de que problemas se podría tratar. Hay desde un problema de reparación o de contra-espionaje hasta un problema matemático como por ejemplo la demostración general del famoso teorema de Fermat. ¿Cómo no ironizar sobre el tipo de extremos a los cuales llegan las vulgarizaciones? Y ¿cómo no señalar que la invención de esta droga –que se podría llamar la píldora de la concepción- estaría, ella misma, en gran medida facilitada por la invención previa de lo que ella tiene por fin producir? Dicho de otro modo, el proyecto de búsqueda para un apoyo heurístico, sería el mismo tributario, por su paso de la potencia al acto, de la realización previa de eso de lo que el es el proyecto. Pensamos resolver el problema particular con la solución de los problemas en general, al nivel de las micro-estructuras cerebrales, por la invención de una especie de píldora pro-solución (o pro-concepción). No se trata, de hecho, de una re-duplicación del problema o, para hablar más simplemente, del uso de una palanca sin punto de apoyo. En consecuencia, a pesar de la existencia y de los afortunados efectos de algunos mediadores

¹.- « Drugs for the mind », Newsweek, 12 de noviembre de 1979.

químicos, a pesar de las perspectivas abiertas por algunos descubrimientos en neuro-endocrinología, no ha llegado el momento para anunciar, a la manera de Canabis, que el cerebro va a secretar al pensamiento como el hígado la bilis.

Yo no olvido que Pascal no ha olvidado la memoria. Recuerdo dos de sus pensamientos: “la memoria es necesaria para todas las operaciones de la razón” y “cuando yo estaba pequeño, yo cerraba mi libro...”. En la primera, Pascal toma en cuenta la memoria del calculador, del investigador, del administrador, del estratega. La memoria archivo e inventario, la que se precia de imitar, de multiplicar, de aliviar y, en el límite, de reemplazar la memoria por el tratamiento automático de los bancos de datos, por una memoria artificial exenta de las enfermedades de la memoria. Pero esta “Memoria para el porvenir”, según la expresión de François Dagognet, ¿qué porvenir le abre a la memoria, a la memoria de “Cuando yo estaba pequeño...”, a la memoria del tiempo perdido y del tiempo recobrado, a esos recuerdos de los que Proust ha escrito, en las últimas líneas de su obra, “que terminarán por perecer cuando el deseo de un cuerpo viviente ya no los sostenga”? el examen del asunto merecería más de un momento en la conferencia y más que una conferencia. Es voluntariamente que yo no trataré acerca de una pregunta que debería conducir lógicamente a interrogarse sobre la probabilidad de ver, un día, en la vitrina de una librería, la Autobiografía de un ordenador, o en su defecto su Autocrítica.

Ahora, ¿que se llama pensar cuando se trata de ese poder del ser viviente que Pascal ha llamado voluntad y del cual le rehúsa a la máquina la capacidad de simularlo? Restricción que puede parecerle torpe a todos aquellos que le opondrían de buena gana los robots de hoy, los animales electrónicos y las tortugas de Grey Walter o de Albert Ducrocq, todas máquinas a las que se les reconoce el sentido de oportunidad, de adaptación a las circunstancias, la capacidad de aprender. Pascal no podía prever que en 1908 Henri Piéron retomaría la palabra comportamiento para traducir la palabra inglesa behaviour, adoptada a inicios de siglo en los Estados Unidos por Thorndike, Jennings y Watson, para designar conductas animales polarizadas como fenómenos

biológicos de adaptación al medio ambiente. Si bien se continúa llamando psicología a este estudio de los comportamientos –en suma por una extraña conducta de exclusión y de retención–prohibiéndose cualquier referencia al pensamiento y a la conciencia, e interesándose en el cerebro solamente como una caja negra de la que solo se tomaban en cuenta las entradas y las salidas. Se distinguía, por supuesto, entre las conductas vivientes, a las cuales se las sigue llamando inteligentes, pero sin considerar cual capacidad reflexiva de juicio. Objetivamente, la inteligencia es la corrección del comportamiento en función de los obstáculos encontrados en la búsqueda de una satisfacción.

Es bien sabido que el estudio objetivo de los comportamientos utiliza las técnicas del condicionamiento por dispositivos de aprendizaje. Pero no siempre se distinguen dos tipos de condicionamiento: el condicionamiento pavloviano por incorporación de una relación estímulo-respuesta sobre una relación de tipo reflejo innato; el condicionamiento skinneriano o instrumental, que es la consolidación sistemática, bajo el efecto reiterado de una recompensa obtenida, de una conducta de solución satisfaciente inicialmente obtenida por azar. En la caja de Skinner, la rata o el palomo adquieren, por la repetición de situaciones falta-castigo y rectitud recompensada, el comportamiento aparentemente inteligente de un calculo de las ventajas. Tanto en una como en la otra de las teorías del condicionamiento, se estima poder concluir del animal al hombre, y solo podemos decir que muchos de los que se reclaman de estas teorías no están lejos de identificar domesticación y aprendizaje, de considerar como un medio a cualquier entorno, comprendido el hecho social y cultural en el caso del hombre, y finalmente deslizarse progresivamente del concepto de educación hacia el de manipulación. ¿A cuál de esas dos empresas conviene relacionar las técnicas de orientación o de guía de los individuos en el medio social, por la distribución manifiesta o disfrazada de recompensas? Para ser equitativos hay que reconocer que la teoría del condicionamiento salida de los trabajos de Pavlov está incorporada, por cierta antropología que se reclama del materialismo dialéctico, a una filosofía que se dice no reduccionista, en la medida en que reconoce expresamente que el entorno cultural humano es un efecto histórico y no un dado

natural. En esta óptica, el pensamiento no es una función puramente cerebral, un producto biológico, ella es un efecto social, relativo al tipo de sociedad en la cual interviene. En una sociedad conservadora o represiva, la ecuación pensamiento = cerebro sirve de justificación a las técnicas de normalización de la conducta. El condicionamiento skinneriano es sostenido por los neurólogos progresistas como el reflejo y el medio de conservación de la sociedad americana. A quienes los radicales americanos responden que el condicionamiento, el descondicionamiento, el lavado del cerebro y la camisa de fuerza química no son privilegio de ningún país. Pero lo esencial del entorno social humano es ser un sistema de significaciones. Una casa no es percibida como piedra o madera sino como abrigo, un camino no es tierra aplanada, es paso, es un trazo.

Aún para el hombre Neardental, un sílex tallado no es solamente piedra: su dureza no es solamente un dato de la sensibilidad, es de entrada un proyecto de utilidad. La percusión no solo es un movimiento, es un gesto del cual los efectos primordiales, la herramienta y el fuego, son las raíces del sentido de su existencia para el viviente humano. En consecuencia, ¿podemos admitir que el aprendizaje y la maestría del sentido de las cosas y de los actos, en el entorno cultural, solo plantean los problemas de método del amaestramiento animal por condicionamiento? Esos problemas culminan en los del lenguaje. La relación lenguaje-pensamiento remite a la cuestión del cerebro-pensamiento por la relación cerebro-lenguaje. ¿el lenguaje es “aprendido” como otro comportamiento, según la concepción de Skinner? ¿la enseñanza del lenguaje es análoga a un condicionamiento que culmina en una ligazón durable entre el significante, un significado y un referente? Si identificamos aprendizaje y condicionamiento, ¿no resucita el empirismo contemporáneo de la época en que las funciones cerebrales eran ignoradas? Si es necesario tener en cuenta capacidades lingüísticas innatas, ¿hay que identificar innatez y programación cerebral genética? Tal es el objeto del debate organizado en Royaumont, en 1975, entre Noam Chomsky y Jean Piaget, publicado recientemente bajo el título: *Théories du langage, théories de l'apprentissage*. Sosteniendo que la gramática de una lengua no es propiedad de esa lengua sino una propiedad del

cerebro humano, Chomsky piensa dar cuenta del hecho de que el mismo niño dado que aprende a hablar en la lengua de sus locutores adultos, aprende otra lengua en comunicación con otros locutores. Cuando se le objeta que la inteligencia general podría obtener eso que él supone inscrito en un nudo fijo del lenguaje, Chomsky responde que, para aprender a aprender, es necesaria una disposición inicial. Según él, la obligación de tener que recurrir a una capacidad generativa para explicar el aprendizaje de la lengua no es otra cosa que la confirmación de ese aspecto de creatividad que había reconocido Wilhem von Humboldt cuando decía: “una lengua puede hacer un uso infinito de medios finitos”. Comprendemos fácilmente porque Chomsky se reclama Cartesiano y Leibniano, los filósofos que han defendido la innatez de los principios racionales, pero vemos mal como él puede identificar la necesidad de las coacciones universales de la competencia lingüística con la determinación genética de las capacidades cerebrales. Lo que es cierto, es que su oposición a Skinner y a la teoría expuesta en *Verbal Behavior*, es paralela con la actitud de oposición política a las tesis de Skinner expuestas en *Beyond Freedom and Dignity* (1971): “la creencia de que el espíritu humano está vacío le suministra una justificación a todo tipo de sistemas autoritarios. Si el espíritu humano está vacío, cualquier método para torrear los espíritus a su manera es legítimo y encuentra sus desarrollos extremos, con Skinner por ejemplo; todo culmina en una especie de esquema fascista” (p. 393 de *Théories du langage, théories de l’apprentissage*).

Pero los adversarios de Chomsky hacen valer que la innatez del poder intelectual puede devenir un argumento en favor del elitismo, en apoyo de una justificación de las relaciones sociales desiguales. Retendremos, por el momento, que en su versión biológica actual, el debate entre empirismo e innatismo alimenta, indiferentemente de los argumentos, posiciones políticas opuestas. Signo, sin duda, de que la justificación de las elecciones políticas debe buscarse en otros lugares distintos al cerebro. Sobre ese último punto, de todos modos, merece que se le preste atención a la conclusión de la conferencia de M. Jouvét¹. Él ha planteado la idea

¹.- Voir la conférence de Michel JOUVET: « Les états de vigilance: bilan et

de que el sueño, expresión de una actividad cerebral cerrada a los aferentes exteriores, separada del medio ambiente, podría tomarse como índice de una actividad de sustentación del programa hereditario, de una ruptura de la relación social. El sueño sería el guardián de la libertad natural como reacción a las coacciones culturales. Estaríamos tentados a evocar a Rousseau, la oposición del hombre salvaje y del hombre civil, y el axioma según el cual el hombre ha nacido libre si bien por todas partes está entre rejas. Pero la Profesión de fe del Vicario Savoyard impide contar a Rousseau entre quienes buscan en la fisiología los fundamentos de la pedagogía y de la política.

En resumen, el lenguaje humano es esencialmente una función semántica de la cual las explicaciones de tipo fisicalista nunca han conseguido dar cuenta. Hablar es significar, dar a entender, porque pensar es vivir en el sentido. El sentido no es relación entre..., es relación con... es por lo que escapa a cualquier reducción que intente ponerlo en una configuración orgánica o mecánica. Las máquinas llamadas inteligentes son máquinas que producen relaciones entre datos que se les han suministrado pero ellas no están en relación con lo que el usuario se propone a partir de las relaciones que ellas engendran para él. Porque el sentido es relación con, el hombre puede jugar con el sentido, girarlo, fingirlo, mentir, tender trampas¹. Pues, tanto en una como en otra, es necesario tomar en cuenta el desvío de la relación con, como una alteración del sentido. La relación de sentido en el lenguaje no es la replica inmaterial de relaciones físicas entre los elementos o sistemas de elementos en el cerebro del locutor. Inversamente, el sentido de la palabra proferida en la relación con... no es la producción de una configuración física en el cerebro del interlocutor. Al igual que nuestra área visual cerebral no ve,

perspectives» dans *Prospective et Santé*, n° 14, été 1980, pp. 73 à 80. (N.d.E.)

¹.- Una máquina no puede mentir, pues no puede mentirse. Para decirlo de otro modo, una máquina no es capaz de maquinación. Michel Scriven hace de la capacidad de fabular el criterio de demarcación entre un robot aparentemente consciente y la conciencia. (*The Mechanical Concept of Mind*, in *Minds and Machines*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1964).

propriadamente hablando, los objetos que nuestros ojos están llamados a darnos a ver, de igual manera no hay en los repliegues del cortex un pensamiento que contemple el fantasma de los objetos o de las situaciones enfocadas en nuestras palabras. Hoy en día, en la edad electrónica, no más que en el siglo XIX, no podemos explicar el conocimiento científico o la experiencia poética por la replica cerebral de la relación entre medio y organismo. Copérnico y Galileo pueden, hablando con su jardinero o su mucama, decir que el sol se eleva, puesto que ellos ven, como aquellos, el globo del sol ascender sobre el horizonte, pero ellos piensan que el sol no se eleva. Y como Víctor Hugo puede pretender percibir lo inverso de lo que ve en el sol poniente, percibir de cierta manera la verdad del movimiento aparente de los astros, es decir eso que se debe pensar desde Copérnico y Galileo:

Le jour mourait ; j'étais près des mers, sur la grève.
Je tenais par la main ma fille, enfant qui rêve, Jeune esprit qui se tait.
La terre, s'inclinant comme un vaisseau qui sombre,
En tournant dans l'espace al/ait plongeant dans l'ombre ;
La pâle nuit montait.
(Les Contemplations: Magnitudo Parvi)¹

La relación entre el cerebro, el pensamiento y el mundo, no podría entonces ser concebida como una reproducción mental (o interior) de los efectos físicos producidos en el cerebro por la introducción en él del mundo (exterior), valiéndose para este efecto de los canales sensoriales. Según una palabra incisiva de Wittgenstein, en los Zettel ("Fichas" escritos entre 1945 y 1948): "los filósofos que creen que se puede, por así decirlo, prolongar la experiencia en el pensamiento, deberían saber que se puede transmitir la palabra por el teléfono, pero no el sarampión". Ciertamente, no podemos transmitir por teléfono el sarampión, pero podemos transmitir por teléfono discursos en los que el color simbólico no es agradable a todos. De ahí la práctica de los escuchas telefónicos. De ahí la

¹ .- El día moría; yo estaba cerca de los mares, sobre la arena./ Sostenía a mi hija de la mano, niña que sueña, Joven espíritu que se calla./ La tierra, inclinándose como un buque que zozobra,/ girando en el espacio / cayendo en la sombra; / la pálida noche asciende. (Las contemplaciones: Magnitudo Parvi).

evicción de individuos por causa de la enfermedad contagiosa del pensamiento, evicción más larga, generalmente, que los dieciocho días de evicción escolar en el caso del sarampión.

Hay muchas maneras de levantar el acta del hecho de que la palabra humana remite al pensamiento, que remite el mismo a un sujeto que no es una parte del mundo sino, como lo dice Wittgenstein, “un pre-supuesto de su existencia”. Podemos suscribirnos a la reflexión crítica sobre la ilusión de la interioridad psíquica, reflexión inaugural de la obra póstuma de Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, sin, sin embargo, suscribir todas las tesis del existencialismo. Podemos preferir, por razón de no-implicación axiológica, la referencia a Wittgenstein, ya citada.

El autor del *Tractatus logico-philosophicus*, insiste, para sacar una consecuencia general, sobre el hecho de que nuestro campo de visión no es el mismo visto por una especie de oreja mental, localizable en el mundo de la percepción: “hay realmente un sentido que puede ser asunto de un yo no psicológico en filosofía. El yo aparece en filosofía por el hecho de que el mundo es nuestro propio mundo. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo”¹.

El mejor comentario de este texto debe buscarse, no en la filosofía, sino en la pintura. La visión del pintor es, ella también, una relación significativa de la que Maurice Denis ha dicho que Cézanne llamaba el motivo que quería representar, lo que lo invitaba a pintar, y no el sujeto, es decir las cosas representadas de las que se puede hablar. Se puede sostener que, para el filósofo, la visión del pintor como acto de presencia en el mundo es más instructiva que una teoría psico-fisiológica de la visión.

Un cuadro de René Magritte, *El paisaje aislado*, es la imagen de un paisaje contemplado por un hombre visto de espaldas y que dice en una burbuja: “no veo nada alrededor del paisaje”, es verdad que no veo nada alrededor del paisaje, tal como yo vería el muro alrededor de un cuadro que representa un paisaje alrededor del cual alguien

¹.- Hay que precisar que por sujeto metafísico, Wittgenstein no entiende sujeto ontológico, aún en la época del *Tractatus logico-philosophicus*, y que por consiguiente, él abandona ese concepto de sujeto metafísico.

dice “Yo no veo nada”. Soy el todo de mi visión, pero siempre puedo hacer otro todo de mi visión desplazándome, lo que prueba que yo no coincido con eso de lo que constituyo el límite. El campo perceptivo es, como diría Raymond Ruyer, una superficie absoluta, pero es necesario añadir que es móvil. El yo no está, con el mundo, en relación de sobrevuelo sino en relación de vigilancia.

Volvemos aquí al mismo punto que al final de la historia inicial. Pensar es un ejercicio del hombre que requiere la conciencia de sí en la presencia del mundo, no como la representación del sujeto yo, sino como su reivindicación, pues esta presencia es vigilia y más exactamente vigilancia. Desde un punto de vista filosófico, no hay contradicción en reconocer una subjetividad sin interioridad, que no entraña la sospecha de idealismo solipsista. Bien mirado, en efecto, el concepto de interioridad vehícula una imagen espacial.

La interioridad es la exterioridad invertida, pero no abolida. Bajo esta relación el yo vigilante del mundo de las cosas y de los hombres, es también el yo de Spinoza y el yo de Descartes. Mientras Descartes juzga íntimamente la evidencia de su Cogito, Spinoza enuncia, anuncia como axioma impersonal el *Homo cogitat*. Pero cuando Spinoza compone el Tratado teológico-político, reivindica ese yo, en el último capítulo, frente al derecho reconocido al soberano de regular cualquier cosa en el Estado en cuanto a las acciones de los ciudadanos, “que le sea concedido a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa”. Si bien Spinoza adopta el modesto nosotros, no puede impedirse escribir al final: “Yo he, de este modo, acabado de tratar las cuestiones que entraban en mi propósito... se que soy un hombre y he podido equivocarme”. Propósito, error, marcas del pensamiento, como lo hemos propuesto.

El yo spinozista no es, a pesar de la ética geoméricamente demostrada, menos yo que el yo de la geometría de Descartes, en razón de la cuarta parte del Discurso que la precede. Cualquiera que sea la oposición entre las concepciones cartesianas y las spinozistas acerca de las relaciones del alma y del cuerpo, queda que Spinoza dice yo comportándose como el delegado, solitario y reprobado, en defensa de su sistema, al mismo título que Descartes en sus Respuestas a la quinta objeción, dice yo, frente a lo que

Gassendi designa con el nombre de “Carne”.

Por mi parte, no temo decir que, entre Descartes y Spinoza, es en el segundo que la función subjetiva de presencia vigilante es más manifiesta. En la segunda parte del Discurso, Descartes se toma un gran cuidado en defenderse contra la acusación de crítica política. Dice no haber querido más que reformar sus propios pensamientos. Toma su distancia respecto de la gente que por sus “humores mezclados e inquietos” arrastran hacia la oposición. El filósofo de la generosidad ha comenzado por una filosofía de la prudencia. Spinoza toma partido públicamente por el derecho a la libertad de pensar. Amigo de Jean de Witt, Gran Huésped de Holanda, con quien comparte convicciones republicanas, ha sido testigo de su asesinato por los sediciosos orangistas, en la Haya en 1672, cuando la armada de Luis XIV invade Holanda. La indignación y el dolor lo llevan a querer salir de su domicilio para poner en los muros de la ciudad un cartel en el que ha escrito: Ultimi barbarorum. Se dice que su casero debió usar la violencia para retenerlo¹. En suma, esta filosofía que refuta y rehúsa los fundamentos de la filosofía cartesiana, el cogito, la libertad en Dios y en el hombre, esta filosofía sin sujeto, muchas veces asimilada a un sistema materialista, esta filosofía vivida por el filósofo que la ha pensado, ha impreso a su alrededor el dinamismo necesario para sublevarse frente al hecho cumplido. De un tal poder de dinámica debe dar cuenta la filosofía.

Con este fin, la filosofía no tiene nada que esperar de los servicios de la psicología, de una disciplina de la que Husserl ha dicho que la manera como ella entró en escena, en los tiempos de Aristóteles, ha sido “una calamidad permanente” para los espíritus filosóficos (Filosofía primera, 1923-1924, I, p. 75). Entendemos por esto una ciencia que se quiere objetiva, situándose entre las otras ciencias objetivas con la pretensión de instruir las sobre las funciones intelectuales que les permiten ser las ciencias que son. A esta pretensión, propia a una parte, de dar cuenta del todo, la filosofía no puede resistirse. Debe entonces dejar a la psicología que

¹.- Aunque discutible, esta conducta de Spinoza es contada por Jakob Freudenthal, *Das Leben Spinozas* (Stuttgart, 1904). Cf. (Oeuvres de Spinoza, editadas por Ch. Appuhn (Garnier éd.), tome I, p. 218, note 1; y Georges FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza* (Idées, Gallimard), p. 110.

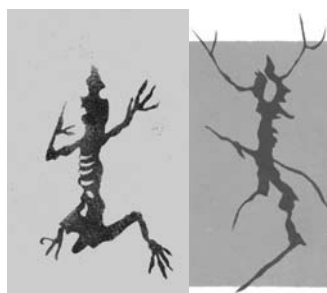
continúe proponiendo sus adquisiciones teóricas, con la explotación que puede hacer de la pedagogía, la economía y, al fin de cuentas, la política. En cuanto a la filosofía, su tarea propia no es aumentar el rendimiento del pensamiento, sino recordarle el sentido de su poder.

Asignar a la filosofía la tarea específica de defender el Yo como reivindicación incesante de la presencia-vigilancia, es no reconocerle ningún otro rol que el de la crítica. Esta tarea de negación no es de todos modos solamente negativa, pues la defensa de una reserva es la preservación de las condiciones de posibilidad de la salida. Ciertamente, me es fácil imaginar los sarcasmos que la palabra reserva, llamada a dar su sentido a esta pequeña palabra Yo, no puede dejar de suscitar, de una parte en los psicoanalistas psicoanalizantes que la tendrán como un síntoma de desconocimiento del inconsciente, de otra parte por los psicólogos psicologizantes quienes denunciarán la herencia ridículamente conservada del espiritualismo difunto. Pero la reserva filosófica no está ni escondida ni santificada, ella conserva la dinámica. Una suspensión de consentimiento, de adhesión, de adherencia, no es ni repliegue ni abstención. Es porque debemos guardarnos de parecer interiorizar el yo, en el momento mismo en que podríamos estar tentados a confundir subjetividad e interioridad, como reacción a la asimilación actual del pensamiento por eso que René Thom ha llamado la “quincallería electrónica”. Defender su reserva impone salirle a la ocasión, como lo hizo Spinoza. Salir de su reserva, es hacerlo con su cerebro, con el regulador viviente de las intervenciones actuantes en el mundo y en la sociedad. Salir de su reserva es oponerse a cualquier intervención extraña sobre el cerebro, intervenciones que tienden a privar al pensamiento de su poder de reserva como último dinamismo.

Se me aceptará, pienso, que tomando como ejemplo la conducta de Spinoza, no llevo a confusiones, ni juego con las palabras. Salir de su casa, es la imagen simbólica de salir de su reserva. Encontramos que Spinoza ha hecho realmente tanto lo uno como lo otro. Sin duda no debe prestársele a Spinoza una filosofía distinta de la suya. Su conducta es la prueba de que, según la última parte de la Ética, el orden y la conexión de las afecciones del cuerpo se regulan

sobre el orden y el encadenamiento de los pensamientos en el alma, correspondencia de la que la perfección sería la libertad verdadera. Pero la última palabra es que “todo lo que es bueno es tan difícil como raro”. Esperando entonces que él haya obtenido “por una necesidad eterna, conciencia de sí mismo, de Dios y de las cosas”, haya alcanzado la prudencia, para decidir, en el instante, su conducta respecto de “los peligros comunes de la vida que podemos desviar e ir más allá por la presencia y la fuerza del alma”.

Es porque Spinoza se presenta para condenar públicamente a algunos hombres con el nombre de bárbaros, aunque él haya dicho que la indignación, generadora de odio, es forzosamente mala, aunque haya sabido que la muchedumbre es terrible cuando no teme nada. El hombre que ha escrito que no conocemos todas las capacidades del cuerpo humano y que sin razón se las asignamos muchas veces al alma, ese hombre ha salido de su morada con su cerebro, y ciertamente conforme a su filosofía. Pero quizá ha salido por una imperceptible falla cartesiana de su construcción filosófica. A primera vista, se podría pensar que Spinoza ha cometido un error. El de creer que los bárbaros que él denunciaba públicamente eran los últimos. Pero él sabía latín y quería decir: los más recientes, los últimos a la fecha. En consecuencia, los filósofos de hoy, cualquiera que sea su línea de búsqueda, spinozista o cartesiana, están seguros de que no faltan ocasiones o razones para ir, bajo sus riesgos, en un gesto de desenvoltura, controlado por su cerebro, a inscribir sobre los muros, murallas o tapias: *Ultimi barbarorum*.



... de los agenciamientos y las resistencias

Hacia una auto poética de la comunicación.¹

Félix Guattari

Futur Antérieur : Entonces Félix, ¿no te gusta el término de comunicación ?

Félix : La comunicación se instaura entre sujetos discernibles por la vía de un canal de transmisión. Se la conduce muy frecuentemente hacia una teoría de la información muy reduccionista. Me parece que la moda comunicacional actual tiene el defecto de perder las dimensiones existenciales de las relaciones inter-humanas, sociales y maquínicas. Si la comunicación pudiera ser re-equilibrada entre sus elementos discursivos (frases, imágenes, proposiciones) y esos elementos que he denominado de aglomeración existencial, es decir sus dimensiones de puesta en existencia, entonces ahí si, pienso que se podría trabajar con el concepto de comunicación. Pero generalmente, se lo conduce hacia un sentido reduccionista y que lo convierte en fuente de confusión.

FA :La base de ese reduccionismo, es justamente esta exclusión de los aspectos prácticos no discursivos de la información en general. Una vez que se han insertado esos elementos en el discurso, nos encontramos frente a un objeto complejo muy difícil. ¿Qué es esa autopoiesis que podría representar un concepto de « comunicación » eficaz ?

Félix : Yo lo vería en dos dimensiones. Primero, tomando en cuenta las dimensiones polifónicas de la subjetividad. La

¹.- Entrevista publicada en la revista *Futur Antérieur*, Marzo de 1992. Traducción al español: Ernesto Hernández B.

subjetividad resulta siempre de la conjunción de componentes heterogéneos. Enseguida, tenemos que considerar la relación entre lo infinito y la complejidad de la que ella es portadora con los sistemas maquínicos y los flujos. Para tomar un ejemplo: pienso en la moda actual, indudable, que existe hoy en día, sobre lo que los americanos llaman « las personalidades múltiples ». Ellos buscan crear una categoría nosográfica específica relativa a las disociaciones de la personalidad; es una tentativa behaviorista de repensar la histeria y la psicosis. Ellos se empeñan en detectar por hipnosis una superposición de personalidades detrás de sus interlocutores. No sólo lo que puede ser visibilizado en un juego histérico y que consiste en pasar de una personalidad a otra, sino también postular la existencia de personalidades múltiples en gente que no muestra ninguna manifestación. Y se llega muy lejos con esto, pues está ligado a toda una teoría del trauma real y a las intervenciones de los grupos « satánicos » que están llamados a cometer esos actos y rituales de violencia, lo que conduce a hacer procesos a las familias, a los padres, aún veinte años después de las transmisiones presumidas. Eso desencadena una especie de caza de brujas, en la cual las víctimas ya no serán los histéricos, sino los padres. Es una reificación de esta polifonía de la subjetividad de la que yo hablaba. Es una manera de no tomar en cuenta la especificidad de las dimensiones potencialmente delirantes y alucinatorias que se encuentran no sólo en los psicópatas, sino también en la « caósmosis » de los « normópatas » (según la expresión de Jean Oury). En otro orden de ideas se encuentra igualmente en el mundo de la máquina una reificación de los componentes que son vistos únicamente a través de sus aspectos tecnológicos visibles, sea para estimar que el maquinismo en sí es portador de progreso, o para condenarlo. Ahora bien, se trata precisamente de relacionar la máquina con los aspectos desterritorializados de los cuales es la manifestación y que implican siempre estructuras de enunciación parcial que vienen de esa vertiente no discursiva de la complejidad. La complejidad es algo que va en el sentido de la actualización de esas dimensiones polifónicas que se encuentran en toda expresión de la subjetividad humana, y de todas las dimensiones maquínicas, heterogéneas, inherentes a la mecanosfera, que se superpone a la biosfera.

FA : ¿Podrías precisar esos dos conceptos : el concepto de maquinismo y el concepto de agenciamiento ?

Félix : La máquina comienza a partir del momento en que hay un fenómeno de consistencia, de autopoiesis parcial. Sea en relación de sincronía, articulando los sistemas de máquinas los unos respecto de los otros, sea en relación de diacronía: es decir por el hecho de que una máquina está siempre ligada a sistemas maquínicos anteriores y está siempre en posición de producir virtualmente otros sistemas maquínicos. Una máquina no es como una montón de arena o de piedra, un objeto inerte como lo tenemos en el modelo con el pedazo de cera cartesiano. Es algo que manifiesta una cierta vida (sin caer en el vitalismo, puesto que se trata siempre de una vitalidad o de una subjetividad parcial, que sólo toma su sentido en las articulaciones rizomáticas con otros sistemas maquínicos). A partir de allí, somos llevados a separarnos de una oposición masiva entre el ser y el siendo puesto que partimos de interfaces maquínicas que posicionan los siendo discursivos, al mismo tiempo que producen una referencia ontológica pluralista. El referente ontológico de la música no es el mismo que el referente ontológico de la vida social, o de los sistemas vivientes. Y sin embargo tienen que hacer los unos con los otros... en lugar de que el ser sea planteado como antecedente respecto a sus diferentes manifestaciones visibles, deviene algo que es como un horizonte portador de pluralidad, de heterogeneidad y de singularidad. Hay entonces un movimiento hacia el ser por venir, mucho más que un movimiento de refundación de lo pasado en una perspectiva heideggeriana.

F.A. : Si comprendo bien, ¿esto significa que las relaciones con los aspectos maquínicos de la comunicación son, de un lado, algo que puede reificar la desaparición del sujeto, y de otro algo que puede dar una enorme expansión a todo eso?

Félix : Exactamente. Hay que guardarse de caer en un pensamiento dualista, en una categorización moralizante respecto de esos problemas de comunicación en su relación con las nuevas tecnologías. Si tomamos el ejemplo del consumo televisual, vemos

muy bien los aspectos de reificación, de identificación, de hipnosis, de los que son objeto los consumidores de televisión. Por ejemplo, en el momento de la guerra del Golfo, hubo un golpe de fuerza sobre la subjetividad colectiva con CNN y otras redes mundiales que han desarrollado una política micro-fascista respecto de la comunicación. Pero al mismo tiempo, asistimos al inicio del rechazo, a una especie de toma de conciencia de ese tipo de manipulación intolerable. Entonces, hay que ver las diferentes vertientes de reificación de la subjetividad a través de nuevas tecnologías, pero también el hecho de que hay líneas de fuga, recuperaciones posibles. Lo que me induce más generalmente a esta temática de una entrada posible en una era post-massmediática. En el marco de los grandes medios actuales, se constata un inicio del rechazo (y actualmente si la prensa escrita y la tele continúan sobre haciéndolo de esa manera, van hacia una perspectiva suicida), y fuera de esos grandes medios tenemos la posibilidad de colocar medios alternativos, operar una re-apropiación de esas tecnologías. Problema que puede parecer general y utópico, pero que se encontrará muy concretamente planteado con las evoluciones tecnológicas a mediano plazo, que conducirán hacia la unión entre la pantalla audiovisual, la telemática y la informática, y transformarán el tipo de relaciones existentes entre consumidores de medios y productores de informaciones e imágenes. Es algo que podrá introducir mucha más interactividad, si por todas partes esta posibilidad es captada y utilizada por agenciamientos colectivos de enunciación.

F.A. : Hay en ese conjunto de líneas de poder aquellas que determinan la reificación. ¿Cómo se determina esta línea de fuerza que bloquea esta expresión? ¿Aún si esta expresión del siendo deviene cada vez más articulada en un escenario de procesos de totalización?

Félix : Siempre existe una reificación de los territorios existenciales por una discursividad estratificada.

F.A. : Sobre dicho terreno, las teorías sociales dominantes, la lingüística, la teoría de la información, la manera como la

sociología intenta comprender hoy en día la comunicación, ¿ellos tienen un papel estructural en ese proceso de reificación?

Félix: Me parece que, de manera general, todo lo que se ha cargado a la cuenta del estructuralismo y de la comunicación, ha sido mucho más para quitarle su lugar a la dimensión de la inmanencia de la enunciación, a sus aspectos creacionistas. En la lingüística, las dimensiones pragmáticas, las dimensiones enunciativas siempre se las ha mantenido al margen y se les impide integrarse en el proceso de discursividad semiótica. Mientras que, me parece, la cuestión no es dejarlos vegetar en las afueras lejanas de la producción de subjetividad, sino ponerlas en el centro mismo, en la raíz misma de la producción ontológica, de los diferentes sistemas de discursividad. Por ejemplo, en el dominio antropológico, lo interesante en una sociedad llamada arcaica, es ver cómo articula universos míticos, rituales, sociales, económicos, cómo costela estos universos en lugar de reducir y liquidar lo que constituye el carácter autopoietico de una sociedad a través de los sistemas de correspondencias estructurales, en el dominio del parentesco, o del análisis de los mitos.

F.A. : Hablamos de la reificación del proceso de comunicación, de las teorías de la comunicación; ¿podemos hablar del aplanamiento del elemento ontológico de la cadena de producción de la información científica y de innovación?

Félix: Estoy muy interesado por todos los trabajos de la escuela sociológica alrededor de Bruno Latour, porque encuentro muy importante que los objetos tecnológicos y científicos están unidos a todas sus dimensiones sociales, económicas, contextuales; yo mismo he intentado hacer el censo de los componentes que cristalizan alrededor de un objeto tecnológico como el proyecto Apolo, con sus dimensiones de deseo de ir a la luna, la política de Kennedy, las implicaciones económicas, militares, industriales que es necesario tener en cuenta. No existe el puro objeto conceptual científico que pueda ser separado del conjunto de sus componentes. La cuestión es saber si, una vez que se ha complejizado el modelo en esa dirección, no se lo lleva a su homógenes, es decir a un

reduccionismo respecto de la heterogeneidad de esos mismos componentes. No sólo se trata de reconocer la heterogeneidad de los componentes, sino de reforzarlos, hacerlos entrar en un proceso de heterogénesis. Precisamente, lo que hay de rico en los sistemas maquínicos, es que no solamente ellos están siempre en el cruce de caminos de dimensiones heterogéneas, sino que ellos abren una heterogeneidad potencial, en el dominio de la tecnología pero también en los dominios de la subjetividad, la sensibilidad... y en particular, lo que me parece peligroso es perder la especificidad del agenciamiento científico, de sus enunciadores parciales, del plano de referencia científico, con introducción de sistemas de límites, de coordenadas, de renuncia sistemática a lo infinito, para mantenerse en un cierto número de elementos, cerrados sobre sí mismos. Esta política fundamentalmente limitativa de la ciencia tiene una considerable productividad. Para poder rearticularla con otros componentes y a los otros componentes todavía es necesario considerarla en su singularidad, en su especificidad. Esa es la condición que permitirá posicionar la ciencia de manera no cientista respecto de los objetos práticos en el dominio de la vida política, del esquizo-análisis, de los medios masivos.

F.A. : ¿Cómo luchar contra esta reificación de la comunicación?

Félix: Yo diría: asumiéndolo. Y evitando a este respecto una huida. Hoy en día, por ejemplo, se observa un desvío sistemático frente a la subjetividad obrera, y las perspectivas relativas a una sociedad comunista. Algunos han llegado a considerar, por ejemplo, que una nueva subjetividad ecológica podría sustituir las antiguas subjetividades obreras. Al mismo tiempo se pierden completamente lo que fueron los elementos singulares que han constituido esta subjetividad y que han sido un motor, un elemento esencial de la historia contemporánea. La cuestión es habitar, no ser, se trata entonces de la singularidad, principalmente la alteridad en sus elementos, comprendidos los negativos, inasimilables, para poder refundar otro horizonte ontológico. Estamos en el cruce de caminos del post-modernismo. ¿Se trata de rehabilitar pura y simplemente estructuras arcaicas y contemporáneas, a las cuales se le va a dar un estatus de trascendencia -la aceptación de los estados

de hecho, los estados de cosas, los siendos tal y como son hoy para navegar en el mercado global de la economía y de la subjetividad- o al contrario, a partir de esta asunción de posiciones de existencia singulares de los diferentes agenciamientos de enunciación, se van a construir, a maquinar otros horizontes ontológicos?

F.A. : Si las teorías de la información tienen esos efectos de bloqueo, si las teorías y la práctica de los post-modernos han bloqueado lo virtual maquínico en la repetición de una realidad de dominio, o si, al contrario, la posibilidad de jugar de formas nuevas de subjetividad maquínica está dada hoy en día, en el límite, ¿cuales son los comportamientos prácticos que se deben identificar en el universo de los medios?

Félix : Evidentemente esto no muestra una programación política, y menos aún informática. Creo que simplemente se pueden dar algunas apreciaciones fragmentarias. El primer punto consiste en reconocer el carácter de droga de los medios, de sistema de fascinación y, al mismo tiempo, la reintroducción posible de dimensiones cognitivas, estéticas, analíticas de las que son virtualmente portadores. Me parece muy importante hoy en día burlarse, ridiculizar el profesionalismo de la gente de los medios y analizar hasta que punto ellos funcionan en los estereotipos que contaminan toda la sociedad comprendida la vida política. Recuerdo una reflexión del pintor Matta en un almuerzo con Régis Debray, Jack Lang, Alberto Moravia, Laura Beti, en la época del gobierno de Chirac durante la cohabitación y donde Leotard, ministro de la comunicación, acababa de privatizar la TFI, lo que ponía a Jack Lang en todos esos estados, frente a su vehemencia, Matta lo ha interrumpido y le ha dicho: « pero yo, yo tengo la solución, hay que enseñarle a la gente a no mirar la televisión ».

Él tenía razón, hay que aprender a hacer otro uso. Volvamos al uso de los medios, el zapping es ya un comienzo. Cuando se tiene acceso, como en los Estados Unidos o en Canadá, a cincuenta o sesenta canales de cable, cuando se tiene la posibilidad de interactuar con bancos de datos, todo ese carácter hipnótico del consumo televisual va a evolucionar. Es un primer nivel. El otro

nivel es desconsiderar ese sistema de reificación del interlocutor político. Y esto es algo que se opera en el humor popular (lo divertido del Bébête show). Es un factor muy potente en la deconstrucción de los sistemas políticos, en particular en Francia. El problema mayor es el de recomponer los agenciamientos de enunciación con esas nuevas dimensiones. Eso puede partir de experimentaciones completamente parciales: pienso en el grupo en el que se encuentra François Pain, « Canal Déchaîne », o en « Reporteros sin fronteras » que organiza discusiones entre filósofos, historiadores y periodistas. Son acontecimientos microscópicos pero que indican una cierta dirección: la de la recomposición ecológica de la comunicación. Esta temática no es verdaderamente puesta políticamente al orden del día. Y en tanto ella no lo sea, todo lo que vaya en esa dirección seguirá siendo fragmentario y disperso. Pero pienso que hay una cuestión fundamental, la cuestión de la cuestión. ¿Qué tipo de finalidad de la actividad social, del trabajo, de la comunicación de nuevos agenciamientos colectivos serán inducidos a producir? Por ejemplo, en el dominio del urbanismo, a partir de cuándo se llegará a programar, no sólo los sistemas de infraestructura material, de luz, de flujos visibles, de comunicación, sino también de nuevos agenciamientos domésticos de los sistemas de intercambio y de afecto entre las edades, las especificidades culturales, etc. Es una finalidad fundamental por reintroducir en el dominio del urbanismo y la arquitectura. Se podrían multiplicar los ejemplos en la psiquiatría, los sistemas educativos, culturales, deportivos...

F.A. : Ese concepto de profesionalismo, ¿cómo se puede plantear? Y ¿cómo repensarlo de modo distinto?

Félix : Yo haría una distinción entre el oficio, por ejemplo de periodista, que es honorable, y la dimensión « pro », que consiste en reducir el lenguaje, todos los elementos de singularidad que pueden emerger en la discursividad lingüística y en la imagen de una profesión, de manera que conduzcan a una estandarización de la comunicación y de la subjetividad. Lo que hay que subrayar es que el periodista mismo reclama y establece su valor de mercado al entrar con exceso en esos estereotipos. En efecto, el periodista, en

particular en el dominio audiovisual, tiene que singularizarse, asumir un mínimo de ruptura con ese tipo de estereotipo. La dimensión existencial de una profesión está constantemente por reinventar. El periodista no puede ser un profesional de la verdad. Caeríamos en una absurdidad total. La verdad siempre está cogida en un ir y volver entre elementos de objetividad y elementos de subjetividad: pasa por los rodeos, los cuestionamientos, toda una dialéctica entre la complejidad y el caos, surtida de riesgos de no-sentido. No podrían existir pues los « pro » de la verdad. Al contrario, podemos concebir una profesión que consiste en poner en escena, en crear las condiciones de emergencia, no de una información verídica en sí, reificada, trascendente, sino de una expresión singular que tendría la verdad por horizonte. El periodista devendría entonces un prestatario de un servicio, de puesta en escena; con una connotación relativa al arte, un paradigma estético referido a las artes plásticas, al teatro, a la expresión poética, a través de las cuales podrá emerger una información debidamente posicionada respecto a los elementos existenciales...

F.A. : ¿Tu ves las formas políticas en esta reapropiación de los medios?

Félix : Vuelvo a mi temática de la ecosofía. Si no se opera una unión entre la ecología medioambiental, una ecología de lo social y una ecología de lo mental, la ecología se inclinará inexorablemente hacia un conservatismo, hacia el mantenimiento del statu quo, hacia políticas autoritarias de regulación y un nuevo tipo de estatismo o de socialismo reductor. Si, al contrario, la finalidad de la ecología es asociar esas diferentes dimensiones de flujos y de máquinas, establecer puentes entre la ecología de lo visible y la ecología de lo incorporal, es decir la producción de subjetividad, entonces se vuelven concebibles unas nuevas finalidades de lo social fuera de la esfera, sea del provecho, sea de la regulación autoritaria adecuada a un « retorno a la naturaleza », con todo lo que esto implica de connotaciones fascistas. Se abre la posibilidad de recomponer las actuales sensibilidades ecológicas, con toda su ambigüedad, con nuevos horizontes ontológicos.

F.A. : Esta línea utópica que marcha en el interior de ese mundo virtual es profundamente diferente de todas esas líneas que ven una cerradura, aún sobre lo infinito (Virilio). Es una concepción que ve una operatividad continúa abrirse al interior de todo eso. Desde ese punto de vista, no es un programa político, sino un asunto de militancia.

Félix : El término fundamental es el de praxis. Somos prisioneros de prácticas completamente teleguiadas social y mentalmente, programadas informáticamente, que están encantadas por una restitución de territorios existenciales anteriores, con todo lo que implica de fantasmático. Una cierta visión de la finitud del planeta puede ir en ese sentido. Lo que cuenta, no es el carácter cerrado de la ciudad planetaria, es asumir esta finitud, bajo todos sus aspectos, pero también relanzar los universos incorporales a partir de allí. Pues el planeta no está tan limitado como parece, lo social, los universos incorporales, abren campos de posibles infinitos. A este respecto el concepto de « desarrollo sostenible » merecería ser interrogado. Pues se trata todavía de un compromiso respecto de un equilibrio ecológico; cayendo en una concepción territorializada fundamentalmente restrictiva. Es por eso que sigo estando profundamente ligado a todas las mutaciones científicas, tecnológicas, estéticas, maquinicas en un sentido amplio, como capacidades de reabrir los horizontes ontológicos mutantes. Existe todo un movimiento reaccionario respecto de la máquina que me parece muy pernicioso pues puede conducir a la realización de todos los conservatismos, de todas las fobias, reterritorializaciones fascistas.

F.A. : De un lado está esta subjetividad y del otro, esa información que deviene cada vez acontecimiento, puesta en escena. Volvamos sobre esa relación comunicación, información, acontecimiento, en su sentido puntual, singular, acontecimental. Ese acontecimiento, es el elemento de una discursividad; es el elemento pathico, algo subjetivo que pone en contacto con la máquina, el medio ambiente, la historia, la memoria.

Félix : Tu pregunta constituye ya una respuesta. Se trata de saber si

se hace la promoción de un objeto informático, trascendente, si se parte de una discursividad ya dada y que servirá de infraestructura a todos los elementos existenciales. O, al contrario, si se parte de una posición de immanencia del acontecimiento, que implique que no sea prisionero de las coordenadas discursivas, de tiempo, de espacio, de energía, sino que este insertado en las ordenadas intensivas generadoras de temporalización, de espacialización, de tensiones energéticas... la búsqueda del scoop en la comunicación mata el acontecimiento puesto que lo condena por esencia a la repetición de un afecto, de una falsa sorpresa. El verdadero acontecimiento nunca es un scoop. No se refiere a nada, representa una ruptura a-significante, productora de un foco auto-poiético, entonces a una encrucijada práxica potencial, que no se cierra sobre una sensiblería mass-mediática.

F.A. : Esta idea de comunicación, ¿en qué sentido es posible ligarla a lo que es un nuevo concepto del trabajo social, una nueva productividad comunicacional al nivel de la cooperación social, autónoma, intelectual. Todas las teorías post-modernas sobre la comunicación no toman en consideración el aporte entre la comunicación y la productividad, por ejemplo, del trabajo intelectual, que no es tematizado como tal. ¿Esta productividad del trabajo intelectual, no se encuentra justamente en la informática, en la constitución de programas, en la reorganización del saber?

Félix : La valoración de una actividad cualquiera, definida como trabajo, esta siempre ligada a la promoción de un cierto territorio existencial. Cuando Freud habla de un trabajo del sueño, lo presenta como una actividad inconsciente. Pero existe otro tipo de trabajo cuando, al despertar, se promete un territorio de lectura del sueño, territorio que es muy evolutivo puesto que, en una primera fase de memoria corta, dispersa sus elementos a gran velocidad. Enseguida pasamos a una memoria más larga, a otro tipo de trabajo de rememoración. Otros modos de territorialización del sueño podrán igualmente crearse en la cura analítica. Tomo este ejemplo del sueño porque es un caso extremo del trabajo singularizado, ligado a una valoración muy particular. Un sueño puede devenir también algo que tome consistencia sobre caminos económicos

cuando es convertido en una expresión artística. Que haya una comunicación entre esos diversos territorios y esos diversos sistemas de valoración, que haya transacciones, un cambismo, es una cosa que hace parte de la constitución de nuestro horizonte ontológico. Que haya un mercado mundial de los sistemas de valoración llamados « de uso » (yo diría por mi parte, de valor de deseo más bien que de valor de uso) es un dato de base. La cuestión es saber si se acepta la hegemonía de los sistemas de valor de equivalencias que son controlados por las formaciones capitalistas, las más empobrecedoras en materia de singularidades subjetivas, las más homogenizantes. Se trata de concebir una articulación entre esas diversas praxis, esos diferentes mercados de valoración, esas diferentes formaciones existenciales o formaciones de poder según el nivel en que se coloque, en particular aquellos que pretenden conservar su heterogénesis, que tienden a articularlos en una relación de disenso y no en una relación de consenso con los sistemas dominantes de valores. ¿Cómo reintroducir la singularidad en la universalidad de la transacción y de la comunicación? Se plantea entonces la necesidad de procedimientos económicos y democráticos para articular el bien público, y la restitución, la defensa, el mantenimiento, la promoción acentuada de la re-singularización. Es entonces todo un pluralismo de los sistemas de valoración, una nueva suerte de concatenación de esos sistemas que deberán ser concebidos como producción de alteridad, de diferencias, y no de producción de homogénesis. El Ser y el Otro están entonces cogidos en un proceso creacionista. Hay entonces afrontamiento con todas las políticas de recentramiento y de jerarquización de los sistemas de finalización de las actividades humanas, lucha contra la pretensión a la hegemonía de los sistemas de equivalencia que han marcado el capitalismo del siglo XIX, con una universalidad opresiva. Y hay también un recuestionar la división entre trabajo material, trabajo cognitivo, trabajo sensitivo, trabajo inconsciente. Si el término último de la praxis vuelve de nuevo a una producción ontológica, entonces esas diferentes « maquinaciones » están llamadas a conjugarse en razón misma de su heterogeneidad.

... de la guerra a la guerra

*El régimen de guerra*¹

Maurizio Lazzarato

Las sociedades de control llevan en sí un paradigma de la guerra muy diferente del que caracteriza a las sociedades disciplinarias. Este nuevo régimen de guerra en el cual vivimos, ahora y en adelante, es una consecuencia y una respuesta directa a la dinámica por la cual hemos definido la cooperación entre los cerebros. El paradigma de la diferencia y de la repetición se funda sobre el poder de creación de posibles, sobre la apertura diferenciante que determina un estado de imprevisibilidad, de incertidumbre, de indeterminación, de vacío que mina profundamente el sistema político y económico.

El origen del régimen de guerra (tanto interno -políticas de seguridad- como externo -guerras imperiales-) en el cual vivimos -de acuerdo con nuestra hipótesis-, será lo que investigaremos aquí. El capitalismo es incapaz de integrar el acontecimiento diferente, a menos de considerarlo como excepción, lo que lleva, en las sociedades de control, a proclamar constantemente un estado de excepción guerrera.

El problema estaba completamente circunscrito en las sociedades disciplinarias: eran sociedades de reproducción que, apresando el “afuera”, administraban los acontecimientos (y la incertidumbre que deriva de ellos) como de las “excepciones”. Tanto a nivel político como económico la invención, la innovación, la ruptura de hábitos, de reglas, de normas constituían una situación “excepcional” delimitada en el tiempo.

La producción económica era interrumpida por la erupción periódica de crisis, de la misma manera que el sistema político era

¹- Texto tomado del libro de Maurizio Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, Les empêcheurs de penser en rond, octubre de 2004. Corresponde a las páginas 251 a 260, Traducción de la revista “Sé cauto”.

interrumpido por la erupción periódica de situaciones excepcionales, llamadas también “revoluciones”. Marx, con un punto de vista ligado al siglo XIX, pretendía medir y anticipar la periodicidad de los ciclos económicos y deseaba juntar esas rupturas con las interrupciones del curso del tiempo político. En suma, el acontecimiento, que se mostraba como crisis económica y crisis política, alternaba con períodos más o menos largos de crecimiento económico (paz económica) y de estabilidad política (paz política).

El nacimiento de las sociedades de control corresponde a la ruptura de esos ciclos y pone de manifiesto la incapacidad o la dificultad del capitalismo para componerse con el acontecimiento. Las obras de Schmitt y de Schumpeter son los síntomas de esta incapacidad: con ellos emerge una conciencia muy aguda de la inversión de la relación entre reproducción y creación, entre norma y excepción, entre invención y rutina que se estaba afirmando en las sociedades occidentales. Cuando Schumpeter y Schmitt escriben, estamos en la primera mitad del siglo XX, donde, según nuestra hipótesis, las sociedades de control se despliegan ya siguiendo su propia lógica: el afuera ya no puede ser encerrado, debe estar regulado como tal. ¿Cómo puede el capitalismo regular ese afuera, cómo puede integrar la dinámica del acontecimiento? Schumpeter y Schmitt intentan realizar esta regulación y esta integración en el seno de sus teorías. El acontecimiento, la invención, la creación de posibles, las situaciones de crisis, es decir el agenciamiento de la diferencia y de la repetición, son pensados por Schumpeter como fundamento del fenómeno económico y por Schmitt como lo propio de la acción política. Los dos sabios de la lengua alemana intentan tomar en cuenta el acontecimiento para pensar el derecho y la economía desplazando la cuestión del poder del gobierno en la decisión, y la cuestión de la economía de la división del trabajo en la gestión de la innovación.

El acontecimiento, la creación de posibles, la invención, como lo sabemos, suspenden las normas y las reglas establecidas (tanto en la economía como en el derecho), abriéndose al vacío del acontecimiento, a lo indecible de su actualización y a la heterogénesis de los fines que pueden realizarse.

Schumpeter pretende dominar teóricamente este vacío, esta

incertidumbre, esta imprevisibilidad, convirtiéndolo en el motor de la economía. No define la riqueza, a diferencia de la economía clásica y neoclásica, en función del trabajo o de la utilidad, la define en función de la invención, de la ruptura innovante de las rutinas económicas. La producción de un plus-valor depende del acontecimiento, pero aquel no concierne directamente a la economía. La invención viene del afuera, de la potencia de creación de la sociedad. El empresario es aquel que decide acerca del estado de excepción económica, apropiándose la invención para insertarla en el proceso económico como innovación. El espíritu del capitalismo ya no está representado por el poder de racionalización y por la moral protestante, más bien toma, bajo la pluma de Schumpeter, colores nietzscheanos.

Schmitt, de su lado, siente muy fuertemente que la estabilidad relativa de los sistemas políticos de las sociedades disciplinarias está profundamente minada por la “liberación” del afuera, por el agenciamiento de la diferencia y de la repetición. El sistema del derecho y de la legalidad no puede hacer frente al acontecimiento, puesto que el derecho y la legalidad solo pueden decirse de lo que ya existe. ¿Cómo puede actuar la ley sobre lo real si este adviene con el acontecimiento? ¿Cómo producir una norma sobre algo que está haciéndose, del que la realización es incierta, arriesgada, imprevisible? ¿Puede ejercerse una norma sobre lo imprevisible del acontecimiento? El poder sólo puede asegurar sus empresas sobre lo real si este real no está continuamente (aún si es sólo virtualmente) en cambio, en evolución, haciéndose y deshaciéndose. Schmitt pretende dominar teóricamente el vacío político que el acontecimiento lleva consigo, considerando la decisión sobre el estado de excepción como inclusión del acontecimiento en el fundamento mismo del derecho. El estado de excepción y la decisión sobre ese estado devienen lo propio de la acción política: “es el “soberano quien debe decidir acerca del estado de excepción”.

¿Cómo domar el acontecimiento? Según Toni Negri, la democracia está dotada del dispositivo del poder constituyente, para hacer frente a situaciones excepcionales, a las crisis, al acontecimiento político. Pero el poder constituyente entra todavía en la categoría de la excepción y de lo provisorio que es necesario delimitar en el

tiempo. Sólo puede valer como un poder extraordinario: “el tiempo propio al poder constituyente, ese tiempo dotado de una prodigiosa capacidad de aceleración, tiempo del acontecimiento, tiempo donde la singularidad accede a la generalidad, habría que encerrarlo, retenerlo, volverlo a llevar a las categorías del derecho, reducirlo a la rutina administrativa”¹.

Al mismo tiempo que reconocen el acontecimiento como problema del siglo XX, tanto Schumpeter como Schmitt piensan que pueden mantener el acontecimiento en el estatuto de excepción, y salvar así las dos instituciones fundamentales del capitalismo: la economía y el derecho. Pero tanto Schumpeter como Schmitt captan cómo las figuras del empresario y del soberano están destinadas a declinar de manera irreversible. El empresario, según Schumpeter, será suplantado por el proceso de racionalización, que reduce la innovación a la rutina integrada en la lógica del *big bussines*, gerenciado por los “*teams* de especialistas”, según las modalidades de lo “previsible y de lo controlable”. Y el Estado, a través del cual el soberano expresaría su decisión, está destinado, según Schmitt, a perder su fuerza y su legitimidad: “el Estado como modelo de unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, el monopolio de la decisión política, está siendo destronado”².

Pero es la emergencia de la multiplicidad la que está en el origen de la crisis de la economía y del derecho. Lo que Schumpeter no capta, es que el empresario no desaparece a causa de los progresos de la racionalización y de la gran empresa, sino porque la creación y la realización de lo nuevo son la acción de la multiplicidad. De la misma manera, lo que se le escapa a Schmitt es que la unidad política está minada por las fuerzas centrifugas y descentralizadoras, que no se dejan reducir a la totalización, a la síntesis y a la unificación del concepto de pueblo. Las dinámicas del acontecimiento y de la multiplicidad son indigestas para el capitalismo.

Agamben ha tenido el merito, últimamente, de llamar la atención sobre el concepto de estado de excepción y sobre el debate que

¹.- Toni Negri, *Le pouvoir constituant*, PUF, 1997, p. 3.

².- C. Schmitt, *La notion de politique*, Calmann-Lévy, 1972

tuvo lugar, alrededor de ese concepto, entre Benjamín y Schmitt¹. Walter Benjamín afirmaba, ya en los años 40, que para los “oprimidos” el “estado de excepción es la regla”². Él anticipaba así en que se convertiría ese estado de excepción en las sociedades de control: en el ciclo económico y en el ciclo político ya no hay posibilidad de distinguir la invención de la reproducción, las situaciones excepcionales de las normales. Cuando decimos que no hay crisis o cuando decimos que la crisis es permanente, decimos la misma cosa.

Pero las razones que, tanto Benjamín como Agamben, dan para explicar esta situación me parecen muy débiles. Como hemos intentado demostrarlo a lo largo de este trabajo, son la invención, la proliferación y la bifurcación de mundos posibles las que frecuentan la economía y la política de las sociedades de control. Las ciencias sociales intentan captar la nueva situación definiendo a la sociedad de control como sociedad del riesgo. Manera negativa y ambigua de decir que la creación acontecimental de lo nuevo no es una excepción, que la potencia de creación de las multiplicidades es la fuente de la constitución de lo real.

Si el poder de totalización del proceso económico, si la unidad del régimen político, si el único mundo posible de la economía y de la política son cotidianamente minados por la proliferación de mundos posibles, el estado de excepción es la única manera de controlar la fuga, la experimentación, la creación conflictual de las individualidades y de los movimientos políticos post-socialistas. Es la amenaza, virtualmente siempre ahí, de hacer explotar el único mundo posible, en la multiplicidad de mundos imposibles, lo que obliga al poder a ir a la guerra “infinita”. El enemigo, que no se identifica con ningún Estado -que surge como los nómadas de Kafka, sin que se sepa ni de dónde vienen ni como se han instalado en el corazón del Imperio-, este enemigo sin rostro, que cambia continuamente de identidad, que se metamorfosea cada vez que se cree haberlo captado, no es el terrorismo, sino la multiplicidad.

Las subjetividades cualquiera y sus devenires minoritarios son el

¹.- Giorgio Agamben, *État d'exception*, Éd. Du Seuil, 2003.

².- Walter Benjamín, “Thésés sur le concept d'histoire”, en *Oeuvres*, vol. 3, Gallimard, “Folio”, 2002.

enemigo que la guerra intenta destruir.

A finales de los años 70, Deleuze y Guattari ya habían señalado que la “máquina de guerra mundial” definía un nuevo tipo de enemigo, que no era otro Estado, ni otro régimen, sino el “enemigo cualquiera”, multiforme, omnipresente; “el inasignable Saboteador material o Desertor humano de las formas más diversas”¹.

La gran mutación que hemos descrito remite, según Deleuze y Guattari, a una “máquina de guerra nómada o minoritaria que no tiene la guerra por objetivo”, sino la proliferación de los mundos posibles como otras tantas líneas de fuga creadoras. La “máquina de guerra minoritaria”, dicho de otra manera: la multiplicidad, manifiesta una “relación extremadamente variable con la guerra misma”. Esa relación pasa por una confrontación con el Estado y es aquí donde cristalizan los peligros, y las líneas de fuga creadoras pueden invertirse en líneas de destrucción.

Entre las numerosas posibilidades de esa relación con el Estado, Deleuze y Guattari ven dos. Primera posibilidad: el Estado se apropia la máquina de guerra nómada, “la subordina a las metas políticas, y le da por objeto directo la guerra”². Desde ese punto de vista, la guerra “es como la caída o la recaída de la mutación, el único objeto que permanece en la máquina de guerra cuando ella ha perdido su potencia de mudar”³. Segunda posibilidad: la máquina de guerra se construye ella misma un aparato de Estado que no vale más que para la destrucción (nazismo).

Nos parece que nosotros estamos viviendo una situación inédita que parece poder escapar a las dos alternativas descritas.

De una parte, la apropiación por el Estado de la máquina de guerra minoritaria y la voluntad de darle como objeto directo la guerra, de tal manera que parecería hurtarse a las fuertes resistencias. Nosotros hemos visto, a lo largo de este trabajo, las estrategias por las cuales la multiplicidad intenta guardar por sí, a través de los procesos que no se desarrollan de manera lineal, sus potencias de mutación.

¹.- Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux*, p. 526. En español *Mil mesetas*, Pre-textos.

².- *Ibid*, p. 524.

³.- *Ibid*, p. 281.

De otra parte, la máquina de guerra no construye su propio aparato de Estado, aún si las tendencias en ese sentido son efectivamente actuantes (las políticas de seguridad, por ejemplo). Vemos mal, en efecto, “lo que sería un Estado-amazona, un Estado de las mujeres, un Estado de los trabajadores precarios, un Estado del 'rechazo'”¹.

Es el despliegue del actuar asimétrico de las minorías el que hace estallar la relación amigo/enemigo (lo cual desesperaba a Schmitt). Y es siempre el despliegue diferencial de cooperación el que rompe la mala dialéctica con el capital (lo que desespera a los marxistas).

La guerra contemporánea ilumina otro aspecto del dispositivo mayoría/minorías: el hecho mayoritario es el hecho de nadie, mientras que todo el mundo es potencialmente minoritario. El modelo mayoritario es un modelo vacío que no concierne a nadie, mientras que el devenir implica todo el mundo. La tentativa de componer la multiplicidad en “opinión pública mundial” y de darle como objetivo directo la guerra ha sido objeto de un rechazo radical. La naturaleza a la vez artificial y vacía de ese dispositivo mayoritario ha sido aclarado por la voluntad masiva de la multiplicidad que le niega toda implicación, toda legitimación, toda adhesión: “¡Vuestra guerra no es la nuestra! ¡No es en nuestro nombre que podéis llevarla a cabo!”.

Ese modelo vacío, a pesar de su incapacidad de capturar los deseos y las creencias de la multiplicidad, actúa con una fuerza de destrucción monstruosa. Pero el rechazo a inscribirse en ese vacío también es potente; si no ha llegado todavía a impedir la guerra, se expresa y continúa expresándose y actuando potentemente (durante la guerra y después).

Lo que ese rechazo pone en cuestión es el fundamento de la política occidental moderna, puesto que la transformación de la multiplicidad en modelo mayoritario (pueblo) se hace, desde el siglo XVII, por los sesgos del Estado, a través de la guerra o el miedo a la guerra. Es difícil evaluar el alcance de ese acontecimiento que abre una situación nueva e imprevisible. En la larga duración, el riesgo es el de deslegitimar los otros modelos mayoritarios que continúan funcionando, puesto que ellos no tienen la guerra como objeto directo (norma heterosexual,

¹.- *Ibid.*, p. 590.

asalariado, ciudadano, etc.).

“Nuestra época deviene la de las minorías”, nos sugieren Deleuze y Guattari.

Pero la cuestión de las minorías no es la de una proliferación diferencial que ignora lo “negativo”, ni la de un gozoso devenir que hace de impasse sobre la potencia de destrucción del capitalismo, del Estado y de las líneas de fuga mismas, cuando ellas se invierten en línea de aniquilamiento.

“La cuestión de las minorías es más bien abatir el capitalismo, redefinir el socialismo, constituir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial, con otros medios”¹.



¹.- *Ibid.*

*El espíritu del terrorismo*¹

Jean Baudrillard

Hemos tenido acontecimientos mundiales, de la muerte de Diana al mundial de fútbol –o acontecimientos violentos y reales, de guerras a genocidios. Pero acontecimiento simbólico de envergadura mundial, es decir, no solamente de difusión mundial, sino que ponga también en jaque la mundialización misma, no habíamos tenido ninguno. A lo largo de aquel estancamiento de los años 90 acontecía la “cesación de los acontecimientos” (según la expresión del escritor argentino Macedonio Fernández). Pues bien, la cesación ha terminado. Los acontecimientos han levantado la huelga. Aún hay algo de que ocuparnos; con los atentados de Nueva York y del World Trade Center, tenemos el acontecimiento absoluto, la “madre” de los acontecimientos, el acontecimiento puro que concentra en él todos los acontecimientos que no han tenido lugar nunca.

Todo el juego de la historia y del poder se ha trastocado, pero también las condiciones del análisis. Hay que tomarse el tiempo, pues mientras que los acontecimientos estaban estancados, era preciso anticiparse e ir más rápido que ellos y cuando se aceleran a este punto, hay que ir más lento. Con todo, no hay que dejarse sepultar bajo el farrago del discurso y la nube de la guerra, conservando al mismo tiempo intacto el fulgor inolvidable de las imágenes.

Todos los discursos y los comentarios revelan una gigantesca

¹.- Artículo aparecido en el periódico *Le Monde* en la edición del 3 de noviembre de 2001. Es un texto muy controvertido y provocador por el que Baudrillard ha sido tildado en Francia de sofista y nihilista retrógrado. No obstante, mientras que la mayor parte de los discursos tienden solo a “moralizar” los atentados del 11 de septiembre, Baudrillard se atreve a aceptar la “inmoralidad” de su texto afirmando la complicidad secreta e inconfesable de todos en este “acontecimiento”. Este artículo, además, elabora un agudo análisis en el que se plantea el desafío simbólico de la muerte de los terroristas suicidas contra la lógica abismada de la guerra que quiere lanzar Estados Unidos. (N de T). Traducción: Luis Antonio Ramírez.

repulsión al acontecimiento mismo y a la fascinación que ejerce. La desaprobación moral y la unión sagrada contra el terrorismo están a la medida del prodigioso regocijo de ver destruir esta superpotencia mundial, más aún, de verla en cierto modo, destruirse a sí misma, suicidarse con señorío, pues es ella quien por su insoportable poder ha fomentado toda esta violencia infundida en el mundo, y por consecuencia, esta imaginación terrorista que (sin saberlo) nos habita a todos.

Que hayamos soñado este acontecimiento, que todo el mundo sin excepción lo haya soñado –porque nadie puede negar el imaginar la destrucción de una potencia que ha alcanzado tal hegemonía-, eso es lo que resulta inaceptable para la conciencia moral occidental, siendo sin embargo, un hecho que está justamente a la altura de la violencia patética de todos los discursos que quieren borrarlo.

Después de todo, son ellos quienes lo han hecho, pero somos nosotros quienes lo hemos querido. Si no se tiene en cuenta esto, el acontecimiento pierde toda dimensión simbólica; sería un accidente puro, un acto puramente arbitrario, la fantasmagoría sangrienta de algunos fanáticos que tan sólo habría que suprimir. Ahora bien, sabemos perfectamente que no es así. De aquí parte todo el delirio contra-fóbico del exorcismo del mal: pues él está aquí, por todas partes, como un oscuro objeto del deseo. Sin esta complicidad profunda, el acontecimiento no tendría la repercusión que ha tenido, y en su estrategia simbólica, los terroristas saben sin duda alguna que pueden contar con esta complicidad inconfesable.

Esto sobrepasa con creces el odio hacia la potencia mundial por parte de los desheredados y los explotados, aquellos que han caído en el lado malo del orden mundial. Este malvado deseo está en el corazón mismo de aquellos que comparten los beneficios. La alergia a todo orden definitivo, a todo poder definitivo, afortunadamente, es universal, y las dos torres del World Trade Center, justo en su gemelidad, encarnaban perfectamente ese orden definitivo.

No hay necesidad de una pulsión de muerte o de destrucción, ni incluso de efecto perverso. Lógica e inexorablemente, el incremento de poder de la potencia exacerba la voluntad de destruirla, siendo ella cómplice de su propia destrucción. Cuando

las dos torres se desplomaron, se tenía la impresión de que respondían con su propio suicidio al suicidio de los pilotos-suicidas. Se ha dicho: “Dios no puede declararse la guerra a sí mismo”. Pues bien, sí puede. Occidente, en posición de Dios (de omnipotencia divina y legitimidad moral absoluta) se convierte en suicida y se declara la guerra a sí mismo.

Las innumerables películas-catástrofes dan testimonio de este fantasma que evidentemente conjuran en la imagen, diluyendo todo bajo los efectos especiales. Pero la atracción universal que ejercen, al igual que la pornografía, muestra que el paso al acto está siempre cerca –la veleidad de denegación de todo sistema es más fuerte en tanto se acerca a la perfección o a la omnipotencia.

De otro lado, es probable que los terroristas (¡tal como los expertos!) no hayan previsto el derrumbe de las Torres Gemelas, que fueron, mucho más que el pentágono, el shock simbólico más fuerte. El derrumbe simbólico de todo un sistema se ha llevado a cabo mediante una complicidad imprevisible, como si, derrumbándose a sí mismas, suicidándose, las torres hubiesen entrado en el juego para concluir el acontecimiento.

En un sentido, es el sistema entero que, por su fragilidad interna, se presta para la acción inicial. En cuanto más se concentre mundialmente el sistema, constituyendo en últimas una única red, más vulnerable ha de volverse en un solo punto (desde el fondo de su computador portátil, un solitario hacker filipino había logrado ya lanzar el virus I love you, que dio la vuelta al mundo devastando redes enteras). En este caso, han sido dieciocho suicidas quienes desencadenaron un proceso catastrófico global gracias al arma absoluta de la muerte.

Cuando la situación es monopolizada así por la potencia mundial, cuando se está implicado en esta formidable condensación de todas las funciones mediante la maquinaria tecnocrática y el pensamiento único, ¿qué otra vía hay diferente a una transmisión terrorista de situación? Es el sistema mismo quien ha creado las condiciones objetivas de esta retorsión brutal. Recogiendo todas las cartas para él, obliga al Otro a cambiar las reglas de juego. Y las nuevas reglas son feroces puesto que aquello que está en juego es feroz. En un sistema en el que el exceso de poder mismo plantea un desafío insoluble, los terroristas responden con un acto definitivo en el que

el intercambio es también imposible. El terrorismo es el acto que restituye una singularidad irreductible en el corazón de un sistema de intercambio generalizado. Todas las singularidades (las especies, los individuos, las culturas) que han pagado con su muerte la instalación de una circulación mundial regida por una sola potencia, se vengan hoy mediante esta transmisión terrorista de situación.

Terror contra terror –ya no hay ideología detrás de todo esto. Ahora estamos mucho más lejos de lo ideológico y de lo político. Ninguna ideología, ninguna causa, ni siquiera islámica, puede dar cuenta de la energía que alimenta el terror. Esto ni siquiera apunta ya a transformar el mundo, esto apunta (como las herejías en su tiempo) a radicalizar mediante el sacrificio, mientras que el sistema pretende realizarlo por la fuerza.

El terrorismo, como los virus, está por todas partes. Hay una difusión mundial del terrorismo, algo así como la sombra producida por todo sistema de dominación dispuesto a despabilar en todas partes como un espía doble. Ya no hay línea de demarcación que permita delimitarlo, está en el corazón mismo de esta cultura que lo combate, y la fractura visible (y el odio) que opone sobre el plano mundial los explotados y los subdesarrollados al mundo occidental, une secretamente la fractura interna al sistema dominante. Éste puede hacer frente a todo antagonismo visible. Pero el otro posee una estructura virulenta –como si todo aparato de dominación secretara su anti-dispositivo, su propio fermento de desaparición– y contra esta forma de reversión casi automática de su propio poder el sistema es impotente. En consecuencia, el terrorismo es la onda de choque de esta reversión silenciosa.

No es pues un choque de civilizaciones ni de religiones, esto va mucho más lejos del Islam y de Estados Unidos, sobre los cuales se ha intentado focalizar el conflicto para dar la ilusión de un enfrentamiento visible y de una solución de fuerza. Se trata ciertamente de un antagonismo fundamental que, no obstante, señala a través del espectro de Estados Unidos (que es tal vez el epicentro, pero de ningún modo la encarnación de la mundialización por sí solo) y a través del espectro del Islam (que tampoco es la encarnación del terrorismo), la mundialización

triunfante enfrentada consigo misma. En este sentido, se puede hablar sin duda de una guerra mundial, no la tercera, sino la cuarta y la única verdaderamente mundial, pues lo que pone en juego es la mundialización misma. Las dos primeras guerras mundiales respondían a la imagen clásica de la guerra. La primera puso fin a la supremacía de Europa y de la era colonial. La segunda puso fin al nazismo. La tercera –que sin duda tuvo lugar–, bajo la forma de guerra fría y de disuasión, puso fin al comunismo. En el tránsito de una a otra, nos hemos acercado cada vez más a un orden mundial único. Habiendo llegado virtualmente a su término, éste se halla enfrentado hoy a las fuerzas antagonistas difundidas por doquier en el corazón mismo de lo mundial, en todas las convulsiones actuales. Guerra fractal de todas las células, de todas las singularidades que se sublevan bajo la forma de anticuerpos. Enfrentamiento tan inaprensible que de vez en cuando es necesario salvar la idea de la guerra mediante unas escenografías espectaculares, tales como las del Golfo o actualmente la de Afganistán. Pero la cuarta está en otra parte. Está en lo que ronda a todo orden mundial, a toda dominación hegemónica –si el Islam dominara el mundo, el terrorismo se levantaría contra el Islam. Pues es el mundo mismo quien se resiste a la mundialización.

El terrorismo es inmoral. El acontecimiento del World Trade Center, ese desafío simbólico, es inmoral, y responde a una mundialización en sí misma inmoral. Entonces, seamos nosotros mismos inmorales y, si queremos comprender algo de esto, llevemos la mirada un poco más allá del Bien y del Mal. Ya que tenemos un acontecimiento que desafía no sólo la moral, sino también toda forma de interpretación, tratemos de tener la inteligencia del Mal. El punto crucial está justamente aquí: en el contrasentido total de la filosofía occidental, aquella de las Luces, en lo que corresponde a la relación del Bien con el Mal. Creemos ingenuamente que el progreso del Bien, su incremento de poder en todos los dominios (ciencias, técnicas, democracia, derechos humanos) corresponde a una derrota del Mal. Nadie parece haber comprendido que el Bien y el Mal aumentan su potencial al mismo tiempo, y según el mismo movimiento. El triunfo de uno no acarrea la desaparición del otro, por el contrario. Se considera el Mal, metafísicamente, como una imperfección accidental, pero este

axioma, de donde se desprenden todas las formas maniqueístas de lucha del Bien contra el Mal, es ilusorio. El Bien no reduce el Mal, ni tampoco a la inversa: son a la vez irreductibles el uno al otro y su relación es inextricable. En el fondo, el Bien sólo podría poner en jaque al Mal renunciando a ser el Bien, puesto que, apropiándose el monopolio mundial del poder, ocasiona por eso mismo un efecto reversible de una violencia proporcional.

En el universo tradicional había aún una balanza del Bien y del Mal según una relación dialéctica que aseguraba de algún modo la tensión y el equilibrio del universo moral –un poco como en la guerra fría, donde el cara-a-cara de las dos potencias aseguraba el equilibrio del terror. Así pues, ninguna supremacía del uno sobre el otro. Esta balanza se rompe a partir del momento en que haya una extrapolación total del Bien (hegemonía de lo positivo sobre cualquier forma de negatividad, exclusión de la muerte, de toda fuerza potencialmente adversa –triunfo de los valores del Bien en todo sentido). A partir de ahí, el equilibrio se ha roto, y es como si el Mal retomara entonces una autonomía invisible, desarrollándose en lo sucesivo de un modo exponencial.

Guardando las proporciones, es un poco lo que se ha producido en el orden político con la desaparición del comunismo y el triunfo mundial de la potencia liberal: surgió entonces un enemigo fantasmal, propagándose sobre todo el planeta, filtrándose por todos lados como un virus, surgiendo de todos los intersticios de la potencia. El Islam. Pero el Islam sólo es el frente móvil de cristalización de este antagonismo. Este antagonismo se halla en todas partes y en cada uno de nosotros. Así pues, terror contra terror. Pero terror asimétrico. Y es esta asimetría la que deja a la omnipotencia mundial completamente desarmada. En el enfrentamiento consigo misma, sólo puede hundirse en su propia lógica de relaciones, sin poder jugar sobre el terreno del desafío simbólico y de la muerte, de la cual ya no tiene ninguna idea puesto que la ha excluido de su propia cultura.

Hasta aquí, esta potencia integrante ha logrado con creces absorber y reabsorber toda crisis, toda negatividad, creando por esto mismo una situación profundamente desesperante (no sólo para los condenados de la tierra, sino también para los acomodados y los privilegiados, en su comodidad radical). El acontecimiento

fundamental consiste en que los terroristas han cesado de suicidarse en pura pérdida, en que ponen en juego su propia muerte de manera ofensiva y eficaz, según una intuición estratégica que es simplemente la de la inmensa fragilidad del adversario, la de un sistema llegado a su cuasi-perfección, y del golpe vulnerable al más mínimo destello. Han logrado hacer de su propia muerte un arma absoluta contra un sistema que vive de la exclusión de la muerte, cuyo ideal es el de cero muerte. Todo sistema de cero muerte es un sistema de suma nula. Y todos los medios de disuasión y de destrucción nada pueden contra un enemigo que ha hecho ya de su muerte un arma contra-ofensiva. “¿Qué importan los bombardeos americanos! ¡Nuestros hombres tienen tanto deseo de morir como los americanos de vivir!”. De ahí la inequivalencia de los 7.000 muertos infligidos de un solo golpe a un sistema de cero muerte.

Así pues, aquí todo se juega desde la muerte, no sólo por la brutal irrupción de la muerte en directo, en tiempo real, sino además por la irrupción de una muerte mucho más que real: simbólica y sacrificial –es decir, el acontecimiento absoluto y sin apelación.

Tal es el espíritu del terrorismo.

No atacar nunca el sistema en términos de relaciones de fuerzas – éste es el imaginario (revolucionario) impuesto por el sistema mismo que sólo sobrevive induciendo sin cesar a quienes lo atacan a combatir sobre el terreno de la realidad que es por siempre el suyo–, sino desplazar la lucha a la esfera simbólica, donde la regla es la del desafío, de la reversión, de la sobrepuja. Tal como a la muerte, que sólo puede responderse con una muerte igual o superior. Desafiar al sistema mediante un don al cual no puede corresponder más que con su propia muerte y su propio hundimiento.

La hipótesis terrorista consiste en que el sistema mismo se suicida en respuesta a los múltiples desafíos de la muerte y del suicidio. Pues ni el sistema ni el poder escapan en sí mismos a la obligación simbólica –y es sobre esta trampa que reposa la única oportunidad de su catástrofe. En este ciclo vertiginoso del imposible intercambio de la muerte, la muerte del terrorista es un punto infinitesimal que, no obstante, provoca una aspiración, un vacío y una convección enormes. Alrededor de este punto ínfimo, todo el

sistema, de lo real y de la potencia, se vuelve denso, tetánico, se encoge en sí mismo y se hunde en su propia sobre-eficacia.

La táctica del modelo terrorista es la de provocar un exceso de realidad y hacer que el sistema se hunda bajo este exceso de realidad. Todo el escarnio de la situación, al unísono con la violencia movilizada del poder, se vuelven contra él, pues los actos terroristas son a la vez el espejo exorbitante de su propia violencia y el modelo de una violencia simbólica que le es prohibida, de la única violencia que él no puede ejercer: la de su muerte.

Por esta razón, todo el poder visible no puede hacer nada contra la muerte ínfima, pero simbólica, de algunos individuos.

Es preciso reconocer la evidencia de que ha nacido un terrorismo nuevo, una forma de acción nueva que juega y se apropia de las reglas del juego para perturbarlo más. Esta gente no sólo lucha con armas desiguales, puesto que ponen en juego su propia muerte, a la cual no hay respuesta posible (“son unos cobardes”), sino que además se han apropiado de todas las armas de la potencia dominante. El dinero y la especulación bursátil, las tecnologías informáticas y aeronáuticas, la dimensión espectacular y las redes mediáticas: de la modernidad y la mundialidad han asimilado todo, sin cambiar de rumbo, que es el de destruirlas.

Colmo de la astucia, han utilizado la banalidad de la vida cotidiana americana como máscara y doble juego. Durmiendo en sus suburbios, leyendo y estudiando en familia, antes de despertarse de un día para otro como bombas de explosión diferida. El dominio infalible de esta clandestinidad es casi tan terrorista como el acto espectacular del 11 de septiembre, pues hace sospechar de cualquier individuo: ¿Cualquier ser inofensivo no es un terrorista en potencia? Si aquellos pasaron inadvertidos, entonces cada uno de nosotros es un criminal inadvertido (cada avión también se vuelve sospechoso), y en el fondo tal vez es cierto. Esto corresponde quizás a una forma inconsciente de criminalidad potencial, disfrazada y meticulosamente inhibida, pero siempre susceptible, si no de resurgir, por lo menos de vibrar secretamente ante el espectáculo del Mal. Así, el acontecimiento se ramifica hasta el detalle –fuente de un terrorismo mental más sutil todavía.

La diferencia radical es que los terroristas, disponiendo de las armas que son las del sistema, disponen además de una fatal: su

propia muerte. Si se contentaran con combatir al sistema con sus propias armas, serían eliminados inmediatamente. Si ellos no opusieran al sistema más que su muerte, desaparecerían con igual velocidad en un sacrificio inútil –lo que el terrorismo ha hecho casi siempre hasta ahora (como en los atentados suicidas palestinos) condenándose por ello al fracaso.

Todo cambia en cuanto conjuran todos los medios modernos disponibles con esta arma altamente simbólica. Ésta multiplica al infinito el potencial destructor. Es esta multiplicación de los factores (que nos parecen inconciliables) la que les da tal superioridad. En cambio, la estrategia de cero muerte, la de la guerra “limpia”, tecnológica, deja precisamente de lado esta transfiguración del poder “real” mediante el poder simbólico.

El problema se arma con el éxito prodigioso de semejante atentado, y para comprender algo de esto es preciso alejarnos de nuestra óptica occidental para ver lo que pasa en la organización y en la cabeza de los terroristas. Semejante eficacia supondría en nosotros un mayor cálculo, una mayor racionalidad, que nos cuesta imaginar en los otros. Y aún así, como en cualquier organización racional o servicio secreto, habrían todavía imperfectos y cosas que se nos escaparían.

Pues bien, el secreto de semejante éxito está en otra parte. La diferencia es que en el caso de los suicidas, no se trata de un contrato de trabajo, sino de un pacto y de una obligación sacrificial. Tal obligación está a salvo de cualquier desertión y de cualquier corrupción. El milagro consiste en haberse adaptado a la red mundial, al protocolo técnico, sin perder nada de la complicidad con la vida y la muerte. Al contrario del contrato, el pacto no ata los individuos –incluso su “suicidio” no es un heroísmo individual, es un acto sacrificial colectivo sellado por una exigencia ideal. Y es la conjugación de dos dispositivos, el de una estructura operacional con un pacto simbólico, lo que hizo posible un acto tan desmesurado.

No tenemos ya ninguna idea de lo que es un cálculo simbólico, como en el poker o el potlach: apuesta mínima, resultado máximo. Exactamente lo que obtuvieron los terroristas en el atentado de Manhattan, que ilustraría demasiado bien la teoría del caos: un choque inicial que provoca consecuencias incalculables, mientras

que el despliegue gigantesco de los americanos (“Tormenta del Desierto”) obtiene tan sólo unos efectos irrisorios –el huracán que termina, por decirlo así, en un aleteo de mariposa.

El terrorismo suicida era un terrorismo de pobres, éste es un terrorismo de ricos. Y es esto particularmente lo que nos produce terror: que se han vuelto ricos (tienen todos los medios) sin cesar de querer arruinarnos. Claro está, según nuestro sistema de valores, ellos hacen trampa: no es un juego poner en juego su propia muerte. Pero no les importa esto, y las nuevas reglas del juego ya no nos pertenecen.

Todo vale para desacreditar sus actos. Se les trata de “suicidas” y “mártires”, para añadir inmediatamente que el martirio no prueba nada, que no tiene nada que ver con la verdad, que es incluso (citando a Nietzsche) el enemigo número uno de la verdad. Desde luego, su muerte no prueba nada, pero no hay nada que probar en un sistema en que la verdad misma es inasequible –o bien, ¿somos nosotros quienes pretendemos detentarla? De otro lado, este argumento altamente moral se invierte. Si el martirio voluntario de los suicidas no prueba nada, entonces el martirio involuntario de las víctimas del atentado no prueba tampoco nada, y hay algo inconveniente y obsceno en hacer de ello un argumento moral (esto no prejuzga en nada su sufrimiento y su muerte).

Otro argumento de mala fe: estos terroristas cambian su muerte por un lugar en el paraíso. Su acto no es gratuito, y por consecuencia no es auténtico. Sería gratuito sólo si no creyeran en Dios, si la muerte fuera sin esperanza, como lo es para nosotros (a pesar de ello, los mártires cristianos no contaban con otra cosa que esta equivalencia sublime). Entonces, aún en este caso, ellos no luchan con armas iguales puesto que tienen derecho a la salvación, de la cual nosotros ni siquiera podemos mantener la esperanza. Así, nosotros representamos el duelo de nuestra muerte, mientras que ellos pueden hacer de ella una apuesta de muy alta definición.

En el fondo, todo esto, la causa, la prueba, la verdad, la recompensa, el fin y los medios, son formas de cálculo típicamente occidentales. Incluso la muerte la evaluamos en tasas de interés, en términos de relación calidad/precio. Cálculo económico que es un cálculo de pobres que no tienen ni siquiera el valor de poner el precio.

¿Qué puede ocurrir –por fuera de la guerra, que es en sí misma sólo una pantalla de protección convencional? Se habla de bioterrorismo, de guerra bacteriológica o de terrorismo nuclear. Pero esto no corresponde en nada al orden del desafío simbólico, sino más bien al aniquilamiento sin frase, sin gloria, sin riesgo, al orden de la solución final.

Ahora bien, es un contrasentido ver en la acción terrorista una lógica puramente destructiva. Me parece que su propia muerte es inseparable de su acción (es justamente lo que la convierte en un acto simbólico), y de ningún modo la eliminación impersonal del otro. Todo está en el desafío y en el duelo, es decir, una vez más en una relación dual, personal, con la potencia adversa. Ella ha humillado, es ella quien debe ser humillada. Y no simplemente exterminada. Hay que hacerle perder la cara. Y esto no se obtiene nunca mediante la fuerza pura y la supresión del otro. Éste debe ser puesto en la mira y debe ser herido en plena adversidad. Por fuera del pacto que une a los terroristas entre sí, hay una especie de pacto dual con el adversario. Es pues exactamente lo contrario de la cobardía de la cual se les acusa, y es exactamente lo contrario de lo que hicieron por ejemplo los americanos en la guerra del Golfo (y que están retomando en Afganistán): blanco invisible, liquidación operacional.

De todas estas peripecias nos queda, por encima de todo, la visión de las imágenes. Y tenemos que retener esa imposición de las imágenes y su fascinación, pues ellas son, se quiera o no, nuestra escena primitiva. Al radicalizar la situación mundial, los acontecimientos de Nueva York han radicalizado, al mismo tiempo, la relación de la imagen con la realidad. Mientras participábamos de una profusión incesante de imágenes banales y una oleada de acontecimientos simulados, el acto terrorista de Nueva York resucita a la vez la imagen y el acontecimiento.

Entre las demás armas del sistema que los terroristas han vuelto contra él, han sacado partido del tiempo real de las imágenes, su difusión mundial instantánea. Se la han apropiado así como se han apoderado de la especulación bursátil, la información electrónica o la circulación aérea. El papel de la imagen es extremadamente ambiguo, pues al mismo tiempo que exalta el acontecimiento, lo convierte en rehén. Actúa como multiplicación al infinito, y

simultáneamente como diversión y neutralización (así fue también para los acontecimientos de 1968). Lo que siempre se olvida cuando se habla del “peligro” de los medios de comunicación. La imagen consume el acontecimiento, en el sentido en que lo absorbe y lo da a consumir. Sin duda le da un impacto desconocido hasta hoy, pero en cuanto acontecimiento-imagen.

¿Qué queda entonces del acontecimiento real, si por doquier la imagen, la ficción y lo virtual se difunden en la realidad? En el presente caso se ha creído ver (tal vez con cierto alivio) un resurgimiento de lo real y de la violencia de lo real en un universo supuestamente virtual. “Han culminado todas sus historias de lo virtual –¡Esto es real!”. Así mismo, se ha podido ver aquí una resurrección de la historia más allá de su anunciado fin. ¿Pero es cierto que la realidad supera a la ficción? Si aparenta hacerlo es porque absorbe su energía y porque ella misma se ha vuelto ficción. Casi podría decirse que la realidad tiene celos de la ficción, que lo real tiene celos de la imagen... Es una especie de desafío entre ellos para ver cuál será más inimaginable.

El derrumbe de las torres del World Trade Center es inimaginable, mas no basta para hacer de él un acontecimiento real. Un incremento de violencia no es suficiente para acceder a la realidad, pues la realidad es un principio y es este principio lo que se ha perdido. La realidad y la ficción son inextricables, y la fascinación del atentado es ante todo la de la imagen (las consecuencias, que encierran a la vez el júbilo y la catástrofe, son ellas mismas lo suficientemente imaginarias).

En este caso, entonces, lo real se suma a la imagen como una prima de terror, como un estremecimiento de más. No sólo es terrorífico, sino que además es real. No es que la violencia de lo real esté ahí primero, ni que se sume al escalofrío de la imagen, sino que es la imagen la que está ahí primero, sumándose al escalofrío de lo real. Algo así como una ficción de más, una ficción rebasando la ficción. Ballard (después de Borges) hablaba así de reinventar lo real como lo último y la más temible ficción.

Esta violencia terrorista no es pues un efecto reversible de la realidad, ni mucho menos de la historia. Esta violencia terrorista no es “real”. Es peor, en el sentido en que es simbólica. La violencia en sí puede ser perfectamente banal e inofensiva. Sólo la violencia

simbólica es generadora de singularidad. Y en este acontecimiento singular, en esta película-catástrofe de Manhattan se conjugan al más alto nivel los dos elementos de la fascinación de masas del siglo XX: la magia blanca del cine y la magia negra del terrorismo. La luz blanca de la imagen y la luz negra del terrorismo.

Se busca imponerle ulteriormente cualquier sentido, encontrarle cualquier interpretación. Pero no las hay, y es la radicalidad del espectáculo, la brutalidad del espectáculo lo único original e irreductible. El espectáculo del terrorismo impone el terrorismo del espectáculo. Y contra esta fascinación inmoral (aún si desencadena una reacción moral universal), el orden político no puede hacer nada. Es nuestro teatro de la crueldad privado, el único que nos queda –extraordinario en tanto reúne el más alto nivel de lo espectacular y el más alto nivel del desafío. Es al mismo tiempo el micro-modelo fulgurante de un núcleo de violencia real con cámara de eco maximizado –por ende la forma más pura de lo espectacular– y un modelo sacrificial que opone al orden histórico y político, la más pura forma simbólica del desafío.

Cualquier masacre les sería perdonada si tuviera un sentido, si pudiera interpretarse como violencia histórica –tal es el axioma moral de la buena violencia. Cualquier violencia les sería perdonada si no fuese realzada por los medios de comunicación (“el terrorismo no sería nada sin los medios de comunicación”). Pero todo esto es ilusorio. No hay un buen uso de los medios, los medios hacen parte del acontecimiento, hacen parte del terror, y actúan en uno u otro sentido.

El acto represivo recorre la misma espiral imprevisible que el acto terrorista, nadie sabe dónde va a detenerse ni las reversiones que van a resultar. No hay distinción posible, al nivel de las imágenes y de la información, entre lo espectacular y lo simbólico, no hay distinción posible entre el “crimen” y la represión. Y este desencadenamiento incontrolable de la reversibilidad es la verdadera victoria del terrorismo. Victoria visible en las ramificaciones e infiltraciones subterráneas del acontecimiento –no sólo en la recesión directa, económica, política, bursátil y financiera del conjunto del sistema, y en la recesión moral y psicológica que resulte de ello, sino además en la recesión del sistema de valores, de toda la ideología de libertad, de libre

circulación, etc., que representaba el orgullo del mundo occidental y del cual se vale para ejercer su influencia sobre el resto del mundo.

Hasta el punto de que la idea de libertad, idea nueva y reciente, está ya borrándose de las costumbres y de las conciencias, y de que la mundialización liberal está realizándose bajo la forma exactamente inversa: la de una mundialización policial, un control total, un terror de la seguridad. El desajuste culmina en un máximo de coerciones y restricciones equivalente al de una sociedad fundamentalista.

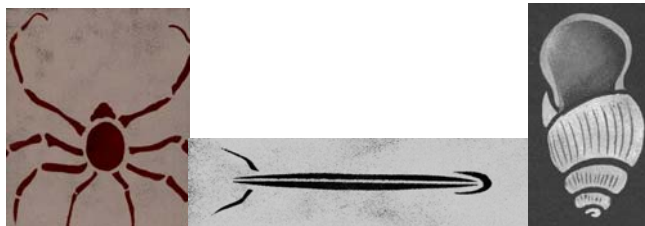
Disminución de la producción, del consumo, de la especulación, del crecimiento (¡mas no de la corrupción!): todo transcurre como si el sistema mundial efectuara un repliegue estratégico, una revisión que anula sus valores –al parecer, en reacción defensiva al impacto del terrorismo, pero respondiendo en el fondo a sus exhortaciones secretas–, regulación forzada nacida del desorden absoluto que el desorden se impone a sí mismo, interiorizando en cierto modo su propia derrota.

Otro aspecto de la victoria de los terroristas consiste en que todas las otras formas de violencia y de desestabilización del orden actúan en su favor: terrorismo informático, terrorismo biológico, terrorismo del ántrax y del rumor, todo es imputado a Ben Laden. Él podría incluso reivindicar a su favor las catástrofes naturales. Todas las formas de desorganización y de circulación perversa sacan provecho de él. La estructura misma del intercambio mundial generalizado actúa en favor del intercambio imposible. Es como una escritura automática del terrorismo, realimentada por el terrorismo involuntario de la información. Con todas las consecuencias terroríficas resultantes: si en toda esta historia de ántrax, la intoxicación actúa por sí misma mediante una cristalización instantánea, como una solución química al simple contacto de una molécula, es porque todo el sistema ha alcanzado una masa crítica que lo vuelve vulnerable a cualquier agresión.

No hay solución a esta situación extrema, sobre todo no a la guerra, que ofrece tan sólo una situación ya muy conocida, con el mismo diluvio de fuerzas militares, información fantasma, golpizas inútiles, discursos pérfidos y patéticos, despliegue tecnológico e intoxicaciones. En resumen, como en la guerra del Golfo, un no-

acontecimiento, un acontecimiento que no ha tenido lugar verdaderamente.

Por lo demás, aquí está la razón de ser de la contra-ofensiva norteamericana: sustituir un verdadero y formidable acontecimiento, único e imprevisible, por un pseudo-acontecimiento repetitivo y ya visto. El atentado terrorista correspondía a una primacía del acontecimiento sobre todos los modelos de interpretación, mientras que esta guerra bestialmente militar y tecnológica corresponde, al contrario, a una primacía del modelo sobre el acontecimiento, por ende a una apuesta artificial y a un no-lugar. La guerra como una prolongación de la ausencia de política por otros medios.



... de los afectos y los perceptos

*Geoisthesis
Trazado de una estética bruta*

Germán Guarín Jurado

I

Conexiones y estratos de la operación textual en tres textos contemporáneos

La escritura como teoría-caja de herramientas –Foucault–; el pensamiento como territorio nómada que recupera la fuerza del simulacro por la diferencia y la repetición –Deleuze–; el pensamiento como intervención diferencial que hace trizas el origen del ser pleno, diferenciándolo en las operaciones de *espaciamiento* y *temporalización* –Derrida–; este enunciamiento apunta a una *trayectoria-empeño-programa* que compromete la obra que se gesta articulada y/o distante según sus intereses, coincidencias e interpretaciones, o sus despliegues y efectos en todo el horizonte terminal del siglo XX y que insta una lectura atenta, emotiva y tentadora de la obra de los pensadores materialistas clásicos de occidente, articulada al acercamiento a textos literarios de Oeste y Este de la tierra y cuyos *agentes y líderes* son Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida, quienes firman un gran gesto riesgoso y detonante que está conmoviendo los fundamentos del saber –sus epistemes, estatutos y rasgos–, la arquitectónica de las formaciones discursivas así como de las operaciones de modelización etnosocial que detentan e identifican la socialidad humana, el ámbito e incidencia de la producción artística –sus vanguardias, reglas y accesibilidades–; este *gesto* está *trazando* una práctica crítica (del archivo, la cartografía, la transformación, el proceso en Foucault), una práctica geológica-rizomática (del deseo, la creación, el esguince, la repetición y la diferencia en Deleuze), una práctica textual-deconstructiva (del espaciamiento, la temporalización y la huella

en Derrida).

No es posible por ahora, y a pesar de la fuerte tendencia de la crítica y audiencia especializadas en catalogar y clarificar como post-estructuralista este *gesto riesgoso*, no es posible, decimos, calificar como disciplinar y sistemático, como monumental y concomitante al *as no arborescente* y *no abigarrado* de estas tres prácticas que, si bien como lo indicamos arriba, encuentran momentos de coincidencia y/o alejamiento, *evitan y exceden* la centralidad y convergencia que los pondrían en neocomplicidad de sistema o de matrícula, en efectos de atadura lineal y horizontal, en efectos de discursividad lógico-tética-hermenéutica. Específicamente es a partir de esta naturaleza *arisca y erosionada* como esta *gran operación textual* situada y escenificada por Foucault-Deleuze-Derrida logra penetrar e intervenir las estratificaciones tradicionales del *enciclopedismo clásico moderno occidental* tanto a nivel de su estatuto epistémico como de su prolongación axiológica-ética-política.

De esta manera entramos a mostrar los niveles predilectos de la intervención que podríamos tipologizar inicialmente en *episteme-creación-escritura* como ejes directrices de cada actor-escritor, esto es, de Foucault gestualizador de la *episteme*, Deleuze interventor del estatuto del deseo y la pulsionalidad, Derrida deconstructor del signo fenológico-original, inventor del trazo escritural diferente.

¿Qué es la teoría como caja de herramientas?

a) Es un instrumento que interviene en las lógicas propias de las relaciones de poder y sus luchas.

b) Esta intervención se lleva a cabo poco a poco, utilizando la reflexión, en torno a situaciones dadas.

No se propone la teoría imponer una imago mundi; la teoría como herramienta, junto a otras, se prueba a sí misma en su exterioridad, con otros quehaceres teóricos, con otros libros; el libro pierde su estatuto monocósmico-intelectualista y se presenta como espacio de experimentación; forma máquina con alguna cosa, se convierte en un pequeño útil sobre un exterior, es una ramificación que conecta a otras y cancela el significante singular.

¿Qué línea de impulsión atraviesa el pensamiento nómada?

Este pensamiento está atravesado por la dispersión, la diferencia, frente a una pretendida unidad de lo real, la anarquía. Su tarea consiste en mostrar los simulacros, y las máscaras que se fugan desterritorializan el modelo sedentario ideal. Inciden en su despliegue: la velocidad, las singularidades, el deseo positivo que a la vez lo animan, posibilitan de nuevo el pensar.

Se reta a la filodoxia a quebrantar su estrato de opinión común, de soporte grave y solemne representacional para dar cabida a un antilogos o máquina literaria, máquina de guerra como en Proust y Kafka, a una deflagración del estilo como en Barthes, a una impulsión-despliegue de lo poético como en Zarathustra, cuyo empeño fulgurante es el descubrimiento de puntos brillantes, indecibles, irreductibles a una lógica representacional, idéntica, centrada.

Imposibles de un pensar diferencial:

- a) Instaurar una crítica como dispositivo general de intervención-adulteración frente a un texto.
- b) Ordenar una metodología estética de la cual la crítica obtendría sus principios.
- c) Hacer devenir la crítica en filosofía literaria, en filosofía de la literatura.
- d) Acercarse a la euritmia de la geometría, del privilegio del mirar, a su éxtasis apolíneo.

Posibilidades de la *différance*:

Excederse hasta la escritura: involucrar fuerza y movimiento, amar el movimiento como deseo mismo, el litigio entre Apolo y Dionisos es interminable, inconcluyente, insaciable. La *différance* está más allá de la Historia y la Estructura, más allá de la crítica literaria, las excede.

Habría que pensarla como afín a la danza y acoger la recomendación nietzscheana de danzar con la pluma, aprender a

escribir en estilo: campus ajeno, hechura y a la vez eclosión de *espacialidad*. Por estilo ha de leerse/desplegarse una práctica gramatológica, no gramaticalista; el estilo se convierte en una postura que reconoce y recorre la superficie como práctica erotizante/erosionante; a propósito de este trance dice Barthes:

“La escritura es precisamente ese compromiso entre una libertad y un recuerdo, es esa libertad recordante que sólo es libertad en el gesto de elección, no ya en su duración. Sin duda puedo hoy elegirme tal o cual escritura, y con ese gesto afirmar mi libertad, pretender un frescor o una tradición, pero no puedo ya desarrollarla en una duración sin volverme poco a poco prisionero de las palabras del otro, incluso de mis propias palabras”.

Esta oscilación, este vaivén entre la libertad de mi palabra y la prisión de la de otro e incluso de la mía, este *acontecimiento de la escritura* me lanza fuera de las seguridades que me proporciona la gramática como norma, como remitencia a un conjunto de principios que me atarían a la monotonía, a la dicción, a la posición; al optar por la *postura* estoy abocado al Atrapamiento, pero ese riesgo es el único modo de *crear estilo*, de abandonar las esteticidades reguladas y elegir, optar por una avenida desconcertante y liberante.

El mismo Derrida, a propósito de los estilos de Nietzsche, ha escrito un precioso texto titulado Espolones, en el cual realiza como en una práctica eroescritural su encuentro con el amo de los nuevos estilos y descubre la imposibilidad de su aplicación, la posibilidad de su creación.

II

Trazado de una estética bruta

El arte no espera al hombre para comenzar.
Deleuze-Guattari

Camino, dimensionalización de una estética bruta, el texto Ritornello de Gilles Deleuze y Félix Guattari, marca, firma, hace pancarta de un territorio animal en el arte, en la vida del zoo

humano; lo que visceralmente, entrañas de bestia, se opone al antropomorfismo raciocognitivo inteligente, idealista, y se fija a la tierra, se enraíza subterráneamente (rizomaticidad), buscando formas geográficas para la música, para la pintura, pentagrama y tela de una existencia corporal que se da en ritmos, en melodías, en trazos, motivos y contrapuntos de un hacer territorial y territorializante, energizado y energizante, en un afán improvisado por unirse al mundo. El arte no es significado y sentido, es fuerza viva, germinante que se resiste al orden.

Frente al caos la respuesta de un niño en la oscuridad es la música; su miedo se territorializa con un canto, así como el aparato mass-mediático fulge pared sonora para cada hogar y marca territorios, así como un pájaro con su trinar señala su dominio, o como un mono lo hace exponiendo en múltiples colores sus órganos sexuales, o como lo hace un conejo del particular olor de sus glándulas anales; con arte de movimientos (líneas motrices), de gestos (líneas gestuales) y de sonoridades (líneas sonoras), de poses, posturas, siluetas, que semejan sombras, pasos y voces, que dicen de la relación impulso-circunstancia exterior, el animal humano crea los ritmos de frontera y territorio, donde no hay leyes necesarias para mantener su dominio en el territorio natural y social.

Esta estética bruta, estética animal, estética que desde el cuerpo vive la relación adentro-afuera en orden de la relación impulso-medio, se sale del signo lingüístico, se autoexcluye de la posible lectura que en la dualidad significante-significado se pueda hacer de ella, pues es una estética que rechaza los sentidos profundos, trascendentales y sublimes de una espiritualidad cultural, para acercarse, vía de elementos biológicos, zoológicos, al hombre que, líneas de errancia habital, rompe la circularidad propia de la unidad psicofísica alma-cuerpo, espíritu-materia, y que en lingüística y en la estetolingüística se tradujo en relación de significado (sentido oculto y profundo) y significante (signo externo, accidental y técnico), para acceder a la unión apresurada, quizá improvisada, no racionalmente pensada e instituida con el mundo, donde la creación puede surgir de una improvisación, de un afán de aprendizaje que no puede darse espera, que no tiene tiempo, pues si se lo toma en la competencia hace perder al animal su lugar, su derecho al

territorio, su dominio, convirtiendo en vano su esfuerzo, haciendo trizas su ritmo.

Aquello viviente, actuante en cuerpo, en competencia física impulsiva y no lingüística y comunicativa, ese animal humano, acción en territorios, en dominios, entre fuerzas caóticas, terrestres, cósmicas, y componentes direccionales, dimensionales, de paso y de fuga, a ritmo, lucha, jadeante, ya veloz, ya lento, a veces paso a paso, a paso constante, otras veces cansado, desfallecente, casi muerto, hace todo ello, para constituirse siempre como animal nuevo, para traducir, para transcodificar su relación con el medio, con los medios, dando la posibilidad alternativa de ir de un medio a otro. Lo que hace al ritornello un motivo natal, originario, de afirmarse a la tierra, a esa gran morada.

En el medio (vibratorio: bloque de espacio-tiempo que se repite periódicamente en sus componentes), el animal se hace a una o varias de tres zonas: zona externa de dominio o de materiales; zona interna de domicilio, de abrigo, o de elementos componentes o sustancias compuestas; zona intermedia o de membranas y límites; zona anexa o de fuentes de energía y de percepción-acción. Es la interdependencia de medios, la necesidad de ir de un medio a otro, lo que da lugar a la transducción o transcodificación. De ahí que se pueda dimensionar que en ese medio de medios, el caos (caosmicidad), se dé entre los diversos medios una comunicación abierta rítmica, que es respuesta al caos. El ritmo es el entre-dos medios, entre-dos espacio-tiempo, que no es una medida (ella es dogmática) sino una distancia (distancia crítica): “cambiar de medio tal como ocurre en la vida, eso es el ritmo”², y eso es el arte. En la vibración periódica espacio-temporal de cada medio, si bien cuenta la repetición codificante, se resalta que, a pesar de ello, y allí está su valor, de esto resulta la diferencia; si el ritmo se fundamenta en la repetición periódica de sus componentes, hay que considerar que la repetición produce una diferencia que permite ir de un medio a otro. Diferencia de transitoriedad o, si se quiere, tránsito diferencial que dimensiona, no intencionalmente, no atencionalmete, sino impulsionalmente –fuerza animal– la “Haecceidad”, esto es, ese aterrizar, ese amerizar, ese volar que es, en fin de cuentas, el cambio de medio (Twiligh-Zwielicht).

La “Haecceidad” es una dimensionalización impulsiva,

impulsional, propia del “Scenopoietes”, que no prefigura, que no modela, que no construye a distancia en un abstracto narcisismo yoico, sino que en un crepúsculo, medio en el que día, tarde y noche se conjugan en baile de sombras, hace su territorio, indica, firma su hábitat, su geografía. La “Haecceidad” es la impulsión creativa por excelencia, es el ritornello que transcodifica, esto es, que a ritmo (no a acción: la acción es exclusiva de un medio y sólo de él) se pone, transitoriamente, en el entre-dos medios: la “Haecceidad” no es comprensión, es una intrusión, es una invasión, que va, entre espacios-tiempos destruyendo planos, construyendo planos.

Para que la “Haecceidad” artística haga territorio es necesario que el ritmo se exprese; esa expresión es la marca: la huella que se pone sobre el territorio; en la “Haecceidad” scenopoiética, dimensión estética impulsiva, esa marca-firma son los colores, los olores, las espesuras, las texturas, los gestos, los estertores, los movimientos, las siluetas (que son como sombras), no las formas, en conjunto, esas líneas de errancia que, en contrapunto pictórico, o mejor, rítmico, hacen estilo, esta marca-firma, esta que es estilo, pero no como un nombre, no como un sustantivo propio, sino como un trazo instintivo, hace el territorio. Sin ella, él no existe. Por eso, por arte se puede dimensionar (no entender, ni comprender, ni definir) un devenir expresivo, estilístico del ritmo, de la “Haecceidad”.

Bien se puede arriesgar que la bioesteticidad o zooesteticidad, al margen de intenciones subjetivas, de actos lingüísticos, de acciones con sentido, más bien íntima con impulsiones geográficas que tienden a un territorio para marcarlo, firmarlo, hacer pancarta de él, es una auto-objetivación. El territorio es un efecto del arte, del arte bruto, porque sin la rúbrica de éste no puede ser aquel.

El arte es, entonces, auto-objetivación individual o colectiva; no es entendimiento intersubjetivo, no es psíquica expresión emocional y sentimental, es auto-objetivación que se automueve en cualidades expresivas rítmicas (color, sonido, silueta, olor), que producen (arte en función trabajo). He aquí el arte como consigna.

III Crear fundar consolidar

Sé cauto / 81

El Scenopoietes dentirostris, pájaro de los bosques lluviosos de Australia, hace caer del árbol las hojas que corta cada mañana, las gira para que su cara interna más pálida contraste con la tierra; se construye de ese modo un escenario como un “ready-made”, y se pone a cantar justo encima, en una liana o una ramita, con un canto complejo compuesto de sus propias notas y de las de otros pájaros que imita, o en los intervalos, mientras saca la base amarilla o de las plumas debajo del pico; es un artista completo.

Deleuze-Guattari

El señalamiento del territorio, propiedad animal que hace aparecer tardía y transfiguradamente el arte humano, como a la creación en general, apenas como un ritual, un trabajo artificial, mimesis expresiva, interpretativa, mecánica o robótica, en fin, apenas como supuesto vital-sacro de agenciamiento industrial de subjetividad creativa, impone dos “efectos notables”: el de reorganización de funciones, el de reagrupamiento de fuerzas; pues bien, la reorganización funcional del territorio hace “crear” diversos artilugios: casas-cueva, radio-fonos, tele-visores, antenas parabólicas, y a la par, diversas profesiones: archi-itectura, comunicación, ingeniería, las que se cruzan en un griterío feroz de mercado: “Tanto en el animal como en el hombre son reglas de distancia crítica para el ejercicio de la competencia: mi trozo de acera” (Mil Mesetas, p. 327).

El cambio de medio que es la Haeccidad es una creación animal y profesional de competencias para el marcaje de un territorio; tan feroz, tan competente en sí, tan desequilibrada, como la Haeccidad colombiana o norteamericana por la franja espacial geoestacionaria. La competencia, bien que territorializa, además desterritorializa, y para unos el cambio de medio y de ritmo es la pérdida del territorio. La función creativa que en dimensiones de competencia territorializante-desterritorializante emerge en la ética de la modernidad científico-tecnológica, haciéndose arte mismo para la satisfacción de necesidades vía de arte-factos (objetos industriales), es el trabajo. El trabajo se desplaza luego –hace su Haeccidad– a “reagrupamiento de fuerzas”, en instancias rituales,

religiosas, que se ligan al sentido de la tierra: el cuerpo vale para el trabajo, con su trabajo el animal paga el tributo a su natural derecho de vivir. Trabajar es para el cuerpo virtud competente: “En el territorio siempre existe un lugar en el que todas las fuerzas se reúnen, árbol o bosque, en un cuerpo a cuerpo de energías. La tierra es ese cuerpo a cuerpo” (Mil Mesetas, p. 327). Lo que Deleuze y Guattari apuntan en una de sus tantas voces es que la Haecceidad Creativa, desde una estética bruta, apunta a la religión universal de la tierra, religión del cuerpo, religión del trabajo.

Ahora bien, se puede leer en Deleuze y Guattari una Haecceidad que deviene trabajo crítico, distancia, en proporción a una creación que se da al margen de los códigos de la especie, del territorio ya ocupado, que permite a ciertos seres de la especie diferenciarse; un tipo de trabajo diferencial, marca huella fuera del territorio común, hace su código. Ese sería el arte animal en innovación.

De todas formas, las creaciones que se dan en un territorio, esas creaciones a las que llamaremos “infra-agenciamientos” y que constituyen en sí lo que nuestros autores denominan ritornelo, se produce en un universal territorio, en el universal tierra. El intra-agenciamiento del ritornello se da en el infra-agenciamiento. Las pancartas se suceden dentro de motivos y contrapuntos (paisajes). Pero si el intra-agenciamiento (la pancarta) está referido al infra-agenciamiento (el territorio), éste está referido al inter-agenciamiento (relación de territorios). La tierra no sería como el mundo, totalidad de los hechos, sino inter-agenciamiento de territorios. Esta apertura se debe a la presión de competencia, presión selectiva en la que el creador-animal se ve envuelto. Pero lo que cabe decir es que un paso a paso de este tipo, territorialización-desterritorialización, o agenciamiento territorial de un campo y agenciamiento territorial de otro campo, atenta contra el agenciamiento territorial mismo, pues de campo a campo no hay ningún campo, ningún territorio, ningún agenciamiento. Sólo hay CAOS, cosmos desterritorializados.

Los ritornelos, creaciones animales, se pueden clasificar, entonces, así:

1. Ritornelos territoriales
2. Ritornelos territorializados de funciones
3. Ritornelos de territorialización-desterritorialización

4. Ritornelos que agrupan fuerzas

De 1, el ejemplo humano puede ser la empresa; de 2, el trabajo; de 3, el bar; de 4, el deporte (como rito corporal, cercano al ascetismo religioso). En suma, una cósmica maquinaria de creación, un plano de consistencia que une muchos componentes, que aúna en el caos todas las fugas: caosmicidad. Esta caosmicidad puede generar una caosmicidad arborescente en la que el caos es un organizado lineal, jerarquizado centralizadamente, según binariedades innato-adquirido, ideal-material, subjetivo-objetivo. Entonces, el caos que es cósmico, es estructurado en un modelo formal, como cuando la realidad es puesta en correspondencia, en adecuación con un mapa mental que, transcrito, opera como técnica de registro de la verdad adecuada.

Pero un “engineering” de nuevo tipo, trazado desde la teoría de la consolidación del filósofo Eugene Dupréel, asume no intencionalidades, no modalidades, no modelaciones mentales, sino “densificaciones, intensificaciones, refuerzos, inyecciones, rellenos... intervalos, distribución de desigualdades, agujeraciones”, de donde la creación, no iluminación, no inspiración, no proceso de lo ideal a lo material, es un intermezzo, una ocurrencia “entre-dos”, como un siempre comienzo, acto de principios deseados, no pensados, aún con toda la agresividad que acto tal pueda implicar.

Las grandes obras de la arquitectura, de la ingeniería moderna, son saltos, construcciones, no tan exuberantes, no tan magistrales y magnas como agresivas: hormigones armados, pilares-árboles, vigas-ramas, bóvedas-follaje, robots-hombre (armaduras más que estructuras). En idéntica proporción se habla de la arquitectura musical, pictórica, danzarina (el arte monumental de Kandinsky, heredero de la arquitectónica del Idealismo alemán), en la que el artista-constructor edifica no-símbolos que transfiguran formas naturales, y hacen de la materia una intensa dinámica de formas sintetizadas, ecualizadas, sincronizadas, analizadas. En este contexto, el ritornelo ofrece tres consolidaciones: es consolidado de medio, es consolidado de espacio-tiempo, es consolidado de consistencia y sucesión, esto es, ópera maquina de sonidos, colores y gestos, que van de especie a especie de los artistas, de

género a género de las artes, en una consistencia de estilos y pancartas, de full-song (creaciones) a sub-song (imitaciones), gramáticas agramáticas, diseminadas, fugaces, pero maquinadas, maquinadas en su heterogeneidad armada, no mecánica. Colores que responden a sonidos, a gestos, viceversa, en una sinfonía animal que representa el trinar de los pájaros, el verde de la naturaleza, el café-negro de la tierra. Lo maquínico es “la síntesis de heterogéneos”, “enunciación maquínica”: “Las variadas relaciones en las que entra un color, un sonido, un gesto, un movimiento, una posición, en una misma especie y en especies diferentes, forman otras tantas enunciaciones maquínicas” (Mil Mesetas, p. 336).

La estética bruta que Deleuze y Guattari dimensionan no habla de comportamientos sino de agenciamientos, los agenciamientos territoriales no tienen sede, no ocurren en paralogismos de lo innato y lo aprendido, ya que en ellos lo considerado innato se descodifica y lo llamado adquirido se regula en materias de expresión. Toda pancarta, que es una obra de arte, se la juega en un agenciamiento territorial músico-pictórico-gestual (arquitectura) en la que lo innato-interno o adquirido-externo no ofrece antinomia sino un consolidado, pues lo innato descodificado se hace adquirido, aprendido, medio de expresión: sonido, color y movimiento. El paralogismo innato-aprendido se resuelve en “lo natal”, o lo natal es estar siempre perdido, sin patria, o tender a la patria desconocida, o hallada. Lo natal: aquí, allá, acullá, más allá, más acá, en fin, desplazamiento. Dicen Deleuze y Guattari:

“Lo natal consiste, pues, en una descodificación de lo innato y una territorialización del aprendizaje, la una sobre la otra, la una con la otra. Hay una consistencia de lo natal que no se explica por una mezcla de lo innato y lo adquirido, al contrario, ella es la que explica esas mezclas en el seno del agenciamiento. En resumen, la noción de comportamiento resulta insuficiente, es demasiado lineal con relación al agenciamiento. Lo natal va de lo que pasa en el inter-agenciamiento hasta el centro que se proyecta fuera, recorre los inter-agenciamientos, llega hasta las puertas del cosmos” (Mil Mesetas, p. 337).

En el valor natural o artificial cartografiado por Deleuze y Guattari, no hay lugar a símbolos, a imaginarios, ya que lo que sucede de paso a paso, de relevo a relevo en los inter-agenciamientos, es real. Las materias de expresión artística con-sisten en “enunciados maquínicos”, no mecánicos, dependientes de una “máquina” relacionada con el agenciamiento, y en dis-posición de desplazarse a otro agenciamiento. Interagenciamiento es intermaquinización: de máquinas de música a máquinas de pintura y a máquinas gestuales y móviles, de máquinas músico-gestuales y móviles a máquinas de saber, de sexualidad, de guerra. Este ir de máquina a máquina es “apertura al cosmos”; pero también es oportunidad de cierre, de caída en agujeros negros. Muchos de los procesos de creación penetran primero en un agujero negro, en algo así como una real catástrofe, caos angustioso, desencadenante: grito de vacío, resonancia de la sociedad individual, que como un eco va a otros ecos. La máquina se vuelve alarido colectivo de jóvenes pinzones, artistas-construtores descodificados, desterritorializados en un limbo increativo, pero rebeldes, sin puertas al cosmos. Las materias de expresión con-sisten en semióticas; semióticas átomo-molécula, individuo-grupo, molar-molecular, que plantean un interagenciamiento de materia y vida, inicialmente en encuadramientos, horizontalidades y verticalidades de sistemas de estratificación codificada lineal causa-efecto (semántica legislativa del ethos animal) y jerarquías de grupos (estructura sígnica del ethos animal) que se unifican en la forma-sustancialidad del agenciamiento territorial-desterritorial. Los sistemas de estratificación codificados emergen aquí como el proto-plan que auna, conjunta, da con-sistencia a códigos estratificados, clasificados. La creación en competencia es para algunos darle formalidad a la lingüística (animal) en jerarquizaciones de grupo y casualidades lineales entre elementos, que se unifican en la transversalidad.

“Lo que hace que se mantengan unidas todas las componentes son las transversales, y la transversal sólo es una componente que carga con el vector especializado de desterritorialización” (Mil Mesetas, p. 341).

De otro lado, se puede hablar, no de sistemas codificados de estratificación, sino de conjuntos consistentes, autoconsistentes que agrupan las materias de expresión en otra índole de semiótica; esta es la de “consolidados” de componentes muy heterogéneos, que se “cortocircuitan” en “casualidades invertidas”, que capturan materias entre materias y fuerzas desestratificadas, en un filón maquínico de transversalidad desestratificante. De ese lado, el filum de transversalidad desestratificante es la VIDA. Deleuze y Guattari la nominan como “incremento de consistencia”, como “plusvalía de desestratificación”:

“La vida ya es un desestratificante, puesto que su código no se distribuye en todo el estrato, sino que ocupa una línea genética eminentemente especializada... La vida es... un sistema de estratificación particularmente complejo, y un conjunto de consistencia que trastoca los órdenes, las formas y las sustancias” (Mil Mesetas, p. 340).

Si la vida mezcla medios, también agencia territorios, y en ello descodifica y desterritorializa todo orden, toda jerarquización, toda casualidad lineal; agenciar es transversalizar. La transversalización emerge, en el ritornello del Scenopoietes, como fuerza vital que captura estratos de lado a lado, en una genética transcodificante, azarosa, y a la vez necesaria.

La Scenopoiesis, fuera de formas encuadrantes, fuera de causalidades lineales, de relaciones forma-sustancia, fuera de relaciones significante-significado, en el filum de lo vital, no crea, sino que funda; esa fundatividad es un discernimiento entre lo semiótico y lo material, entre los signos y la tierra, en busca del territorio perdido, en el intermezzo (mediodía, medianoche), que un apego romántico hace sentir al artista un viajero, un exiliado, un desterritorializado, un rechazado de la naturaleza.

Fundar (fondar, desfondar) es un sentirse atraído por el fondo, por las entrañas de la tierra, como desde ese llamado de Dionisos, el Gran-Pan, el Ur-ritornello.

“De manera que el artista ya no se enfrenta al caos, sino al infierno y al subterráneo, al abismo. Ya no corre el riesgo de disiparse en los

medios, sino de hundirse profundamente en la tierra, Empédocles... ya no se identifica con la creación sino con el fundamento o la fundación, la fundación ha devenido creadora. Ya no es Dios, sino héroe que lanza a Dios su desafío. Fundemos, dejemos ya de crear” (Mil Mesetas, p. 342).

La fundatividad es un canto heroico a la tierra, que en movimiento es la materialidad en variación continua y no una materia modelada, creada; la fundatividad sigue el ritmo de lo terrestre. Ritmo protestante, crítico y popular, nómada, separatista y reagrupante, reivindicante y llorante, atacante o padeciente. Héroe de la tierra, el fundador es héroe del pueblo, es UNO-TIERRA, es UNO-Muchedumbre, y no UNO-TODO. El artista, el fundador es individuación en el pueblo, en el grupo, no en el ser-sujeto.

Pero, más allá de la fundatividad, está la forcidad, esto es, las fuerzas, las densidades, las intensidades con que se captura la tierra (no con lo que se la expresa) cósmica: fuerzas gravíticas, fuerzas de plegamiento, fuerza magnética y térmica, fuerzas de germinación, es aquí donde lo que no es creación, lo que era fundación, se hace consolidación. “Se sale pues de los agenciamientos para entrar a la edad de la máquina, inmensa mecanosfera, plan de cosmización de las fuerzas a captar...” (Mil Mesetas, p. 347). Eso son los sintetizadores. La consolidación, y eso es la filosofía, sintetiza pensamiento; haciéndolos viajar, extrañarse, los incorpora a la fuerza del cosmos, como fuerza del caos.

Deleuze y Guattari, a tenor de lo anterior, lo que hacen es distinguir entre la creación clásica, la fundación romántica y la consolidación moderna, sin que deban entenderse como tres edades de una evolución histórica, en cuanto cada una de ellas encierra su manera de maquinización. Es el clasicismo el que se interesa por ver la creación como un problema forma-sustancia, significante-significado, dentro de codificaciones sistematizadas, que impone las formas a las semánticas, como si el artista –siendo un propio dios– impusiera orden al caos. Su creación es la creación de una genealogía cerrada, arbórea, dada en binariedades: iluminación-creación, inspiración-elaboración, o masculino-femenino, necesidad-Azar. El romanticismo es un grito a la tierra, y por ello

su fundación es el agenciamiento de un territorio. Si el clasicismo es ratio cognoscendi, el romanticismo es ratio essendi, que va al subterráneo, al abismo. Lo moderno es cósmico, que en vez de materia de romántica expresión de lo terráqueo suma fuerzas de captura de la energía, de la fuerza cósmica, por lo que más que fundar lo que hace es consolidar. La consolidación es un cálculo plástico de las fuerzas, en cuanto mide sin numerar, sin matematizar. “El pintor Millet llega a decir que, en pintura, lo fundamental no es lo que transporta el campesino, por ejemplo, un objeto sagrado o un saco de patatas, sino el peso exacto de lo que transporta” (Mil Mesetas, p. 346). Lo que plastifica es la fuerza, en esa cualidad que se le escapa a la mecánica matematizante de la vieja modernidad. Es la fuerza de la tierra BÁSCULA: “Es el giro post-romántico: lo esencial ya no está en las formas y las materias, ni en los temas, sino en las fuerzas, las densidades, las intensidades” (Mil Mesetas, p. 346). Esto se logra en la sobriedad de la técnica. No hay niño, no hay loco, no hay artista, hay artesano cósmico.

“Ser un artesano, no un artista, un creador o un fundador, es la única manera de devenir cósmico, de salir de los medios, salir de la tierra. La invocación al cosmos no actúa en absoluto como una metáfora; al contrario, la operación es efectiva desde el momento en que el artista pone en relación un material con fuerzas de consistencia o de consolidación” (Mil Mesetas, p. 348).



Sé cauto / 90



Sé cauto / 92

*«el deseo de la línea»,
sobre el diagramatismo matissiano entre
dibujo y color*

Éric Alliez

Jean-Claude Bonne

El dibujo no es para Matisse una afirmación formal de la forma, sea figurativa o abstracta, literal o metafórica. Es, de entrada, una lucha contra lo que su formalidad tiene de necesariamente reificante para el devenir de las fuerzas que *contiene*. Luchar contra esta reificación no es librarse al desorden o a lo informe, sino movilizar una potencia de estremecimiento que trabaja las formas desde el interior y las confronta a las fuerzas del afuera. No se trata de negar la forma, sino de vencer su inercia atravesándola con la fuerza. Es necesario partir de la forma para mejor abandonarla. Esta travesía, Matisse la concibe como «un largo trabajo preparatorio» de análisis¹ exigiendo frecuentemente una multiplicación de los dibujos de estudio. No que se trate así de llegar a la forma más justa y al dibujo más exacto, sino al contrario llegar a sentir en y a través de esta multiplicidad un principio de animación vital de las formas que los ponían en potencia de sus virtualidades. Por eso Matisse deja frecuentemente visibles en el estado de un dibujo en el que se ha detenido, trazos semi-dibujados de los estados anteriores o de las posibles variantes de las formas por las cuales su dibujo ha pasado o podría pasar. Podemos decir

¹ Extracto de «Matisse à Paris», Entrevista con Léon Degand publicada en *Les Lettres françaises*, octubre de 1945, citado después en *Henri Matisse. Écrits et propos sur l'art*, textos, notas e índice establecidos por Dominique Fourcade, nueva edición revisada y corregida, Paris, Hermann, 1972, p. 300 (nosotros designaremos esta obra con la sigla EPA).

de la forma eso que él enuncia respecto del modelo, a saber que es « un trampolín » pues el modelo no es para él una fuente de formas sino « un foco de energía »¹. La energía que se trata de expresar es de naturaleza vital y debe ser inmanente a los medios de expresión: « yo no puedo distinguir entre el sentimiento que tengo de la vida y la manera en que lo traduzco »². La expresión se entiende como « descarga » de la energía vital y no como expresión de un movimiento exterior (una dinámica, un impresionismo) ni de un movimiento interior (un expresionismo). Matisse ha rechazado expresamente ese doble tipo de expresión: « La expresión, para mí, no reside en la pasión que estallará sobre un rostro o que se afirmará por un movimiento violento »³. Ninguna mediación natural o simbólica llega a relevar la expresividad matissiana puesto que ella es descargada, *diagramáticamente construida* de la energía inherente a los medios de la pintura, es decir ante todo a los colores-fuerza en constante confrontación *vital* que *empujan* de este lado de las formas a la manera de *tensores*. Matisse: « en mí, el color es una fuerza. Mis cuadros se componen de cuatro o cinco colores que se entrechocan, que dan las sensaciones de energía »⁴. Y como sólo hay fuerza inscrita en un diferencial de fuerzas, la expresión no puede ser más que la práctica *materialista* de la construcción de esas fuerzas (Contra el idealismo de la Forma-Dibujo y de la Forma-Pintura en su relevancia formalista-modernista, a lo Maurice Denis, Matisse plantea la identidad Expresión=Construcción=Decoración en las « Notes d'un peintre »).

La noción de « diagrama » tal como nosotros la implicamos aquí, debe ser, a la vez, relacionada y distinguida de su uso técnico y científico que ha tenido en la medición de los fenómenos vitales desde la segunda mitad del siglo XIX. En ese contexto, por

¹ Respectivamente, declaraciones y nota de Matisse en 1942 compiladas por Aragon en *Henri Matisse, roman* (1971), EPA, p. 162, n. 9.

² Matisse, « Notes d'un peintre », 1908, EPA, p. 42.

³ *Ibid.*, EPA, p. 42

⁴ Enunciado, hacía 1942, del siempre “fauve” Matisse a Pierre Courthion (relacionado en P. Courthion, « Avec Matisse et Bonnard », *D'une palette à l'autre. Mémoires d'un critique d'art*, Genève, La Baconnière Arts, 2004, p. 173).

diagrama se entiende un método de representación gráfico (lineal) y esquemático, y no los procesos mismos, sino los parámetros cuantificables de su desarrollo temporal¹. Llamamos también diagrama de los grafos de función (fundados sobre los datos numéricos, como las estadísticas). Se trata, entonces, de una nueva economía de la imagen que reproduce la vida cuantificándola más bien que figurándola como en las artes pictóricas tradicionales (« no se trata de representar formas o volúmenes por los contornos »². No obstante, esos diagramas « transmiten algo del orden de una intuición vital », lo que los emparenta con las « ascensiones y caídas, rebotes, ritmos, gamas » de los cuadros modernos que « describen [...] las sensaciones interiores, [...] de los paradigmas psíquicos de una *dinámica* imaginaria [...] »³. Queda que el diagramatismo, tal como nosotros lo comprendemos, para aprehender la obra de Matisse, no corresponde a la construcción de una imagen gráfica (lineal) de un proceso cogido en su funcionalidad orgánica por la mediación de un instrumento de inscripción del movimiento, o a la proyección de una dinámica imaginaria (aún si ella puede investir las formas matissianas) – pues, más radicalmente, el diagrama energético matissiano se ha trazado en el agenciamiento cuantitativo e intensivo de las fuerzas vitales, inherentes a las superficies-colores, y envuelve un principio inmanente (no-mediado) de construcción⁴. Y es que esas

¹ Sobre este asunto, ver Michel Frizot, « Les courbes du temps. L'image graphique et la sensation temporelle », en *Aux origines de l'abstraction 1800 / 1914*, catálogo de exposición, Paris, Musée d'Orsay, Éditions de la réunion des musées nationaux, 2003, p. 69 sv.

² *Ibid.*, p. 70

³ *Ibid.*, p. 69 et 82.

⁴ D'Arcy Thompson, al explicarse sobre los términos de « fuerza » y de « forma », declara : « Es [...] legítimo describir en términos de « acción de una fuerza » la forma de cualquier parcela de materia, viva o muerta, tanto como las modificaciones de esta forma que se traducen en sus movimientos y en su crecimiento. En resumen, *la forma de un objeto no es más que "un diagrama de fuerzas"*, al menos en el sentido en que nos es posible determinar o deducir, a partir de ese diagrama, las fuerzas que han actuado o actúan todavía sobre esta forma [...]. » (D'Arcy Thompson, *Forme et croissance*, trad. fr. par Dominique Teyssié, Paris, éditions du Seuil, éditions du CNRS, 1994, p. 38, *italiques nôtres*, en español: « El crecimiento y la forma », H. Blume Ediciones, 1980).

fuerzas al levantar un verdadero impulso vital, en un sentido inmediatamente bergsonian, son irreductibles a la estricta organicidad de las formas. Matisse lo llamaba « impulso interior » para expresar un sentimiento de vida irreducible a la exactitud anatómica, para solidarizar, para *agenciar* lo humano con lo animal y lo vegetal, tanto como la pintura con su afuera, en una gran « asociación » en la que percibe la meta de su arte. Ese diagramatismo abierto, atravesado por fuerzas agenciadas pero no necesariamente convergentes, implica un desplazamiento completo de la idea tradicional del dibujo. Ya no lo concibe como delineación del contorno de una superficie cerrada sobre sí misma, cogido en una relación de complementariedad estructural y jerárquica con otras formas-objeto, y de distinción de forma entre figuras y fondo. El dibujo debe entenderse por la determinación recíproca de las superficies en el all-over afocal y acéntrico que pone sobre el mismo plano las figuras y su entorno, y del que la expansividad se extiende hasta el medio de vida que ha contribuido a vivificar (modo de construcción que Matisse califica, con justeza, de « decorativo »). La obra de Matisse constituye entonces un cuestionamiento de la Forma-Arte del arte, del arte definido por la Forma, forma de la que es necesario, sin embargo, partir, salvo que uno se pierda en una abstracción vacía, para reunirse a través de ella con el impulso que la constituye en devenir. Matisse: « Primero la forma, y después la vida; aquí la forma ya no cuenta »¹.

Conviene precisar desde ahora lo que son para él las relaciones entre el dibujo, así entendido, y el color. Durante los años de 1905-1906 que definen el período histórico del Fauvismo, Matisse descubre que el poder expresivo de los colores se funda sobre sus relaciones extensivas e intensivas, es decir sobre su cantidad recíproca. Como el mismo lo declara: « en el momento de los 'fauves', lo que constituía la ordenación severa de nuestras obras, más que la cantidad del color, era su cualidad. Debía estar en todos los puntos de vista »². La ordenación del cuadro no se funda ya

¹ Declaración de Matisse a Georges Duthuit incluida en Georges Duthuit, *Écrits sur Matisse*, Paris, énsb-a, éd. Rémi Labrusse, 1992, p. 284.

² « Visite à Henri Matisse », entrevista con Tériade, 1929, op. cit., EPA, p. 98-99.

sobre la arquitectura de un dibujo/dibujo preexistente al color, es en y por la combinación energética de los colores mismos, que el dibujo debe definirse. La necesidad nueva para el dibujo de correlacionarse con las cantidades de los colores, puestos en manchas brutalmente yuxtapuestas o en colores planos más o menos grandes, conducirá a Matisse a una simplificación de las formas más allá de cualquier objetivo puramente descriptivo e igualmente en su disrupción bajo la presión de los colores. La forma no es ya el signo de una cosa sino la expresión de la fuerza-color que la agita, o así mismo que la violenta.

Aprehenderemos la medida de ese desplazamiento radical de la cuestión del dibujo con la ayuda de algunas observaciones sobre el cuadro-manifiesto de Matisse titulado *Le Bonheur de vivre* (invierno de 1905-1906, óleo sobre lienzo, 175 x 241 cm.) que saca en tiempo real la lección histórica del Fauvismo. Esta gran composición, única obra que presenta Matisse en el Salón de los Independientes en marzo de 1906, coge al sesgo toda la historia de la pintura¹.

Más extraordinario aún: sobre una tela en la cual las jóvenes dionisiacas de la Bacanal se mezclan con la Pastoral apolínea, Matisse lanza « el asalto contra el cuerpo propio de las figuras » y la carne del mundo, contra el Retrato y el Paisaje. Observamos una « inverosímil diversidad de escala » de las figuras, ellas mismas « desanatomizadas » y aisladas², una simplificación del paisaje recortado en colores planos ligeramente sombríos y atravesado de arabescos, una construcción compuesta que anula cualquier referencia a una acción y a un lugar coherentes. Los personajes de sus colores planos, vaciados, relacionados con el plano del cuadro están dibujados de una manera heteróclita, sea por un trazo fino, pero entonces la fluidez hace eco a las sinuosidades de la composición, sea, a la inversa, por un cerco potente formando alrededor de ellos un halo multiplicado y el mismo asociado a los colores del paisaje que los envuelve. Nosotros calificamos de diagramático a un agenciamiento *múltiple* y *transversal* de fuerzas

¹ El cuadro se encuentra en la fundación Barnes, Merion, Pennsylvanie (USA).

² Cf. Y.-A. Bois, « L'aveuglement », catálogo de la exposición *Henri Matisse 1904-1917.*, Paris, éditions du Centre Pompidou, 1993, p. 40 et 41.

heterogéneas como este.

El ingrisimo por el cual, como lo recuerda Matisse, « el dibujo es la probidad del arte »¹, el arabesco ingresco de *L'Âge d'or* [1862] que acababa de ser presentado en el Salon d'Automme de 1905, es investido, demarcado y desviado con un fin de deconstrucción. Por esta repetición violentamente diferenciante de Ingres, una maquinaria de indexación genealógica convoca todo un Panteón de la pintura para precipitar sobre sus formas « un dibujo donde la agresividad sádica no tiene equivalente, hasta ahora, en el arte pictórico occidental »². El ataque está dirigido contra la legalidad orgánica del desnudo y del rosa de la carne, contra esas « academias » que habían arrumado el deseo con la ley de un jardín platónico. Yve-Alain Bois resume así el ataque: « con ese cuadro, Matisse muestra ser el gran saboteador que consume toda la tradición occidental, y que, desviando el arabesco de Ingres, lo licua »³. Ya no es, entonces, en el dibujo de las Figuras -el encanto de las curvas femeninas en un alegre bosquecillo- que reside el nuevo acierto, el *Gozo nuevo de vivir*, sino en una pintura incendiaria que condiciona la experiencia real. Matisse arriesga el realce des-sublimante de la tradición pastoral por un primitivismo fundado sobre la energía feroz (fauve) de los colores ligados a un dibujo simplificado que, de su lado, pervierte la sexualidad *idílica* de la *L'Âge d'or*⁴. Nos concentraremos en ese cuadro sobre el desvío del dibujo de arabesco. En medio de la tela, una mancha naranja vivo, forma-color altamente artificial de una cabellera simplificada; los dos cuerpos femeninos, resuenan como un golpe de gong sobre la superficie rosa claro, casi atonal, como vaciados,

¹ Matisse, « Divagations », *Verve*, vol. I, n° 1, déc. 1937, EPA, p. 157.

² Y.-A. Bois, art. cité, p. 40.

³ Y.-A. Bois, « Un silence de Pierre. *Baigneuses à la tortue* (1908) de Henri Matisse », *Les Cahiers du Musée national d'art moderne*, n° 65, otoño de 1998, p. 30. Es bajo la influencia del *Bonheur de vivre* que Picasso acomete los temas ingrescos en *Le Harem* (Gosol, 1906).

⁴ La tradición pastoral « es de hecho doble (rústica, bacanal ; mítica arcadiana) », Y.-A. Bois, « L'aveuglement », art. cité, p. 40. Sobre las implicaciones psicoanalíticas del cuadro, cf. M. Werth, « Engendering imaginery Modernism : Henri Matisse's *Bonheur de vivre* », *Gender*, n° 9, 1990. et Y.-A. Bois, *L'aveuglement*, op. cit., p. 39-42.

por el choque, de cualquier organicidad. Pero -tercer tiempo de una formidable pulsación cromática que pone en movimiento, en las figuras perfectamente estáticas, el corazón viviente del cuadro- el mechón que sale de la cabellera naranja, parece abrasar con una corriente de fuego, el largo contorno que dibuja -en continuo- el flanco inferior de la pareja femenina y de la que el rojo vivo se opone al verde saturado, apoyado por un azul, sobre el otro flanco de las dos figuras. El enfrentamiento del rojo y del verde que domina el entorno del paisaje del cuadro no opone, una a la otra, las dos figuras centrales, las *atraviesa* asociándolas y solidarizando su pareja con la energética cromática general. Los dos contornos rojo y verde son doblados por una o muchas otras bandas más desaturadas, lo cual acentúa aún más el efecto de irradiación de la pareja y la indefinición de su contorno, sin embargo violentamente coloreado, mientras que, al interior de los cuerpos, la ondulación de los flancos es, también, doblada por una banda ligeramente más clara que la carne. En lugar de un bello arabesco haciendo cantar la belleza de las formas femeninas, los contornos hacen volver a sentir en un potente arabesco cromático, sin interés formal, el impacto de la mancha naranja. El trabajo del color sobre el contorno marginal de las figuras ya no tiene por finalidad modelarlas por la sombra y la luz, aún si hay en juego un fuerte contraste coloreado, sino indefinirlas para abrirlas cromáticamente sobre su entorno. En lugar de que el dibujo contenga el color subordinándose formalmente, es decir sin que esto se vea, el contorno largo y potente, por un doble giro de fuerza, define las figuras del exterior (como en reserva) y, multiplicándose, las asocia decorativamente a los colores planos del paisaje, mientras que su trazo sinuoso consueña sensualmente con las curvas que feminizan los troncos de los árboles y las frondosidades. El valor *descriptivo*, en sí mismo muy tenue, de la « forma » *ya no importa*,

¹ Es el precepto de Alberti : « hay que velar porque el contorno este hecho de líneas muy finas que casi escapen a la vista » (Leon Battista Alberti, *De pictura*, II, § 31). Todo lo contrario de una línea ancha como el pulgar... Sobre la preponderancia del dibujo como agente de « la belleza de la forma », ver E. Kant, *Crítica del juicio*, § 14.

para retomar las palabras de Matisse: el dibujo, en el sentido tradicional de delineación, tiene tan poco de alcance real que está, por así decirlo, enteramente reabsorbido en el valor intensivo de la mancha-signo de la que la amplia extensión, a la vez espiral y ondulada, concéntrica y expansiva, es la expresión-descargue cuantitativa de la fuerza del color anaranjado, sobresaturado por los colores vecinos, en relación con la fuerza de los otros colores. Esta mancha-cabellera naranja, lo que Matisse llamará más tarde un « signo », sólo singulariza una figura en tanto que ella constituye un tono pivote, abrasador y anónimo, en una vasta composición circulatoria en la cual los arabescos cromáticos y los colores planos, ellos también vivamente coloreados, van amplificándose hacia la periferia. Se podría demostrar igualmente que la construcción de las masas coloreadas vegetales que, de los dos lados, rivalizan las unas con las otras hasta la cima de la composición, son una expansión cromática del diagramatismo energético de los colores centrales.

Importa mucho captar la cuestión, a nuestro modo de ver constituyente del *fauvismo permanente* de Matisse, de las relaciones de fuerza de los colores para evitar los malos entendidos sobre el estatuto del dibujo -un estatuto tan determinante (y problemático) que conduce a Yves-Alain Bois a afirmar el primado generativo de un archi-dibujo sobre el color. Retomemos las cosas a partir del fauvismo del verano de 1905 pasado en el paisaje mediterráneo de Collioure. Matisse expresa así la lección: « ... trabajando frente a un paisaje exaltante, sólo soñaba con hacer cantar a mis colores, sin tener en cuenta todas las reglas y todas las prohibiciones. *Yo componía entonces con mi dibujo de modo que entrara directamente en el arabesco con el color* »¹. En su lenguaje, cuyo sello frecuentemente singular, debe leerse como un modo del efecto de su práctica de la pintura sobre su escritura, Matisse declara que, durante el verano leonado de Collioure, cuando componía para hacer cantar sus colores, componía también con su dibujo. Un dibujo que, al ver las obras fauves en las que el dibujo, en el sentido tradicional de la palabra, precisamente falta, y

¹ Cf. H. Matisse, Comentarios recogidos por G. Diehl (1954), EPA, p. 93, n. 40.

ya no puede entenderse en términos de contornos delimitantes-delimitados, sino como la determinación cuantitativa recíproca de las formas-fuerzas coloreadas -de tal suerte que el dibujo de arabesco, tradicionalmente comprendido en un sentido gráfico o lineal, como en el Art Nouveau, se ve determinado aquí en términos cromáticos (tal como lo vemos en *Le Bonheur de vivre*). En un texto de 1935, Matisse situará, de una manera aparentemente asombrosa, en el dibujo el aporte fundamental de fauvismo: « Una gran conquista moderna es haber encontrado el secreto de la expresión por el color, tenemos que añadirle a esto, con lo que se llama el fauvismo y los movimientos que le han seguido, la expresión por el dibujo [...] »¹. Hay que comprender que en el fauvismo, el dibujo *en y por* el color llega a añadir [added], desde el interior mismo de aquel, la determinación cuantitativa de las superficies en la expresión por el color (los post-impresionistas, como Gauguin o Van Gogh, solo descubren la manera de su expresión cualitativa, no subordinada a un ordenamiento cuantitativo severo)². Algunas líneas más arriba, en el mismo texto, escribe en efecto: « el cuadro está hecho de la combinación de superficies diferentemente coloreadas, combinación que tiene como resultado crear una expresión »³. Es la expresión de las relaciones de fuerza que quiere que el color dibuje para que se pueda dibujar en el color. Esta inseparabilidad da a captar la equivalencia planteada por Matisse (« hacer cantar los colores » = « componer con el dibujo... ») como la condición constructivista de la ecuación cuantitativa, que vuelve su carga destructiva de la forma contra la división tradicional entre el dibujo y el color, división esta que amenaza siempre con resurgir porque es toda la economía mental y física de la pintura la que depende de esta -y puede, y debe, por eso, ser trastornada.

¹ « Modernisme et tradition », publicado en Inglés en *The Studio*, IX, n° 50, mai 1935, retraducido del inglés al francés (el original se perdió) en EPA, p. 132.

² Para Y.-A. Bois, contrariamente a la declaración explícita de Matisse, « no es tanto el fauvisme [histórico] como “los movimientos que le han seguido” » (es decir, de hecho, el Matisse post-fauve) quien habría hecho este descubrimiento. Cf. Y.-A. Bois, « Matisse and “Arche-drawing” », *Painting as Model*, Cambridge, Massachusetts, London, The MIT Press, 1990, 4^e édition, 1998, p. 51 sv.

³ « Modernisme et tradition », op. cit., EPA, p. 131 sv.

Con ocasión de una entrevista con Gaston Diehl en 1945, Matisse sostiene que « el color sobre todo, y quizá más aún que el dibujo, es una liberación », y añadía: « lo que más cuenta en el color, son las relaciones ». seguido inmediatamente de este esencial pero paradójico corolario: « *Gracias a ellos, y sólo a ellos un dibujo puede ser intensamente coloreado sin que sea necesario ponerle color* ». Habiendo recordado que « el color no alcanza su plena expresión más que cuando es organizado » y que, para hacerlo, « la proporción juega un papel esencial », Matisse concluye: « no es posible separar dibujo y color »¹. Cogida en su contexto, esta última idea, que es un leitmotiv de Matisse, deja entender que en el dibujo en blanco y negro el color mismo esta intrínsecamente presente.

En coincidencia con la sabia y sutil tesis de Yve-Alain Bois², nosotros pensamos que la articulación de esas proposiciones permanecerá oscura por todo el tiempo en el que no se haga depender (para emplear su terminología) la existencia de un *archi-dibujo* de la realidad de un *archi-color* que el dibujo actualiza y demuestra proporcionando los blancos y los negros. Por *archi-dibujo*, hay que entender « una categoría generativa » anterior a la oposición del dibujo (como práctica) y el color. El *archi-dibujo* no intenta entonces, la delineación de las formas por el trazo - igualmente no es un puro trazo-, sino, más originalmente, la división y dosificación recíprocos de las superficies de los colores (comprendido el blanco), pues, como lo dice Matisse, « desde el momento en que hay límites y sobre todo proporciones, hay escisión »³. Es esta condición de posibilidad primera de la expresión de los colores en tanto que *resulta (rait)* de la partición recíproca de sus superficies que Yve-Alain Bois llama *archi-dibujo*.

El intento de Yve-Alain Bois ha tenido el gran mérito de plantear de entrada el hecho de que el dibujo matissiano (del que los trazos negros están esencialmente concebidos como delimitando los

¹ Matisse, « Rôle et modalités de la couleur », comentarios compilados por Gaston Diehl en *Problèmes de la peinture*, 1945, EPA, p. 199-200.

² Cf. Y.-A. Bois, « Matisse and “Arche-drawing” », op. cit., *passim* et p. 62, para la negación de un concepto de « *archi-color* » en Matisse.

³ Matisse, « Rôle et modalités de la couleur », op. cit., EPA, p. 200.

blancos) permite demostrar, de una manera no solo ejemplar (por simplificación eidética, podríamos decir), sino architipal, la ecuación cantidad-cualidad. De todas maneras, cuando Y.-A. Bois pone de entrada la noción de archi-dibujo sin ignorar la cantidad intensiva de los colores (es decir lo que es propiamente su fuerza), subraya más bien las relaciones entre las cantidades extensivas de sus superficies coloreadas. Dicho de otro modo, él privilegia lo extensivo sobre lo intensivo. Si el dibujo en blanco y negro debe, el mismo, ser pensado en términos de color o mejor, como decimos nosotros, de archi-color, no es solamente que el negro -de trazos más o menos densos- es, como el blanco, un color (y aún un color de luz)¹; es que *el color es principalmente relación no de puras cantidades de superficies inertes* -lo que, por imposible, podría sólo acreditar la tesis del archi-dibujo entendido como partición espacial- *sino de sus intensidades recíprocas*. Lo intensivo se manifiesta en lo extensivo como expansividad, es decir como *potencia* de extenderse en 'superficies' tomando, en todos los sentidos (all-over), a la vez las unas con o contra las otras y hacia el exterior. Las relaciones de fuerza *constitutivas* de las cualidades de los colores hacen que la cuestión del « archi » no pueda plantearse en Matisse, después del fauvismo, en términos de dibujo, sino en términos de color (dibujante = se particiona)². Al contrario, la actualización primitiva (o 'architipal') del funcionamiento esencialmente intensivo del color se cumple en el dibujo cuando el trazo, en lugar de definirse por lo que es formalmente y por así decirlo, en sí-mismo, se infinita por lo que hace cuando divide « la enternecedora blancura del papel [...] en compartimentos de diversas cualidades ». (« Ve usted, le explica Matisse a Aragon, es el mismo blanco por todas partes. No he resaltado ninguna parte. Y sin embargo, hay en cada hoja diez matices »³). Esas « diversas cualidades » del blanco están, entonces, bajo la dependencia directa de relaciones entre las

¹ Ver H. Matisse, « Le noir est une couleur », *Derrière le miroir*, n° 1, 1946, EPA p. 202-3.

² No queremos insinuar por esto que Y.-A. Bois hubiese ignorado el aspecto energético de los colores, lejos de eso, simplemente que el carácter *principal* de este aspecto impone la idea de archi-color más bien que la de archi-dibujo.

³ Citado en L. Aragon, *Henri Matisse, roman*, op. cit., EPA, p. 160, n. 3.

cantidades intensivas de las superficies (extensivas) que divide el trazo negro (en 'compartimentos').

Así el trazo negro sobre blanco 'ex-pone' (pone al desnudo) o 'libera' efectivamente el archi-color, separando *lo intensivo diferencial, que hace su esencia en tanto que juego de fuerzas*, del cromatismo, en una *escritura plástica* (no-lineal, no-delineante) de la ecuación cantidad/cualidad. Lo que no implica, en absoluto, que haya sido descubierta en las maderas grabadas en negro y blanco de inicios de 1906 y que llegaría a aplicarse « por primera vez en pintura en los famosos 'colores planos' de *Bonheur de vivre* »¹. Los grabados sobre madera serán, más bien, en nuestra visión, el momento de verificación del principio cuantitativo del *color* conquistando en un *dibujo* matissiano típicamente fauve su alcance radical y su valor absoluto: a saber *el color, como cantidad intensiva en ausencia del color, como cualidad cromática*.

Es lo que podemos verificar en el *Gran Bois (nu de profil sur une chaise longue)* grabado sobre madera, 47,5 x 38 cm, contemporáneo de *Bonheur de vivre*. Señalaremos, sin poder demostrarlo aquí, que la hipertrofia experimental que manifiesta aquí el dibujo es la trasposición de negros y blancos de las diferentes facturas y de procedimientos practicados por la pintura fauve del verano de 1905 para (de)construir el dibujo clásico de las formas, por la fuerza-color dibujante. El dibujo no introduce solamente la nudez cromática del negro y del blanco al servicio de la pura forma (de la belleza de la mujer o de lo pintoresco de una escena): toda la composición se presenta como una tensión diagramática entre algunas zonas en las que la energética 'coloreada' depende del tratamiento diferencial de los negros y de los blancos.

Tomemos por ejemplo la zona situada bajo la dormilona. En razón de la distribución regular y longuilineal de esos elementos, la 'tumbona', colocada oblicuamente en el ángulo inferior derecho, sirve de apoyo estático (lo que no quiere decir inerte) a la tensión diagonal y centrífuga de la composición hacia el ángulo superior izquierdo: el cuadro muy simplificado de la silla encierra

¹ Y.-A. Bois, « L'aveuglement », art. cité, p. 32. Bois remite a su demostración en « Matisse and "Arche-drawing" ».

angularmente la dormilona sobre tres lados, está cortada por el ángulo inferior derecho (lo que la hace desfilar hacía el exterior) y sirve de 'tensor' a la construcción (acusando una ligera inflexión que lo hace trabajar); los listones del piso (en completa continuidad plástica, a pesar de la diferencia de planos, con el montante oblicuo de la silla) hacen el oficio de apoyo casi perpendicular a la silla al mismo tiempo que vuelven sensible una contra-presión expansiva de la composición hacia abajo; en cuanto a la tela de la silla, las gruesas figuras cerradas de las que esta moteada densifican y refuerzan la zona de apoyo directo de la espalda, la cual está, en fin, cercada por un fuerte trazo negro que su espesor y dirección asocian a los montantes negros de la silla. Esta densificación modulada por el negro de los trazos y por lo largo de las bandas era absolutamente necesaria para sostener, por contraste, la irradiación de la gran mancha blanca del cuerpo de la dormilona hacia lo alto a la izquierda. Notaremos así que el espesor netamente diferenciado de los dos trazos negros que delimitan el montante oblicuo de la silla, lo largo de ese montante, así como el número y la posición de las barras respecto a su eje, no están dominadas por el menor cuidado en la exactitud descriptiva, ni en las proporciones de los elementos figurados sino por la exactitud intensiva en las proporciones de los negros y los blancos, para que puedan entrar en la diagramática del conjunto. Así se encuentran *ajustadas a todos los puntos de vista, las cantidades extensivas e intensivas -los valores-colores- de los negros y de los blancos* en esa zona (de lo menos denso y lo más aéreo en la periferia a lo más denso y continuo hacia el interior...).

Es igual para las otras zonas. Así, el contraste de la delgadez de las piernas y de los brazos con la dilatación del vientre y de los senos o del hombro, contribuye menos a hacer variar por sí mismo el volumen del cuerpo que a comprimir o liberar la tensión de las superficies blancas. La lluvia de trazos negros y apretados está en tensión con la blancura del cuerpo sobre el cual se precipita, pero que ella pone también en expansión centrífuga fuera de sí misma. Un único hiper-ritmo cromático, hecho de la intensidad recíproca de los negros y de los blancos, de las manchas-superficies y de las manchas-trazos, atraviesa y trabaja en todos los sentidos la composición.

Para concluir sobre esta cuestión de arqueología:

1. Llamaremos archi-color a la *reducción diagramática* de los colores en sus relaciones cuantitativas como *relaciones de fuerzas*. El dibujo en ex-puesto negro(s) sobre blanco(s), la germinalidad expansiva, generadora de valores abstractos (vitales, intensivos) correspondientes al puro color. El archi-color, es lo que hace que el dibujo, aún en blanco y negro, ya no sea asunto de linealidad sino ante todo de relaciones colorantes, porque estas son intensivas, de las superficies. « El dibujo, declara Matisse, es una pintura, hecha con medios reducidos »¹
2. Se llamará archi-dibujo a esta escritura plástica que se dedica a producir en la abstracción del archi-color los signos originarios que determinan figuralmente (y entonces, extensivamente) las cantidades (intensivas) y que pueden, por ese hecho, codificar/descodificar la combinatoria de las formas de la Forma-Pintura (es la 'deconstrucción' ingresa del *Bonheur de vivre*) en la medida en que ellas escapan a lo arbitrario tradicional del signo. Lo *archi* en el dibujo, es lo que, en él, remite a su vez a la ontología vitalista que lo funda como color-signo intensivo tal como se expresa en el *deseo de la línea*. Las 'líneas de construcción' que los colores-signos *toman prestadas* no son entonces buscadas por ellas mismas, pues el artista « *no debe copiar* los muros o los objetos sobre un cuadro »², debe -búsqueda vital- « buscar el deseo de la línea, el punto en el que ella quiere entrar o morir »³ para « *por encima de todo eso*

¹ « Entretien avec Henri Matisse » par G. Charbonnier [agosto de 1950], publicada en G. Charbonnier, *Le Monologue du peintre*, Paris, Julliard, 1960, EPA, p. 200, n. 62 (subrayado nuestro). D. Fourcade incluye esta cita en el anexo del pasaje de « Rôle et modalités de la couleur » donde leemos: « En el dibujo, aún formado de un solo trazo, se le pueden dar una infinidad de matices a cada parte que encierra. La proporción juega un papel primordial. No es posible separar dibujo y color », etc. ¿No es paradójico llamar *arche-drawing* a un régimen de dibujo que lo hace funcionar como color? « El dibujo *es* una pintura », leemos, y la fórmula vuelve una segunda vez en los comentarios de Matisse a Georges Charbonnier.

² Cf. Cl. MacChesney, « A Talk with Matisse, leader of Post-impressionists », *The New York Times*, 9 de marzo de 1913, traducido dans EPA, p. 71, n. 48 (subrayado nuestro).

³ H. Matisse, « Notes de Sarah Stein » (1908), EPA, p. 66. Divididas en Dibujo, Escultura y Pintura, esas notas presentan una permanente negociación entre

expresar una visión del color »¹.

Para llegar allí, Matisse sera llevado a inventar un dibujo de un tipo nuevo, en una radicalización del impulso determinado por el fauvismo. « Buscar el deseo de la línea » exige en efecto, desprenderse del deseo puramente subjetivo que habita en el dibujante, para que la línea, arrancada a los estados de un sujeto como a las percepciones de un objeto, alcance su autonomía intrínsecamente deseante porque está animada de un deseo vital-vitalista. Lo que hay que buscar es, en los mismos términos de Matisse, lo que ella *quiere*, desde su nacimiento hasta su muerte, dicho de otro modo, el querer-vivir que la anima tanto como ella lo expresa en sus variaciones continuas. Es esta línea vital la que podría vitalizar el espectador asociándola a su devenir no-humano de puro ser de sensación. De suerte que el 'signo' matissiano sólo podrá ser definido en un sentido energético, cuasi nietzscheano, y no semiótico o formal y abstracto. El carácter distintivo de los signos matissianos sostiene precisamente el hecho de que deben situarse más allá de la oposición y aún de la distinción de lo figurativo y de lo abstracto -es, entonces, *en ese sentido que los signos abstractos ni figuran, ni significan nada, solo se expresan en términos de fuerzas-colores expansivos*. Se trata de una búsqueda que Matisse adelanta, no sin dificultad, con giros y retornos que nosotros no podemos seguir. Para situar las cosas, a grandes rasgos, suponemos que en la época del fauvismo histórico, el papel constructivo fundamental lo jugaba el color que ejercía una acción disruptiva sobre el dibujo clásico. La mancha o el color plano de colores leonados son los desvíos de los toques impresionistas, neo y post-impresionistas donde ya no trasponen, como lo hacían, las sensaciones en términos ópticos sino como marcas energéticas fundando un diferencial cuantitativo de las formas-fuerzas-colores. Ese cromatismo energético y diferencial producía, lo hemos visto, una simplificación pero también una disipación violenta de las figuras -ese momento era históricamente necesario para poner en crisis la Forma, ahí donde ella se afirmaba como vanguardia del arte. A partir de los años 1930-1940 y hasta

construcción y expresión.

¹ Cf. Cl. MacChesney, « A Talk with Matisse, leader of Post-impresionists », *ibid.* (subrayado nuestro).

las últimas obras de Matisse, el signo estará fundado sobre un nuevo constructivismo que ya no será ante todo el del color llevándose, abrazando al dibujo, como en la época de fauvismo, sino experimentación de la nueva *precisión* de un dibujo que deshace cualquier forma de expresión estable en provecho del 'espacio alisado' trazado por la línea en « la variación continua de sus orientaciones »¹, mientras el color escapa a lo que quedaba de pictórico en el toque leonado, confiriendo a este espacio en movimiento valores concretos (de una materia-flujo) que son los suyos. La técnica de los papeles a la aguada y recortados, sustituirá así a las superficies uniformemente coloreadas por una mano anónima en la 'pintura' hecha con la mano de su maestro, y el recorte con tijeras, el *movimiento de las tijeras* en el 'dibujo'. Procediendo de la manera Matisse, como lo declara él mismo: « dibujar directamente con el color, que es tanto más medido porque no es transpuesto. Esta simplificación, añade, garantiza una precisión [que se llamará cuantitativa] en la reunión de los dos medios que no hacen más que uno »²

Si bien el procedimiento de los papeles aguados y recortados da la apariencia de una separación entre una materia-papel pre-existente y una forma, no constituye de ninguna manera un retorno a una concepción aristotélica del dibujo. Si dibujo y color 'no hacen más que uno', es que la forma no viene a sobreimponerse en la indeterminación y en la inercia de una materia coloreada para determinar y *recortar* un signo. El objeto-trampolín del que partimos no es expresado por una forma que tendría en propiedad, el « es *expresado*, según una fórmula magistral de Matisse, *por un color del cual el dibujo determina la cantidad actuante* » y que la determina en sus relaciones con todos los otros³. Entonces hay tensión entre la expresión del sentido vital inmanente a un color-

¹ Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 615-620. No podemos menos que señalar que es la conjunción vitalista Nietzsche-Bergson, singularmente incorporada por Matisse, la que, a nuestros ojos, implica y explica la fuerte resonancia con los grandes motivos de la *bio-estética* deleuziana, de lo que hemos llamado el Pensamiento-Matisse.

² « Propos de Henri Matisse » recogidos por André Lejard dans *Amis de l'Art*, oct. 1951, EPA, p. 243.

³ « Témoignage », comentarios compilados por Maria Luz y aprobados por Henri Matisse, publicados en *XX e Siècle*, n° 2, janv. 1952, EPA, p. 248.

signo y la significación iconográfica eventual del signo. Esta tensión que necesita un ajuste recíproco se expresa, por ejemplo, en *el encadenamiento* de los enunciados siguientes: « Cuando me sirvo de la pintura, *tengo el sentimiento de la cantidad -superficie de color-* que me es necesaria, y yo *modifico su contorno para precisar mi sentimiento* de manera definitiva. (Llamemos a la primera acción 'pintar' y a la segunda 'dibujar'.) En mi caso, *pintar y dibujar son uno* ». Pero, después de haber dicho que él ajusta el contorno al sentimiento del color, Matisse añade que el ajusta recíprocamente el color: « yo elijo mi cantidad de superficie coloreada y *la vuelvo conforme a mi sentimiento del dibujo* [...] »¹. Sentimiento (cuantitativo-energético) del color y sentimiento del dibujo solo pueden conciliarse en el archi-color dibujante del signo, o más bien de la composición de los signos tal como se lo hará en la captura de las « materias no formadas o intensivas » y las « funciones no formales o tensores »². Esto es lo que nosotros llamamos diagramatismo. Para volver posible un ajuste e igualmente una coincidencia tan estrecha como sea posible entre el dibujo y el color, Matisse será llevado a concebir los signos vitales -del tipo biomórfico, fuera de la distinción de lo figurativo y lo no-figurativo- y liberados, en la medida de lo posible, de cualquier adherencia iconográfica o simbólica, y entonces de cualquier codificación que los abata sobre el lenguaje de las formas: « cada obra es un conjunto de signos inventados durante la ejecución y por la necesidad del lugar. Fuera de la composición por la cual han sido creados, esos signos no tienen ya ninguna acción »³. Considerados fuera de su funcionamiento diagramático inmanente en una composición (de fuerzas), los signos-acciones dibujados en el color (activante) colorante dan necesariamente la ilusión de ser las 'formas' coloreadas cerrándose sobre sí mismas (los signos-objetos).

La demostración puede hacerse con la doble plancha IX de *Jazz* (1943-1947) de la que el título, 'Formas', parece estar en flagrante contradicción con la declaración de Matisse según la cual, al final, 'la forma ya no cuenta' (ver supra). En realidad, esta composición

¹ Ibid., EPA, p. 247.

² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 638.

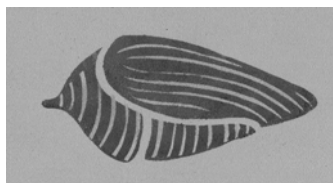
³ « Témoignage », op. cit., EPA, p. 248.

no se presenta como un balanceamiento puramente formal de dos motivos femeninos. Su funcionamiento en pareja se funda sobre la inversión del azul y del blanco gris perlado y sobre su cuantificación recíproca necesariamente diferente según que esos colores sean tratados alternativamente en positivo o en negativo. La 'simplificación' extrema de esas formas femeninas, o mejor de esos motivos biomórficos feminizados, hace que sea la 'cantidad actuante' de su color, dibujante como colorante, quien defina la *amplitud precisa* de sus superficies en tensión con aquellas que presionan en torno a ellas. Les es dado sucesivamente al blanco y al azul ejercer su fuerza, en posición inversa, el uno frente al otro. Lo que no pueden hacer de una manera simétrica (por inversión puramente formal). La asistente de Matisse, recordando la manera en que aquello se tomaba, explica que « para dar el mismo peso visual a las torsiones blanca y azul -idénticas en el origen- la parte superior de la torsión azul debió volverse pesada », conforme al principio cuantitativo que quiere que, según Matisse, « un centímetro cuadrado de un azul no es tan azul como un metro cuadrado del mismo azul »¹. De esas variaciones cuantitativas, diagramáticamente evaluadas y compuestas con la más grande precisión, resulta menos la cualidad formal y estática de las torsiones, que un ritmo de colores-signos ondulantes a la manera vital de una inspiración y de una expiración. Que Matisse no se interese por la calidad del dibujo por sí mismo, y por ejemplo en la fluidez de los contornos o en la pura elegancia de 'bellos' torsos, se verifica porque, como en numerosas aguadas recortadas, él no busca eliminar las irregularidades de contorno debidas a los cortes de tijera, ni disimular los remiendos de los pedazos.

Es en las últimas planchas de *Jazz*, tituladas *Lagon*, que Matisse llega, sin duda, por primera vez a un bio-diagramatismo cromático radical. En ausencia de cualquier signo de un 'objeto' determinable, esos motivos alcanzan la abstracción de un sentimiento plenamente vital, pues la indeterminación figurativa de su artificiosa respiración se presta a los signos vivientes y polivalentes, en un

¹ Nota de Lydia Delectorskaya, relacionada en *Matisse*, catálogo de las colecciones del Musée national d'art moderne, establecido por I. Monod-Fontaine, A. Baldassari, C. Laugier, Centre Georges Pompidou, Paris, 1989, p. 346.

bio-metamorfismo general donde se asocian, en un común devenir heterogéneo, lo mineral, lo vegetal, lo animal, lo humano, fuera de toda organicidad que siempre ha sido la ley manifiesta o secreta (porque deformada) del Dibujo. Aquí ninguna forma es *deformada* (es una de las grandes diferencias con Picasso), y ya no hay Figura o Rostridad por desfigurar como en la época del fauvismo histórico. Imposible determinarse entre algas dóciles y ramas de coral, cielo y mar, ondulación de luz coloreada y oleaje de las profundidades, serpenteamiento marino y nado fantasmático humano, animáculos gigantes y vegetación polilobulada. A la vez todo esto (en su profusión alusiva), nada de esto (en su abstracción) y más aún, puesto que el todo está en interpenetración incesante con el medio *aéreo* en el cual los signos flotan largamente. Penetramos en « *un espacio cósmico en el cual no se sienten [...] los muros como el pez en el mar [...]* »¹. Y son finalmente los muros de las habitaciones, comenzando por el apartamento-taller de Matisse, los que van a ser invadidos por esos motivos biomórficos o composiciones de las que el sentido necesariamente iconográfico (como en los vitrales o las cerámicas de la Capilla de Vence) está siempre eternamente inervado por la energética vital de la composición de los colores. Es así como la fuerza expansiva de los colores-signos realizan plenamente la ecuación, planteada muy temprano por Matisse, entre Expresión = Construcción = Decoración, habrá conseguido, finalmente, hacer salir la pareja dibujo/color de la Forma-Arte de la pintura, no sacándola de la pintura sino haciéndola salir de si misma, en un devenir-medioambiental, para que vivifique el Afuera al cual se abre.



¹ Al margen de un manuscrito de Aragon, citado en Aragon, *Henri Matisse, roman*, op. cit., EPA, p. 104, n. 59 (subrayado nuestro).

... de la comunidad

*Presentación de
la revista “Sé Cauto” Número 22-23,
la fundación Comunidad
y el seminario “Para construir el concepto de comunidad”*

Cali, 27 de marzo de 2004.

Para nosotros que habitamos los márgenes de los universos intelectuales, la forma revista adquiriría la virtud y la potencia de afirmar un movimiento –muchas veces precipitado, las más de las veces lento- del pensamiento, que era el movimiento de pensar nuestro pensamiento en su vertiente posible: como sucesión de ideas que provoca un re-ordenamiento continuo de nuestras percepciones o de nuestras alucinaciones; como también en su vertiente real: como violenta provocación que nos lanza a la experiencia del límite en el cual pensar es pensar lo impensable, lo que no hemos pensado y hablar es decir y comunicar lo incomunicable. Esa experiencia real que es experimentación, entendida como montaje en el cuerpo de un dispositivo infinitamente compuesto, y frente al cual nos proponíamos ser testigos de esa composición o descomposición, de ese montaje.

Así el proceso de hacer la revista, ha sido un formidable laboratorio de experimentación a veces colectiva, otras veces individual, vacilante, sometida a coacciones, reorganizaciones, distancias y giros, indiferencias y abandonos: nos hemos alegrado, también nos hemos aburrido a nosotros mismos y hemos aburrido a otros.

Filosofía-Ciencia y Arte, la revista es como su doble activo, punto abstracto de interferencia en el que el artista inmóvil, el filósofo autista, el científico acéfalo engendran –potencia germinal- una no-filosofía, un no-ciencia, un no-arte que son la expresión autónoma,

Sé cauto / 112

precaria y finita del movimiento infinito que atraviesa y transversaliza a la filosofía-la ciencia-el arte lanzándolas más allá de los límites de la sensibilidad y el pensamiento, para descubrir o crear nuevas tierras espirituales, que “no parecían tener lugar en el espacio” (Artaud).

Hoy les presentamos nuestro número 22-23 de la revista “Sé cauto”.

Ahora bien, todo este movimiento en torno a la revista y en su persistencia de reuniones semanales, tendía hacía algo, algo que, de hecho, no sabíamos muy bien que era, y en esa medida amenazaba con detenerse, o hundirse en una resonancia sin ninguna amplificación. Surge, entonces, como una ocurrencia, muy improbable, paradójica, la propuesta de constituir una institución. La institución hacía posible, para nosotros, intervenir institucionalmente, hacer pasar un agenciamiento colectivo, iniciar una especie de éxodo fuera de nosotros y de lo que deveníamos. En tal sentido la fundación, la f. –como hemos dado en llamarla– invocaba un informal en su propio nombre: comunidad. Fundación Comunidad: paradójico movimiento de transformación de la fuerza, al punto que nuestra primera tarea, la que nos hemos propuesto es la de construir un concepto de comunidad –bajo la forma de seminario–, y esta tarea la entendemos en el sentido de abrir la investigación sobre un medio nuevo en el que, como fundación, buscaremos constituir un modelo de pedagogía y acción investigativa. Medio nuevo, ni originario ni fundacional, sino medio exódico, movimiento intenso de producción de ideas, espacio que no parecía tener lugar, tiempo en el sin-tiempo de nuestro presente, presencia espacio-temporal que es resistencia y combate con y contra nosotros mismos.

La fundación los invita a participar en el seminario.

Comunidad y devenir

Clara Inés Perea

*[...] para cada ser todo es nuevo bajo el sol. Cada ser estrena el mundo.
El sol impar que cada día lo ilumina es otro sol distinto del sol impar de
ayer.*

*No heredo tal experiencia de fatalidad y decepción
de que arribamos cuando es total la imposibilidad para cualquier
prodigio.*

*La vida inaugura y multiplica hasta el infinito su diversidad cotidiana en
cada hombre.*

*Diría que en vez de envejecer en su potencia de invención y de sorpresa,
la vida se rejuvenece cada día
con la virginidad que bulle en el pasmo de estar vivos.*

*La misma idea con otras palabras no es la misma idea;
no hay "otras" palabras para una idea, como para Romeo sólo Julieta
existía.*

*Somos hechos de Infinito,
y cada hombre que nace es y engendra la Vida y cada hombre que muere
es y engendra la Eternidad.*

Luis Cardoza y Aragón, *Miguel Ángel Asturias, casi novela*, p. 33

El Devenir como historicidad

"La filosofía del siglo XVIII" dijo el conde de Saint-Simon en su 'Esbozo de una nueva Enciclopedia', ha sido crítica y revolucionaria; la del siglo XIX será inventiva y constructiva".

Para Saint-Simon (de moda en Europa en las primeras décadas del siglo XIX) la historia presenta épocas orgánicas y críticas. Las primeras se caracterizan como la unión de los seres humanos frente algún tipo de credo positivo y según el filósofo el siglo XIX sería la tercera época orgánica de la humanidad después de las religiosas en Grecia y Roma y la cristiana en la edad Media.

Muchos de los pensadores más jóvenes de su época, positivistas, hegelianos, radicales filosóficos y socialistas utópicos apoyaron sus ideas y convinieron con este pronóstico optimista para el siglo por venir.

Una época crítica, en cambio, se caracterizaba por un espíritu de análisis, por el caos espiritual y un conflicto de clases; la época entre la Reforma y la Revolución Francesa representaba para Saint-Simon esta categoría de pensamiento.

Pero lo ocurrido en el siglo XIX estaría lejos de las ideas Saint-Simonianas, en cuanto a su organicidad, más bien ocurrió lo contrario y mirado desde su propia óptica fue el más crítico, es decir, el más desunido de Europa.

Stuart Mill pensaba, al contrario de muchos contemporáneos, que vivía una época de transición y planteó en 1831: "la humanidad ha dejado atrás las viejas instituciones y viejas doctrinas, y aun no ha adquirido otras nuevas. A mediados de siglo algunos pensadores como Arnold, reflexionaron sobre "la extraña enfermedad de la vida moderna". Su percepción de la época le planteaba la falta de centros de pensamiento, de consensos, de normas generales y para el espíritu individual la multiplicidad de impresiones les impedía observar el todo. Para percibir completamente en la época que habitamos-duramos, los cambios que se avecinan es necesario recurrir al demonio de Laplace; Arnold comprendió a medias las razones de esta Anarquía y la atribuyó a la enorme expansión del conocimiento en todos los campos del saber que contribuían a una perplejidad general, por la "prisa enferma" de sus diversos objetivos; otros pensadores lo expresaban como "la característica más saliente de la vida en esta última parte del siglo XIX es su rapidez y, la velocidad, aunque emocionante, atenta contra el ocio, único que permite a los hombres reflexionar sobre el valor y el propósito de lo que hacían y a lo que venían".

Lo ocurrido en el siglo XIX, sugiere a Baumer, caracterizarlo en cuatro mundos de pensamiento chocando entre sí: el romántico, la nueva Ilustración, el Evolutivo y el *Fin-de-Siecle*. Haremos una

breve descripción de estos mundos. El romántico (1780-1830), época en la cual, la religión recobra su fuerza y la naturaleza se humaniza y espiritualiza; se da rienda suelta a la faceta emocional e irracional de la naturaleza humana tanto como a sus facultades cognitivas; el aporte de mayor repercusión a las ideas del siglo XIX tienen que ver con un sentido histórico que subraya más las diferencias que las semejanzas entre los pueblos. Esta convicción codificada en las teorías del nacionalismo cultural y político fueron el artífice de resultados catastróficos; la nueva Ilustración corrió paralela al romanticismo y constituyó el mundo más optimista del siglo XIX. El cientificismo alcanzó su más alto apogeo, considerándolo una esperanza para la humanidad; el evolucionismo de Darwin, en cambio, estimuló un pensamiento pesimista en los seres humanos y los convenció del "eterno flujo de las cosas, de la guerra de la naturaleza y de su poder creador", este mundo fue un artífice del cuarto y último.

El *Fin-de-Siecle* presenta una atmósfera enrarecida, pues se había iniciado una lucha en contra del positivismo; el escepticismo que lo caracteriza hace proclive una nueva cultura del yo, del subjetivismo y se hace más clara la poderosa veta irracional del ser humano y el papel preponderante que desempeña la sin-razón y el mito en la historia y la vida política. Este *Fin-de Siecle* contiene las semillas de una nueva modernidad que se expresaría en el último cuarto del siglo XX, distinta de la racionalista-científica que alcanza su madurez en el avance de dicho siglo. Un mundo en convulsión contra el positivismo y contra toda la pauta de valores burgueses pero también desorientado frente al mundo por venir, como Nietzsche lo planteaba: "Quizás nunca antes (en la historia) existió semejante mar abierto" (*La Gaya Ciencia*). Bergson también expresó su repudio al positivismo diciendo: "Hemos de romper con los hábitos científicos, si deseamos formarnos una idea clara de la naturaleza como en realidad es" (*La Evolución Creadora*).

¿Cuál es el hilo conductor que atraviesa esta desazón? Según Baumer es el ahogamiento del ser y el advenimiento del devenir. Los primeros años del siglo XX, marcan una revolución del

pensamiento Europeo, deja atrás la Modernidad antigua y erige una nueva Modernidad; el espíritu-espacio que se había construido y que nos mostraba un mundo de objetos como sólidos absolutos se derrumba ante el espíritu-tiempo, la perenne inquietud, el mundo como historia, es decir, totalmente dinámico. ¿En qué sentido esta revolución difiere de las otras? El hombre no es bueno ni malo, es problemático; el universo es misterioso por lo tanto incierto. Comprender como surge y se instala esta nueva mentalidad implica conocer el mundo psicoanalista, surrealista, existencialista como también aquél de los laboratorios científicos.

Con este brochazo sobre el siglo XIX, nos interesa mostrar una toma de conciencia en cuanto a la pérdida de una fe en la trascendencia y el reconocimiento, la instauración de una nueva forma de ver la vida como inmanencia; inmensas zonas del espíritu son conquistadas, repobladas, descubiertas y creadas en infinitud de espacio-tiempos, y estos espacio-tiempos sobrenadan en un caldo pre-óntico: caos primordial y por eso mismo actual, [decimos pre-óntico en el sentido en que se trata de trazos, ritmos, singularidades correlativos de múltiples sistemas de referencia virtual y abierta; estrictamente ese caldo pre-óntico es un real anterior a cualquier discursividad o a cualquier estructuración, e igualmente conserva en sí la variación continua que asegura su irreductible variedad ontológica. Nos enfrentamos entonces, de lo pre-óntico a lo óntico, a sistemas de semiotización que son la expresión de una facticidad existencial que difícilmente se pueden reducir a una única economía significativa] . Podemos afirmar que al dejar salir, al restituirle todas sus potencias a la inmanencia se empieza a constituir una ontología del presente, una ontología del devenir y esa ontología del presente es, quizá, la filosofía correspondiente para este nuevo mundo, y , sin duda, la obra Nietzscheana, vista como la testaruda tarea de transvaloración, emerge intempestiva para abrirle a la filosofía un espacio-tiempo, que ella desconocía, en el encuentro y abrazo de fuerzas de este “nuevo mundo”, un espíritu espacio-tiempo ya indiscernibles.

Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su

odio a la noción misma de devenir, su egipcismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* (desde la perspectiva de lo eterno), — cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, —se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que es no deviene; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. “Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? —”Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, que también en otros aspectos son tan inmorales, nos engañan acerca del mundo verdadero. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia (*Historie*), de la mentira, —la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es “pueblo”. ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! — ¡Y, sobre todo, fuera el cuerpo, esa lamentable *idée fixe* (idea fija) de los sentidos!, ¡Sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...”.

FRIEDRICH NIETZSCHE ,Texto
1,*Crepúsculo de los ídolos*.
“La razón en la filosofía”

El Devenir como revolución

En este punto, retomamos el concepto de devenir desde la óptica de Deleuze-Guattari. Para estos pensadores no se trata de una historicidad, pues a la historia se le escapa el acontecimiento, ella capta la efectuación del devenir en un estado de cosas. El devenir no pertenece a la historia, la historia designa el conjunto de condiciones en las cuales se instaura el devenir para crear algo nuevo, por eso no debemos confundir el "porvenir de la revolución", que designa la efectuación de un estado de cosas ya sea posible o ya sea real, con "los devenires revolucionarios" de los individuos, las comunidades o los pueblos que son reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos, [pues toda revolución, es potencia, y como potencia es un real-ideal, movimiento real del deseo, afirmación ideal de la vida, acontecimiento puro que no está sujeto a sus efectuaciones, si bien las celebra] . En función de lo posible, los devenires reales abren mil caminos revolucionarios por los que entran o salen los pueblos, etnias, grupos de edad o sexo, razas o religiones, nuevos trabajadores cognitarios y viejos trabajadores electro-maquinados, en fin las multitudes. Ahora bien, los devenires no están exentos de grandes riesgos tanto exteriores (la fuerzas coactivas de los estados de cosas), como interiores (el engendramiento de nuevas trascendencias), pero más allá de todos esos riesgos, el devenir revolucionario es la única posibilidad, y aquí entendemos por posibilidad la potencia creadora de una multiplicidad de mundos posibles que advienen todos a la existencia sin dejar de ser imposibles, esta ya no es la posibilidad del mejor mundo, sino la de todos los mundos posibles afirmando su absoluta posibilidad; decimos, pues, que el devenir revolucionario es la única posibilidad que tienen las multitudes para conjurar la vergüenza de ser un hombre, lo intolerable de pertenecer a un mundo único y uniforme y la insoportable cotidianidad de ser y estar en el mundo solo para consumir. La desagregación de la vida social, el deterioro ecosófico de la vida ciudadana, reclaman la recomposición de nuevas subjetividades, el engendramiento de agenciamientos ético-políticos y ético-estéticos que sean las líneas continuas de realización de los devenires. Lo posible como la única posibilidad de la humanidad está en este

devenir revolucionario para conjurar la vergüenza y responder a lo intolerable.

Individuo (y con esto queremos decir ya colectivo) o grupo de individuos, o agrupamientos de grupos, en fin, grupúsculos, o grupo-sujeto (o minoría) al actuar devienen, y entonces constituyen un foco de resistencia y creación, o grupo sometido (o mayoría) y entonces, conservando su libertad, se constituyen en objeto del mandato y de la orden, o en sujeto-obediente, pues es evidente que el sistema de doble implicación mandato-obediencia hace de los sujetos, tanto los que transmiten las órdenes como quienes las sufren, sujetos-obedientes. Cuando diversos individuos o colectivos se constituyen como sujetos, estos procesos tienen validez en la medida que escapan al saber constituido y al poder dominante, su creencia en el mundo los hace revolucionarios. Es al nivel de cada tentativa, de cada intento que se juega la capacidad de resistencia o al contrario la sumisión a un control, y en cada tentativa, en cada intento, el grupúsculo debe cuantificar su movimiento de resistencia, y establecer la consecuencia que le abra una perspectiva renovada de devenir revolucionario. Por esta razón es muy importante distinguir lo mayoritario de lo minoritario que es devenir potencial creador y creativo. Sólo lo menor es fluido, sólo lo menor al deslizarse, al pasar, traza la línea melódica, intermedia, temporal y creadora, entre el tiempo y la eternidad, ocupando y poblando intensivamente e irreversiblemente nuevos espacios hasta ahora inexistentes.

El devenir se define como ese paso, esa corriente entre dos o más, ese umbral intersticial que se establece entre dos seres, dos elementos a y b que se relacionan de modo tal que el devenir entre ellos constituye una tercera realidad, que no es ni a ni b , sino un ab que es indecible entre ambos y que cobra vida propia sin borrarse b ni a . Es una puesta en acto de la exterioridad de la relación entre dos seres (que no necesariamente se comunican), respecto de ellos mismos como términos de la relación. Mostrando además cómo lo más subjetivo es así mismo lo más objetivo.

Del SER	Al DEVENIR
Hombre	mujer
Blanco	negro, indio, mestizo
Occidental	tercer mundo
Varón adulto	niños, viejos
Razonable	emocional
Heterosexual	homosexual, bisexual
Habitante de las ciudades	habitando otros lugares
Hablando una lengua estándar	hablando múltiples lenguas.

Comunidades, minorías y devenires

El movimiento de las mujeres fue uno de los primeros movimientos políticos al cual no le interesaba la toma del poder y tampoco buscaba hacer parte de una mayoría política que lo obligaría a realizar compromisos sobre sus necesidades y reivindicaciones. Semejante a los grupos de jazz y reggae que lo han inspirado y no a los antiguos del sufragio, estos músicos vivían en pequeñas comunidades donde mantenían su afirmación individual y colectiva.

La comunidad aparece entonces como una organización de rango medio, establecida sobre una coexistencia local o sobre una afinidad particular, encargada de mantener el Estado a distancia y de abrir un espacio en el cual las conductas novedosas puedan tener un lugar, algunos ejemplos serían la comunidad gay, comunidad páez, los músicos del Pacífico, el movimiento de negritudes.

Estas comunidades organizadas alrededor de objetos tan específicos enfrentan el riesgo de autogenerar, al interior de ellas, un micro-estado, pues cada uno de sus miembros se reconoce y asume una "ley local" que debe respetar y hacer respetar por los otros. Organizadas así, no dejan lugar a los cuestionamientos explícitos sobre el devenir, al agenciamiento consciente de los deseos ni a la ocurrencia de otras posibles alianzas. Con este sentimiento de pertenencia los hombres y mujeres de nuestros días tienden a sentirse iguales, pero en la ignorancia completa de la

diversidad de los devenires y obsesionados en la conservación del momento presente que puede ser perfectamente reaccionario.

Construir un colectivo supone sensaciones y aprehensiones corporales tanto como pensamientos, reflexiones, acciones y sueños. Se conforma de costumbres y tradiciones tanto como de rebeldías y subversiones; de memoria, de invención, de experiencia y descubrimiento. Es teoría y es práctica, es convicción e incertidumbre, es a un tiempo lo que somos y lo que vamos siendo en ese proceso de transformación infinito que es la vida. La subversión que esto implica, como puede percibirse, constituye un atentado contra cualquier tipo de relaciones de poder y dominación, y en esa medida genera profundos rechazos que, sin embargo, es insoslayable convertir en nutrimentos del nuevo consenso.

Pero si se lucha contra el poder entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha que es la suya, de la que conocen perfectamente el blanco y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario. Como aliados ciertamente del proletariado ya que, si el poder se ejerce tal como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han abierto en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control que se ejerce sobre ellos. Estas luchas forman parte actualmente del movimiento revolucionario, a condición de que sean radicales, sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para modelar el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titular" (Foucault, 1977, p. 86).

Los movimientos sociales en América Latina nos muestran una irrupción de nuevos colectivos, planteando *problemas* que aquejan a sus comunidades e intentando apropiarse de un discurso que les permita exponer su problemática además de tomar calles, sitios públicos, tierras, consolidando acciones y modos de construcción de lo comunitario-individual que se acerca en su praxis a este devenir revolucionario. Ejemplos de estos colectivos son: los zapatistas en México; los indígenas y asociaciones campesinas de Colombia, Ecuador, Bolivia y Perú; los Sin Tierra en Brasil; los círculos Bolivarianos en Venezuela; los piqueteros, asambleas y toma de fábricas en Argentina; los mapuches en Chile y muchos otros que no alcanzaríamos a enumerar aquí. Se trata de iniciativas surgidas “desde abajo” en la construcción de redes sociales activas, invocando memorias ancestrales para subvertir el actual orden y creando nuevos vínculos de solidaridad y lucha. (Movilización continental del 12 de Octubre- El grito de los excluidos).

Pe Alfredo Gonçalves

El nuevo rumbo de la historia

De nada sirve pedir al rey para avanzar;
Quien nació en cuna de oro, teme las mudanzas.
De nada sirve pedir a los hombres de negocios para avanzar;
Quien lucra con la orden mundial, hará todo para mantener el
estatus quo.
De nada sirve pedir al obispo para avanzar;
Quien se preocupa con los bienes del mas allá, se limita a esperar
la muerte.
De nada sirve pedir a los científicos para avanzar;
Quien es financiado por los poderosos, a ellos deben la propia
sobrevivencia.
De nada sirve pedir a Dios para avanzar;
Él lleva en serio el don de la libertad humana, y no interfiere en los
destinos de cada uno.
Ponte tú a camino...
¡Da los primeros pasos, inicia la gran marcha!
Cuando menos esperas todos vendrán tras tuyo: para aplaudir o

Sé cauto / 123

reprimir, construir o destruir,
Para profetizar o esclarecer, para reír o llorar, para apoyar o
combatir.

Cuando el pueblo se pone en movimiento, habrá siempre
bendiciones y maldiciones,
¡Mas nadie podrá detener el nuevo rumbo de la historia!

Este espacio-tiempo que habitamos-duramos incluye un pensamiento contemporáneo y por venir. La ciencia nunca había sido tan humilde en sus pretensiones, tan poderosa en su configuración, el acercamiento del universo al sentido común ha hecho posible que la filosofía y la ciencia se acerquen nuevamente. Esta es la era de los mundos posibles, de los investigadores mezcla de artistas, filósofos y científicos. Requerimos que esta nueva visión de la ciencia desde la academia, incorpore al conocimiento lo irracional, lo paradójico, el desorden, la incertidumbre, lo aleatorio, lo complejo y privilegie en todo acto “la relación con” para que habitar-durar sea un finito en devenir. La ciencia del caos, los fractales, lo aleatorio, las bifurcaciones, la teoría de las catástrofes, hacen parte de esta nueva visión que acercan el sentido del hombre común y el conocimiento; una ciencia creada y creándose como relato de acuerdo con Ilya Prigogine el científico devenido filósofo.

El universo tiene un elemento narrativo, que yo destaco. De este modo se pasa de una visión geométrica del universo a una narrativa. Creo que ése fue siempre el punto de vista de la filosofía, especialmente la del siglo XX. Ésa es realmente una de las razones por las cuales la ciencia y la filosofía se distanciaron y la filosofía se volvió anticientífica. Yo estoy tratando de acercar y reunir diferentes aspectos del esfuerzo humano.

Entrevista con Ilya Prigogine
realizada por Christiane Raczynsk
La Nación On Line (1998)

Referencias Bibliográficas

Sé cauto / 124

Baumer, Franklin L.: El pensamiento Europeo Moderno, continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950. Fondo de cultura económico, 1985.

Revista "El Vampiro Pasivo No. 7/8- Segundo semestre 1991", Devenir y Control, entrevista GillesDeleuze/Toni Negri; Filosofía y minoría, Gilles Deleuze.

Revista "Chimeres No. 47, Otoño 2002",Devenir-femme, comunidad y multitud, Anne Querrien.

Seminario, textos y conversaciones comunistarias, Cali, de Marzo a Julio de 2004

<http://membres.lycos.fr/revistachiapas/>

<http://movimientos.org/>

<http://gritodosexcluidos.com.br/pgs/publicacoes2.htm>



Sé cauto / 125

***En torno a la Comunidad Desobrada,
De Jean-Luc Nancy***

Carlos Enrique Restrepo B.

El presente escrito quiere ofrecer una indicación del pensamiento sugerido por Jean-Luc Nancy bajo el título *La Comunidad Desobrada*¹. Llevado de la intención de un fecundo diálogo con Georges Bataille, este título se propone como una meditación –y más radicalmente, como una experiencia– en torno a la cuestión de la comunidad. Intencionalmente la nombramos “cuestión” y no “concepto”, en la medida en que, tal y como es abordada por Nancy, la comunidad, lejos de hacerse objeto de la reflexión ilusa que aspira a su fundación en orden a las exigencias de una política que defina sus principios regulativos someténdola al imperio de los fines, nos interpela más bien desde la dimensión del *fracaso* que le es hoy propia y a la luz de la cual se establecen las condiciones de su actualidad, toda vez que históricamente ha sido conducida a su límite. Para quienes participamos de este seminario en el que la comunidad se hace motivo de *encuentro* e incluso de un proyecto de fundación, el límite al que me he referido tiene que constituirse en el lugar –o más bien, en el no-lugar– desde el cual la cuestión de la comunidad se torna todavía pensable.

Contemporáneamente, dicho límite menciona la caída del ideal comunista –y la caída del comunismo– que animó las empresas políticas del siglo XX, no sin reconocer a través suyo el colapso que a su cuenta se abonaron las aspiraciones míticas y las utopías clásicas y cuya insistencia *inaudita* (Nancy) se suma al fondo de ausencia que en torno a sí sobrelleva todo proyecto de comunidad: Tierra prometida, República platónica, Imperio romano, Civitas Dei, Nueva Atlántida, Ciudad del Sol, Contrato Social, Estado

¹ Nancy, Jean-Luc. *La Communauté Désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1999. Versión castellana *La Comunidad Desobrada*. Madrid: Arena Libros, 2001. Todas las citas intertextuales entre paréntesis remiten a la edición castellana.

Absoluto. Del mismo modo hay que proyectar dicho fracaso a las formas emergentes de “comunidad” –Unión Económica, Comunidad Europea– que en su predecible caducidad abanderan la realización última del capitalismo universal.

Ya las líneas iniciales del libro de Nancy hacen valer este insoslayable presupuesto: “El más importante y más penoso testimonio del mundo moderno, el que reúne tal vez todos los demás testimonios que esta época está obligada a asumir (pues también somos testigos del agotamiento del pensamiento de la Historia), es el testimonio de la disolución, de la dislocación o de la conflagración de la comunidad” (pág. 13). Esta disolución –que, en todo caso, como veremos, no pretende afirmar un estado previo de realización de la comunidad–, o bien esta dislocación –que sugiere la ausencia de lugar para el ser-en-común–, y aún más, esta conflagración –en la que resuena quizás el crepitar de los hornos en los campos de concentración– desmienten de manera radical la aspiración comunista que Sartre había emplazado ya como “el horizonte insuperable de nuestro tiempo” (citado por Nancy, pág. 13). La cuestión de la comunidad, por el contrario, se nos formula hoy a la sombra del comunismo en cuanto superado y del desdibujamiento o la pérdida del horizonte al que apuntaba toda su obra revolucionaria. Frente a la ilusión comunista de Sartre, Nancy no vacilará en reconocer que el nuevo horizonte insuperable lo conforman más bien “la desaparición, la imposibilidad o la condena del comunismo” (pág. 25). Esta inversión no deja de alimentar nuestra extrañeza e indeterminación frente al ser posible de la comunidad.

Pero, ¿a qué atribuir esta destrucción del *metarelato* comunista? De un lado, a la imagen que dejó tras de sí el llamado “comunismo real”, en el cual los Estados mismos que lo suscribieron “aparecieron, desde hace mucho tiempo ya, como los agentes de su traición” (pág. 14). Es la traición que se presiente en el hecho de que toda rebelión, toda obra o toda acción de las resistencias terminan por engendrar y erigir ante sí el rigor de los totalitarismos. Bataille, quien sirve de motivo a la meditación de Nancy por cuanto es “el pensador que ha ido más lejos en la experiencia crucial del destino moderno de la comunidad” (pág. 36), no hablará finalmente de otro modo: “La menor esperanza de

la Revolución fue descrita como el debilitamiento del Estado; pero son, al contrario, las fuerzas revolucionarias las que el mundo actual ve languidecer y, al mismo tiempo, toda fuerza viva ha adoptado hoy la forma del Estado totalitario” (citado por Nancy, pág. 14).

La superación del comunismo puede resumirse en el cansancio de la revolución: es el des-encanto, la des-ilusión, la experiencia de que el ideal era un ideal infatuado, que esa realidad en la que las causas se “realizan” desmiente y sojuzga el ideal, el cual ya no se sostiene al reconocerse en la atrocidad última en que incurren los heroísmos.

Pero este es para Nancy tan sólo el aspecto exterior de dicho fracaso. De otro lado, hay que captar que la “lógica de la traición” pertenece esencialmente al proyecto comunista, en la medida en que el Todo para el cual –aún sin saberlo– *trabajan* las resistencias y en el que se concentra toda fuerza revolucionaria ha sido posible en virtud de una problemática definición *operativa* del hombre: el hombre comprendido en su esencia como agenciador de *obra* por la mediación del trabajo, el hombre destinado a la camaradería de las empresas colectivas, en suma, la idea de que el hombre es esencialmente *productor*. No dejamos de escuchar en ello la resonancia hegeliana según la cual la vida de la conciencia individual se cifra en la puesta al servicio de la obra universal del espíritu del mundo; también reconocemos en ello al marxismo, cuya perspectiva política radica en la liberación de las fuerzas productivas de la condición de trabajo enajenado, liberación que debe acontecer por obra del trabajo mismo. Con todo, y para hacer visible que esta reducción de la obra humana a la idea de una comunidad operativa no es exclusiva del comunismo, sino que más bien sustenta toda forma de totalitarismo, permítasenos una extensa cita del Heidegger nazi, es decir, del Heidegger rector o *Führer* de la Universidad de Friburgo, cuando en 1933, invocando el espíritu de la obra de Ernst Jünger *El Trabajador*, reclamaba el compromiso de los jóvenes estudiantes alemanes:

“La palabra *trabajo* tiene dos sentidos: en principio designa el hecho del trabajador, es decir, el hecho de llevar algo a cabo, de cumplir con un comportamiento; seguidamente designa lo que se

obtiene trabajando, el producto, el resultado, el éxito que tiene lugar cuando se lleva algo hasta su fin. Si se sigue este significado amplio y aumentado, todo comportamiento humano –en la medida en que se ocupa y preocupa de cualquier cosa– es tanto *trabajo* como *cuidado*.

Aunque, bien considerado, lo fundamental de la esencia del trabajo no se encuentra ni en la realización de una manera de comportarse ni en su resultado. Se encuentra en lo que, haciéndose, tiene lugar propiamente ahí. Por lo tanto, lo que ahí está teniendo lugar propiamente es que el ser humano se coloca, en tanto que ser del trabajo, en el corazón del debate con la realidad entera. En este debate, en el que el ser humano se expone, tienen lugar, en lo concerniente a los poderes configuradores del mundo, poderes que están alcanzando su máximo poder, que acaban, por tanto, por imponerse pero que al mismo tiempo sufren una reelaboración y afortunadamente acaban siendo domeñados. La esencia del trabajo, así entendida, es lo que, desde lo más profundo, da en lo sucesivo su determinación en la forma en que el ser humano *está puesto ahí*. Nuestro *Dasein* está a punto de desplazar su centro de gravedad hacia otro modo de ser del que, desde hace algún tiempo, ya se ha desvelado el carácter bajo el nombre de *cuidado*. Lo que los filósofos de oficio se han apresurado a recusar unánimemente. En cuanto a Ernst Jünger, partiendo de una comprensión inventiva y fecunda del pensamiento de Nietzsche, y apoyándose en la experiencia del material que hizo por sí mismo durante la Guerra Mundial, ha podido presagiar el modo de ser del hombre del siglo próximo mediante la *figura* única del trabajador.

El trabajo traslada al pueblo y lo inserta en el campo de acción de todas las fuerzas esenciales del ser. El reajuste armónico del *Dasein* entendido popularmente, es decir, lo que se configura por el trabajo y en tanto que trabajo, no es otra cosa sino el propio Estado. El Estado del nacionalsocialismo es el Estado del trabajo. El nuevo estudiante se sabe expuesto porque se impone la exigencia del saber referido al pueblo; esta es la razón por la que él es un trabajador”¹.

¹ Heidegger, Martin. *El Estudiante Alemán como Trabajador*. En: *ER Revista de Filosofía*, Sevilla: Nro. 29, pág. 159-161.

La idea comunista de la comunidad cifra su esencia en este emplazamiento operativo del ser del hombre definido a partir del trabajo. De este modo, la comunidad adquiere siempre el sentido de la causa, de la obra, del proyecto como medida de su realización. Así pues, la comunidad se entiende como el producto del esfuerzo man-comunado, de una colectividad “sometida al objetivo de los seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además, producen esta esencia como comunidad” (pág. 15). Nancy denomina esta condición el imperio de la inmanencia, la inmanencia del hombre al hombre que señala la acción de unas fuerzas que se totalizan. Su movimiento es el devenir que de manera sumatoria termina necesariamente por ser comandado por un cuerpo o un jefe que dirige la realización del proyecto. Pero este presupuesto en el que la comunidad debe ser *la de los hombres*, este *humanismo* del que el comunismo se hace deudor y en el que engendra su propia quiebra, esta inmanencia absoluta es para Nancy “el escollo para un pensamiento de la comunidad” (pág. 16). Con ello, el comunismo no ha logrado otra cosa que llevar la comunidad a su límite. Aún cuando encarnaba “el deseo de un lugar de la comunidad encontrado o vuelto a encontrar tanto más allá de las divisiones sociales como de la servidumbre técnico-política” (pág. 13), su obra, por ejemplo cuando ésta se pretende revolucionaria o emancipatoria, trabaja por la instauración de una dominación nueva y de una aún más férrea enajenación.

Ahora bien, si no en las causas colectivas, ¿dónde establecer el lugar a partir del cual pensar la comunidad? Ante todo, hay que reparar en la reserva que Nancy manifiesta en relación con la “sociedad de los individuos”. Tras la caída del comunismo, la ilusión que se levanta y que atraviesa el mundo moderno es que la *sociedad* es el genuino lugar de la comunidad, en la medida en que, sustentada por una cultura del individualismo, constituiría “el privilegio insuperable gracias al cual Europa habría ya demostrado al mundo la única vía de emancipación de las tiranías y la norma según la cual medir todas las empresas colectivas o comunitarias” (pág. 17).

Pero, para Nancy, la naturaleza de lo social es algo ajeno a la comunidad y completamente otro que ella, como lo es también el

confinamiento del hombre a la ausencia de relación mencionada como el último grado de una descomposición tal y como se la reconoce en la noción de *individuo*. Del mismo modo que, por *exceso*, la comunidad es impensable bajo el presupuesto de la condición esencial del hombre en cuanto trabajador, así también el pensamiento y la experiencia –para nosotros tan familiar– del individualismo, es contraria, esta vez por *defecto*, a la posibilidad de una comunidad. El individuo no es nunca ocasión para un ser-en-común. En su lugar sustenta un cierto comercio que no va más allá de los pactos, de los contratos, de los acuerdos, del consenso, de las asociaciones. En el individualismo se presenta más bien un atomismo. A este respecto, y valiéndose del recurso a la física epicúrea, Nancy observa: “No se hace un mundo con simples átomos. Es necesario un *clinamen*. Hace falta una inclinación o una disposición del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es *al menos* el *clinamen* del “individuo” ” (pág. 17).

Así las cosas, no tendría por qué ser extraño el hecho según el cual las sociedades actuales nunca llegan a constituir mundo, a establecerse para el hombre como el ámbito en el cual resolver su ser-en-el-mundo. La sociedad aparece más bien como la caída vertical, libre e infinita, la precipitud de átomos que no se inclinan a un ser-fuera-de-sí, precipitud que alberga de modo siempre latente la catástrofe. Y es que la sociedad, fundada en el individuo, sólo viene a sostenerse de lo que históricamente ha quedado como el último residuo de la disolución del comunismo, lo cual en todo caso no significa que semejante división en partes atómicas mencione la pérdida de una auténtica comunidad lograda en un momento histórico anterior.

Esta última idea merece todavía alguna consideración. Para Nancy, aunque deudora de la ruina del comunismo político, “la sociedad no se ha hecho sobre la ruina de la *comunidad*” (pág. 25). Entre otras cosas porque, como podemos advertir, *comunismo* y *comunidad* riñen en la comprensión de *lo que comunica* las existencias entregadas al ahí de su ser. A diferencia de la “comunidad” comunista, la comunidad en nombre de la cual se proclama Nancy se aposenta más allá del distrito de lo político. Dicho más radicalmente, *la comunidad no es política*. De ahí que

nunca el comunismo –ni ideal ni “real”– llegue a fundar y ni siquiera a presentir el espíritu que anima la genuina comunidad. Así pues, la pregunta por la comunidad no obedece a la nostalgia de un pasado disuelto, a la empresa de recuperación de una realidad cancelada. La comunidad no es algo que el hombre contemporáneo haya perdido, ni siquiera alude a las “ilusiones de origen” (pág. 25) de las que, como estado de naturaleza e incluso como el “paraíso” anterior a la historia, se sostienen el humanismo y el cristianismo. La comunidad propiamente dicha “no ha tenido lugar” (pág. 29). Ella es más bien “lo que nos sucede –pregunta, espera, acontecimiento, imperativo– a partir de la sociedad” (pág. 29). La comunidad es apenas aquello a lo que nos dirigimos, y reiterémoslo una vez más, *al margen* de toda empresa, sobre todo de las empresas políticas. Por eso su ser-posible sólo se presiente a la luz de la necesidad de “ir más lejos que todos los horizontes” (pág. 25), lo cual a su vez significa ir, lejos de toda *obra*, de todo proyecto, de toda causa colectiva, de la comprensión *operativa* de lo humano, al encuentro de la des-obra que “funda” (con toda la salvedad de las comillas) de modo auténtico la comunidad. Sólo en el abandono de esos “lugares comunes”, se nos hace comunicable la sugerencia hecha por Nancy con el título *La Comunidad Desobrada*.

A este propósito la meditación de Nancy estriba en que la comunidad no es asunto de una pérdida a recuperar, como tampoco obra por realizar. La comunidad no se funda, sino que ella nos es siempre inmediatamente *dada*. Este *don* atraviesa de manera originaria nuestro ser, es la medida de una existencia que se revela de cara al ser-en-común que dispone los encuentros de un yo con otro. La comunidad se descubre así, no como imputable al individuo, sino al ser *singular*. La comunidad es aquello a partir de lo cual, en cuanto seres singulares, nos va nuestro ser en cada caso, del mismo modo que nos va un ser-fuera-de-sí en el que el otro se nos revela. Ahora bien, aquello que nos es dado, la medida común de las singularidades entregadas al afuera del ser-con..., al éxtasis de la existencia misma ante la cual ya no se resiste la tiranía del yo en su absolutización de la inmanencia, es la certeza inminente de la *muerte*. “El ser singular no es el individuo, sino el ser finito” (pág. 59). En este aspecto, la comunidad que entreteje Nancy, la del ser-

en-común, es deudora del ser-relativamente-a-la-muerte que define para Heidegger la existencia del *Dasein*, y que vale para él como el modo auténtico del ser-en-el-mundo. En *Ser y Tiempo* (§§ 46-53), Heidegger ha sabido formular la cuestión de la muerte en cuanto pregunta por un posible ser total del *Dasein*. En dicho examen, la muerte ha sido comprendida como la posibilidad inminente, irreferente, irremediable, cierta, más propia y peculiar de la existencia. La existencia misma tiene allí su límite, en cuanto la muerte aparece como la posibilidad de su pura imposibilidad. Pues bien, este ser-relativamente-a-la-muerte se manifiesta primariamente y de manera impropia en la muerte del otro. Pero lo que esta muerte me devuelve es la certeza de su ser-en-cada-caso-mía, pues “nadie puede quitarle al otro su morir”. En la muerte somos irremplazables; la muerte nos singulariza en cuanto nos asiste al modo de la posibilidad más propia y peculiar. El hombre es en consecuencia y de manera originaria ser-para-la-muerte. En Nancy, este ser-para-la-muerte se convierte en aquello a lo que *com-parece* todo ser singular. La comunidad de las existencias se cifra en esta *com-parencia* que, en cuanto experiencia límite, permite que acontezca “la *partición* de los seres singulares y la comunicación de la finitud” (pág. 62). Nancy formula esta cuestión del siguiente modo: “La comunidad se revela en la muerte del otro: de esta manera, se revela siempre al otro. La comunidad es lo que tiene lugar siempre a través del otro y para el otro. No es el espacio de los “mí-mismo” –sujetos y sustancias, en el fondo inmortales– sino el de los *yo*, que son siempre otros (o bien no son nada). Si la comunidad se revela en la muerte del otro, es porque la propia muerte es la verdadera comunión de los *yo* que no son un *mí-mismo*. No es una comunión que fusione los *mí-mismo* en un *Mí-mismo* o en un *Nosotros* superior. Es la comunidad de los *otros*. La verdadera comunidad de los seres mortales, o la muerte en tanto que comunidad, es su comunión imposible. La comunidad ocupa, por tanto, este lugar singular: asume la imposibilidad de su propia inmanencia, la imposibilidad de un ser comunitario en tanto que sujeto” (pág. 35).

La definición última de la comunidad se jugará, pues, en el incierto horizonte de la muerte. “Una comunidad es la presentación a sus miembros de su verdad mortal” (pág. 35). Ahora bien, aún

cuando la muerte es en cada caso mía, aunque ella es intransferible al otro, esto no significa el confinamiento de las singularidades a una existencia aislada. Lejos de ello, la partición que delata la muerte es el modo bajo el cual “la finitud pasa de uno a otro” (pág. 67). Ella hace acontecer una dinámica, la del “tránsito ininterrumpido” de la distancia en esa suerte de comunión imposible. La comunidad no se afirma entonces más que en esta transitividad “productora” de la distancia que la muerte pronuncia desde siempre entre yo y otro. Se la reconoce por el triple duelo al que asiste el ser singular: “el de la muerte del otro, el de mi nacimiento, y el de mi muerte” (pág. 59). Este duelo es lo que el ser nos dona, lo inintercambiable que hace emerger sin embargo los intercambios, los flujos, la pasión, en suma, toda forma de comunicación.

La comunidad nunca está perdida, sino más bien desde siempre dada. “En el fondo, nos es imposible perderla” (pág. 67). Sin embargo, en lo *inaudito* en que se ha mantenido para nosotros, en el carácter impensado que Nancy le atribuye, ella aparece como “un don que hay que renovar, que hay que comunicar”, (pág. 68) no en el sentido de una tarea o de una obra a realizar y menos aún en el comercio grosero de las palabras cuyo colapso es el exceso de la teoría, sino en el contagio de la com-parencia en que se reconoce lo común: “en las llanas conversaciones, en las risas compartidas, en el éxtasis” (Bataille). El des-obramiento en cuanto condición misma de la comunidad es el correlato de la finitud. Llevada de la mano de la finitud, también la comunidad es finita; no se reconoce en las obras finalmente siempre desmentidas, refutadas, canceladas por el “No” absoluto de la muerte; ella es más bien, en una bella expresión de Nancy, “una tarea infinita en el corazón de la finitud” (pág. 68-69).

Sólo en el des-obramiento la comunidad escapa al imperio de la inmanencia. En su lugar, más allá de la empresa de totalización comunista, pero también del solipsismo individualista de la sociedad humana, el des-obramiento inaugura la dimensión de la *trascendencia* que hace posible el encuentro con el otro en una distancia filial. Para Nancy, “la comunidad es trascendencia” (pág. 68), una trascendencia que, en la partición que revela, debe ser acogida como lo que se nos otorga en el ser-fuera-de-sí desde el

cual la muerte del otro nos interpela, en lugar de suprimirla en la empresa de totalización inherente al mundo de los fines.

En ese sentido, “no se trata de hacer, ni de producir, ni de instalar una comunidad” (pág. 67). La comunidad desobrada habla más bien de una comunidad ociosa, de una cierta “negligencia” que quizás reconcilia con el duelo del ser que nos asiste, ociosidad y ausencia de obra que por excelencia se reconoce para Nancy en la comunidad literaria. En lugar de simular un obrar permanente en favor de la comunidad, cual es el caso de la sofistería del político; en lugar de trabajar por la comunidad como hacen los humanitarios, los culpables, los dolientes, se trata más bien de destinar en una especie de sátira, en una suerte de gesto, una mano ociosa para la escritura: esa es la comunidad de los inútiles, comunidad improductiva, un literaturismo –y no ya un comunismo– afín quizá a lo que Bataille mencionara con la palabra *soberanía*, y a la que también Blanchot se ha referido al modo de una comunidad negativa: comunidad imposible, comunidad de los que no hacen comunidad.

Bibliografía.

Nancy, Jean-Luc. *La Comunidad Desobrada*. Madrid: Arena Libros, 2001.

Heidegger, Martin. *El estudiante alemán como trabajador*. En: *ER Revista de Filosofía*, Sevilla: No. 29, págs. 135-164.

Ser y Tiempo. México: F.C.E., 2002.

Blanchot, Maurice. *La Comunidad Inconfesable*. Madrid: Arena Libros, 2002.



***En busca de Ricardo III,
o los avatares del poder,
o como Al Pacino logra hacer en el cine pop-
filosofía***

Oscar Barragán M.

Es como si la obra (Ricardo III de Shakespeare) estuviese inacabada, como si lo que se dejó de ella en el siglo XVI reclamara de los siglos una voz que cada vez se aclarara más y más sin llegar al tono que le confiera su neta expresión.

Ricardo III es un personaje cobrando identidad en cada una de sus puestas en escena, en el teatro y fuera de él, mas no por ello queda excavado en sus cimientos por las múltiples puestas en escena que lo efectúan, ya sea en el teatro o fuera de él. Es como si hubiera un Ricardo de Gloucester para cada época, recorriéndolas con su estela aciaga de vicisitudes atroces.

¿La constante del alma humana a través de la historia no es la lucha por un poder que llamamos “El Poder” en sus diversos avatares? El absoluto, aquello que da vida al despliegue del espíritu, es el poder. Es más, el absoluto gusta de negarse, es decir, mostrarse como lo que no es para que no se le reconozca hasta que ya sea ineludible y nos deje impotentes en el mas desolado mutismo. El absoluto es abstracción. El absoluto, como toda abstracción, es de una pobreza total. Es una falsa alternativa del poder capitidiminuido la que nos pone a nuestra merced sólo la ideología o la violencia. ¿El poder: ideología o violencia? La ideología es farsa. Farsa en sus dos extremos: el que la denuncia no es menos ejercitador del poder que aquel que “supuestamente” la detenta. Y en esto -la imposibilidad de no ejercitar el poder- la ideología no se queda atrás, en tanto que despliega las maniobras del poder. Y la violencia es el resultado de los choques de las fuerzas.

Es esta imposibilidad de no “poder” dejar de ejercer el poder lo que constituye lo que llamamos representación o representatividad y, es esta imposibilidad, la que es violenta dentro de la alternativa violencia o ideología. En suma, el poder es la hipocresía necesaria, la mediación para tratar a los demás (representatividad). Sin poder, no hay trato entre los humanos. Es por eso que Ricardo III es la más encumbrada de las obras inscritas en la representatividad del alma de los hombres pues muestra descaradamente la imposibilidad inscrita en el seno del poder. El alma representa en toda su crudeza la ruindad de la que se inflama para proseguir sola en su miseria, desolando a su paso con su toque que convierte en plomo lo que toca, y es esto lo más aciago del poder.

Hoy en día, no dejamos de representar, de ejercer el poder a expensas de aquellos que supuestamente no pueden actuar en nombre propio: el pueblo, el proletariado, las mujeres, los fuera-clase y un etcétera que se dibuja en la lejanía. Seguimos siendo los hipócritas, modernos o postmodernos, hipócritas galantes o no: el poder que ejercemos es detentado por nosotros sobre la miseria de los que “callan” hasta con los gritos de protesta que piden más poder sobre ellos a sabiendas de que ellos, siendo dominados, también ejercen el poder: “Incluso es por voluntad de poder que se obedece”, Nietzsche.

Valga un ejemplo. Aquel que se jacta diciendo: “Yo soy el que ejerzo el poder en las muchas parejas que conformo y que se disuelven en parte por este uso a ultranza. Detento mi poder “natural” montándose sobre la miseria que yo mismo creo”. No acabamos nunca de ejercer el poder creyendo detentarlo con más ahínco si es mistificándolo. Son varias las mistificaciones con la que el poder finge que no usurpa, que no transgrede o viola. No acabamos. El poder no se acaba, el poder no acaba: impotencia del poder en el seno del mismo poder. Impotencia de donde el mismo poder se nutre. Hipócritas, nosotros. Es nuestra ironía también el poder: “La hipocresía es la ironía disfrazada”.

Para resistir la representatividad del poder, proeza casi imposible, habría que ir allí mismo donde el esplendor del poder se

decolora, se torna pálido. Tentativa de Al Pacino en su película *En Busca de Ricardo III*.

Hacer brillar al erudito verdadero, el que ahorquilla el poder subvirtiéndolo o pervirtiéndolo, sacando la fuerza del apisonamiento del poder. Resistiendo. El erudito de la calle. Pregonar es casi lo que hacemos en la calle; mirando o escuchando los pregones inéditos alcanzamos el pregón, la voz de una fuerza para uno mismo con la fuerza de los otros. Nos hacemos ecos del pregón: Pop-erudición (o pop-filosofía, que es lo mismo). El pregón es la erudición sin esa parte del poder que tienen las palabras en el apisonamiento de la escritura académica. Las palabras ya no mistifican, son. Fuerza de la materia o material que constituye el espesor de las palabras destituyendo la hipocresía o representación / repartición propia del poder. Resistencia : ¿No se puede resistir en o desde la calle? La resistencia es la fuerza sin la impotencia propia del poder.

Michel Foucault cuenta una historia, en casi todos sus libros (desde *Vigilar y Castigar* hasta *La voluntad de Saber -Historia de la sexualidad I-*, la historia de la concomitancia y la coexistencia del poder y del saber. El mismo Foucault ha contado el devenir de la fuerza (la resistencia), la fuerza que tampoco acaba (pero) demistificando al poder y haciéndose eco de un pregón. Pop – filosofía.

Todo poder, en su mistificación representativa y representadora opera armando una estructura a la que llena.

Desde luego que en Ricardo III la estructura está vacía para ser llenada, y será en cada oportunidad objeto de un empeño en el que el saber y el poder se entreveran. Así, si los demás “saben” , de todos modos, que Ricardo finge, este saber será “como” ignorado por Ricardo hasta el momento en que pueda utilizarlo como un arma destructora contra ellos. Esta es su manera particular de llenar la estructura medular del poder.

Pero esta particularidad se reflejará, paradigmáticamente, en todo acto de poder.

Valga pues un ejemplo.

Actualmente, en Colombia algunos sostienen que conquistas de la democracia muy valiosas como “el desarrollo libre de la personalidad” son instrumentos que deterioran el poder como autoritarismo que amenaza engullirse las fuerzas por medio de la alternativa representativa violencia-ideología; instrumentos que querrían no fuese el sustento de la sociedad.

En una época en que la *diferencia* por fin está tomando su concepto por sí misma sin “mediación dialéctica” y sin pasar por la oposición (violencia-ideología), el “libre” desarrollo de la personalidad”, y otros tantos derechos fundamentales, son piedra angular para no caer en la barbarie. Por favor, un Ricardo III de menos. Busquemos lo sub-representativo donde la fuerza manifiesta la singularidad, donde la singularidad se manifiesta en la fuerza sin oposición (oposición = violencia o ideología =representatividad).

El libre desarrollo de la personalidad es una fuerza libre, subrepresentativa, infraideológica.

Mas es tan simple y, por eso tan difícil de decirlo, y, por supuesto, de hacerlo. Siempre hay algo en nosotros que reconstituye Ricardos IIIs. Es en nosotros, y no tanto en los otros, que comenzaríamos por quitarnos el emplasto de poder que se arroja, y, en primer término, el derecho de hablar en nombre de los que no tienen derecho a hablar en su nombre porque se lo vamos usurpando al ser sus representantes. Esta es nuestra manera particular de llenar esta estructura del poder.

El pregón del erudito de la calle en *Ricardo III* denuncia, como de pasada, que las palabras clavadas, prendidas, fijadas nos usurpan el sentimiento. En ésta película, la aventura de Pacino es buscar recuperar el sentimiento. (Recuperar el sentimiento = Creer). Ya sea que ésta creencia esté en los espacios que hay entre los fingimientos de Ricardo cuando está solo con su conciencia... desdoblada, ya sea en medio de la multitud ideologizada...

Crear demanda sentimiento.

Nosotros necesitamos creer, creer en este mundo. Creer es una fuerza libre. Creer en la *diferencia* como *diferencia* que se *diferencia* (no hay otro modo de ser tolerantes). Creer en el libre desarrollo de la personalidad, por un pueblo que clama en su ausencia en tanto que pueblo y en su misma ausencia de pueblo o como pueblo. Creer en esa fuerza que resiste al poder, fuerza sub – representativa para hacerse resistente: ya la voz no es eco del poder sino voz de un nombre propio (y no en nombre de los demás).

Crear no solo es un asunto de piedad por ese pueblo que falta (el pueblo siempre falta: esto siempre lo ignoró cierto marxismo). Creer acopia fuerzas enderezándolas al futuro, eso esperamos. Cuando al erudito lo encontramos en la calle clamando porque Shakespeare entre en los programas de enseñanza, es preciso estar ciego y sordo para no ver ni oír en ello un acto de fuerza, es decir, una idea–fuerza(creencia). Cuando el erudito invoca el resurgimiento de los sentidos, una vez excavadas las palabras, no es preciso esperar el milagro para darse cuenta que lo invocado es el engendramiento de la idea en los sentidos en una suerte de pasión. ¿Quién era, el que decía que las ideas no caen del cielo?

Esto se encuentra, pese a todo, a ojos llenos en la película de Pacino: el movimiento casi imperceptible de la pasión de la creencia.

La creencia es ese movimiento de la idea a través del pensamiento, los sentidos y el habla; esto es, su engendramiento a partir de la discordancia fundamental que empieza en los sentidos y se transmite como fuerza primordial al pensamiento y al habla rompiendo con lo representativo. Esto es la idea fuerza. La creencia. Cuando la creencia adquiere conciencia de sí como pasión, la idea recorre las fuerzas del hombre.

Las aventuras de la creencia siguen caminos tortuosos esquivando siempre, si es con la fe en este mundo, el poder representativo. Creer, así, es una cristalización de fuerzas; y si hay

fuerza emanada de la tierra, ésta rompe con todo vestigio de representacionismo aplastante de las fuerzas de la diferencia: esto es lo que nos hace falta, lo que necesitamos. Y es aquí que el poder, suponiendo la fuerza (pues el poder, en todo caso, siempre supone la fuerza) convierte todo acto de resistencia en acto del querer que quiere la revolución. Que la revolución sea del deseo también lo ignoraron muchos que querían (sí, en pasado : querían) hacerla. Y lo que ignoraban era precisamente esto, en lo que de alguna manera estaban ya : que toda revolución se hace es porque se quiere, donde querer es igual a creer.

Crear, hoy, pasa por las potencias (fuerzas)de la singularidad erigidas un poco en los forcejeos vacilantes de un desarrollo libre de personalidad (entendiendo desarrollo libre de la personalidad el acceso de cada cual al uso de lo que le conviene o no, del gusto, además a que debe enderezar su propia educación, etc.). La singularidad se alza contra la representación y su cohorte mediática y mediadora; singular es sinónimo de disyunción, de diferencia. Tal vez nos estamos acercando a la era de la singularidad, era de la creencia en la tierra, era pos-mediática, disensual, diferencial, como lo esperaban e hicieron tanto por ella Nietzsche, Kieerkegaard, y todos esos “malditos” franceses cuyo inmensurable aporte no dejará de arrebatarnos.



Sé cauto / 141