

Los vertiginosos cambios del mundo actual reclaman una reflexión desde los más diversos derroteros disciplinarios y, en esta tarea, la filosofía no es la excepción. Sin embargo, la complejidad de los dilemas contemporáneos demanda un examen desde la propia ontología, pues así como el *Ser* se dice de muchas maneras, la política es también un *affaire* que se dice de variados modos, en tanto termina reflejando y enriqueciendo tal pluralidad ontológica.

Los textos aquí reunidos comparten una preocupación común: interrogarse por el Ser de la política y la manera que ésta, y sus expresiones contemporáneas, nos arrojan a habitar un mundo lleno de contradicciones y retos. La forma como vivimos el tiempo, como enfrentamos la globalización, la manera como territorializamos el espacio, como creamos alternativas frente a las lógicas dominantes, como nos insertamos o intentamos frenar la aceleración de lo cotidiano, como reconstruimos nuestras prácticas e ideas sobre la libertad, incluso, el modo de edificar nuestro estar en común, son cuestiones en las que lo político y el mundo contemporáneo terminan repensando muchos de los temas y conceptos ontológicos clásicos.

Vivimos tiempos críticos no sólo porque parecen violentar nuestras visiones y formas de vida tradicionales, sino sobre todo porque nos invitan a pensar de maneras inéditas, así como a plantearnos otras formas de acción, nuevos conceptos y herramientas de pensamiento.



Alfonso Galindo Hervás
Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal

Pensar lo Político. Ontología y Mundo Contemporáneo



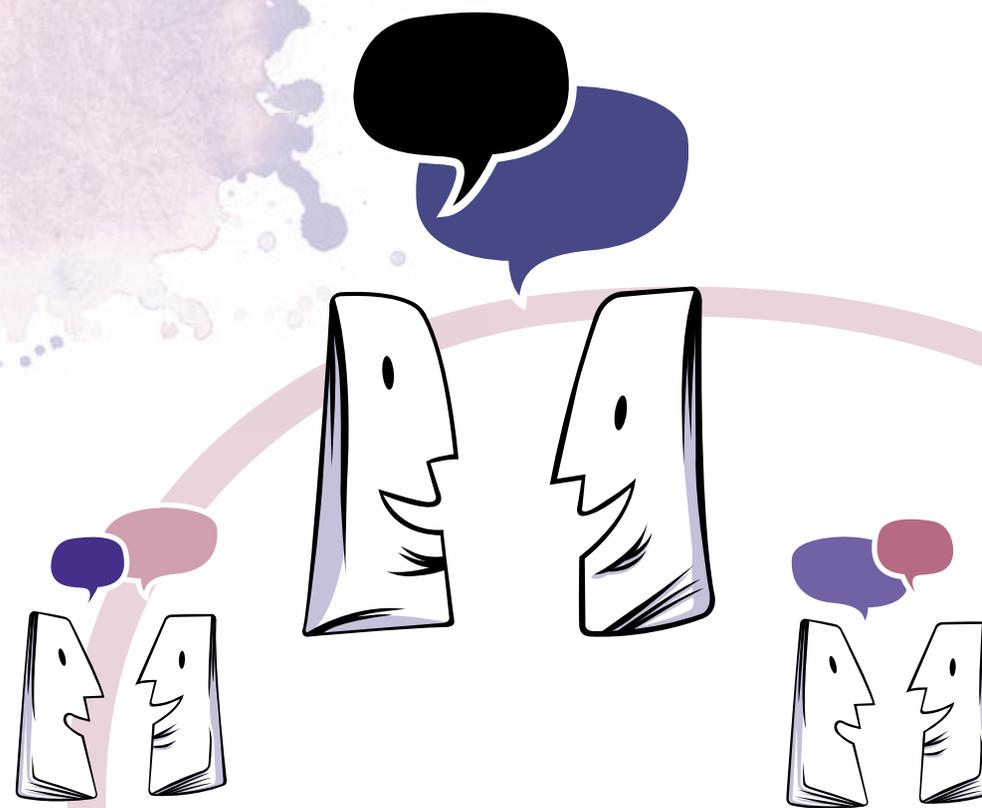
UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México

UNIVERSIDAD DE
MURCIA



Pensar lo Político.

Ontología y Mundo Contemporáneo



Alfonso Galindo Hervás
Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Coordinadores



Pensar lo Político
Ontología y Mundo Contemporáneo



UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
Rector

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

L. C. C. María del Socorro Castañeda Díaz
*Directora de Difusión y Promoción de la Investigación
y los Estudios Avanzados*

Pensar lo Político

Ontología y Mundo Contemporáneo

Alfonso Galindo Hervás
Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Coordinadores

UNIVERSIDAD DE
MURCIA




UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México

SIyEA
Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

Pensar lo Político
Ontología y Mundo Contemporáneo

Libro de investigación arbitrado por pares ciegos, con base en los criterios establecidos por la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados.

1a edición, septiembre 2016.

ISBN: 978-607-422-751-2

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario núm. 100 Ote., Centro, C.P. 50000,
Toluca, México.
<http://www.uaemex.mx>

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Uso del logotipo de la Universidad de Murcia autorizado el 17 de marzo de 2016.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización por escrito del titular de los derechos en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y en su caso de los tratados internacionales aplicables.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Introducción | 9 |
| Lógica y acontecimiento: pensar lo político con Gilles Deleuze | 13 |
| Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal y María Luisa Bacarlett Pérez | |
| ¿Qué es la globalización? La filosofía como cosmopolítica..... | 43 |
| Antonio Campillo | |
| La espectralidad contemporánea de lo político. Discutir los límites de la representación en la política democrática..... | 65 |
| Israel Covarrubias | |
| Tiempo de la Política y Política del Tiempo..... | 85 |
| Alfonso Galindo Hervás | |
| Política, Decisión y Elección | 119 |
| Ángel Prior Olmos | |
| Deleuze: Ontología, política y creación | 133 |
| Mario Iván Uraga Ramírez | |
| Notas Curriculares..... | 162 |

INTRODUCCIÓN

Este libro es fruto de la colaboración entre profesores de la Universidad Autónoma del Estado de México y de la Universidad de Murcia, España. Para que haya visto la luz ha sido necesaria la convergencia de diversos factores. En primer lugar, la firma de un convenio de colaboración entre ambas universidades. Vaya por delante nuestro agradecimiento a las dos instituciones, por haberlo hecho posible. Y como las instituciones no son nada sin las personas que las habitan, sirvan también estas líneas iniciales como reconocimiento de su labor. Junto a ello, otro elemento determinante para que este volumen exista ha sido la propuesta de que una de las acciones de colaboración entre ambas instituciones universitarias consistiera en la redacción conjunta de un ensayo de filosofía política. En tercer lugar, debe subrayarse el entusiasmo sostenido de los autores de los capítulos aquí reunidos por ofrecer a los lectores hispanohablantes un texto filosófico riguroso, actualizado y útil para analizar el presente y, a la par, que sea un índice y un factor de la existencia de lazos intelectuales y académicos entre ambas orillas del atlántico. Estamos convencidos de que no se piensa en soledad (ya sea la soledad ensimismada del individuo, ya sea la soledad de la propia comunidad política o nacional), sino en común, en la relación. En el intercambio aumentan las posibilidades de que surja el acontecimiento del pensamiento. Pensar y escribir es exponerse y sentirse interpelado o exponerse a ser interpelado, como se prefiera.

Los textos aquí reunidos comparten esta voluntad. Y, en cuanto a su contenido, evidencian el impulso de pensar el presente político desde una perspectiva filosófica. En este sentido, todos los capítulos cumplen dos criterios fundamentales, que son propios del punto de vista que adopta la filosofía cuando analiza críticamente la política, a saber, la abstracción y la atención a las excepciones, aporías o fallas del orden

establecido. La filosofía se caracteriza por consistir en un trabajo acerca de conceptos, que son muy abstractos o generales. En concreto, es un trabajo crítico y analítico que trata de identificar inconsistencias, lastres, herencias o estratos semánticos que permiten problematizar dichos conceptos. La razón de privilegiar la atención a los grandes conceptos, especialmente a los de carácter político, es que el filósofo asume que los mismos son, como afirmó el gran teórico de la historia Reinhart Koselleck, índices de épocas pasadas a la par que factores de cambio histórico. Por ello, el análisis crítico de éstos implica (o, mejor aún, consiste en) una acción política, pues conlleva debate, pugna, apropiación y uso de herramientas para el cambio, entre otros.

El lector podrá comprobar que todos los textos reunidos en este volumen exhiben la voluntad de pensar nuestro presente político desde categorías propias de la filosofía y con el objetivo de descubrir situaciones excepcionales, acontecimientos que se resisten a ser subsumidos en el orden establecido, que lo cuestionan y exigen inventar nuevas categorías. Los textos comparten igualmente un profuso recurso a algunos de los autores y teorías más brillantes y fértiles del panorama filosófico actual. También sirve como toma de contacto con algunas de las principales filosofías políticas contemporáneas.

El texto que abre el volumen, firmado por Rosario Pérez Bernal y María Luisa Bacarlett Pérez, nos ofrece una muy sugerente reflexión acerca de los vínculos entre lógica y política. De la mano de diversas tesis de Gilles Deleuze, las autoras logran mostrar las implicaciones lógicas que subyacen a todo acontecimiento político en tanto que ruptura o rebasamiento del orden existente, contribuyendo a iluminar desde una perspectiva filosófica (como hemos señalado, una perspectiva abstracta y atenta a localizar las grietas de toda norma, institución y sistema establecidos) diversos fenómenos políticos contemporáneos. La idea que dirige el texto es que la obra deleuziana abre una perspectiva lógica basada en la paradoja, una *lógica esquizo* que se muestra como experimento indispensable para indagar otras formas de acción política no basadas ni en la figura de la comunidad cerrada ni en la identidad; se trataría, antes bien, de una política de lo indecible que por su carácter no resuelto está abierta a lo posible, figura que se acerca a la *comunidad que viene* agambeniana, conglomerado aporético que jamás termina de consolidarse en una propiedad o pertenencia, por tal razón, impotente para privilegiar éste u otro rasgo.

El capítulo que escribe Antonio Campillo propone una erudita reflexión sobre las relaciones de mutua determinación entre filosofía y globalización. A su juicio, la pregunta "¿Qué es la globalización?" no sólo se interroga sobre el presente más inmediato, como la pregunta kantia-



na “¿Qué es la Ilustración?”, sino que también reformula, en un contexto histórico nuevo, la triple pregunta que la filosofía occidental ha venido planteándose desde su nacimiento: qué es el mundo, quiénes somos nosotros, quién soy yo. Si para Foucault la respuesta kantiana fue el inicio de la filosofía moderna en tanto que crítica del presente, Campillo sugiere que la pregunta “¿Qué es la globalización?” reactualiza dicha crítica en un contexto histórico-político en el que se ha visto cuestionada la concepción teleológica y eurocéntrica de la historia universal. Paralelamente, ese nuevo contexto demanda un nuevo pensamiento filosófico que se haga cargo de estas transformaciones.

Israel Covarrubias recurre a diversos argumentos de otros pensadores políticos contemporáneos (Agamben, Nancy, Badiou, Negri, Esposito o Derrida) para identificar y problematizar la funcionalidad que poseen las categorías de espectralidad y fantasma de la política, en orden a cuestionar la idea misma de representación de lo político. Paralelamente, analiza si dicho cuestionamiento implica la sustitución del “fanatismo de la acción” en cuanto herencia paradigmática de la modernidad. Ambos objetivos le llevan a desarrollar una exhaustiva genealogía del origen conceptual de los límites de la representación política, la cual concluye con un análisis sistemático de la diferenciación entre los campos semánticos de la política y de lo político. Su apuesta es que las nociones de espectralidad y fantasma de la política surgen en el léxico de la teoría política moderna como un esfuerzo que pretende contribuir a la identificación de los márgenes de la representación. Márgenes de la representación y de la acción que finalmente remiten a lo común irrepresentable necesario a la democracia, y cuya formulación conceptual se ve especialmente reflejada en el pensamiento filosófico y político contemporáneo italiano.

El siguiente texto del libro también se orienta a un análisis de la acción política que reclama nuestro presente. Su autor, Alfonso Galindo, analiza distintos posicionamientos teóricos acerca de la modalidad de política capaz de hacer justicia a los retos de un mundo globalizado dominado por el mercado y las instituciones transnacionales. Tras examinar las implicaciones y los presupuestos teológicos de diversas comprensiones de la acción política, Galindo presenta las versiones clásicas (teológicas) que defienden retrasar la anomía que es propia del final de los tiempos y de la sociedad capitalista mediante la acción del Estado (la referencia de que se sirve es la figura paulina y schmittiana del *katéchon*) y, por otro lado, las que defienden acelerar la llegada de dicho final de los tiempos (y del tiempo del final). Tras ello estudia unas teorías contemporáneas, de inspiración marxista y deleuziana, que sostienen la necesidad de acelerar la anomía y el desarraigo propios del capitalismo como vía para superarlo: las de Nick Land, Nick Srnicek y Alex Williams.

El texto finaliza con la propuesta de un argumento de Hans Ulrich Gumbrecht acerca de la necesidad de reivindicar las experiencias corporales como medio para resistir la abstracción y la impersonalidad de la sociedad contemporánea.

Ángel Prior enfoca el reto de reconstruir una alternativa a, respectivamente, los paradigmas del universalismo moral, el discurso democrático liberal y el nihilista. Lo hace sirviéndose de la recepción crítica del pensamiento moral y político de Hannah Arendt por parte de Ágnes Heller. A su juicio, ambas autoras coinciden en defender un sentido político de la libertad, si bien divergen en la cuestión de la separación entre lo político y lo social. Según Prior, Heller elogia de Arendt el haber reciclado la idea de Lessing de que el universalismo moral puede alcanzarse no mediante la superación de la contingencia, la particularidad y la individualidad, sino cambiando nuestra actitud dentro de la misma forma de vida. De este modo, las diferentes versiones ofrecidas por el nihilismo, el racionalismo moral universalista y el discurso moral vinculado al *ethos* constitucional de la democracia liberal, no impedirían el planteamiento de un *ethos* común débil que podría ser aceptado por los partidarios teóricos de esas posiciones. La propia posición de Heller se situaría en este cuarto micro-discurso en el que se defiende el universalismo moral, pero se abraza al tiempo la contingencia, la particularidad y la individualidad.

El libro se cierra con un capítulo que firma Mario Iván Uruga. En él desarrolla un exhaustivo análisis de la obra de Deleuze en el que, confrontándose con la tesis de Žižek, demuestra la imbricación de ontología y política existente en su pensamiento. El juego tensional entre las categorías de macropolítica y micropolítica, revela la fertilidad de su pensamiento en orden al elaborar una ontología crítica del presente. Una constante recorre de principio a fin este apartado, es la figura de la creación como presupuesto indispensable para la acción política; en este talante, lo político no sería un esfera particular de acción —el de las elecciones, los partidos políticos y los debates ideológicos—, sino estaría imbricado en la vida misma, de ahí su carácter ontológico. Tal perspectiva se contrapondría al prejuicio comúnmente aceptado —por ejemplo, por Žižek o Badiou— de que la obra deleuziana soslayó cualquier compromiso e intervención política concreta. Por el contrario, su propuesta filosófica apostó una y otra vez por la acción y la transformación, sólo que éstas se dan en una esfera anterior y mucho más amplia que aquella que ocurre en la política oficial, una que tiene lugar en la vida misma y que toma la forma de experimentación y creación.

Los coordinadores





LÓGICA Y ACONTECIMIENTO:
PENSAR LO POLÍTICO CON
GILLES DELEUZE

Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
María Luisa Bacarlett Pérez

Introducción

Este capítulo trata de conjugar lógica y política en un mismo plano, dos ámbitos al parecer sumamente lejanos, sobre todo si pensamos el carácter práctico y concreto de la segunda. Sin embargo, el principal problema al que nos enfrentamos al trabajar ambas no se debe tanto a la política, sino a la lógica.

Aquí el pensamiento de Gilles Deleuze es esclarecedor, pues su obra es un esfuerzo por producir diversas perspectivas lógicas para cuestionar o repensar el estatus de las lógicas clásicas, de aquellas ligadas al “buen sentido” y respetuosas del principio de no contradicción: “Yo concibo a la filosofía como una lógica de las multiplicidades”¹ (1990: 201). Es desplegando una nueva lógica, una que dé espacio a la paradójica, a la pérdida del buen sentido, que será posible pensar también de otra manera lo político. La pregunta por la lógica, y no la pregunta por el ser, es aquella que permite interrogarnos: ¿de qué suelo viene tal o cual afirmación?, ¿qué plano, qué forma de vida, hace a este enunciado válido o inválido? La lógica tiene que ver con la procedencia, con sus condiciones de emer-

¹ Este término aparecerá frecuentemente a lo largo del trabajo, por ende, es pertinente definirlo someramente desde ahora. Con el concepto de *multiplicidad* Deleuze hace frente a una concepción de las cosas, de los cuerpos y de los sujetos en términos de identidad y propiedad. Por el contrario, los cuerpos nunca permanecen idénticos a sí mismos, difieren de manera intensiva y constante, cambian de naturaleza así como se dividen o se conectan con otros cuerpos, aun así, los cuerpos son múltiples de manera inmanente y no por mera agregación: “cada multiplicidad está ya compuesta de términos heterogéneos en simbiosis, [...] ella no cesa de transformarse en otras multiplicidades en hilera, siguiendo sus umbrales y sus puertas” (Deleuze y Guattari, 1980: 305).

gencia, por ende, no puede separarse de la forma de vida, del *plano de consistencia* desde el cual adquiere legitimidad.

Se ha repetido muchas veces que para Deleuze la principal tarea de la filosofía es crear conceptos, pero no hay concepto sin la creación de una lógica: dar lugar a un concepto implica también construir la lógica que lo liga a otros. Toda lógica expresa una forma de vida, un plano desde el cual nuestras preguntas tienen sentido, por ende, preguntarnos por la existencia, el ser, la verdad o el mundo supone una cierta lógica, un plano desde el cual nuestras preguntas resultan significativas; la lógica es entonces inseparable de la ontología: "Lógica y ontología, siempre estos dos aspectos coexisten en Deleuze, como los dos componentes de una filosofía de la expresión" (Lapoujade, 2014: 35). La lógica no sería el conjunto de reglas formales que nos permiten pensar correctamente; todo lo contrario, desde la perspectiva deleuziana, sería aquello que nos hace factible desandar el camino y comenzar a pensar de otra manera, fuera de los principios y directrices marcados por el buen sentido. La cuestión a resolver sería: ¿a qué otras formas de vida, por ende, de política, pueden llevarnos otras lógicas?, ¿qué otros experimentos del pensamiento y de la existencia pueden darnos? En gran medida, la obra de Deleuze fue un intento por dar respuesta a tales interrogantes.

La lógica como máquina de pensar

Como hemos expuesto, nuestro interés es ligar lógica y política, algo posible si damos un giro a nuestra tradicional concepción de la primera; para ello debemos hacer un breve recorrido por algunas definiciones *estandarizadas* y accesibles en tratados y diccionarios filosóficos. Muchas de ellas enfatizan la lógica como una ciencia o arte que nos da las herramientas para pensar correctamente, o para construir, evaluar o demostrar argumentos de manera adecuada; llamaremos a esta perspectiva *instrumental*, en tanto que percibe la lógica como instrumento del pensamiento correcto. Georg Schumm, en *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (en Audi, 1999: 319), la concibe como:

Ciencia del razonamiento correcto, retomando los *Primeros analíticos* de Aristóteles y basados en la premisa de que la validez de un argumento está en función de su estructura o forma lógica. La encarnación moderna de la lógica formal es como lógica simbólica (matemática). Esta es el estudio de las inferencias válidas en lenguajes artificiales y formulados de manera precisa, con la intención de distinguir, o reglamentar, las formas lógicas de sus contrapartes del lenguaje natural.



Por otra parte, William Parry y Edward Hacker, en su libro *Aristotelian Logic*, la definen como “la ciencia (y el arte) de evaluar y construir argumentos y sistemas de razonamiento, así como el estudio de sus componentes, haciendo uso tanto de conceptos como de enunciados, proposiciones, definiciones, términos, etc.” (1991: 4). Asimismo, Nicola Abbagnano, retomando a Aristóteles, la expone como “Ciencia que se ocupa del saber demostrativo” (1998). Jean-Paul Thomas, en la entrada “Logique” del *Dictionnaire de la Philosophie* de la *Encyclopædia Universalis* (2015), la expone como “parte de la filosofía que tiene por objeto de estudio las formas del razonamiento y su validez”. En la *Enciclopedia Británica* el término es precisado como “el estudio de las proposiciones y de su uso en la argumentación”, así como “de las inferencias y las formas proposicionales”. Finalmente, en el *Diccionario de la lengua española* queda definida como “Ciencia que expone las leyes, modos y formas del conocimiento científico” (RAE, 2001).

Buena parte de estas definiciones exponen la lógica desde una perspectiva instrumental, como un conjunto de reglas para pensar de manera correcta, para hacer inferencias o demostraciones válidas y para que las conclusiones de nuestros argumentos se deriven efectivamente de nuestras premisas. Quizá tal perspectiva se deba a que nuestra concepción de la lógica tiene aún una fuerte impronta aristotélica, lo cual se hace evidente en la insistencia de catalogarla como *ciencia*, algo problemático según veremos. Pierre Pellegrin (2007), en su introducción al *Órganon*, y Gilbert Hottois (2002), en su libro sobre lógica y pensamiento, coinciden que Aristóteles, aunque define la lógica como “ciencia demostrativa” (*Anal. Pr.*, I, 24a, 10), en estricto sentido no puede ubicarse como tal, pues en realidad es un instrumento que permite realizar correctamente las deducciones de la ciencia.

La lógica no es una ciencia, es un instrumento del saber; es decir, permite el despliegue de éste, su explicitación necesaria a partir de principios (axiomas), ellos mismos indemostrables y que no dependen de una justificación lógica.

La concepción de la ciencia aristotélica es lógica en el sentido de que, idealmente, la ciencia acabada debe constituir un sistema deductivo articulado por el razonamiento silogístico. La ciencia es entonces un encañamiento de demostraciones lógicas que nos conducen de verdades más generales a verdades menos extensas, pero jamás particulares (ya que no hay ciencia sino de lo general). El *órganon* o la lógica son entonces el método o el instrumento de la ciencia (Hottois, 2002: 21- 22).

Para Aristóteles, la ciencia es un conjunto de argumentos deductivos a través de los cuales es posible obtener verdades con cierta gene-

alidad; sin embargo, aquello que nos da las reglas para realizar dichas deducciones no es una ciencia en sí misma, sino un instrumento de ésta. Su objeto es darnos las herramientas para hacer inferencias y razonamientos válidos. En el mismo punto coincide William David Ross, pues si bien Aristóteles divide las ciencias en teóricas, prácticas y productivas, la lógica, aunque debería incluirse en las ciencias teóricas –dentro de las cuales, para el estagirita, sólo caben la matemática, la física y la metafísica–, no puede considerarse como tal.

En efecto, según Aristóteles, no es una ciencia sustantiva, sino una parte de la cultura general que cada uno debe recibir antes de emprender el estudio de una ciencia, [...] es el único estudio susceptible de enseñar cuáles son las proposiciones a las que se debe exigir pruebas y cuáles son las pruebas que se deben exigir [...]. Una concepción parecida se halla implícitamente en el empleo de la palabra *Órganon* o instrumento (es decir, instrumento de la ciencia) para designar la doctrina lógica (Ross, 1981: 29).

Quizá el problema deriva de que ni el término *lógica* ni el término *órganon* aparecen en la obra aristotélica; habrá que esperar al año 60 a.C., con la primera edición del *corpus* aristotélico, realizada por Andrónico de Rodas, para que los tratados ligados a la demostración de argumentos y formas del razonamiento se agrupen bajo el título de *Órganon* que, efectivamente, significa *instrumento*. Así, aunque estos términos no aparezcan originalmente en los tratados aristotélicos, su idea de lógica no remite a una ciencia en sí misma, sino a un instrumento de la ciencia. Es quizá por esta impronta, sellada desde sus orígenes, que la lógica ha sido frecuentemente vista a lo largo de la historia de la filosofía occidental, como un conjunto de reglas, un instrumento para pensar; sin embargo, esto ha soslayado otra vertiente expresada en diversos momentos en la historia de la filosofía, es decir, la posibilidad de concebirla, no como algo instrumental, sino como pensamiento en sí misma, como una experiencia del pensamiento por derecho propio.

La lógica puede ser vista como un conjunto de reglas, como la estructura formal que garantiza la validez de nuestros argumentos; pero también, de esa estructura formal pueden derivarse auténticas experiencias del pensamiento. Por ejemplo, sabemos que uno de los principios centrales de la lógica, desde Aristóteles, es el *principio de no contradicción*; de acuerdo con éste, una proposición y su contraria no pueden coexistir, si una es verdadera la otra es necesariamente falsa, y no ocurre que el día sea noche o el viejo sea joven. Sin embargo, ¿qué pasaría si admitiéramos que “Pedro es viejo” y “Pedro es joven”, son proposiciones verdaderas de manera simultánea?, ¿debemos rechazar tal experimento por lógicamente imposible? O si lo aceptamos ¿a qué experiencias daría



lugar?, ¿a qué concepción del mundo y de nuestra experiencia sobre él? Sin duda, admitir tal posibilidad no sólo tiene consecuencias lógicas o formales, tiene también consecuencias epistemológicas y ontológicas, por mencionar sólo dos. Retomando una expresión cercana a Badiou (1998), la lógica es también una *máquina de pensar*, no sólo organiza nuestras ideas, también las *produce*, crea inexploradas relaciones entre las mismas, así como da lugar a experiencias del pensamiento, un pensamiento no meramente formal, sino también existencial, ontológico e, inclusive, ético. En sentido deleuziano, la lógica es una *máquina* porque produce conexiones, agenciamientos² y acoplamientos entre conceptos, signos e ideas, muchas veces de dudosa afinidad. La lógica no tiene en el fondo nada de apacible y certero, nos habla más bien de la potencia que tiene cada cosa y cada valor para transmutarse y dar lugar a nuevas experiencias del pensamiento. Si retomamos la idea deleuziana sobre qué es pensar, el pensamiento sólo aparece cuando algo nos violenta, nos saca de los goznes apacibles de la identidad, de la no contradicción: “El pensamiento no es sino una cosa que nos fuerza a pensar, que hace violencia al pensamiento. Más importante que el pensamiento, es eso que nos da qué pensar” (Deleuze, 1964: 117).

La lógica tiene entonces dos rostros, uno formal, encargado de organizar las reglas del pensamiento, y otro que en sí mismo es pensamiento, que da qué pensar, que produce ideas y experiencias, una verdadera máquina de pensamiento. Quizá por esto Octavio Paz, no un filósofo sino un poeta, supo ver con gran nitidez estas dos aristas de la lógica. Cuando se preguntaba sobre la diferencia entre filosofía y poesía, encontró que mientras la primera quedó cautiva del principio de no contradicción, la segunda dio entrada a la paradoja.

El poeta nombra las cosas: estas son plumas, aquéllas son piedras. Y de pronto afirma: las piedras son plumas, esto es aquello. [...] La imagen resulta escandalosa porque desafía el principio de contradicción: lo pesado es ligero. Al enunciar la identidad de los contrarios, atenta contra los fundamentos de nuestro pensar. Por tanto, la realidad poética de la imagen no puede aspirar a la verdad (Paz, 1972: 99).

La poesía, de acuerdo con Paz, se distancia de la filosofía porque ha dado cabida a la paradoja, y ha pensado desde ahí. Pero no es necesario

² Los agenciamientos pueden ser definidos como “[...] todo conjunto de singularidades y de rasgos extraídos sobre los flujos —seleccionados, organizados, estratificados—, de manera que convergen (consistencia) artificialmente y naturalmente: un agenciamiento, en este sentido, es una verdadera invención” (Deleuze y Guattari, 1980: 506). Ahora bien, las singularidades son aquellos sujetos o cuerpos efímeros que son producidos con cada nuevo agenciamiento, compuestos cada vez de diferentes predicados, que no dejan de variar dependiendo de las relaciones y conexiones que entablan tales cuerpos.

esperar a la escisión entre filosofía y poesía para ver en la paradoja no sólo una forma lógica, sino una forma de pensamiento, ella da a pensar. Paz encuentra en Heráclito el ejemplo máximo de toda una experiencia paradójica del pensamiento; de hecho, la ontología heracliteana, fundada en la figura del devenir, no se basó en una lógica expresamente creada para dar cuenta de sus ideas; Heráclito no escribe una lógica separada de su ontología, más bien, en sus fragmentos encontramos una concepción ontológica basada en la figura de la contradicción, pero sin que ésta sea una figura prestada de una lógica subyacente, antes bien, la contradicción es la figura misma del devenir, el devenir mismo. Pensemos en el famoso fragmento B49a que para muchos se ha convertido en la insignia del devenir heracliteano: “En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, y que tanto somos como no somos” (Kirk, Raven y Schofield, 2008). Esta famosa imagen no sólo afirma que todo cambia, que nada permanece, también apuesta por la existencia o validez simultánea de los opuestos, violando con ello el principio de no contradicción. Al bañarnos en el mismo río, no nos bañamos en el mismo río; nos bañamos y no nos bañamos, entramos y no entramos al mismo río, ambas cosas a la vez, porque este mismo río es ya otro y nosotros también. Para García Calvo (1985), la lógica aristotélica sigue siendo finalmente la ontología parmenideana fundada en el ser, nos invita a decir es; por su parte, la lógica de Heráclito apuesta a una conjunción de contrarios: es y no es.

Entre Aristóteles y Heráclito no sólo hay una clara distancia en la manera de concebir la lógica, pues mientras para el primero es un *corpus* diferente a la ontología y por derecho propio no es pensamiento (sólo nos da reglas para pensar); en el segundo no solamente no encontramos una lógica como *corpus* o reglas independientes del pensamiento, sino que encontramos una lógica como pensamiento por sí mismo, uno que es contradicción; por ende, indistinguible de la ontología. De hecho, es su ontología. En Heráclito la realidad es paradoja, el ser es contradicción.

Aquella parte de la lógica que muestra su carácter de pensamiento por derecho propio es precisamente la que más violenta el buen sentido: la paradoja, la contradicción, la aporía. Ya Cicerón se refería a la paradoja como algo que nos maravilla: “Eso es lo que ustedes llaman paradojas y nosotros cosas maravillosas” (*De fin.*, IV, 27), aquello que nos desvía del pensamiento correcto, que nos hace llegar de premisas verdaderas a conclusiones falsas, “[...] lo que destruye el buen sentido único, pero luego es lo que destruye el sentido común como asignación de identidades fijas” (Deleuze, 1989: 27). Destruir el buen sentido significa rechazar que las cosas puedan permanecer idénticas, determinables; frente a ello, la paradoja se muestra como el gesto que no decide ni por una cosa ni por



otra, que permanece indeterminado –aunque no pasivo–, o bien, que no afirma una sola cosa, sino ambas al mismo tiempo: “El buen sentido es la afirmación de que, en todas las cosas, hay un sentido determinable: pero la paradoja es la afirmación de los dos sentidos a la vez” (Deleuze, 1989: 25). Es cuando asumimos activamente tal desviación, tal indecisión, que el verdadero pensamiento puede emerger, en tanto éste sólo tiene lugar como *acontecimiento*, “ya que un acontecimiento es aquello que permanece indeciso entre el tener lugar y el no tener lugar, un surgir que es indiscernible de su desaparecer” (Badiou, 1998: 97).

El acontecimiento y la paradoja

Si hay un rasgo que distingue a la obra deleuziana es su afán por subrayar el carácter no solamente polémico de las paradojas, sino su verdadera potencia creativa; ellas nos permiten pensar no lo contrario de lo bien estipulado y lo bien argumentado, o el negativo del pensar bien, sino que abren una posibilidad *anómala* o *loca* de pensamiento, que no asume ni los principios de la lógica clásica ni la búsqueda de identidad o determinación precisa. La paradoja se manifiesta contra el buen sentido y contra el sentido común: ambos nos dicen cómo pensar correctamente, por qué puerta entrar y por cuál salir, cómo alcanzar ideas estables y comunes, en suma, cómo obtener la identidad de nuestros enunciados y argumentos. Este afán de tomar el camino correcto, de seguir el camino preciso hacia la verdad, Deleuze lo ligará con el término de *imagen dogmática del pensamiento*. La propia filosofía –concentrada en no violar los principios de la lógica– se ha convertido en el principal agente de esta imagen, pues en ella se hace evidente esta *palabra de orden* que intenta a toda costa decirnos *qué es pensar bien*, postura que en el fondo no es distinta de la *doxa* moralizante que no pierde la oportunidad de espetarnos “este es el buen camino, hay que seguirlo”. Tal imagen se sustenta también en una concepción optimista del sujeto pensante, que sólo por el hecho de tender al conocimiento tiene ya mucho ganado en el camino hacia la verdad: “Todos los hombres por naturaleza desean saber” (*Met.*, I A 25).

A partir de esta imagen, el pensamiento está en afinidad con lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero. Y es sobre esta imagen que cada uno sabe, supone saber eso que significa pensar. Ahora bien, importa poco que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente, en tanto el pensamiento permanece sumiso a esta imagen que prejuzga de antemano todo [...] (Deleuze, 1968: 172).

El problema de permanecer sumisos a la imagen del pensar correcto, del buen sentido, es que estamos en realidad soslayando la posibilidad de pensar; es decir, la experiencia de pensar se convierte en algo semejante a seguir una receta de repostería que, si seguimos de manera metódica y fiel, puede llevarnos a la meta prometida, al pastel perfecto, a la verdad. El escamoteo del pensamiento como verdadera experiencia, como experimentación, no es una crítica inaugurada por Deleuze; de hecho, un filósofo italiano de mediados del siglo XVIII, Giambattista Vico (1668-1744), realizó una interesante crítica a Descartes por los mismos motivos que Deleuze se opone a la imagen dogmática del pensamiento. Vico observa en el cartesianismo una filosofía que debilita el pensamiento, que adormece la creatividad humana, pues nos dice cómo pensar y cuál es el método para llegar a la verdad. En este rubro, Vico compara al método cartesiano con el razonamiento silogístico: en un silogismo, la conclusión no aporta nada nuevo a lo dicho en las premisas, pues aquélla ya estaba contenida en éstas. En suma, el cartesianismo: “[...] ha fomentado la pereza del pensamiento, ha creado la ilusión de que puede llegarse a la ‘verdad’ con sólo seguir unos cuantos razonamientos que ocultan el hecho de que toda verdad sigue un proceso, un ritmo, un tiempo y una narrativa. [...] nos ha hecho caer en el reino de los juicios inmediatos” (Bacarlett, 2008: 19).

Algo semejante ocurre con la imagen dogmática del pensamiento, pues de manera optimista nos promete que con los pasos adecuados, así como con una buena disposición y voluntad, es posible recorrer el camino correcto y llegar a la meta esperada. Se trata de seguir el mapa, hacer una *calca* sobre el itinerario ya recorrido por otros con buenos resultados. Frente a este panorama, la paradoja no se restringe a perder la ruta o a extraviar el mapa, tampoco se limita a crear otro mapa o a tomar otra ruta, significa más bien ir a la vez en dos direcciones.

De ahí que la potencia de la paradoja no consista en absoluto en seguir la otra dirección, sino en mostrar que el sentido viene siempre de los dos sentidos a la vez, de las dos direcciones a la vez. Lo contrario del buen sentido no es el otro sentido; el otro sentido es solamente el pasatiempo del espíritu, su iniciativa divertida. Pero la paradoja como pasión descubre que no se pueden separar las dos direcciones, que no se puede instaurar un sentido único [...] (Deleuze, 1989: 94).

No se trata solamente de hacer un recorrido contrario a lo dicho por el buen juicio, sino de dejar atrás la idea misma de *re-corrido* –que implica ya un *volver* a pasar, *volver* a transitar, es decir, la *copia* de un original– y plantearse simplemente el *ir*, al mismo tiempo, en dos direcciones distintas. Ahí es precisamente donde aparece la paradoja como aquello que



puede abrirnos camino en el intento de subvertir el buen juicio, pues lo primero que ésta destruye es la identidad de los enunciados y de las cosas. La paradoja por la que apuesta Deleuze tiene claramente un cuño estoico. Recordemos que con esta escuela ocurre una primera inversión del platonismo: lo que define a una cosa no es una esencia oculta en lo más profundo de su ser, sino la superficie, la piel, la cara epidérmica que le permite relacionarse con las demás. Es decir, la esencia de cada cosa no se juega en las profundidades, en una interioridad inexpugnable, sino en su superficie, en ese borde epitelial donde las cosas, paradójicamente, diluyen su contorno. Es como cuando el cuchillo corta la carne: ni el cuchillo ni la carne cambian estrictamente de naturaleza, pero *entre* ambos ocurre un *acontecimiento* que no los deja indemnes, ahora estamos ante un cuchillo que corta y una carne cortada, ha aparecido un efecto, un verbo, un ser incorporal –cortar, ser cortado–; “Estos efectos no son cuerpos, sino ‘incorporales’ estrictamente hablando. [...] No son cosas, o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de *ser* que conviene a lo que no es una cosa, entidad inexistente. No son sustantivos ni adjetivos, sino verbos” (Deleuze, 1989: 28).

La lógica –y por ende la ontología³– por la que apuesta Deleuze no estaría basada en sujetos puntuales que tienen propiedades, sino en relaciones, en verbos, pues estos definen a los sujetos, de la misma manera que *cortar-ser cortado* define –quizá valdría decir “compone”– al cuchillo y a la carne. En este punto la cercanía entre Deleuze y Gregory Bateson es clara –de hecho, Deleuze hace referencia directa a Bateson en *Mil mesetas*–. El famoso *silogismo de la hierba* es claro ejemplo de un razonamiento –absurdo desde los criterios clásicos– que privilegia las relaciones y los predicados, antes que a los sujetos. A continuación exponemos tal silogismo (lado izquierdo) y lo comparamos con un silogismo bien formado y en toda regla (lado derecho).

La hierba muere

Los hombres mueren

Los hombres son hierba

Los hombres son mortales

Sócrates es un hombre

Sócrates es mortal

Del lado derecho tenemos el ejemplo más citado del silogismo aristotélico que corresponde al tipo Barbara y cumple con los requisitos

³ Para Zourabichvili usar la palabra *ontología* en el contexto de la obra deleuziana debe hacerse con suma precaución, sobre todo porque a Deleuze no le interesa dilucidar el ser, sino el devenir, y con ello renuncia a todo elemento trascendental para problematizar la génesis de las cosas.

para ser considerado un silogismo correcto, por ejemplo: el término mayor (ser mortal) es predicado de la conclusión y se encuentra también en la premisa mayor, el término menor (Sócrates) es sujeto de la conclusión y el término medio (ser hombre) no está en la conclusión. ¿Qué pasa con el silogismo de la izquierda? En términos formales parece cumplir con los mismos requisitos que el primero, los términos mayor, medio y menor están en su lugar, sin embargo, la conclusión termina entablando una identidad absurda entre dos cosas que son claramente distintas, sabemos que los hombres no son hierba. Bateson explicó que su silogismo no suena lógico porque no le interesaba centrarse en los sujetos –los hombres, la hierba– sino en aquello que los atraviesa, que los relaciona, que los une o separa, en este caso, aquello que atraviesa al hombre y a la hierba es el morir. No estamos entonces ante sujetos bien determinados que sólo después adquieren ciertas propiedades, sino que estos sólo tienen lugar por los predicados que los transitan y los relacionan con otros sujetos. Estamos, así, frente a una lógica fundada en los predicados, en las relaciones, y no en una fundada en sujetos. Bateson encuentra el origen de este extraño silogismo en la obra de un psiquiatra holandés llamado E. von Domarus, quien en 1944 publicó un artículo titulado “Las leyes específicas de la esquizofrenia”; en él Domarus expone que las formas de razonamiento de los esquizofrénicos suelen tener la estructura del silogismo de la hierba; es decir, en sus argumentos las conclusiones terminan entablando relaciones locas entre elementos dispares; son argumentos que deben su carácter absurdo a que enfatizan los verbos y los predicados, haciendo de los sujetos efectos de tales relaciones.

El silogismo de la hierba trata de la ecuación de predicados, no de las clases y de los sujetos de las clases, sino de la identificación de predicados. Muere –muere, lo que muere es igual a aquella otra cosa que muere–. Y von Domarus, que era un hombre amable y, ya saben, honrado, dijo que esto está muy mal, y es la manera en que piensa un poeta, y es la manera en la que piensan los esquizofrénicos, y deberíamos evitarlo. Tal vez (Bateson, 1995: 45).

Deleuze retoma tanto de los estoicos como de Bateson una concepción distinta de la lógica, una ya no basada en sujetos puntuales sino en relaciones, en verbos, en todo aquello que ocurre en la superficie de las cosas, pues es a través de los contornos y la epidermis que las relaciones y acoplamientos son posibles. Estamos, sin duda, ante una concepción extraña de los sujetos –y de los objetos también–, éstos ya no son unidades puntuales con una interioridad determinada, ahora los define la superficie, esa piel a través de la cual pierden sus contornos, se trastocan, se relacionan y pierden límites –en Deleuze, el deseo constituye la



incompletud de las cosas, es decir, el hecho de que sólo pueden ser en el entre, en la relación que los conecta con algo más—. Es en la superficie donde la identidad se pierde y aparece la paradoja: no uno, sino dos a la vez; el cuchillo y la carne siguen siendo cuchillo y carne, sin embargo, son ya también otra cosa: cuchillo que corta, carne cortada; ambos se trastocan, abren entre sí una realidad incorporal que los trastoca —cortar, ser cortado—. La identidad se pierde en ese *entre* incorporal inaugurado por ambos, que no los deja indemnes, antes bien, los transmuta. Ese entre, esa realidad incorporal que los relaciona es paradójica porque el predicado que compone a cada cosa no es unívoco sino doble y simultáneo: aquello que compone a la carne no es solamente el ser cortada, sino también el cortar del cuchillo; de igual forma, aquello que compone al cuchillo no es sólo el cortar, sino también el ser cortado de la carne, los dos a la vez. Es decir, tanto la carne como el cuchillo son el resultado de algo común, no unívoco sino paradójico, eso común contempla dos predicados de manera simultánea: cortar y ser cortado, y ni la carne ni el cuchillo pueden definirse sin los dos predicados a la vez. Ahí es precisamente donde aparece el acontecimiento, como un devenir ilimitado, es decir, en ese perder los límites, los bordes, en ese resultado común que implica cortar y ser cortado. Entre carne y cuchillo se abre una zona de indecidibilidad⁴, aquello que compone a cada uno son ambos predicados a la vez; así, lo que compone al cuchillo es a la vez que corta y el ser cortada de la carne; lo que compone a la carne es el ser cortada y el cortar del cuchillo; pero en ese trastocamiento, el cortar ya no es exclusivo del cuchillo y el ser cortada ya no es propio de la carne: ambos predicados componen a ambos elementos. En una lógica tal se pierde la identidad de las cosas, pues la carne sólo puede definirse a través de estos predicados que la ligan a otras cosas, por ejemplo, el cortar del cuchillo. Esa pérdida de identidad, ese poder definirse sólo en el trastocamiento —ese *entre* hecho de predicados que transmutan las cosas— es lo que Deleuze llama *devenir* y, en este talante, el acontecimiento sólo puede tener lugar en el devenir: “El acontecimiento es coextensivo al devenir” (1989: 31). Por lo anterior, el acontecimiento puede ser leído como una afirmación de la paradoja: las dos direcciones a la vez, violación del principio de no contradicción, disyunción inclusiva; es porque se pueden afirmar los dos sentidos a la vez por lo que hay devenir. Esta renuncia a la identidad que posibilita la paradoja es también una renuncia a la totalidad, la carne no es carne en sí misma, aquello que la hace carne son sus predicados, sus relaciones: ser cortada, tocada, besada, golpeada, etcétera; pero tam-

⁴ Es indecidible un enunciado respecto al cual no puede determinarse si es falso o verdadero. Véase: Audi (1999).

bién la define el cortar de aquello que la corta, el tocar de aquello que la toca, el besar de aquello que la besa, los dos a la vez. Así, la carne, ni ninguna otra cosa, no llegará a ser nunca un círculo cerrado, una totalidad completa y definida en sí y por sí misma. El acontecimiento, en este sentido, es el escamoteo de la totalidad, la afirmación de la incompletud de las cosas. En su particular lectura de Deleuze, Žižek define al acontecimiento precisamente como aquello que no puede alcanzar la totalidad, *el no cierre ontológico del ser*.

[...] el Acontecimiento no es más que su propia inscripción en el orden del Ser, un corte/ruptura en el orden del Ser por cuya causa el Ser no puede formar nunca un Todo consistente. [...] Aquí debería traerse a colación de nuevo la teoría general de la relatividad, en la que la materia no curva el espacio sino que es un efecto de la propia curvatura del espacio. Un Acontecimiento no curva el espacio del Ser por su inscripción en él: por el contrario, un Acontecimiento no es más que esa curvatura del espacio del Ser. "Todo lo que hay" es el intersticio, no la coincidencia del ser consigo mismo, a saber, el no cierre ontológico del orden del Ser (2006: 128-129).

El ejemplo de la teoría de la relatividad es interesante y, sobre todo, ilustrativo: no es la materia la que curva el espacio, por el contrario, ella es el efecto de la curvatura del espacio. Otra vez estamos ante una lógica de relaciones o predicados y no de sujetos. Es debido a que los sujetos se configuran a partir de sus relaciones que no puede haber recurso a la totalidad, que no hay cierre ontológico, que toda cosa siempre puede ser en exceso o ser diferente de lo que es, transmutación. No ubicarse en una casilla determinada, no asumir una identidad dada, por el contrario, permanecer en el entre, en la paradoja de las dos direcciones a la vez, son precisamente los componentes mayores del acontecimiento en Deleuze y, por tal razón, están firmemente ligados a su concepción del devenir.

Lógica y devenir

Si hay un tema que recorre de principio a fin la obra deleuziana es el tópico del devenir, en él se concentran las principales obsesiones filosóficas del pensador francés: la crítica a la lógica y a la ontología clásicas, así como a su compromiso casi vehemente con el principio de no contradicción; la crítica a la identidad y a la concepción del sujeto en términos de puntualidad y completud; la crítica al pensamiento arborescente y dicotómico que nos impide pensar la diferencia, entre otras cuestiones. El devenir se convierte en el *leitmotiv* para tratar de salir de las constantes



dictadas por la imagen dogmática del pensamiento, así como para dar cabida a otra forma de pensamiento que contemple la diferencia y la multiplicidad por sí mismas. El recurso a las paradojas estoicas dio a Deleuze algunos de sus principales argumentos contra el platonismo, esto le permitió realizar una inversión del centro de gravedad del ser: llevarlo de la profundidad oscura hacia la superficie, pues ahora el fundamento carece de fondo, está en la epidermis de las cosas. Sería entonces en los bordes, en la piel, que los cuerpos y los sujetos se definen, a través de sus conexiones y acoplamientos. Son estas relaciones, este *entre*, lo que define a cada cosa: bien podríamos decir que es un umbral de indecidibilidad lo que define a cada cuerpo o sujeto.

Así, el devenir no es en Deleuze un simple movimiento por el cual se llega a ser otra cosa, antes bien, dejando de lado el origen y el punto de llegada, el auténtico devenir hace énfasis en los trayectos: ni origen ni meta, puro estar en el entre sin definición ni determinación final. En este entre es imposible asumir valores definidos: ni verdadero ni falso, ni animal ni hombre, ni dentro ni fuera, o si se quiere, al mismo tiempo animal y hombre, verdadero y falso, adentro y afuera. La lógica anómala por la que apuesta Deleuze es una perspectiva que rompe, antes que todo, con la lógica binaria fundada en los tres principios clásicos "identidad, no contradicción y tercero excluso", al hacerlo rompe también con una imagen del pensamiento que ha escamoteado la multiplicidad y la ambivalencia, que nos ha introducido en una lógica fundada en la unidad y en la identidad, y que sólo ha podido dar lugar a la diferencia como duplicidad, copia o derivado. Partir de sujetos puntuales y bien delimitados sólo puede engendrar la diferencia como mero accidente, desviación o copia del original, que en su origen era completo y unitario. Pero si, en cambio, lo originario son las relaciones, los predicados, el entre, no hay posibilidad ni de imitación ni de calca.

Devenir no es jamás imitar, ni hacer como, ni conformarse a un modelo, sea el de la justicia o el de la verdad. No hay un término del cual se pueda partir, ni uno al que se llegue o se deba de llegar. Tampoco dos términos que se intercambian. La pregunta "¿qué es eso que tú devienes?" es particularmente estúpida. Ya que a la medida que alguien deviene, eso que él deviene cambia tanto como él mismo. Los devenires no son fenómenos de imitación, ni de asimilación, sino de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos (Deleuze y Parnet, 1977: 8).

Es en la introducción a *Mil mesetas*, titulada "Rizoma"⁵, que Deleuze y Guattari realizan una crítica ardua a la lógica binaria y a todos aquellos

⁵ El rizoma introduce una lógica distinta a la del pensamiento arborescente: carece de raíces y de tronco

sistemas basados en dicotomías y esquemas arborescentes de pensamiento. Como lo expone David Lapoujade, Deleuze cuestiona la lógica clásica para proponer un nuevo esquema que, sin ser sistemático ni racional, no puede ser despojado de su estatus lógico. Así como lo muestra el silogismo de la hierba, la lógica deleuziana se basa en las relaciones, en los predicados, son estos los que conectan y dan consistencia a los sujetos: “crear un concepto, es crear la lógica que lo liga a otros conceptos” (Lapoujade, 2014: 13). François Zourabichvili (2004) también apuntará que en Deleuze lo irracional no es por fuerza ilógico, es decir, hay una lógica en el silogismo de la hierba, quizá irracional y ajena a los principios de los esquemas clásicos, pero lógica al fin. Incluso, en tanto más irracional resulta un argumento, más lógica tiene. Habría entonces que dejar claro a qué se refiere Deleuze cuando habla de lógica. Sin duda, no se refiere exclusivamente a aquella que establece el buen sentido, aquella que nos dice cómo construir argumentos válidos, donde la conclusión se deriva de las premisas y donde sólo hay dos posibles valores: verdadero o falso. Lo que le interesa a Deleuze no es sólo denunciar que el mundo y el lenguaje son mucho más complejos que su solución en verdadero o falso⁶, sino dejar en claro que deberíamos ir más allá, es decir, preguntarnos qué es lo que da sentido a estos valores; no solamente agregar más valores o extender la validez de los dos originales, sino preguntarnos qué da sentido a ambos, indagar qué otros sentidos pueden dar lugar a otros valores. Así, la lógica deleuziana no se pregunta por la validez sino por el sentido. En el esquema clásico una afirmación siempre tiene dos posibilidades, o es verdadera o es falsa; pero sin intentar introducir otros valores, deberíamos más bien problematizar qué permite la existencia de éstos dos; es decir, al hacer una afirmación valdría preguntarnos ¿qué hace que tenga sentido y, por lo tanto, que pueda ser calificada como falsa o verdadera?, ¿qué es lo que la hace posible?, ¿qué problemas tienen que haber sido formulados para que tal afirmación tenga algún sentido? Problematizar significa establecer cuáles son los problemas que permiten hacer ciertas afirmaciones o dar ciertas respuestas. No hay, entonces, respuestas ni afirmaciones inocentes que vengan de la nada o de la pura

central, se parece más bien a la hierba, pues en ella no podemos encontrar ni la raíz principal ni la raíz pivotante, podemos comenzar por cualquier lado, cualquier punto puede ser conectado con cualquier otro y dicha dinámica de conexiones no responde a ninguna jerarquía. De igual forma, el rizoma sería la expresión más clara de la multiplicidad, pues no tiene ni sujeto ni objeto, sólo tamaños y dimensiones que no pueden aumentar sin que cambie de naturaleza. Puede ser cortado e interrumpido en cualquier punto sin que ello suponga su fin. Finalmente, no responde a ningún modelo, no se basa en la calca ni en la imitación, antes bien, en cada nuevo trayecto innova, experimenta y construye.

⁶ Las lógicas no clásicas ya habían explorado mucho antes esta posibilidad; es decir, una variedad de valores que se mueven entre lo verdadero y lo falso o más allá de ellos; por ejemplo, la posibilidad, la necesidad o la contingencia, valores propios de la lógica modal, aunque habría muchos otros sistemas no clásicos.



ignorancia, toda enunciación viene de un conjunto de problemas previamente establecidos, cuestionamientos que reflejan, en términos foucaulteanos, una *voluntad de verdad*, un interés, una evaluación de lo que es interesante o remarcable para alguien o para cierta época, para una cierta *forma de vida* o de pensamiento: “La filosofía no consiste en saber, no es la verdad lo que inspira a la filosofía, sino son categorías como lo Interesante, lo Remarcable o lo Importante las que deciden el éxito o el fracaso” (Deleuze y Guattari, 1991: 80). En este sentido, para Deleuze la lógica no debe proveernos de reglas y criterios que nos permitan establecer la validez de nuestros enunciados, sino debe permitirnos problematizar los supuestos, intereses y perspectivas que sostienen y hacen posibles ciertas afirmaciones e imposibles otras. De ahí que lo irracional no sea por fuerza ilógico, existe una lógica en los argumentos que parecen absurdos, pues son intentos de respuesta, *códigos* particulares, ante ciertos problemas que no se ajustan a un solo patrón o modelo. Las respuestas del esquizofrénico, por ejemplo, son irracionales pero no ilógicas, responden a los problemas e intereses que él destaca a partir de su forma de vida. Hay una lógica en los argumentos del esquizofrénico, hay un código que refleja su forma de vida, al igual que lo hay en los argumentos del niño, del aborigen o en el silogismo de la hierba: “[...] las potencias de la vida producen sin cesar nuevas lógicas que nos someten a su irracionalidad” (Lapoujade, 2014: 14). En este sentido, cada lógica se sustenta en un plan, en un suelo, en un fundamento –aunque este fundamento no se encuentra sino en la superficie–, en una forma de vida diferente que le da consistencia y la sostiene. Así también, cada lógica da lugar a códigos diferentes que se expresan en forma de lenguaje, arte, grito, trayectoria, canto o, inclusive, silencio. Es precisamente este reconocimiento de otras lógicas –cada una con sus propios códigos–, la puerta de escape al buen sentido.

Es por lo cual, de principio a fin, las lógicas que le interesan son aquellas que escapan a toda razón, lógica del masoquismo, lógica del sentido y del no sentido en Lewis-Carroll, lógica del proceso esquizofrénico o, incluso, lógica de ciertos filósofos que, cubiertos de razón, han inventado lógicas muy poco racionales (Hume, Bergson, Spinoza o el mismo Leibniz). Lo lógico tiene siempre algo de esquizofrénico en Deleuze (Lapoujade, 2014: 13).

¿Por qué escapar del buen sentido? Fundamentalmente porque ha sido a través de este *corset* de métodos y códigos específicos que hemos evitado pensar y experimentar el devenir, así como la multiplicidad. “Cuando se invoca una trascendencia, se detiene el movimiento para introducir una interpretación en lugar de experimentar” (Deleuze, 1990: 200). Qué pasaría si comenzamos a pensar al ser no como unidad

reductible a verdadero o falso, sino como multiplicidad que es desde siempre puro diferir, pura diferenciación intensiva. Esa es precisamente la figura del devenir que abandera Deleuze: no ser esto ni lo otro, ni esto ni su contrario, sino lo que hay *entre* ambos o los dos a la vez. Qué otra cosa es Gregorio Samsa sino un devenir animal que no es ni hombre ni animal, sino el *entre* existente entre ambos, sabiendo que los dos "polos" que lo custodian terminan también desdibujándose. Verdadero y falso, animal y hombre, ser y no ser, las dos cosas de manera simultánea y ninguna en particular. Flagrante violación del principio de no contradicción, pero también del de identidad y del tercero excluido: la lógica ya no aparece aquí como mero instrumento del pensar, sino ahora es el pensamiento mismo, es el experimento mismo del pensar, pero aún más, es aquello que nos permite indagar qué hace posible afirmar algo; "El sentido no es otra cosa sino la relación de una proposición, no con la pregunta de la cual es una respuesta, doble estéril, sino con el problema fuera del cual no tiene sentido. ¿Qué problema es necesario plantear, cómo hace falta establecerlo, para que tal proposición sea posible?" (Zourabichvili, 2004: 33).

Uno de los problemas, ciertamente no el único, planteado a partir de la transformación de Gregorio Samsa en *La metamorfosis* es, a ojos de Deleuze, el del devenir, con ello abre también una crítica ardua a la lógica binaria, misma que no nos ha permitido pensar la diferencia, pues parte de la unidad para desplegar, desde ahí, cualquier diferencia: el dos, el tres, el cuatro, etcétera. Frente a una lógica tal, la metamorfosis de Samsa se convierte en un auténtico acontecimiento: él no es uno, pero tampoco dos claramente diferenciados. Su aberración consiste en ser dos a la vez y ninguno de ellos de manera concreta, es dos sin que éstos puedan separarse en unidades bien claras. Esta transformación es un acontecimiento, no sólo porque al despertar con ocho patas y un enorme caparazón en su espalda ha entrado en un punto de no retorno respecto a su vida anterior, sino porque ahora habita una zona de indecidibilidad en la cual no es ni cabalmente hombre ni cabalmente escarabajo, mora un *entre* en el que fracasa como humano y como insecto; ha perdido su identidad —si es que alguna vez hubo alguna—, pero eso no ha significado arribar a una nueva. Esta zona de indiscernibilidad que habita Samsa también termina desdibujando los polos que creíamos bien establecidos antes de la transformación: la unidad de lo humano se diluye, de la misma manera que lo hace la del insecto. Ahora bien, la metamorfosis de Gregorio y el ser arrojado a tal indecidibilidad no es sólo producto de haber cambiado de forma, no es sólo debido al caparazón y a las ocho patas recién adquiridas, sino es la consecuencia de todas esas nuevas relaciones que entabla: arrastrarse pesadamente por el suelo, subir por las



paredes, construir un pequeño nido con excremento, mirar los rostros de asco de su madre y de su hermana, comer manzanas medio podridas, etcétera. Eso es Gregorio Samsa, todas esas relaciones son sus predicados, son éstos los que lo definen. No es que Samsa se esté transformando, él es todas esas relaciones, esas transformaciones. Gregorio es sometido a una dinámica de territorialización y desterritorialización⁷, lo humano se trasmuta en insecto y viceversa, ya no queda nada de propiamente animal ni de propiamente humano. Esa doble desterritorialización, esa doble captura, forma también una mancuerna indisociable y dinámica: la desterritorialización del hombre precipita también la desterritorialización del insecto. El *devenir animal* de Gregorio Samsa es, de hecho, una de las formas que toma el devenir en Deleuze, pero existen otras: devenir mujer, niño, loco, molecular, imperceptible. En todas hay un movimiento de minorización, todas son expresiones de devenir menor, ¿menor respecto a qué? Respecto al esquema mayor de la completud, de la unidad, de la totalidad, del círculo que cierra bien. Lo menor es precisamente el círculo que no cierra, lo que resiste el cierre ontológico, la totalidad, aquello que rechaza caer en una casilla precisa. Lo menor escamotea el cierre y la totalidad porque lo caracteriza su incompletud, su inacabamiento, porque sólo puede ser en conexión, en relación o en agenciamiento con algo más, en medio de algo, en la manada, volviéndose indistinguible con la multitud –devenir todo el mundo⁸–, territorializando y desterritorializando sin cesar, territorializado y desterritorializado sin parar.

⁷ Si los sujetos y los cuerpos sólo puede ser en el *entre*, en la relación, el agenciamiento primordial que los compone es con el territorio. Ahora bien, el territorio no existe en sí, no hay territorio único para todos los animales y formas de vida, antes bien, él es producto de una dinámica de territorialización que vuelve familiar el entorno a través de marcas, olores, hábitos, huellas, madrigueras, cantos, en suma, una pluralidad de materias de expresión. Territorializar significa construirse un territorio que sea familiar a través de diversas marcas de expresión, pero no hay territorio fijo. Territorializar es una dinámica continua de remarcar y retrasar, extender y alterar, abandonando parajes o modificando los ya conocidos; por ende, no hay territorialización sin una paralela desterritorialización. En esta dinámica, no sólo se territorializa la tierra, sino también otros cuerpos, otros sujetos, estos también se marcan, entramos en simbiosis con ellos, hacemos marcas y trazas sobre sus cuerpos, los organizamos y desorganizamos de cierta forma, de la misma manera que tratamos de hacer familiar un territorio. Finalmente, en todo proceso de territorialización se abre un cierto umbral de indecidibilidad entre aquello que territorializa y aquello que es territorializado.

⁸ Como lo expone Le Garrec (2010), *devenir todo el mundo* no es lo mismo que ser igual a todo el mundo, sino más bien, un volverse indiscernible de todo el mundo, hacer de él un mundo de experimentación, rechazando toda identidad y la posibilidad de decir “yo”, “yo persona”. Se trata, así, de un devenir impersonal que supera las barreras del individuo y de la propiedad para hacerse uno con el mundo, o más puntualmente, hacer un mundo. En este sentido, el *devenir todo el mundo* es indisociable del *devenir imperceptible*, en tanto éste abre a todo el mundo como reservorio potencial de devenires, lugar de proliferación de devenires donde se disuelve la persona y la identidad.

Lógica capitalista vs. lógica esquizo

Hemos dicho ya que toda lógica responde a un plano, a una forma de vida, a un “fundamento” (uno sin fondo, en tanto es pura superficie) que le da su razón de ser (aunque esta razón no tenga nada de racional). Ahora bien, este plan, este suelo, es una manera de territorializar un plano más vasto que en sí mismo no responde a ninguna territorialización. Cada plano –por ejemplo, la forma de vida del esquizofrénico– desprende ciertas notas, cierta lógica –por ende, ciertos códigos–, ciertos ritornelos⁹ que le permiten estriar un territorio que se sostiene en algo más profundo –aunque como ya hemos dicho, esta profundidad no tiene fondo, es pura superficie, está hecha de multiplicidades, conexiones, flujos, manadas y acoplamientos–, este elemento *más profundo* es la Tierra:

[...] el ritornelo expresa la tensión del territorio con algo más profundo que es la Tierra. Es decir, la tierra es pues la Desterritorializada, ella es inseparable de un proceso de desterritorialización que es su movimiento aberrante [...]: las multiplicidades la pueblan, las singularidades se conectan, los procesos o los devenires se desarrollan, las intensidades suben o descienden (Deleuze, 1990: 201).

Esta dinámica frenética de conexiones y desconexiones, de territorializaciones y desterritorializaciones, de devenires e intensidades se sostiene en el deseo. En un talante tanto spinozista como nietzscheano, el deseo es esa voluntad de poder, ese *conatus* que hace a las cosas no sólo perseverar en su ser, sino expandirlo, extenderlo hacia y sobre los otros. Este acto de expansión no es una propiedad secundaria de los cuerpos, sino algo constitutivo, es inmanente a las cosas siempre conformarse en el *entre*, en la relación con la otredad, ahí está ese sobrepasarse a sí mismo, exceso respecto a un pretendido sí mismo que sólo puede existir en el *entre*, en la relación con algo más. El deseo es, así, aquello que posibilita al *ser*¹⁰, que da realidad al *ser* a través de sus conexiones y acoplamientos. El deseo nos habla de que todo cuerpo o sujeto es siempre exceso, exceso respecto a sí mismo, pues sólo emerge en tanto se conecta y pierde sus contornos con algo más. En este sentido, en Deleuze sólo podríamos hablar del *ser* de una manera bastante paradójica, el *ser* es acontecimiento, sólo puede hablarse de él como sinónimo de devenir,

⁹ Para Deleuze y Guattari un ritornelo es “todo conjunto de materias de expresión que trazan un territorio y que se desarrollan en motivos territoriales, en paisajes territoriales” (1980: 397).

¹⁰ Es arriesgado hablar del “ser” en Deleuze desde una postura ontológicamente fuerte; como hemos apuntado, sólo podríamos hacer referencia a él en términos de devenir, de aporía, de ausencia de fundamento –como fondo que sube a la superficie–, es decir, en términos de acontecimiento; por lo cual, lo hemos escrito aquí en cursivas, atendiendo a tal precaución.



pues sólo emerge como devenir ilimitado, excéntrico, excesivo respecto a cualquier pretendida unidad o identidad. Así, territorializar y desterritorializar es, al final, efecto del deseo, es la manera a partir de la cual emerge el *ser* en su relación con aquello que lo contiene, el territorio. Todo plano, todo suelo o fundamento, toda forma de vida es un intento de territorialización sobre la gran desterritorializada: la Tierra. Asimismo, toda forma de vida y todo plano da lugar a diferentes lógicas, a diferentes ritornelos, a diferentes códigos que nunca podrán abarcar y dominar el flujo permanente de la gran desterritorializada. Por tal razón, Deleuze duda de la existencia del buen sentido o la buena lógica, éstas no son sino otras maneras, entre muchas posibles, de ordenar un cierto territorio, de codificar un cierto plan (plan de consistencia), de cantar ciertas piezas para que el territorio suene familiar. Pero estos cantos jamás podrán abarcar la totalidad de la Tierra, pues cada acto de territorialización conlleva una consiguiente desterritorialización, es decir, una dinámica intensiva que jamás desemboca en lo estable o en la identidad: *los dos a la vez, ya y aún-no*. Toda lógica, todo código, está destinado a marcar un territorio, pero nunca hará totalidad, nunca cerrará el círculo, pues no puede abarcar en su vastedad el plano que lo sostiene, la Tierra. Sin embargo, en este afán de explorar lógicas y formas de territorialización-desterritorialización, Deleuze y Guattari se encontrarán con un caso especial, uno que abarca en gran medida la historia de la humanidad: la lógica del capital. El capitalismo expresa una lógica extraña que difiere de otras por su afán de totalidad, aspira a la totalidad de la Tierra y busca enfrentar a la desterritorialización que la define no sólo una territorialización total –que sería quizá desactivada por la dinámica intensiva desterritorializante de la Tierra–, sino una desterritorialización igualmente total. Lo que distingue la manera como el capitalismo ocupa la Tierra es su carácter ecuménico, su pretensión es extenderse por toda la orbe, multiplicando en ella los flujos, las conexiones y las desconexiones, las territorializaciones y desterritorializaciones, las codificaciones y descodificaciones que favorecen su expansión. En este incesante flujo no busca la homogeneidad simple, sino una coincidencia funcional de las más disímiles conexiones, relaciones y códigos.

El capitalismo es más bien aquello que desterritorializa la Tierra, pero para seguir y controlar los flujos de mercancías, de trabajo y de dinero que se distribuyen sobre ella en todas las direcciones; esta desterritorialización generalizada, propia del capitalismo, no se realiza sin suscitar las reterritorializaciones más ficticias (familiarismo, regionalismo, regreso a las tradiciones, a los folklores) (Lapoujade, 2014: 41).

El éxito de la lógica capitalista se debe no a que ha enfrentado a la desterritorialización de la Tierra con su contrario, una territorialización total, sino a que le ha impuesto una desterritorialización igualmente global, una afín a sus intereses. El éxito de tal lógica consiste en que no trata de ir en contra de la Tierra, sino intenta suplantarla, imitar su carácter desterritorializante a nivel global. En esta perspectiva, la labor de Deleuze y Guattari es exponer la lógica del capitalismo para explorar otras lógicas que podrían escapar a tal suplantación. Cuestionar al capitalismo es tanto como cuestionar el buen sentido: ambos se suponen totales, omniabarcantes, ambos se asumen como la única alternativa, como la realización del cierre ontológico del *ser*. Frente a ellos la tarea de la filosofía sería, fundamentalmente, explorar otras lógicas que pudieran dar lugar a otra política. Pero aquí la política dejaría de ser la práctica institucionalizada de ciertas reglas y procedimientos, pues se convertiría en la vida misma¹¹; en otras palabras, la política no refiere a una esfera especial de la vida, sino la cruza de principio a fin, pues cada expresión, cada gesto, cada acto abriría la posibilidad de salir, de trazar una *línea de fuga*¹² respecto a esta lógica ecuménica que se confunde con la Tierra. La política no puede desvincularse del deseo, es decir, de la manera como cuerpos y sujetos se constituyen en sus relaciones, conexiones y acoplamientos. El deseo hace que las cosas, los sujetos, siempre sean en exceso, llevándolos siempre a ser de otra manera, en otras cosas, conectados y desdibujados en sus relaciones: devenir ilimitado. La lógica capitalista, en su carácter de imitación y suplantación, utiliza la misma estrategia, usa el deseo, pero no a partir del exceso, sino precisamente a partir de lo contrario: la falta. La lógica del capital siempre dirá: *tú eres alguien en falta, te constituye el déficit, la privación, la carencia* —y en este rubro el psicoanálisis y el complejo de Edipo terminan haciendo una mancuerna muy funcional, pues aquello que nos conforma como sujetos son dos eventos mutilantes: la renuncia a la madre y la castración—. Concebirnos como individuos deficientes es otra manera de apostar a que tarde o temprano llenaremos esa falta, por ello el consumo es la principal expresión del deseo en el capitalismo: si lo que te define es la falta, estás

¹¹ Es por tal razón que en el título de este apartado preferimos hablar de *lo político* y no de *la política*, pues nos referimos no a una cuestión procedimental (elecciones, partidos políticos, gobierno, etcétera), sino a una dimensión más “fundamental” o esencial que da su razón de ser a la primera; puede verse efectivamente como un “fundamento” (paradójicamente desfondado) que estaría en una dimensión ontológica y que por ello estaría en la base de muchas actitudes vitales y no solamente políticas. “La política es, pues, una especie de epifenómeno de algo más fundamental, de algo que la hace posible, *lo político*, aunque éste desaparece en el ámbito óptico-concreto de la política” (Bacarlett y Pérez, 2014: 47).

¹² Las líneas de fuga son trayectorias no fijadas de antemano que nos introducen en lo menor, en lo indiscernible, que nos alejan de los estratos duros introducidos por la lógica capitalista y el Estado; por tal razón están directamente ligadas a la desterritorialización.



obligado a llenarla en el consumo compulsivo de todo aquello que puede colmarla. No es aquí el exceso y lo ilimitado lo que nos define, sino la falta y un afán obsesivo de completud e identidad. Aunque el deseo ha sido pervertido en la lógica capitalista, al final suplanta e imita bastante bien el carácter desterritorializante de la Tierra, se beneficia de la misma dinámica de flujos, de desterritorializaciones y descodificaciones. ¿Cuál es la salida entonces? ¿Existe aún una vía revolucionaria?

¿Pero qué vía revolucionaria si es que aún hay una? -¿Retirarse del mercado mundial, como Samir Amín aconseja a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la "solución económica" fascista? ¿O bien, ir en el sentido contrario? ¿Es decir, ir aún más lejos que el movimiento del mercado en la descodificación y desterritorialización? Es que quizá los flujos no están tan desterritorializados, no tan decodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de flujos de alto contenido esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, "acelerar el proceso", como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia aún no hemos visto nada (Deleuze y Guattari, 1972: 285).

El éxito de la lógica capitalista no se debe solamente a su carácter ecuménico, a su dinámica global de desterritorialización, ni a definir el deseo como falta, también debe su extensión y dominio, a su habilidad de capturar, de descodificar todo código y traducirlo en sus propios intereses: axiomatización¹³. El capitalismo descodifica todos los flujos, los traduce y reduce a sus intereses, los vuelve funcionales al capital y a su fluidez particular. De hecho, su pericia reside en sustituir tales códigos sin crear uno nuevo, antes bien, crea una axiomática para mantener flujos permanentes de capital, personas, mercancías, información, entre otros. Sin embargo, como vimos en la cita anterior, no todos los flujos están tan descodificados y desterritorializados como para hacer imposible algún tipo de gesto político que pueda servir de límite: "Podría decirse que la esquizofrenia es el límite exterior del capitalismo o el término de su más profunda tendencia, pero el capitalismo no funciona más que a condición de inhibir esta tendencia" (Deleuze y Guattari, 1972: 293). La esquizofrenia sería el único límite exterior a la lógica capitalista, sin embargo, la principal función de ésta es inhibirla y axiomatizarla, moviendo sus propios límites, extendiendo sus confines.

¹³ Deleuze habla de *axiomas*, pues lo propio de la lógica capitalista, en su afán de suplantar la dinámica desterritorializante de la Tierra, no es crear un fundamento o un código base a partir del cual todos los demás códigos se podrían desprender; todo lo contrario, el capitalismo debe su fluidez a que también carece de fundamento, por eso no podría crear un *metacódigo* que decodificaría todos los demás, antes bien, lo que crea son axiomas que en cuanto enunciados evidentes, que no necesitan demostrarse ni derivarse de nada anterior a ellos, resultan sumamente aptos para acomodarse y reformarse a partir de las necesidades de cada situación.

Como es sabido, cuando Deleuze y Guattari hablan de esquizofrenia no se refieren particularmente a la esquizofrenia clínica, a la que ya ha sido institucionalizada, sino al gesto que la constituye: el carácter sumamente fluido y cambiante de sus códigos, el carácter nómada de sus respuestas y hábitos, su resistencia a toda identidad y estabilización. Es quizá por ello que deciden hablar del *esquizo* más que de esquizofrenia, para distanciarse de su vertiente funcional, clínica y producida por la lógica capitalista.

El esquizo dispone de modos de orientación que le son propios, porque de inicio dispone de un código de registro particular que no coincide con el código social o que coincide con él sólo para parodiarlo. El código delirante o deseante posee una enorme fluidez. Uno diría que el esquizofrénico pasa de un código a otro, que mezcla todos los códigos, en un desplazamiento rápido, siguiendo las preguntas que se le hacen, sin dar de un día a otro la misma explicación, sin invocar la misma genealogía, sin registrar de la misma manera el mismo evento, aceptando incluso, cuando se le impone y no está irritado, el código banal edípico, a riesgo de saturarlo con todas las disyunciones que este código estaba destinado a excluir (Deleuze y Guattari, 1972: 21).

Este salto frenético de un código a otro, esta incapacidad de ubicarse en una casilla de manera permanente, esta torpeza para permanecer en un solo esquema, es lo que hace del *esquizo* el paradigma de una auténtica *máquina de guerra* que se expresaría, ante todo, como máquina política: su carácter mayor sería minar, escapar, no dejarse atrapar por la axiomática capitalista, todo a través de una pluralidad no sistemática de gestos: rechazo a toda identidad, a toda centralización y jerarquización de funciones, inhibición de todo gesto y hábito permanentes, rechazo a toda estriación fija del territorio; pero también incentivación de devenires imperceptibles, del nomadismo de los hábitos y respuestas, producción incesante de líneas de fuga, creación de códigos inmanentes no fijos, construcción de cuerpos y sujetos larvarios e indiscernibles, entre otros. Habría que anotar muchos otros gestos, sin embargo, lo que los conjunta en esta máquina es su reticencia a traducirse en un programa político sistemático, antes bien, los distingue su carácter asistemático, espontáneo, no buscan constituir sujetos y movimientos bien organizados y definidos, sino gestos precarios que siempre se mueven entre su destrucción o su captación por la axiomática capitalista. Se trataría, así, de una máquina de extraño cuño, indiscernible de la vida, pues no apuesta por un programa político ni por ninguna forma de institucionalización. Diríamos, junto con Badiou, que todos estos gestos no son siquiera nombrables ni cuantificables: “[...] la comunidad, lo colectivo, son los innombrables de la política: toda tentativa de nombrar ‘política-



mente' una comunidad induce un Mal desastroso" (Badiou, 2004: 123). Por su parte, para Deleuze:

La potencia de las minorías no se mide por su capacidad de entrar o de imponerse en el sistema mayoritario, ni tampoco en invertir el criterio necesariamente tautológico de la mayoría, sino en hacer valer una fuerza de los conjuntos no numerables, por pequeños que sean, contra la fuerza de los conjuntos numerables [...] (Deleuze y Guattari, 1980: 588).

Se trata de una *política aberrante* o una *política de lo indecible*, carente de colectivos y sujetos completos y puntuales, es decir, sostenidos en la paradoja, en una lógica del *entre*, de *los dos a la vez*: "Lo indecible es por excelencia el germen y el lugar de las decisiones revolucionarias" (Deleuze y Guattari, 1980: 590-591). Lo indecible hace de la huida y la indiscernibilidad sus principales armas para socavar la lógica capitalista, armas que no garantizan ni la victoria ni el fin de la guerra, sino la lucha permanente. Ahora bien, esta huida constante, este devenir imperceptible, tampoco remite a pura pasividad, a un puro esconderse o evaporarse, requiere de una actividad constante y frenética, una guerra sin fin. Aunque aquí no nos referimos a la guerra institucionalizada que impulsan los Estados con el afán de expandir la lógica del capital, de crear zonas de excepción para extender sus límites y llegar a esos espacios que no logran captar sino a través de la suspensión de la ley. La guerra impulsada por las máquinas nómadas tiene como principal contrincante al Estado, su finalidad no es dar lugar a otro aparato estatal, sino minar su misma posibilidad: "está excluido que la guerra produzca otro Estado o que el Estado sea el resultado de una guerra en donde los vencedores impondrían una nueva ley a los vencidos, [...] la máquina de guerra está dirigida contra la forma-Estado" (Deleuze y Guattari, 1980: 444). La máquina de guerra, como exterior del capital, daría lugar a una nueva política que se expresaría fuera del Estado y sus instituciones, su fin no sería el Estado, sino la continua lucha, siempre a punto de desaparecer, sea por el peligro de la axiomatización o por su precariedad constitutiva. Un cierto tipo de formaciones minoritarias, precarias e indecibles serían las encargadas de este juego nómada e imperceptible: "mecanismos locales de bandas, márgenes, minorías, que continúan afirmando los derechos de las sociedades segmentarias contra los órganos del poder del Estado" (Deleuze y Guattari, 1980: 445).

CODA. Una política de lo indecible

En Deleuze podemos encontrar a un verdadero amante de las lógicas, un apasionado de los diversos sentidos y códigos que vienen de las múl-

tiples lógicas que pueblan la Tierra. Sus diversos libros pueden leerse como intentos por esbozar una alternativa y una crítica frente al monismo formal del buen sentido. Frente al principio de no contradicción, de identidad, de tercero excluido, Deleuze apuesta por una lógica basada en la paradoja: *los dos a la vez, ya y aún-no*. Apuesta por una concepción de la misma ya no vista como instrumento del pensamiento, sino como pensamiento por derecho propio, máquina de pensar. Como máquina, posibilita acoplamientos, relaciones, agenciamientos, por ello mismo, siempre incompleta, círculo sin cerrar. En ese carácter maquínico, la lógica no puede desligarse de todo aquello con lo que puede agenciarse: la ontología, la vida, la política, entre muchas cosas. La política es también, así, *affaire* de la lógica, éstas se acoplan, se mezclan y terminan cuestionando sus supuestos. Eso que la lógica deleuziana nos da a pensar respecto a la política tiene que ver con una crítica radical a la ontología, a la completud del *ser* y del sujeto. Frente a una concepción del *ser* en términos de completud, unidad y puntualidad, Deleuze apuesta por una lógica de la paradoja que da lugar a una política de lo indecible: poblada de sujetos larvarios, de seres precarios, de umbrales de indiscernibilidad, de movimientos rizomáticos y nómadas, de gestos que abjuran de toda identidad, hecha de territorios lisos y de devenires imperceptibles. Una política que trata de burlar la red con la cual el capitalismo y el Estado tratan de axiomatizar todo acto, todo gesto y código, sería una política fundada en algo que carece de fondo, en el acontecimiento, ahí donde no sería posible ni nombrar ni enumerar a los colectivos, a la comunidad. Retomando a Giorgio Agamben, sería una política que abjuraría de toda identidad: “[...] lo que el Estado no puede tolerar de ningún modo es que las singularidades que forman una comunidad no sean reivindicadas en alguna identidad, que haya seres humanos que se copertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ser italiano, de clase trabajadora, católico, terrorista, etc.)” (2000: 87).

Este umbral de indecidibilidad sin duda tiene que ver con habitar una zona en la cual los sujetos se desdibujan y pierden sus límites; es decir, son lo que devienen, son su devenir. Pero este devenir implica un movimiento que jamás se completa, que nunca llega a ser, círculo que nunca cierra, por ende, siempre dibujándose, trayectoria que jamás se completa, que puede tomar este u otro camino o, peor aún, los dos a la vez. Es precisamente por este no acabamiento, por este no cierre ontológico, que todo lo indecible está cargado de potencia. Su potencia reside en gran medida en su impotencia, pues cada vez que está por completarse, vacila, tiembla, sobra, descamina, se desfonda, hace un guiño con la incertidumbre y la indeterminación. Siguiendo a Agamben, la política no estaría tan alejada del arte. Pensemos en el artista, uno verdadero



es aquel que puede desplegar tanto su potencia como su impotencia, domina el trazo a precio de errar y dudar. El trazo del maestro es aquel que también sabe temblar y en esa oscilación se concentra lo original e irreplicable de su obra: "Contrariamente a un equívoco muy extendido, la maestría no es perfección formal, sino, al contrario, precisamente conservación de la potencia en el acto, salvaguarda de la imperfección en la forma perfecta" (Agamben, 2015: 52).

Esta obstinación en la duda, en el vacilamiento, en el temblar de la mano, de la maestría que se alcanza a golpes de potencia y de impotencia, de la obra que se completa a costa de no completarse —el verdadero artista no puede decir que su obra está terminada—, es también un rasgo de estas máquinas de guerra que pueblan la lógica *esquizo* deleuziana: son un devenir que impide su completud, son un indecible que entorpece su traducción en una comunidad u organización permanente, en el Estado o en un partido político; son un vacilar que no les permite tomar este u otro escudo, este u otro nombre, son aquello que ya es y que aún no llega: *ya y aún-no*. Deleuze sabe bien del carácter anómalo de aquellos por quienes escribe, un pueblo sin voz y sin forma que ya está ahí pero aún no llega: "Se escribe en función de un pueblo por venir y que no tiene aún lenguaje. Crear no es comunicar, sino resistir. Hay una liga profunda entre los signos, el acontecimiento, la vida, el vitalismo" (Deleuze, 1990: 196). La política, tal y como la entiende Deleuze, es una que no puede desligarse de la vida ni de sus potencias, se vuelve indiscernible de ella y se expresa en todos sus vericuetos: "libera líneas que pueden ser las de la vida, de una obra literaria o de arte" (Deleuze y Guattari, 1980: 249). Así vistas, las máquinas de guerra están ya aquí, en todos lados, atravesando la vida, pero aún no llegan del todo, no terminan de llegar pues no toman ni bandera, ni nombre, ni organización definida. Su indecidibilidad se parece mucho a la *comunidad que viene* agambeniana, especie de colectivo aporético que se caracteriza por jamás terminar de consolidarse o de cerrarse en una propiedad o pertenencia y, por ello mismo, incapaz de excluir o de privilegiar este u otro rasgo —ser blanco, hombre, europeo, heterosexual, por ejemplo—. Se trata de una comunidad indecible e indecible, poblada por seres que no tienen que justificarse o modificarse para estar en ella, seres *expuestos* que sólo tienen que *ser tal cual*, sin cumplir esencia ni destino alguno. En palabras de Agamben: "Para el ser que es su propia manera no hay, en efecto, mucha propiedad que lo determine e identifique como una esencia; lo que lo hace ejemplar, sin embargo, es que esta impropiedad es asumida y apropiada como su único ser" (Agamben, 2007: 28). Las máquinas de guerra deleuzianas comparten de manera semejante esta impropiedad, este escamoteo de la esencia. Los márgenes, las singularidades, las minorías

son otras tantas experimentaciones con lo indecible, obstinaciones en la impropiedad y en el intento de quebrar la lógica del buen sentido, del Estado y del capital desde un límite exterior frágil e imperfecto: trazos temblorosos e inciertos pero cargados de potencia y oportunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- A.A.V.V. (1998), *The New Encyclopædia Britannica*, Chicago: Encyclopædia Britannica.
- Abbagnano, N. (1998), *Diccionario de Filosofía*, México: FCE.
- Agamben, G. (2000), *Means without end. Notes on Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (2007), *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (2015), *Le feu et le récit*, Paris: Rivages.
- Aristóteles (1994), *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- _____ (2008), *Tratados de lógica (Órganon) II*, Madrid: Gredos.
- Audi, R. (1999), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bacarlett Pérez, M. L. (2008), "Giambattista Vico y los antecedentes del paradigma comprensivo", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 15, núm. 48, 11-27.
- Bacarlett Pérez, M. L. y A. M. R. Pérez Bernal (2014), "La comunidad aporética: tensiones entre la política y lo político", en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 11, núm. 24, 35-58.
- Badiou, A. (1998), *Petit manuel d'inesthétique*, Paris: Seuil.
- _____ (2004), *La ética*, México: Herder.
- Bateson, G. (1995), "Los hombres son hierba", en *GAIA. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona: Kairós.
- Blackburn, S. (2005), *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Cicerón (1914), *De Finibus Bonorum et Malorum*, London: Willian Heinemann.
- Deleuze, G. (1964), *Proust et les signes*, Paris: PUF.
- _____ (1968), *Différence et répétition*, Paris: PUF.
- _____ (1975), *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris: Minuit.
- _____ (1989), *Lógica del sentido*, Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1990), *Pourparlers*, Paris: Minuit.
- Deleuze, G. y C. Parnet (1977), *Dialogues*, Paris: Flammarion.
- Deleuze, G. y F. Guattari (1972), *Le Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris: Minuit.



- _____ (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris: Minuit.
- _____ (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit.
- García Calvo, A. (1985), *Razón común. Heráclito*, Madrid: Lucina.
- Hottois, G. (2002), *Penser la logique*, Bruxelles: De Boeck Université.
- Kirk, G. S., Raven, J. y M. Schofield (2008), *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos.
- Lapoujade, D. (2014), *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris: Minuit.
- Le Garrec, M. (2010), *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, Paris: Ellipses.
- Mondolfo, Rodolfo (2007), *Heráclito. Textos y el problema de su interpretación*, México: Siglo XXI.
- Parry, W. y E. Hacker (1991), *Aristotelian Logic*, Albany: State University of New York Press.
- Paz, O. (1972), *El arco y la lira*, México: FCE.
- Pellegrin, P. (2007), "Introducción", en Aristóteles, *Catégories. Sur l'interprétation*, Paris: Flammarion.
- Real Academia Española (2001), *Diccionario de la lengua española*, Madrid: Espasa.
- Ross, W. D. (1981), *Aristóteles*, Buenos Aires: Charcas.
- Sorensen, R. (2007), *Breve historia de la paradoja. La filosofía y los laberintos de la mente*, Barcelona, Tusquets.
- Thomas, J. P. (2015), "Logique", en *Dictionnaire de la Philosophie*, Paris: Encyclopædia Universalis.
- Vatter, M. y M. Ruiz Stull (2011), *Política y acontecimiento*, Santiago de Chile: FCE.
- Žižek, S. (2006), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia: Pretextos.
- _____ (2014), *Acontecimiento*, Madrid: Sexto piso.
- Zourabichvili, F. (2004), *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris: PUF.



¿QUÉ ES LA GLOBALIZACIÓN?
LA FILOSOFÍA COMO
COSMOPOLIÉTICA¹

Antonio Campillo

¹ Una primera versión de este texto fue presentada como ponencia en el VI Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía: Experiencia de la crisis, crisis de la experiencia, coordinado por Carmen González Marín y celebrado en la Universidad Carlos III de Madrid, del 22 al 24 de mayo de 2013.

I

Durante una famosa lección dada por Michel Foucault en el Collège de France, el 5 de enero de 1983 (Foucault, 2003b), sobre el no menos famoso artículo escrito por Immanuel Kant doscientos años antes, con el título "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" (Kant, 1999), el filósofo francés afirma que la respuesta kantiana a esta pregunta fue el inicio de la moderna filosofía de la historia, o, más exactamente, de la "filosofía moderna" a secas, pues lo propiamente "moderno" de la filosofía, al menos desde la época de la Ilustración y la Revolución, habría consistido en realizar una "crítica del presente", es decir, una "ontología de nosotros mismos", en cuanto hijos y actores de nuestro propio tiempo.

Treinta años después de esa famosa lección de Foucault, podríamos decir que la pregunta "¿Qué es la globalización?", que desde la última década del siglo XX no ha cesado de repetirse en los más diversos campos sociales e intelectuales, es una reactualización de la moderna filosofía de la historia en cuanto "crítica del presente", pero en un contexto histórico-político nuevo, en el que se ha visto radicalmente cuestionada la concepción teleológica y eurocéntrica de la historia universal, tal y como fue elaborada por los filósofos ilustrados del Occidente euro-atlántico, incluido el propio Kant.

En realidad, en la lección de 1983, Foucault no se limitó a considerar los artículos de Kant sobre la Ilustración europea y sobre la Revolución francesa como el acta de nacimiento de la "filosofía moderna" en general, sino que más bien estableció una contraposición, más aún, una "elección filosófica" ineludible entre dos grandes tradiciones de la filosofía moder-

na. Según él, ambas tradiciones habrían tenido su punto de partida en Kant, y, más exactamente, en la concepción kantiana de la filosofía como “crítica”: por un lado, la filosofía como “crítica del presente”, o bien como “ontología de nosotros mismos”; por otro lado, la filosofía como “analítica de la verdad”, o bien como crítica de las “condiciones universales de posibilidad de un conocimiento verdadero”:

Considero que Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se ha dividido la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica Kant ha planteado, fundado, esta tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones universales de posibilidad de un conocimiento verdadero y, a partir de ahí, se puede decir que toda una tradición de la filosofía moderna se ha presentado y se ha desarrollado, desde el siglo XIX, como analítica de la verdad.

Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: es la que se ve nacer precisamente en la cuestión de la *Aufklärung* o en el texto sobre la revolución [Foucault se refiere a “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, escrito por Kant en 1797 (Kant, 1987)]; esta otra tradición crítica plantea las siguientes preguntas: “¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?”. No se trata aquí de una analítica de la verdad, se trata de lo que se podría denominar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos; y me parece que la elección filosófica con la que nos hallamos confrontados actualmente es ésta: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es ésta la forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la cual he intentado trabajar (2003b: 68-69).

Lo que Foucault no dice es que esas dos tradiciones se encontraban articuladas en el pensamiento de Kant a través de una concepción teleológica y eurocéntrica de la historia universal, que ha sido la concepción de la historia dominante en Occidente desde la Ilustración. Esta moderna filosofía de la historia es la que permite a Kant responder a la pregunta por su propio presente “en clave cosmopolita” (Kant, 1987: 1-23), es decir, mediante lo que él mismo denomina una “narración histórico-profética” (1987: 80), puesto que en ella el pasado ya acontecido –tanto el más lejano como el más próximo– es interpretado desde un final de la historia que aún está por venir, y que por tanto no podemos conocer empíricamente, pero que sin embargo podemos prefigurar como el advenimiento de la “paz perpetua”, precisamente porque somos nosotros mismos los responsables de hacerlo posible.



Por este motivo, Kant no se plantea ninguna “elección filosófica” entre la “crítica del presente” y la “analítica de la verdad”, pues el curso aparentemente azaroso de la historia de la humanidad es interpretado por él como la paulatina realización empírica, *de facto* y *a posteriori*, de una razón universal que ya está dada en la naturaleza humana, *de iure* y *a priori*. Por eso, su respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” tiene este doble sentido: la Ilustración es un proceso histórico en curso, una situación de hecho, el estado de desarrollo intelectual y moral al que han llegado las naciones civilizadas de Europa, pero es también una tarea, un compromiso con respecto al porvenir, un imperativo ético y político de alcance universal, cuyo cumplimiento depende de nosotros mismos, de nuestra capacidad para constituirnos como una comunidad política cosmopolita.

Y esta respuesta kantiana, con más o menos matices, seguirá siendo compartida por la mayor parte de los pensadores europeos del siglo XIX –con algunas excepciones notables, como las de Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard–, porque durante ese siglo Europa siguió considerándose a sí misma como la vanguardia de la historia universal y como la exportadora de las “luces” de la razón al resto de los pueblos de la Tierra.

II

La disyunción de la que habla Foucault entre las dos tradiciones críticas de la filosofía moderna, y consiguientemente el dilema o “elección filosófica” entre ambas, se plantea abiertamente a partir de la primera mitad del siglo XX, cuando entra en crisis la moderna filosofía de la historia que había permitido articularlas sistemáticamente entre sí. Es decir, cuando la historia de la humanidad deja de ser concebida como el paulatino progreso de la razón universal (encarnada por los Estados del Occidente euro-atlántico), y comienza a ser experimentada más bien como una catastrófica acumulación de guerras, dominaciones, colonizaciones y genocidios. Es entonces cuando se produce la disociación entre los ideales de la razón universal y los hechos de la historia efectiva, de modo que lo real ya no es racional y lo racional ya no es real. Aunque Nietzsche es el primer gran crítico del progresismo moderno, fue la “guerra civil europea” (1914-1945) la que provocó un cambio de época (Traverso, 2009). Por eso, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, dictadas por Hegel en la década de 1820 (Hegel, 2004), y, en general, todas las filosofías progresistas de la historia (liberalismo, positivismo, marxismo, etcétera) fueron radicalmente contestadas por Walter Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia* de 1940 (Benjamin, 1973). Pocos años antes, en *La*

crisis de las ciencias europeas (1936), Husserl ya había planteado abiertamente la contradicción entre el moderno ideal de una razón universal, reducido cada vez más a una mera “ciencia de hechos”, y el sombrío presente de los años treinta, dominado por la irrupción de la barbarie fascista y estalinista en el corazón de la Europa civilizada (Husserl, 1991).

Por eso, la “elección filosófica” que Foucault plantea entre las dos grandes tradiciones críticas de la filosofía moderna se corresponde, aproximadamente, con la bifurcación que ha dividido a la filosofía del siglo XX, al menos desde Frege y Husserl en adelante, en dos bloques intelectuales relativamente comunicados entre sí:

-Por un lado, el bloque “analítico”, predominante en los países de habla inglesa, que en general se ha caracterizado por defender una concepción epistemocéntrica de la filosofía, una concepción individualista de la sociedad y una concepción teleológica de la historia. Además, la tradición analítica ha concedido la máxima autoridad epistémica a los saberes tecno-científicos, como puede observarse especialmente en el primer Wittgenstein y en el positivismo lógico del Círculo de Viena (Schlick, Carnap, Neurath, etcétera) (Muguerza, 1981).

-Por otro lado, el bloque “continental”, predominante en la mayor parte de Europa, que en general ha concebido la filosofía como un compromiso ético-político, ha defendido una teoría social más o menos comunitarista y ha problematizado los aspectos más sombríos del Occidente moderno. Además, la tradición continental ha cultivado los saberes histórico-sociales, humanísticos y artísticos, como puede observarse en la Escuela de Frankfurt, la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, el existencialismo de Sartre, Beauvoir y Arendt, y las filosofías de la diferencia (Deleuze, Foucault, Derrida, etcétera) (Ferraris, 2000)¹.

Por supuesto, se trata de una contraposición excesivamente simplificada, que admite muchas matizaciones y excepciones, pero de algún modo apunta a una realidad histórica: la gran escisión –que atraviesa y caracteriza a todo el siglo XX– entre lo que Charles Snow denominó las “dos culturas”, la tecno-científica y la artístico-humanística (Snow, 1987).

Es cierto que en la tradición analítica se ha producido un cuestionamiento de las posiciones más dogmáticamente neopositivistas, individualistas y euro-atlánticas, y que en la tradición continental se han cuestionado también las posiciones más románticamente tecnófobas, comunitaristas y antimodernas. Este doble cuestionamiento revela que hay una diversidad de orientaciones en ambos bloques y hace más po-

¹ Esta obra ofrece una historia comparada de las diversas corrientes de la filosofía “continental”, concebidas como variantes de la hermenéutica.



rosa la frontera entre ellos². De hecho, algunos filósofos han tratado de salvar el abismo entre ambas tradiciones: es el caso de Richard Rorty, que procedía del pragmatismo estadounidense y que se fue aproximando a la filosofía europea, especialmente la hermenéutica y las filosofías de la diferencia (Rorty, 1995 y 1996); y es también el caso inverso de Paul Ricoeur (1988, 1995-1996, 1996), que procedía de la hermenéutica franco-germana y que entró en diálogo con la filosofía anglo-americana, sobre todo con la filosofía del lenguaje y de la historia. El propio Foucault también trató de vincular su estudio histórico de las “prácticas discursivas” con el neo-pragmatismo del segundo Wittgenstein y de los filósofos del lenguaje ordinario (Vázquez, 2009). Algunos pensadores han defendido, incluso, la necesidad de elaborar una “tercera cultura”, a un tiempo científica y humanística, como Hans Jonas, que propuso “una ética para la civilización tecnológica” (Jonas, 1995 y 1997), y Edgar Morin, que ha promovido el nuevo “paradigma de la complejidad” (1981-2006 y 1994).

Hay también un importante filósofo contemporáneo, perteneciente a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, que no sólo ha pretendido conciliar la filosofía analítica y la continental en una pragmática trascendental denominada “teoría de la acción comunicativa”, sino que de forma expresa ha pretendido renovar y reactualizar la moderna filosofía de la historia de Kant. Me refiero, claro está, a Jürgen Habermas (2010a y 2010b), que a comienzos de los años ochenta del siglo XX cuestionó expresamente la contraposición foucaultiana entre las dos tradiciones procedentes de Kant, y que siempre ha defendido la necesidad de articular ambas tradiciones de la filosofía moderna: la crítica histórico-política de nuestro propio presente y la búsqueda de condiciones universales para la validación de nuestros juicios, no sólo en el campo del conocimiento del mundo empírico, sino también en el campo de la acción ética y política, e incluso en el campo de la expresión artística y literaria. En otras palabras, Habermas ha defendido la vigencia del “proyecto ilustrado” como un proyecto inconcluso o “inacabado”, descalificando como “conservadoras” las críticas más lúcidas de los pensadores “postmodernos”.

Como es bien sabido, el debate entre Foucault y Habermas a propósito de Kant y, en general, a propósito de la herencia ilustrada, forma parte de un debate mucho más amplio sobre la “crisis de la modernidad” y sobre el nacimiento de la “condición postmoderna”, que fue especialmente intenso durante los años ochenta del pasado siglo³.

² Para una visión comparada de ambas tradiciones de pensamiento, como los dos ejes fundamentales de la filosofía del siglo XX, véase Cruz (2002), D'Agostini (2009), Sáez (2002) y Vidarte y Rampérez (2005).

³ Citaré sólo los textos iniciales del debate sobre la postmodernidad, tal y como se planteó en el contexto de la filosofía europea: Lyotard (1987; orig. 1979); Habermas (1981 y 2008; orig. 1985); Foucault (1978,

Pero conviene no olvidar, como ya he dicho antes, que el primer gran debate sobre la crisis de la modernidad –y, en particular, de su concepción teleológica y eurocéntrica de la historia– se inicia en la época de entreguerras, tras el trauma de la Gran Guerra de 1914-1918, la ambivalencia de las innovaciones técnicas vinculadas a la revolución industrial, el surgimiento de la “sociedad de masas”, el conocimiento de las atrocidades cometidas por los europeos en sus colonias ultramarinas, etcétera. Además, este debate se recrudece durante la Segunda Guerra Mundial y los primeros años de la Guerra Fría, ante fenómenos de violencia tan terribles como Auschwitz, el Gulag e Hiroshima. Esta primera gran crítica de los horrores de la modernidad fue protagonizada, no por casualidad, por unos cuantos intelectuales judíos de formación germánica que escribieron sus obras en las décadas centrales del siglo XX: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Gunther Anders, Hannah Arendt, Elias Canetti, etcétera⁴.

La tercera etapa en este recurrente cuestionamiento de la modernidad, que atraviesa todo el siglo XX, tiene su inicio en la década de 1990, tras la caída del comunismo en la Europa del Este, el fin de la Guerra Fría y la supuesta victoria definitiva del capitalismo euro-atlántico, con la que se habría llegado al “final de la historia” –según Francis Fukuyama (1992) y, en general, según los muchos voceros de la ideología neoliberal, hegemónica en Occidente desde la década de 1980 hasta el presente (1992). A partir de ese momento, el debate filosófico sobre la “postmodernidad” es continuado y al mismo tiempo reemplazado por un nuevo debate sobre la “globalización”, que en las dos últimas décadas ha acabado dominando el campo de la reflexión histórico-política⁵.

III

Pero volvamos de nuevo a Foucault. En 1984, un año después de comentar el texto kantiano sobre la Ilustración, y pocos meses antes de su muerte, en el curso *El coraje de la verdad* (2014), Foucault se ocupa de la filosofía griega y toma como hilo conductor el concepto de *parrhesía*. Este término, compuesto de *pan* (todo) y *rhexis* (discurso), puede traducirse como “franqueza” o “libertad de palabra”. La libertad para hablar

1983a y 1983b, en Foucault 2003a); Vattimo (1986; orig. 1985). Mi contribución a este debate en Campillo (1985, 1995).

⁴ Sobre los intelectuales judeo-alemanes y su crítica de la modernidad, Traverso (2000); sobre Canetti, Campillo (2006, 2009).

⁵ Un panorama de los debates actuales sobre la globalización puede encontrarse en Held y McGrew (2003). Véase también Beck (1998) y Castells (2005-2006).



francamente ante los demás era inicialmente entendida como un derecho cívico, como un privilegio distintivo del ciudadano de la *polis*, pero poco a poco –y especialmente a partir de Sócrates y Diógenes el Cínico– comenzó a ser entendida también como una cualidad ética, como la veracidad que debe ser exigida a quien pretende llevar una forma de vida propiamente filosófica, ya que la práctica de la *parrhesía* requería el coraje para manifestar el propio parecer y actuar consecuentemente, aun a riesgo de perder la vida.

Pues bien, en ese último curso de 1984, hay un breve pasaje en el que Foucault defiende que la filosofía griega, y con ella toda la filosofía occidental, se caracteriza por ser un cierto tipo de discurso, más aún, un cierto tipo de práctica existencial, que pretende articular entre sí tres polos inseparables: el polo de la verdad (*aletheia*), como conocimiento empírico del mundo (*kosmos*); el polo de la política (*politeia*), como constitución jurídica e institucional de una determinada comunidad humana (*polis*); y el polo de la ética (*ethike*), como modelación reflexiva de la propia subjetividad (*ethos*).

La tesis formulada por Foucault es la siguiente: la filosofía occidental, desde la Grecia antigua hasta el presente, ha sido y es un intento de articular entre sí los tres grandes dominios de la experiencia humana: el conocimiento del mundo, la convivencia con nuestros semejantes y la modelación de la propia subjetividad; en otras palabras: la ciencia, la política y la ética. Estos tres dominios, dice Foucault, son irreductibles y al mismo tiempo inseparables entre sí. Y lo distintivo de la filosofía es el esfuerzo por pensar simultáneamente su diferencia y su articulación, sin identificarse con ninguno de ellos: ni con la ciencia, ni con la política, ni con la ética. Estas son sus palabras:

Pero me parece sobre todo que, al tratar de recuperar en parte esa transformación de la *parrhesía* y su desplazamiento del horizonte institucional de la democracia al horizonte de la práctica individual de la formación del *ethos*, podemos ver algo que es bastante importante para comprender ciertos rasgos fundamentales de la filosofía griega y, por consiguiente, de la filosofía occidental. Con esas inflexiones y cambios en la *parrhesía* nos encontramos ahora, en el fondo, en presencia de tres realidades o, en todo caso, de tres polos: el polo de la *alétheia* y el decir veraz; el polo de la *politeia* y el gobierno; y, por último, el polo de lo que en los textos griegos tardíos se llama *ethopóiesis* (la formación del *ethos* o la formación del sujeto). Condiciones y formas de decir veraz por una parte; estructuras y reglas de la *politeia* (es decir de la organización de las relaciones de poder) por otra; y, para terminar, modalidades de formación del *ethos* en el cual el individuo se constituye como sujeto moral de su conducta: estos tres polos son irreductibles y, a la vez, están irreductiblemente ligados unos a otros. *Alétheia*, *politeia*, *ethos*: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su rela-

ción necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días.

Pues lo que hace que el discurso filosófico no sea un mero discurso científico, que [se limite a] definir y poner en juego las condiciones del decir veraz, lo que hace que el discurso filosófico, desde Grecia hasta nuestros días, no sea un mero discurso político o institucional, que se limite a definir el mejor sistema posible de instituciones, y lo que hace, por fin, que el discurso filosófico no sea sólo un puro discurso moral que prescriba principios y normas de conducta, es precisamente el hecho de que, con respecto a cada una de estas tres cuestiones, plantea al mismo tiempo las otras dos. [...]

La existencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta la actualidad, radica precisamente en la posibilidad o, mejor, la necesidad de este juego: no plantear jamás la cuestión de la *alétheia* sin reavivar a la vez, con referencia a esa misma verdad, la cuestión de la *politeia* y el *ethos*. Otro tanto para la *politeia*. Otro tanto para el *ethos* (1983-1984: 70-72).

He citado por extenso este pasaje poco conocido de Foucault porque lo considero especialmente atinado, ya que contradice su lección de 1983 –en la que planteaba una “elección filosófica” ineludible entre las dos grandes tradiciones de la filosofía moderna–, y porque voy a tomarlo como punto de apoyo para defender mi propio punto de vista. En las páginas que siguen me limitaré a esbozar brevemente tres propuestas entrelazadas.

Por un lado, en sintonía con la tesis que Foucault propone en su último curso, considero que toda filosofía es una *cosmopolítica*, es decir, un intento de comprender los vínculos inseparables entre las tres dimensiones constitutivas de la experiencia humana (nuestro ser en el mundo, nuestra relación con los otros y nuestra subjetividad singular) y entre los tres tipos de saber y de práctica social que se ocupan de cada una de ellas: la ciencia, la política y la ética (Campillo, 2015a). Ahora bien, como la filosofía siempre se da en plural, como no hay una filosofía única y perenne, sino muchas y cambiantes (Collins, 2005), lo que distingue a una filosofía de otra es el modo en que cada una diferencia y articula el *kosmos*, la *polis* y el *ethos*. Si las distintas filosofías pueden comunicarse entre sí (sean antiguas o modernas, de Occidente o de Oriente, del Norte o del Sur), es porque todas ellas tienen una vocación común: construir una cierta relación triangular entre el *mundo*, el *nosotros* y el *yo*.

Por otro lado, apartándome de la interpretación dada por Foucault un año antes, en su curso sobre Kant y la Ilustración, considero que la pregunta “¿Qué es la globalización?” no se limita a indagar sobre el presente más inmediato, ni es solamente una reactualización de la pregunta kantiana “¿Qué es la Ilustración?”, sino que es más bien una reformulación de la triple pregunta que los filósofos occidentales han venido formulando



desde hace más de veinticinco siglos: ¿qué es el mundo y cuál es el lugar del ser humano en él?, ¿cuáles son las formas de convivencia entre los humanos y cómo instituir la mejor de todas ellas?, ¿cuál es o debería ser la identidad ética de cada ser humano singular? Y, sobre todo, ¿cómo se relacionan estas tres preguntas entre sí?

Por último, tomando las dos ideas precedentes como punto de partida, esbozaré una tercera: considero que hay una relación de mutua implicación entre la filosofía entendida como *cosmopolíética* y la globalización: esto quiere decir que no sólo hemos de reflexionar filosóficamente sobre la globalización, como un modo de ejercer la crítica de nuestro más inmediato presente, sino que también hemos de entender la globalización como un proceso histórico que afecta constitutivamente a la propia reflexión filosófica (Campillo, 2015b).

IV

Comenzando por esto último, me parece que la globalización afecta a la filosofía en tres sentidos diferentes. En primer lugar, la filosofía es un cierto tipo de discurso y de práctica social que nació en una época y en un lugar determinados, la Grecia antigua, y que, por tanto, ha estado vinculada a una cierta sociedad o civilización, la llamada civilización greco-latina. Pero, desde su nacimiento, se fue hibridando con otro tipo de discursos, prácticas y civilizaciones: primero, con las tres religiones abrahámicas –judía, cristiana y musulmana–, procedentes del Oriente Próximo; y, más tarde, durante la gran expansión europea, con las diversas civilizaciones de América, África y Extremo Oriente, que contaban con sus propias tradiciones de pensamiento, fuesen orales o escritas. Este milenarismo proceso de globalización –es decir, de comunicación y conflicto, de dominación y colonización, de resistencia e hibridación entre las distintas sociedades humanas– ha hecho que la filosofía tenga hoy un alcance mundial y un carácter intercultural, pues en ella se entrecruzan tradiciones culturales muy diversas. Basta leer los recientes informes de la UNESCO sobre la filosofía, o las numerosas publicaciones relacionadas con los llamados “estudios postcoloniales”, para comprobar que la filosofía ha adquirido una dimensión global y que ya no puede adscribirse exclusivamente a Occidente (UNESCO, 2011; Mezzadra, 2008).

En segundo lugar, la filosofía greco-latina fue desde su origen una reflexión “globalizadora” que se interrogaba sobre la relación entre *kosmos*, *polis* y *ethos*, hasta el punto de postular –como hacen Demócrito y Diógenes– que la verdadera *polis* del sabio es el *kosmos*, y que a su *ethos* o “carácter” le corresponde una forma de vida *cosmopolítica*. Es

bien conocida la anécdota que cuenta Diógenes Laercio, relativa a Diógenes de Sinope, fundador del cinismo: “Preguntándole [un ateniense] de dónde era, respondió: ‘Ciudadano del mundo’” (Laercio, 2007)⁶. En cambio, es menos conocida una de las frases atribuidas –aunque su autoría es dudosa– a Demócrito de Abdera, fundador del atomismo: “Toda tierra es accesible para el hombre sabio, pues la patria del alma buena es todo el universo” (Eggers y Juliá, 1980: 377). Esta filosofía *cosmopolítica* fue desarrollada por los estoicos, que proponían la subordinación de las leyes de las diversas *poleis* a las leyes naturales del *kosmos* y a las leyes aún por instituir de una deseada comunidad política universal. Incluso Marco Aurelio, emperador de Roma en el siglo II, llega a decir en sus *Meditaciones*: “El hombre es ciudadano de la ciudad más excelsa, de la que las restantes ciudades son como casas” (III 11); “Mi ciudad y mi patria, en cuanto Antonino, es Roma; en cuanto hombre, el mundo” (VI 44) (Marco Aurelio, 2005: 42-43, 81)⁷.

En tercer lugar, esta conexión *cosmopolítica* entre el mundo natural, el nosotros humano y el yo singular no es exclusiva de la filosofía, sino que se da en todas las grandes formas simbólicas del pensamiento humano. ¿Por qué los seres humanos somos “animales simbólicos”? (Casirer, 1979, 1983). Porque los sistemas simbólicos son los mapas mentales y culturales que nos permiten articular entre sí las tres condiciones básicas de la vida humana: el conocimiento del mundo, la regulación de la convivencia con nuestros semejantes y la configuración existencial de la propia subjetividad. Esta articulación *cosmopolítica* de la experiencia es una constante antropológica, y por tanto podemos considerarla como una cuarta condición básica de la vida humana; de hecho, está presente en todas las sociedades y en todas las épocas, aunque sea bajo formas muy diversas. En efecto, hay muchas formas de conectar el *kosmos*, la *polis* y el *ethos*, y la historia de la humanidad no es sino la incesante variación de esas formas. Por eso, hay también muchos sistemas simbólicos, muchos tipos de mapas con los que dar cuenta de esa interconexión: mitos, religiones, filosofías, ciencias, artes, literaturas, etcétera. Pero la conjunción *cosmopolítica* se da, de uno u otro modo, en todas las grandes formas simbólicas del pensamiento humano.

Como dice el antropólogo Claude Lévi-Strauss, el “pensamiento mítico” de las sociedades tribales, que se transmite a través de relatos

⁶ Según dice Foucault en *El coraje de la verdad*, la filosofía occidental se ha movido entre dos grandes tradiciones contrapuestas (una nueva contraposición foucaultiana): el platonismo –que ha sido la tradición hegemónica y mayoritaria– y el cinismo –que ha sido la tradición marginada y minoritaria. Michel Onfray ha tratado de reescribir la historia de la filosofía occidental desde el punto de vista de esta segunda tradición; véase Onfray (2007).

⁷ Sobre Marco Aurelio y el estoicismo romano, Hadot (2013). Sobre la relación entre cosmopolitismo y democracia a lo largo de la historia de la filosofía occidental, Campillo (2009).



orales, prácticas mágicas y rituales colectivos, establece ya el doble movimiento de toda forma de pensamiento: no sólo se da en él una “antropomorfización” de la naturaleza, sino también una “fisiomorfización” de la sociedad, es decir, “el hombre y el mundo se convierten en espejo el uno del otro”, de modo que no sólo se piensa la naturaleza con categorías ético-políticas, sino que también se piensa la sociedad con categorías físico-biológicas. Y esto, según Lévi-Strauss, no sólo sucede en el pensamiento mítico y mágico, sino también en las grandes religiones teológicas, basadas en textos sagrados, élites sacerdotales, rituales estatales e instituciones escolares. No habría, pues, ninguna diferencia antropológica decisiva entre la magia de las sociedades tribales y la religión de las sociedades estamentales, en contra de lo que han venido postulando desde el siglo XIX las teorías del evolucionismo social, al establecer una secuencia teleológica entre la magia, la religión y la ciencia, y con ella una jerarquización antropológica de las sociedades (Lévi-Strauss, 1964: 321-323; Campillo, 2001: 132-142; 2002: 637-651). Pues bien, nosotros podríamos añadir hoy, tras la creciente regulación geopolítica, biopolítica e infopolítica de la naciente sociedad global, que “el hombre y el mundo se convierten en espejo el uno del otro” también en los modernos saberes tecno-científicos. Así que entre la magia, la religión y la ciencia no hay una progresión teleológica, sino más bien una variación sin fin, es decir, sin una finalidad y sin un acabamiento predeterminados. En otras palabras, el doble movimiento del que habla Lévi-Strauss (la “antropomorfización” de la naturaleza y la “fisiomorfización” de la sociedad) es una característica constitutiva del pensamiento humano, pero esta característica no se configura siempre de la misma manera, sino que adquiere una forma diferente en cada modalidad de pensamiento y en cada tipo histórico de sociedad: el mito tribal, la religión estamental y la tecno-ciencia moderna. En cuanto a la filosofía, lo específico de esta modalidad de pensamiento –que tiene una vocación de comunicabilidad universal, a un tiempo transhistórica y transcultural– es el empeño en someter a examen toda tradición heredada, todo saber hegemónico (sea mítico, religioso o científico), cuestionando críticamente y construyendo metódicamente las complejas conexiones entre el mundo, el nosotros y el yo, es decir, entre *kosmos*, *polis* y *ethos*.

V

Pero, como ya he dicho antes, la relación entre filosofía y globalización debe ser considerada como una relación de ida y vuelta: no se trata solamente de pensar la dimensión global de la filosofía, en el triple sentido

que acabo de mencionar, sino que también se trata de pensar filosóficamente ese proceso de poblamiento y modelación del globo terrestre por parte de los seres humanos, al que denominamos globalización.

Ahora bien, para pensar la globalización desde un punto de vista filosófico, se debe tomar cierta distancia con respecto al presente más inmediato, ha de inscribirse en una perspectiva mucho más amplia, que abarque al conjunto de la historia humana. En otras palabras, es necesario analizar las diferentes olas de globalización, las diferentes modalidades espacio-temporales a través de las cuales los seres humanos hemos ido poblando y transformando el globo terrestre. Este largo rodeo histórico y geográfico permite reconocer los rasgos distintivos de la nueva ola o modalidad de globalización que estamos viviendo en las últimas décadas.

Solamente si adoptamos este marco histórico general, que a su vez se inscribe en la historia de la vida terrestre y del universo conocido, y del que los historiadores actuales han comenzado a ocuparse bajo denominaciones tales como “gran historia”, “historia mundial” e “historia global” (Christian, 2007; Stearns, 2012; McNeill y McNeill, 2004; Wallerstein, 2006; Therborn, 2012), estaremos en condiciones de reconstruir genealógicamente y comprender críticamente nuestro propio presente, es decir, esta naciente sociedad global en la que estamos existencialmente implicados, y en la que hemos de hacernos responsables de nuestro propio destino, tanto individual como colectivo.

Ahora bien, adoptar este marco histórico general nos exige poner en juego una nueva filosofía de la historia, o, simplemente, una nueva filosofía a secas, que ya no podrá ser ni teleológica ni eurocéntrica. De hecho, son ya muchos los autores que están –que estamos– tratando de elaborar una reflexión filosófica sobre la globalización, es decir, una nueva filosofía cosmopolítica capaz de orientarnos en el mundo en que vivimos⁸.

Si entendemos la globalización como el proceso de larga duración a través del cual los seres humanos hemos ido poblando y transformando el globo terrestre, entonces podemos decir que ha habido en la historia de la humanidad cuatro grandes etapas de globalización, vinculadas a otras tantas olas migratorias de la especie humana (Campillo, 2008: 89-120; 2010: 31-51). Estas cuatro etapas corresponden sólo parcialmente con las “tres olas de globalización” de las que habla Robbie Robertson (2005)⁹. Además, las cuatro etapas de globalización que mencionaré a

⁸ Citaré sólo unas cuantas referencias: Appadurai (2001); Archibugi (2008); Bauman (1998); Beck (2008); Campillo (2001, 2008, 2015b); Dussel (2007); Fraser (2008); Habermas (2000); Held (1997); Höffe (2007); Marramao (2007); Morin (2001); Singer (2003); Sloterdijk (2007).

⁹ Según Robertson, la primera ola es el surgimiento de los imperios comerciales en los siglos XVI y XVII, la segunda se inicia con la revolución industrial del siglo XIX y la tercera es el nuevo orden mundial surgi-



continuación no sólo están vinculadas a otras tantas olas migratorias, sino también a los cuatro grandes tipos de sociedad que han ido apareciendo a lo largo de la historia humana: las pequeñas e igualitarias sociedades tribales, las grandes y jerarquizadas sociedades estamentales, la moderna sociedad capitalista y la naciente sociedad global¹⁰.

La primera etapa globalizadora se inicia hace más de 100.000 años y fue protagonizada por las primeras comunidades humanas, unas pequeñas bandas nómadas de cazadores, pescadores y recolectores que comenzaron a emigrar desde su tierra natal africana y que a comienzos del neolítico se habían extendido ya por toda Eurasia, América y parte de Oceanía. Este fue el primer poblamiento global de la historia, sin el cual no se habría desarrollado la gran diversidad física y cultural de la especie humana (Oppenheimer, 2004; Cavalli-Sforza, 1997; Fernández-Armesto, 2012).

La segunda etapa se inicia hace más de 5.000 años y está vinculada a la formación de las sociedades estamentales, sobre todo en las zonas templadas del hemisferio norte. Primero surgen los Estados-ciudad y luego los Estados-imperio, en diversas regiones de la Tierra que tenían escaso o nulo contacto entre sí: Mesopotamia, Egipto, India, China, México, Centroamérica y los Andes. En todos estos casos, unos cuantos pueblos guerreros se extienden territorialmente mediante la conquista y el sometimiento de sus vecinos, a los que imponen un régimen de dominación estamental (Mann, 1991 y 1997; Burbank y Cooper, 2011).

Uno de los imperios más extensos y poderosos fue el romano, que unificó la civilización mediterránea en torno a dos grandes tradiciones culturales: la greco-latina y la judeo-cristiana. La parte occidental del imperio romano-cristiano fue conquistada por los pueblos “bárbaros” del norte y este de Eurasia, pero estos, a su vez, se adhirieron al cristianismo de la Iglesia romana. Y del encuentro entre unos y otros pueblos surgieron las monarquías cristianas de la Europa occidental, que a partir de 1492 comenzaron a convertirse en grandes potencias coloniales y a extender su poder por toda la Tierra.

La tercera etapa globalizadora se extiende de 1492 a 1945: los modernos Estados-nación de Europa occidental conquistan y colonizan al resto de los pueblos de la Tierra, en sucesivas fases de expansión que llegan hasta la Segunda Guerra Mundial. Esta expansión demográfica y cultural de los europeos, que implantaron en las “nuevas Europas” los

do a partir de 1945. Este autor no tiene en cuenta las dos grandes olas globalizadoras anteriores a 1492, y después de esa fecha yo creo que es más pertinente diferenciar solamente dos grandes olas: la que se inicia con la gran expansión europea y la que tiene lugar con los procesos de descolonización posteriores a 1945.

¹⁰ He justificado y desarrollado ampliamente esta tipología en Campillo (2001).

ecosistemas que se habían gestado durante milenios en el continente euroasiático, hizo posible el desarrollo de la moderna sociedad capitalista y su aplastante victoria sobre todas las otras sociedades humanas, hasta el punto de convertirse en la primera sociedad mundial. En poco más de 400 años, la población europea se multiplicó y extendió por toda la Tierra, y en algunas regiones (América, Australia, Nueva Zelanda y Rusia) acabó sustituyendo a las poblaciones indígenas o prevaleciendo demográficamente sobre ellas (Mauro, 1975; Parker, 2002; Hobsbawm, 2001; Crosby, 1988; Diamond, 1998; Wallerstein, 2006; Fernández-Armesto, 2012; Robertson, 2005).

Finalmente, la cuarta etapa de la globalización es la que ha tenido lugar en las últimas décadas, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, el inicio de la era nuclear y la consiguiente Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el final de la hegemonía europea, el derrumbe del bloque comunista, el ascenso de nuevas potencias (China, India, Brasil, Sudáfrica, Turquía, etcétera), la gran ofensiva del capitalismo neoliberal, las nuevas tecnologías comunicativas y biomédicas, el estallido de la crisis ecológica global y el inicio de un nuevo ciclo migratorio que ya no va de los países europeos a las colonias ultramarinas, sino de los países más pobres a los más ricos, en definitiva, la formación de una sociedad global cada vez más compleja, interdependiente e incierta.

VI

La humanidad se enfrenta hoy a una serie de cambios históricos que están poniendo en cuestión los límites mismos de la "naturaleza humana". Unos límites que hasta ahora habían sido considerados inalterables e infranqueables, y que sin embargo están siendo franqueados y modificados. Y, con ello, se están transformando también las condiciones vitales de cada ser humano singular, de las comunidades locales, de naciones enteras, de toda la humanidad e incluso de las otras especies que pueblan la Tierra.

Estas transformaciones son de tal envergadura que nos están obligando a revisar las categorías que nos había legado la tradición filosófica occidental, como ya en la década de 1950 intuyó Hannah Arendt. La filosofía contemporánea debe acuñar nuevos conceptos para elaborar con ellos una nueva "ontología de la actualidad", como diría el Foucault heredero de Kant; pero, al mismo tiempo, y de forma complementaria, debe retomar y renovar su milenaria vocación *cosmopolítica*, debe repensar las relaciones entre el *kosmos*, la *polis* y el *ethos*, como diría el Foucault



heredero de la Grecia antigua, precisamente para poder comprender la naciente sociedad global del siglo XXI.

Voy a enumerar, muy brevemente, cuáles son los cambios históricos más relevantes que están produciéndose en las últimas décadas y que deben ser afrontados por el pensamiento filosófico contemporáneo con lo que Foucault llamó el "coraje de la verdad". Se trata de cambios muy profundos, muy acelerados y muy generalizados.

Por un lado, la crisis de la división sexual entre hombres y mujeres (que ha estado vigente en todas las sociedades: tribales, estamentales y capitalista) y la prolongación de la esperanza media de vida (que sólo en el último siglo ha llegado a doblarse, sobre todo en los países más ricos). Estos dos grandes cambios están transformando las relaciones entre los sexos y entre las generaciones, y engendrando nuevas formas de familia, de amor, de amistad, en fin, de vínculos afectivos interpersonales entre hombres y mujeres, entre adultos y niños, entre sanos y enfermos, etcétera; al mismo tiempo, están haciendo posibles nuevas formas de modelación *ética* y *poiética* de la propia subjetividad psicosomática, nuevas maneras de configurar la identidad personal, nuevas trayectorias biográficas; y, por último, están obligando a repensar y reestructurar radicalmente las relaciones entre lo privado y lo público, lo personal y lo político, la tutela de los más vulnerables y el contrato entre los iguales, en resumen, la ética del cuidado y la política de la justicia.

Por otro lado, los cambios que afectan a la supervivencia física de la humanidad. Desde el informe sobre *Los límites del crecimiento* (1972) hasta los informes periódicos del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) que se publican desde 1990, sabemos que la economía capitalista no es universalizable a todo el planeta ni sostenible a largo plazo, sino que es más bien un régimen de expolio criminalmente antieconómico, porque genera desigualdades socio-económicas cada vez más extremas, porque provoca la muerte por hambre de unas 25.000 personas cada día (lo que suma un total de más de 9 millones de personas al año), y porque está poniendo en riesgo las bases naturales de sustentación de la vida humana sobre la Tierra. El fenómeno del cambio climático, por sí solo, puede suponer el colapso de la economía capitalista, la muerte de millones de seres humanos y la extinción de numerosas especies vivientes.

Por último, los cambios que afectan a la estructura jurídico-política y a la demarcación territorial y nacional de las sociedades. Tradicionalmente, se había entendido que cada comunidad política debía ser autárquica o soberana y, por tanto, debía estar claramente separada de las demás comunidades por unos límites "naturales" e infranqueables. Desde el mito griego de la autoctonía hasta el mito moderno del Estado-nación

soberano, el ideal político que el Occidente europeo exportó al resto del mundo ha consistido en identificar la etnia y la tierra, la sangre y el suelo. Este ideal político ha alimentado toda clase de guerras, dominaciones coloniales y genocidios masivos. Por eso, a partir de 1945 surgieron nuevas instituciones y legislaciones de alcance internacional, comenzando por la ONU y la Declaración Universal de Derechos Humanos, y con ellas surgieron también redes de cooperación globales situadas por encima y por debajo del Estado, unas intergubernamentales y otras no gubernamentales. Ha comenzado a gestarse el ideal de un *nosotros* cosmopolita o, más exactamente, *cosmopolítico*.

En resumen, están surgiendo nuevas formas de subjetividad y de vinculación afectiva, nuevas formas de relación tecno-económica con la biósfera terrestre y nuevas formas de convivencia política e intercultural que abarcan al conjunto de la humanidad viviente. Por tanto, necesitamos un pensamiento filosófico que se haga cargo de estas transformaciones, es decir, que sea capaz de repensar la conexión *cosmopolítica* de la experiencia humana en el nuevo contexto histórico-político de la sociedad global.

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, A. (2001), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires: Trilce-FCE.
- Archibugi, D. (2008), *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton: P. University Press.
- Bauman, Z. (1998), *La globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires: FCE.
- Beck, U. (1998), *¿Qué es la globalización?*, Barcelona: Paidós.
- _____ (2008), *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*, Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (1973), "Tesis de filosofía de la historia", en Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus.
- Burbank, J. y F. Cooper (2011), *Imperios. Una nueva visión de la Historia universal*, Barcelona: Crítica.
- Campillo, A. (1985, 2ª ed. 1995), *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Barcelona: Anagrama.
- _____ (2001), *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid: Akal.
- _____ (2002) "El enigma de la religión", en *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, núm. 676, t. CLXXI, 637-651.



- _____ (2006), "El enemigo de la muerte: poder y responsabilidad en Elias Canetti", en *Daimon*, núm. 38, 71-101, reed., en Campillo, A. (2009), *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX* (Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías), Madrid: Biblioteca Nueva, 25-70.
- _____ (2008), *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona: Herder.
- _____ (2009), "¿Democracia sin fronteras?", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 34, 5-32.
- _____ (2010), "Nomadismo, globalización y cosmopolitismo", en Fernández, A. (ed.), *Nomadismos contemporáneos. Formas tecnoculturales de la globalización*, Murcia: Editum, 31-51.
- _____ (2015a), "Mundo, nosotros, yo. La filosofía como cosmopolietica", en Guerra Palmero M. J. y A. Hernández Piñero (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello*, Madrid: Plaza & Valdés.
- _____ (2015b), *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona: Herder.
- Cassirer, E. (1979), *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., México: FCE.
- _____ (1983), *Antropología filosófica*, Madrid: FCE.
- Castells, M. (2005-2006), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols, Madrid: Alianza.
- Cavalli-Sforza, L. L. (1997), *Genes, pueblos y lenguas*, Barcelona: Crítica.
- Christian, D. (2007), *Mapas del tiempo. Introducción a la "Gran Historia"*, Barcelona: Crítica.
- Collins, R. (2005), *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona: Hacer.
- Crosby, A. (1988), *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Barcelona: Crítica.
- Cruz, M. (2002), *Filosofía contemporánea*, Madrid: Taurus.
- D'Agostini, F. (2009), *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid: Cátedra.
- Diamond, J. (1998), *Armas, gérmenes y acero. La sociedad humana y sus destinos*, Madrid: Debate.
- Dussel, E. (2007), *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta.
- Eggers, C. y V. E. Juliá (eds.) (1980), *Los filósofos presocráticos III*, Madrid: Gredos.
- Fernández-Armesto, F. (2012), *Los conquistadores del horizonte. Una historia global de la exploración*, Barcelona: Ariel.
- Ferraris, M. (2000), *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Akal.

- Foucault, M. (1978), "¿Qué es la Crítica? (Crítica y *Aufklärung*)", en Foucault (2003a).
- _____ (1983a), "¿Qué es la Ilustración?", en Foucault (2003a).
- _____ (1983b), "Seminario sobre el texto de Kant: *Was ist Aufklärung?*", en Foucault (2003a).
- _____ (2014), *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II, Curso del Colomer de France (1983-1984)*, Madrid: Akal, 70-72.
- _____ (2003a), *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos.
- _____ (2003b), "Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*", en Foucault (2003a: 53-69).
- Fraser, N. (2008), *Escalas de justicia*, Barcelona: Herder.
- Fukuyama, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta.
- Habermas, J. (1981), "La modernidad inconclusa", en *El viejo topo*, núm. 62, 45-50.
- _____ (2000), *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona: Paidós.
- _____ (2008), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Katz.
- _____ (2010a), *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols, Madrid: Trotta.
- _____ (2010b), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Trotta.
- Hadot, P. (2013), *La ciudadela interior*, Barcelona: Alpha Decay.
- Hegel, G. W. F. (2004), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza.
- Held, D. (1997), *La democracia y el orden global, Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona: Paidós.
- Held, D. y A. McGrew (2003), *Globalización/Antiglobalización, Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Barcelona: Paidós.
- Hobsbawm, E. (2001), *La era del imperio, 1875-1914*, Barcelona: Crítica.
- Höffe, O. (2007), *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo, Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires: Katz.
- Husserl, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Crítica.
- Jonas, H. (1995), *El principio responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder.
- _____ (1997), *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1987), "Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", en Kant, I., *Ideas*



- para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos, 79-100.
- Kant, I. (1999), "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en Kant, I., *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Alba, 63-71.
- Laercio, D. (2007), *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*, Madrid: Alianza, VI 2, 31.
- Lévi-Strauss, C. (1964), *El pensamiento salvaje*, México: FCE.
- Lyotard, F. (1987), *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra.
- Mann, M. (1991 y 1997), *Las fuentes del poder social*, 2 vols, Madrid: Alianza.
- Marco Aurelio (2005), *Meditaciones*, Madrid: Gredos.
- Marramao, G. (2007), *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires: Katz.
- Mauro, F. (1975), *La expansión europea, 1600-1870*, Barcelona: Labor.
- McNeill, J. R. y W. H. McNeill (2004), *Las redes humanas. Una historia global del mundo*, Barcelona: Crítica.
- Mezzadra, S. (comp.) (2008), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Morin, E. (1981-2006), *El método*, 6 vols, Madrid: Cátedra.
- _____ (1994), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (2001), *La Vía. Para el futuro de la humanidad*, Barcelona: Paidós.
- Muguerza, J. (comp.) (1981), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid: Alianza.
- Onfray, M. (2007), *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Barcelona: Anagrama.
- Oppenheimer, S. (2004), *Los senderos del Edén. Origen y evolución de la especie humana*, Barcelona: Crítica.
- Parker, G. (2002), *La revolución militar. Innovación militar y apogeo de Occidente, 1500-1800*, Madrid: Alianza.
- Ricoeur, P. (1988), *El discurso de la acción*, Madrid: Cátedra.
- _____ (1995-1996), *Tiempo y narración*, 3 vols, México: Siglo XXI.
- _____ (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI.
- Robertson, R. (2005), *Tres olas de globalización. Historia de una conciencia global*, Madrid: Alianza.
- Rorty, R. (1995), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos.
- _____ (1996), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós.
- Sáez, L. (2002), *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.
- Singer, P. (2003), *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Barcelona: Paidós.

- Sloterdijk, P. (2007), *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid: Siruela.
- Snow, Ch. (1987), *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid: Alianza.
- Stearns, P. N. (2012), *Una nueva historia para un mundo global. Introducción a la "World History"*, Barcelona: Crítica.
- Therborn, G. (2012), *El mundo. Una guía para principiantes*, Madrid: Alianza.
- Traverso, E. (2000), *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona: Herder.
- _____ (2009), *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*, Valencia: Universidad de Valencia.
- UNESCO (2011), *La Filosofía, una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*, México: UNESCO/UAM-Iztapalapa.
- Vattimo, G. (1986), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa.
- Vázquez García, F. (2009), "Foucault y la filosofía analítica", en *Ambiente Jurídico*, núm. 11, 109-146, reed., en Castro R. y Fortanet, J. (eds.) (2011), *Foucault desconocido*, Murcia: Editum, 33-76.
- Vidarte, F. J. y J. F. Rampérez (2005), *Filosofías del siglo XX*, Madrid: Síntesis.
- Wallerstein, I. (2006), *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México: Siglo XXI.





LA ESPECTRALIDAD
CONTEMPORÁNEA DE LO
POLÍTICO. DISCUTIR LOS LÍMITES
DE LA REPRESENTACIÓN EN LA
POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Israel Covarrubias

Introducción

En este capítulo se abordan ciertos temas y vocablos diseminados en las obras de algunos pensadores políticos contemporáneos con el objetivo de identificar y problematizar el lugar que ocupa, por un lado, la expresión de la espectralidad y del “fantasma” de la política como *locus* que quiere interrogarse acerca de la posibilidad de representación de lo político al perforar el universo específico de la política moderna (y contemporánea); por el otro, preguntar si es posible sostener que este *locus* supone un efecto sustitutivo del “fanatismo de la acción”, entendiendo a este último como una herencia de la modernidad y de la época de las revoluciones que unía principios y promesas en el terreno de la historia, es decir, relacionaban pasado y futuro en el suelo compartible y dividible del presente.

En la primera dirección de trabajo es claro que la estrategia del fantasma y su relación con la política revolucionaria –de Marx en adelante– funcionan como guiño analítico para pensar lo (im)posible de la política moderna, pero también permite discutir los desafíos actuales que comporta. En la segunda dirección lo que hay que subrayar es la controversia en torno a ciertas figuras de lo político que se visibilizan después de la caída del fanatismo de la acción del régimen de historicidad moderno, y que tienen su desenlace en la configuración del campo radical de lo político contemporáneo.

Discutir a través de algunas categorías provenientes del pensamiento contemporáneo continental, en específico, las que abrevan de las obras de Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy, Alain

Badiou, Antonio Negri y Jacques Derrida, nos resultan oportunas porque permiten comprender el significado de lo político en un momento histórico –como el actual– caracterizado por el fenómeno de des-monopolización de las interpretaciones que estaban domiciliadas al campo de la política y los sistemas institucionales que le sucedían, pero sobre todo a sus lógicas culturales y académicas. Además, ayudan a diferenciar en el terreno conceptual e histórico el espacio de la política frente al de lo político, pues el uso discrecional del adjetivo por el sustantivo –y viceversa–, en ciertos dominios disciplinarios que se ocupan de pensar y desarrollar conceptualizaciones sobre ambas categorías, derivan en desaciertos analíticos con la importación de efectos negativos en la producción escrita de la teoría política.

Sobre los orígenes conceptuales de los límites de la representación

Las figuras del fantasma y del efecto inesperado de la desaparición del fanatismo de la acción sugieren la existencia de una apuesta teórica que quizá permite repensar los planos de inmanencia del poder y sus prácticas a través de los destellos observables en los ángulos que son materia de la representación de lo político y su lógica de sentido, y no, como es lo usual, de la política.

La peculiaridad de problematizar al poder en la lógica de lo político a partir de las figuras “brillantes” de sus caras menos apacibles y sí más inquietantes, sugiere decir –atendiendo a una provocación de Giorgio Agamben– que esos destellos están compuestos por una “niebla sin forma”, lo que obliga al pensamiento contemporáneo a tomar el desafío de pensar el exceso de la política para localizar los atisbos de lo menos “evidente” que ella con-tiene, y que siempre están más allá o más acá de la pretensión de representación “absoluta”, es decir, escapan a la universalización de sus fines. Esta última siempre fue utilizada como articulación que definía y describía el campo específico de la expansión del mito de integración de la política moderna a partir de los medios convencionales de la representabilidad, y configuró un proceso histórico de adquisición y reproducción del poder mediante la heterogénesis de sus metáforas y prácticas (Agamben, 2005: 20)¹.

Por ejemplo, está presente en la alegoría clásica de los orígenes modernos del Estado a partir de Hobbes: la supresión de la libertad de los sujetos es necesaria en aras de lograr la fundamentación histórico-ju-

¹ Acerca de los cambios de la llamada política absoluta en relación con la génesis del Estado moderno y de su teorización, véase Pizzorno (2013: 70-89), Revelli (2008: 35-51) y Viroli (1992: 11-70).



rídica del orden a través de la política y sus ficciones (Bobbio, 1992). Es decir, asistimos a la inauguración precisamente del intento por fincar un rasgo de perennidad a la política moderna a través de la transformación radical del espacio de las normas (*erga omnes*), conjugado con la aparición de los intentos por representar esa ambigüedad original donde los sujetos en tanto forma de vida terminan definidos por medio de la obligación a que reconozcan sus límites “naturales” frente al poder cada vez más reflexivo del Estado². La vida es la materia que compone la “niebla sin forma” en los límites de la política, y al mismo tiempo es el objeto por excelencia de la representación de lo político. No descuidemos el hecho de que las categorías de sentido y forma son articulaciones teóricas conectadas con el campo de la representación³. Incluso, resulta interesante que la categoría de forma de vida sea central en la estrategia analítica de cierto pensamiento político contemporáneo. Por su parte, la producción de sentido que es intrínseca a la forma de vida bajo los criterios que definen las lógicas de la interpretación y sus límites, es el elemento que pone en juego a la vida como forma de “politicidad” con las dinámicas del poder en la escena pública contemporánea.

Por eso, el segundo objetivo de este trabajo se vuelve relevante, no sólo desde un punto de vista teórico, sino también “coyuntural”, ya que permiten la comprensión, por ejemplo, de los ciclos de protesta y movilización de recursos simbólicos como el de los “indignados” en España, el “Ocupa Wall Street” en Estados Unidos, el “#Yo soy 132” en México, las llamadas “revueltas árabes”, o la “revolución de los paraguas” en Hong Kong, expresiones de formas de vida politizadas que están inscritas en una especie de “semejanza compartida”. Es una representación “pura” la que une la espectacularización de sus motivos con la fragmentación en diferentes procesos de liberalización en escala local-global. Por ello, el rasgo esencial del ciclo más reciente de protestas está anclado en la serie de dislocaciones temporales que tienen lugar en el interior de los procesos políticos de cada una de las regiones en conflicto, aunque su importancia es manifiesta cuando logran volverse un momento contestatario gracias a que la especificidad de las prácticas que desarrollan no

² “El hombre de Hobbes no es el solitario de Rousseau –sugiere Piccinini (2005: 101), como tampoco es el *zoon politikon* de Aristóteles y de las tradiciones aristotélicas, no le es propia ni una vida aislada ni una natural vida en común. Los componentes de la *multitudo* hobbesiana literalmente no tienen ubicación –podría decirse, tomando prestado un término de la *philosophische Anthropologie*, que no tienen *Umwelt*, ambiente”.

³ Véase el primer libro de Giorgio Agamben (2005), publicado en 1970, donde el autor problematiza una serie de cuestiones teóricas conectadas con el campo de la representación; en específico, aborda las relaciones entre lo irrepresentable y la escritura; entre lo inquietante producido por el “divino terror” del arte y la creación; y la posibilidad de que las ficciones de la representación reduzcan la intensidad de la indecibilidad.

pasa por el espacio político moderno tradicional donde era posible el efecto de laceración del “fanatismo de la acción”. De aquí, pues, la relevancia de discutir los planos de la inmanencia del poder en esa rara avis para la ontología como es la vida.

Si ampliamos el campo de estudio sobre la representación, se puede localizar el problema de lo (ir)representable como tópico central en el análisis de la obra de arte en la modernidad, pues la mera posibilidad de “observar” sus fugas hacia aquel elemento inquietante que será definido por Platón –y por ello, los poetas quedan fuera de la *polis*– como “divino terror”, es lo que permite volcar paradójicamente los criterios modernos del arte, al encontrar su cimiento en las reglas de la prohibición que alejan al sujeto que mira de la obra del artista, para terminar depositada la mirada del espectador en el área estética de la simulación, cuando supone que la imagen que ve en la pared del museo no es el resultado de una perturbación del hacedor de la obra, sino de un campo domesticado que equipara la obra con su perdurabilidad en el tiempo. Quizá por ello, sostiene Agamben (2005), el silencio impuesto en los museos es una creencia “común” y la “condición” sin la cual no es posible mirar la obra.

Hay que agregar que la experiencia del arte moderno es la primera manifestación de la pérdida irreparable de la forma de vida frente al universo normativo que prohíbe, a partir del siglo XVIII, la posibilidad de la obra como un objeto que se “derrite” en el tiempo como la propia vida. Al respecto, llama la atención la nota que llevaba Van Gogh el día de su muerte: “Eh bien, mon travail à moi, j’y risque ma vie et ma raison y a fondré à moitié...” (Agamben, 2005: 15)⁴. Desde entonces, sugiere el historiador del arte Victor I. Stoichita (2006: 11), la orden de “¡NO TO-CAR!” que subyace a la reclusión del arte en los museos, viene “a colmar su proscrición”. Y agrega:

De esta forma, se quiso prevenir cualquier intento de superar la percepción óptica –considerada como la única aproximación lícita a la obra– con la experiencia táctil. La prohibición cortaba por lo sano cualquier veleidad tendente a comprobar hasta qué punto el arte y la vida podían intercomunicarse, hasta qué punto se podía experimentar el fluir de la vida en el arte [...] Las imágenes, como es sabido, se diferencian del resto del mundo por algo fundamental: las imágenes no existen (2006: 11).

La brecha (*gap*) entre la posibilidad de representación y el furor que imanta al artista moderno, puede ser pensada como una ruptura aná-

⁴ En este sentido, también son célebres las “ironías” de Leonardo da Vinci en el uso de mezclas de colores que tendían a su desaparición, así como en la impaciencia que generaba en sus promotores cuando no lograban que finalizara los proyectos para los cuales había sido contratado (Kemp, 2009).



loga a la brecha que se abre en el plano de inmanencia del conflicto en la constitución de lo político, cuando es creciente la separación que establece la relación no causal del hecho con la norma, brecha que no sólo cubre el ámbito disciplinario de la "óptima república"⁵, sino también el universo histórico de la constitución del orden político moderno, ya que en las diversas escrituras de los modernos sobre el acontecimiento de lo político, la posibilidad de que el orden sea una realidad histórica pasa por la constatación de que hay una distancia incolmable entre la representación de los órdenes de la política y la expresión de lo político como forma de vida.

En este sentido, se vuelve célebre y entendible la cavilación de Hamlet, "*the time is out of joint*", con la cual abre Derrida la lectura de los espectros de Marx: "el tiempo está fuera de quicio" (2003: 15-16). Es curioso que en el plano de inmanencia del antagonismo en *El Príncipe*, Maquiavelo también convoca precisamente a un "ausente" (esto es, a un fantasma) de la vida política italiana en su último capítulo para dar respuesta a las innovaciones que eran la materia prima del príncipe nuevo⁶.

Del campo analítico de la categoría "política" a la categorización de lo "político"

La posibilidad de diferenciación de "la política" como sustantivo y de "lo político" como adjetivo se ha vuelto una preocupación compartida en las narrativas teóricas que abordan a la política contemporánea desde un punto de vista filosófico, politológico o sociológico. La preocupación no es menor, pues lo que está en juego es la posibilidad de pensarla como un acontecimiento (relacionado precisamente con lo político) más allá de que esté fundamentada en la lógica institucional y en las operaciones ilusorias de los dispositivos de legitimación y de no legitimación que le acompañan.

Para comenzar, es importante describir el plano teórico general de un dispositivo, ya que el acontecimiento se realiza en sus dispositivos. Así, siguiendo a Michel Foucault, para Agamben un dispositivo es:

Algo que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por consiguiente, no solamente las prisiones, los manicomios, el panóptico, las

⁵ Y quizá la óptima república sea una herencia de la oposición histórica y filosófica al terror divino del arte y de lo político como arte.

⁶ Quien aproxima esta obra de Maquiavelo con *Hamlet*, es Torres (2011: 109); quien advierte acerca del rostro "desquiciante" de las innovaciones en Maquiavelo, es Pocock (2008: 245-270).

escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etcétera, cuya conexión con el poder es en un cierto sentido evidente, pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y –por qué no– el lenguaje mismo, que quizá es el más antiguo de los dispositivos, donde hace miles de años un primate –probablemente sin darse cuenta de las consecuencias que generaría– tuvo la inconsciencia de apoderarse de él (2006: 21-22).

Esta definición general supone problematizar la relación entre los sujetos con el “hecho” histórico, que por su parte se revela como el conjunto de instituciones políticas y no políticas, reglas de vario tipo, prácticas y conductas que determinan notablemente el proceso de subjetivación de los individuos con el poder. En efecto, estamos frente a una descripción general de un “campo de fuerza”, que en la lectura que hace Agamben de Foucault, se desdobra a través de ese “conjunto de prácticas y mecanismos (conjuntamente lingüísticos y no lingüísticos, jurídicos, técnicos y militares) que persiguen el objetivo de hacerle frente a una urgencia y obtener un efecto más o menos inmediato” (Agamben, 2006: 14).

Luego entonces, un acontecimiento está referido a la elaboración histórica de las ficciones del lenguaje que contrastan y contestan la materia (orden) que da vida a lo político. Todo orden separa y estatuye reglas (dispositivos) de prohibición que se volverán precisamente las reglas contestadas, por lo que si las ficciones logran encadenarse en una serie de acciones y procesos de lo social por medio del carácter contestatario de ciertas semánticas de lo político, es muy probable que logren cambiar los lenguajes de la política.

Observemos el hecho que reviste el vocablo contestación: hay de modo intrínseco una necesidad de la lengua y de su politicidad para que la política, como proceso, pueda tejer sus narrativas en el campo de la acción. Dicho en otras palabras, para que se le permita hacer “texto social”. El elemento que articula esta posibilidad pre-revolucionaria, dado que históricamente es anterior a la época de las grandes revoluciones políticas de la modernidad, es que la contestación es un puro reino de los medios, jamás de los fines. Éstos últimos se revelan como una promesa dicha, esto es, una promesa estatuida por los lenguajes de la política (sobre el orden y ventajas, o bien sobre el cambio y la inestabilidad que produce) que aparece en ciertos espacios cuando el tiempo se acelera y permite la apertura de puntos críticos (“*out of joint*”) para el cambio en los patrones de reproducción de la política. Es el elemento aglutinante de lo que al comienzo del capítulo aludí como “fanatismo de la acción”, pero también es el campo de expresión de la espectralidad de lo político, ya que tiene una relación directa con el tiempo y su aceleración, no con el espacio que es el destino natural otorgado por la acción de los sujetos.



En esta línea de reflexión, Alain Badiou se interrogará por la posibilidad histórica, pero sobre todo filosófica de diferenciar a la política como movimiento de la historia de sus oposiciones⁷, y a esa misma política como acontecimiento que perfora su universalización para construirse por medio de la ficción de lo político: “Lo que es una ficción [advierde Badiou] es propiamente la mezcla de la relación social y su medida, mezcla en la que se equilibra el filosofema político” (1990: 10). Más adelante especifica el nudo entre la política, la historia y la ficción de lo político:

En su centro, esta ficción es la de la reunión, del lazo, de la relación. Articula la soberanía sobre la comunidad. La política es representada filosóficamente como el concepto de lazo comunitario y de su representación en una autoridad. La teoría es evidentemente variable, según que se ponga el acento en la genealogía del lazo, su autofundación contractual o su filiación natural, o que por el contrario se enfatice la soberanía y su potencia representativa u orgánica para garantizar la ley de la totalidad. Y siempre la dificultad del filosofema político consiste en descubrir que no hay ninguna transitividad entre la esencia del lazo social comunitario y su representación soberana. Lo político erra entre la sociedad civil y el Estado. Conceptos de todo tipo metaforizan ese hiato. Poco importa. Poco importa mientras siga sin quebrar la asignación de lo político al pensamiento del lazo comunitario, asignación donde ya ha comenzado el trabajo de lo ficticio (Badiou, 1990: 11-12).

Tal parece que pensar de esta manera los lenguajes de la política y las transformaciones de lo político, los juegos que producen, así como las separaciones semánticas que convocan, pone en evidencia el establecimiento de una serie de dispositivos soportados en una dimensión persuasiva (seducción) a la que no le interesa que el universo de la interpretación (probablemente siempre en vías de monopolización) se abra a su dimensión demostrativa o performativa, a pesar de que está encaminada a la pluralización de los contenidos y las experiencias cada vez que cambian los juegos de fuerza de las ficciones históricas que las han fundado. Al respecto, Herrero sugiere que: “La transformación del lenguaje político tiende siempre a albergar modos de conducta heterogéneos y en esta misma medida es polémica, pues pone en peligro las expresiones estabilizadoras de un determinado *statu quo*” (2014: 53).

Si el *locus* de la controversia es el orden político, y si éste es revelado como necesario cuando cumple la condición de reconocimiento del elemento “extra-ordenativo” que todo orden comporta, así como en el proceso de perforación del universal de la política que le da vida, es

⁷ Con particular atención al despliegue de las diversas narrativas del marxismo, donde leemos “[...] hoy en día ni los Estados socialistas, ni las luchas de liberación nacional, ni el movimiento obrero, constituyen referencias históricas capaces de garantizar la universalidad concreta del marxismo” (Badiou, 1990: 32-33).

posible pensar en una vinculación (y en la que está radicado el éxito probable de la operación) con la promesa dicha por parte del universo de la política de traducir a su propia lengua la exigibilidad de lo político, de ese destino del mundo social que intentará, no sin resistencias y violencias, representar en sus canales de reproducción.

La contradicción es insalvable: la dimensión metapolítica del destino de lo social tiene el carácter de indecible, por lo que se sustraerá de la dimensión performativa de la política, la cual, por su parte, mostrará su incapacidad para decidir en torno al destino común de los hombres. De aquí la utilidad de la noción de *fantasma* para comprender nuestra contemporaneidad, pues además la contradicción expresa que la política termina anclada en aquel universo –siempre en vías de abstracción– de lo indecible, y lo político permanece ajeno a la promesa en torno a su destino.

Del fanatismo de la acción a la espectralidad de lo político

Por consiguiente, las nociones de *espectralidad* y del *fantasma* de la política son vocablos que aparecen en el léxico moderno de la teoría política como un esfuerzo que pretende contribuir a la identificación de los márgenes de la representación. De igual modo, señala la insuficiencia cuando se pretende completar el sistema de la representación política en una categorización cerrada que, por su parte, tuvo su corolario en la doble desconexión, por momentos total, entre el fenómeno de des-homologación de los principios de lo político (igualdad, libertad, fraternidad) con las múltiples historias sociales de su concreción, ya que muchas de ellas simplemente se dirigieron en una dirección contraria a los principios que decían defender; y por otra parte, el alejamiento de la “supuesta” simetría con la historia de los triunfos de la política, del poder que la sostiene y la imagen de “vencedores” que de ellas salía en una realidad que no se vinculaba con la que expresaban aquellos conjuntos que hicieron del vencimiento su triunfo histórico en el campo de lo político.

La historia política del siglo XX es una expresión de este fenómeno de monopolización y des-monopolización de sentido que puso en contradicción el campo de las ideologías con las prácticas emancipatorias. De modo que la elegía del fanatismo de la acción revolucionaria que una y otra vez intentó cambiar las directrices de la “gran” política en el siglo XX, terminó por edificar una serie de antinomias que coronaron la doble desconexión: democracia-dictadura, riqueza-miseria, progreso-barbarie, potencia-impotencia, etcétera (Revelli, 2001).



Este “desquiciamiento” histórico contiene el origen contemporáneo de los espectros de lo político: nacen de la indiferencia y aislamiento que produjo el rechazo a las diversas maneras de pensar el mundo compartido que provenía de los universales de lo político moderno⁸. Por ello, no hay fantasmas ni spectralidad de lo político si no se repara en el espacio de pérdida que produce la doble desconexión. En este caso, es clarísimo que la escansión coyuntural de 1989 se instaló como la nueva figura paradigmática: la democracia sin enemigos. Una parte de la tesis de Jacques Derrida en su libro sobre Marx sugiere que el problema no es la pérdida (entendida como el “fundamento” del duelo en la política), mucho menos el fantasma de Marx, sino la desconexión constitutiva de la democracia. Entonces, el problema es otro. Y es frente a esta extrañeza que puede ser descrita como la de “los éxitos de la democracia”, que en la actualidad se tiene que hacer las cuentas; esto es, explicar por qué existe ese desquiciamiento con el tiempo de lo político frente a los desafíos que imprime la política contemporánea en las dimensiones constituyentes de la representabilidad del espacio político que colma. Por ello, la evocación de Marx, el llamado a su pericia teórica y a su “sonrisa” espectral.

¿Por qué sonrisa espectral? En la contestación que Antonio Negri (2002) redacta al libro de Derrida sobre Marx, insiste en varias ocasiones sobre la “aparición” de un sujeto “otro”, alejado de la sustancialización de la categoría marxista de “explotación”, pero todavía en el proceso de valoración del capital, donde sigue siendo desquiciadamente explotado: “Hay una palabra que rara vez aparece en el libro de Derrida: explotación. No cuesta comprender esta ausencia: en efecto, explotación es la categoría con la cual, más que en cualquier otro lugar, Marx haría ‘actuar una ontología –crítica pero predeconstructiva– de la presencia como realidad efectiva y como objetividad’” (2002: 16-17).

Ahora bien, sugiere Negri: “Realidad efectiva”. Estas dos palabras son fundamentales. ¿La estrategia de Negri es semejante a la de Maquiavelo en su capítulo XV de *El Príncipe*?, ¿es la sonrisa de Marx un “destello” de aquella sonrisa inquietante que tanto llamaba la atención de la imagen de Maquiavelo?, ¿es un esfuerzo de recomposición categorial que “anuncia” la posibilidad de conectar una ontología de la vida con la dimensión propositiva de una nueva dirección de lo político en el universo de la política actual? Para comprender el guiño de Negri, es necesario recuperar la cita completa del capítulo XV de *El Príncipe* de Maquiavelo:

⁸ Es clara la crítica al marxismo que desarrolla Badiou “desde dentro de sus contenedores conceptuales”.

Nos queda ahora por ver cuáles deban ser los modos de proceder y actuar de un príncipe en relación con sus súbditos y aliados. Y como sé que son muchos los que han escrito al respecto, temo al escribir ahora yo que se me tome por presuntuoso, máxime cuando, al discurrir sobre tales asuntos, me alejo de los planteamientos de los demás. *Pero siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, he considerado más apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos, que a su imaginaria representación.* Pues, muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y está tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación; y es que un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son. De ahí que un príncipe que se quiera mantener necesite aprender a ser no bueno, y a hacer uso de ello o no, dependiendo de la necesidad [las cursivas son mías] (2011: 51).

“La verdad objetiva de los hechos” traduce la “*verità effettuale della cosa*”, que es una frase peculiar en la prosa de Maquiavelo, pues el sujeto de la idea no es la verdad o lo verdadero, como lo aproxima la traducción, de ahí las interpretaciones más socorridas que suponen que a la dimensión teórica se opone una dimensión “práctica”, cuando es la “cosa” el núcleo constitutivo de la política en Maquiavelo, la cual está vinculada con el antagonismo y la contingencia sobre la que es necesario esforzarse para comprender los planos de inmanencia de lo político en la modernidad. Por ejemplo, “*effettuale*” es un vocablo italiano que está emparentado con “concreto” y “real”, según el *Diccionario Treccani*, pero también incumbe a la posibilidad de “realizar”, “efectuar”, “hacer”.

¿Se puede hablar de una verdad concreta?, ¿no es suficiente la verdad que intrínsecamente supone algo concretizado y objetivado?, ¿por qué la insistencia de una verdad efectiva, o una verdad hecha de ciertas cosas que no se pueden tomar en consideración? Responde Negri: “[...] una nueva teoría de la espectralidad, corresponde a la experiencia común: una experiencia común —esto es, de masas— de un trabajo móvil, flexible, informatizado, inmaterializado, espectral; una experiencia común de la espectralidad, clara como la luz del sol” (2002: 15). Es la contradicción entre la realidad efectiva de la política y la dimensión espectral de los universales de lo político la que resulta imposible de superar.

El común (ir)representable pero necesario de la democracia hoy

Como se ha discutido, toda inquietud sobre la ficción de lo político que es deudora de la lógica de la representación moderna se anuda entre “el común” y el (re)conocimiento de la dimensión irrepresentable de la



comunidad, ya que toda pregunta por lo político es una interrogante por el común⁹. El problema de lograr la identificación de los límites de lo común es el espacio donde “aparecerán” nuestros problemas con relación a la cuestión de la representación de la política a través de los espectros de lo político. Una pista y un esbozo de presentación del problema son ofrecidas por el filósofo Jean-Luc Nancy:

Nada más común acaso el común. Esta perogrullada abre en realidad el vértigo: el común es tan común que no se ve, no se habla de él. Se tiene un poco de miedo de él, ya sea porque es común-vulgar, ya sea porque es común-comunitario. Corre el riesgo de bajar o sofocar. O los dos.

Sin embargo, por supuesto, el común es común, es nuestro destino común de estar en común. Pero todo sucede como si las culturas –las políticas, las morales, las antropologías– no dejaran de oscilar constantemente entre el Común dominante, englobante –el clan, la tribu, la comunidad, la familia, el linaje, el grupo, el orden, la clase, el pueblo, la asociación...– y el común banal, el *profanum vulgus* (no sagrado...) o el *vulgum pecus* (la manada...), el pueblo, la gente, la multitud, todo el mundo (el inenarrable “Sr. Todo el mundo”). O es el todo que engloba la parte o es la humildad de la condición ordinaria (2014: 47).

El espacio del común banal es donde tienen lugar las conexiones y disonancias entre los sujetos y la lógica del poder, principalmente público-político, así como las relaciones conflictivas e inmanentes entre las percepciones y las interpretaciones de ellos sobre el mundo de lo político que ayudan a edificar. Por su parte, el común en tanto ficción política (“es tan común que no se ve”) aparece como entidad trascendental en la lógica de la producción de sentido y en la estructuración de la conjetura filosófica: “vida en común”. Este rebasamiento muestra el carácter incompleto de la transferencia de sentido de lo banal al momento constituido de la comunidad; por ello, ésta última funda únicamente las condiciones de un espacio arbitrario, contingente y conflictivo –por eso es común– donde aparece como potencialidad el reconocimiento de la *multitud* por parte de la política. En cambio, el común dominante es aquel espacio donde aparecen, a partir de la reproducción de las acciones del universo de su mediación, la estructuración de múltiples formas de intermediación, por ejemplo, a través del reclamo radical a la “voluntad general” en ciertas vertientes del populismo que ha resurgido con fuerza en la política contemporánea, y que radicalizan por su parte la escisión fundamental entre constitución y gobierno de lo común, es decir, de la democracia. El reconocimiento de la política del carácter banal y quizá vulgar de lo

⁹ Algunas contribuciones sugerentes acerca de la comunidad, el común y sus aporías, se encuentran en Delgado Parra (2014: 15-33); y Bacarlett Pérez y Pérez Bernal (2014: 35-58).

político no es incondicional, mucho menos se otorga sin fricciones, pues lo que estatuye como “el común”, en tanto objeto de representación, son espacios de gran fluidez social, esto es, espacios políticos de intercambio, enganchamiento y confrontación cuando aparecen los desacoplamientos entre ambos universos, no cuando logran sus conexiones.

En este sentido, cobra particular importancia la propuesta que organizó la editorial francesa La Fabrique en 2009, al preguntarle a una serie de pensadores contemporáneos si: “¿tiene algún sentido llamarse demócrata? En caso negativo, ¿por qué? Y en caso afirmativo, ¿según qué interpretación de la palabra?” (Bassas Vila, 2010: 7)¹⁰. Agamben responderá invitando a trabajar sobre un nudo ciego:

El sistema político occidental es el resultado del anudamiento de dos elementos heterogéneos que se legitiman y consolidan mutuamente: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, es decir, una “forma de constitución” y una “forma de gobierno”. ¿Por qué la politeia queda atrapada en esta ambigüedad? ¿Qué es lo que otorga al soberano (*al kyrion*) el poder para asegurar y dar garantía de su unión legítima? ¿No se trata acaso de una ficción, destinada a encubrir el hecho de que el centro de la máquina está vacío, de que no hay ninguna articulación posible entre uno y otro elemento, entre una y otra racionalidad? ¿Destinada a encubrir también el hecho de que es, justamente, a partir de esa falta de articulación de donde debemos hacer emerger lo ingobernable, que es a la vez fuente y punto de fuga de toda política?

Es probable que, mientras el pensamiento no tome la decisión de enfrentarse a ese nudo y a su anfibología, todo debate sobre la democracia –como forma de constitución y como técnica de gobierno– correrá el peligro de caer una vez más en la charlatanería (2010: 16).

En la misma obra, Alain Badiou sugiere que las desconexiones de la democracia tienen una deuda con el “emblema” de la propia democracia, es decir, con “el elemento intocable de un sistema simbólico” (2010: 17). El autor dice que el objetivo que se tendría que poner tanto la teoría política actual como la del acontecimiento de una dirección nueva de la democracia, es la de lograr la “destitución” del carácter pa-

¹⁰ La obra apareció bajo el título *Démocratie, dans quel état?* En la edición española que uso, el título está cambiado intencionalmente, pues aparece como *Democracia en suspenso*, y no como aparece en la versión argentina del mismo libro: *Democracia, ¿en qué Estado?* La estrategia es precisa: “[...] ante cierto consenso reinante del significado naturalmente positivo de (la) ‘democracia’ [...] es metodológicamente necesario suspender las opiniones, suspender esa inercia de las opiniones demasiado reinantes y supuestamente naturales, para poder encamar de nuevo, frontalmente, cómo y por qué la democracia es democracia, cómo y por qué nosotros *somos* naturalmente demócratas. Todas las respuestas que se leerán a continuación proceden, en efecto, de un gesto de pensamiento radical que asimila, entiende y acaba suspendiendo las supuestas evidencias (el significado y el valor positivo del término) para aportar un nuevo acercamiento a la cuestión de la democracia. Y, he ahí, escribimos como título: *Democracia en suspenso*” (Bassas Vila, 2010: 10).



radigmático del emblema de la democracia; es decir, quebrar el rasgo de *ejemplaridad* para comprender el “problema” con ella a través de los modos de subjetivación que la determinan: “El poder nocivo del emblema democrático se concentra en el tipo subjetivo que él mismo moldea, cuyo rasgo decisivo es, por decirlo sin ambages, el egoísmo, el deseo del pequeño goce” (Badiou, 2010: 19).

De aquí, sigue que la democracia se vuelva una figura (ir) representable del mundo “común”, dado que establece una lógica de la sustitución a través del atributo numérico que no permite la valorización (que tanto le importa a Negri) de un mundo “efectivamente” compartible, igualitario. Si bien es común en su enunciación, está dividido desde su comienzo: “Es esta igualdad abstracta, sometida a la cantidad numérica, la que impide la consistencia de un mundo e impone el reino de lo que Platón denomina ‘anarquía’” (Badiou, 2010: 21-22).

Desde estas directrices teóricas, se puede argüir a manera de cierre, que nos encontramos en plena escalada de un fenómeno de des-universalización de la democracia, que supone un cierto proceso de “perforación” de la especificidad institucional y semántica (incluso teórica) que coloca a la Democracia, al Estado, a la Libertad, a la Igualdad, a la Representación, etcétera, en el terreno de las ficciones convencionales y esenciales del orden político; precisamente el ciclo de “acontecimientos” recientes de protesta significan la posibilidad de otorgar un grado de fluidez (pero también de flacidez) a esos universales que traemos en las espaldas. Entonces, si todavía podemos hablar de que la política democrática funda un mundo “por compartir”, también funda los límites de existencia y las condiciones que lo harán posible. Por ello, la des-universalización de la democracia es un fenómeno inédito de pérdida del monopolio del carácter absoluto de los límites de la política democrática, por lo que en vez de observar una constante redefinición de ellos a causa de la “reflexividad” de la concepción política que viene desde los comienzos de la modernidad, establecen –y aquí el “común” cobra toda su relevancia– diques y censuras a la fuerza de lo social (Pizzorno, 2013: 70-89). Sólo hasta que aparecen las condiciones de posibilidad de las censuras (y habría que preguntarnos cuáles son y en qué medida cubren y representan los campos de lo político), los universales de la política se volverán de nueva cuenta “parcialmente” posibles¹¹.

¹¹ He desarrollado este punto con mayor detalle en Covarrubias (2015).

Corolario: Inmanencia del conflicto y vida en común

Al comienzo del capítulo sugerí que la categoría de *forma de vida* es central en la estrategia política del pensamiento político contemporáneo. Habría que puntualizar, qué es fundamental, sobre todo en el pensamiento filosófico y político italiano, que está fundado en un recorrido en torno a la posibilidad de pensar la vida como forma del espacio político, al grado de volverse uno de los rasgos esenciales de esta tradición (Esposito, 2010: 3-33). Incluso, se puede sugerir que “lo común” es uno de los temas que será recurrente en Italia por medio de la semantización de una probable y potenciabile “política común”.

Ahora bien, ¿qué estamos pensando por tradición de pensamiento político italiano?, ¿qué relaciones se pueden establecer entre pensamiento y hecho histórico, entre la inmanencia del conflicto y la potencialidad de la vida en común que han guiado hasta este momento nuestro alegato? En Italia la filosofía pasa por la posibilidad de pensarla como un contenedor analítico a través del universo de la *política*, pero sobre todo de lo *político*. Es decir, el pensamiento pasa a través de la experiencia (*forma de vida*) del hombre común, así como por la extensión societal del espacio público por parte de lo político, por lo que esta tradición abre la posibilidad de trabajar sobre las dimensiones analíticas de lo “no filosófico”. Quizá podríamos agregar que la estrategia política del pensamiento italiano parte de la posibilidad de comprender, y acaso “justifica” con cierto descaro, la “colonización subversiva” de la esfera pública por parte de lo político, con lo que aparece de manera intrínseca un fuerte componente “histórico”, referido a tres direcciones: a) la “extra-territorialidad” de la filosofía italiana, al ser un pensamiento de los márgenes y marginal frente a otras tradiciones filosóficas europeas; b) la “inmanentización” del antagonismo; y c) la mundanización del sujeto (Esposito, 2010: 20-30, 47).

Para Esposito (2010: 4), el italiano es una lengua que tiene “una escasa capacidad expansiva”, por lo que se volvió una lengua “menor” en el concierto cultural europeo. En efecto, el carácter de minoritario es el que ocasiona que en la cultura italiana la lengua sea destino. Es decir, es lo que constituye un marco histórico político claramente delimitado por la coincidencia de una *prosa* que es *forma de vida* antes que formación de un criterio de diferenciación política, en un contexto donde brillan por su ausencia histórica los límites territoriales que suponía el nacimiento del Estado moderno.

Este primer rasgo cultural se emparenta con lo que hace un momento referí como la evidente orientación política de la filosofía y del pensamiento italiano. Es decir, la teoría política italiana será una zona de



indagación original y creativa en gran parte porque sus autores e ideas no son deudoras de los marcos del Estado nacional moderno, sino de sus márgenes y pliegues. Es un pensamiento que trabaja en el límite de la posibilidad de “darse” una comunidad política que no coincide con el territorio, mucho menos con el carácter *artificial* de la identidad nacional y lingüística que corresponde, como lo discutimos, a la lógica de la *representación* y de las figuras jurídicas de las ficciones de lo político que otorga ese territorio delimitado.

El ejemplo por excelencia de este proceso es Maquiavelo, donde encontramos una prosa escrita casi en su totalidad en el *italiano* renacentista y en sus prosas (sostenidas por el *vulgar*) inigualables, aquí lo risible y lo cómico tienen un lugar central, al grado de volverse un mecanismo históricamente desarrollado como forma de contestar y contradecir la lengua del poder público-político. Un gesto de ironía, sugiere Agamben (2010a: 3-26), puede permitir el mantenimiento en una posición privilegiada a la vida frente a la inconmensurabilidad del destino. Por ello, la prosa italiana decide dejar atrás a la tragedia para “resolver” los problemas y las ansiedades de los hombres sobre el mundo compartido. La política mediante la comedia permite la colocación de las formas de vida en el centro del espectáculo de lo común, aunque no deje el aspecto dramático constitutivo en la aparición del carácter “esperanzador” de la risa. Dicho en otras palabras: “Que la vida humana, incluida la función del lenguaje que la hace tal, se haya vuelto integralmente histórica, significa que es objeto de prácticas políticas destinadas a transformarla e ineludiblemente materia de conflicto” (Esposito, 2010: 11). Aquí se encuentra la sonrisa de Maquiavelo y su fantasma en la espectralidad de Marx.

Por lo tanto, es posible sugerir que el conflicto es un tópico de reflexión intrínseco al pensamiento político italiano, pues si el conflicto es un elemento participante de la formación histórica de la prosa política italiana, además de estar supeditado al elemento histórico, y éste último en Italia está atravesado por una relación antagonica con el suelo “común”, entonces, “el conflicto es inherente a una realidad que no se puede trascender”, con lo que sólo puede ser comprensible en la relación “antagonismo e inmanencia”, esto es, entre “dentro y contra”, no entre “dentro y fuera” (Esposito, 2010: 26). Por ello, se puede sugerir que la teoría política italiana se encuentra en una permanente querrela con el poder político a causa de su “descentramiento constitutivo”.

Si el plano inmanente de la política supone el antagonismo entre los sujetos, y en general, de lo político, este evento señala, acaso en modo singular y subterráneo, la definición del espacio político por medio de ciertos usos semánticos de un sistema de pensamiento que tie-

ne su origen en las prácticas históricas y en el efecto de esas prácticas cuando definen los ámbitos y, propiamente dicho, los espacios del poder político. Por ello, la mundanización del poder supondría sostener el argumento de que el poder no se teoriza, se piensa a través de sus usos (Esposito, 2010: 30-31).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2005), *L'uomo senza contenuto*, Macerata: Quodlibet.
- _____ (2006), *Che cos'è un dispositivo?*, Roma: Nottetempo.
- _____ (2010), "Notas preliminares sobre el concepto de democracia", en AA.VV., *Democracia en suspenso*, Madrid: Ediciones Casus-Belli.
- _____ (2010a), *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Bari: Laterza.
- Bacarlett Pérez, M. L. y A. M. R. Pérez Bernal (2014), "La comunidad aporética: tensiones entre la política y lo político", en *Andamios. Revista de investigación social*, vol. 11, núm. 24.
- Badiou, A. (1990), *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires: Nueva visión.
- _____ (2010), "El emblema democrático", en AA.VV., *Democracia en suspenso*, Madrid: Ediciones Casus-Belli.
- Bassas Vila, J. (2010), "Gestos políticos. Presentación de la edición española", en AA.VV., *Democracia en suspenso*, Madrid: Ediciones Casus-Belli.
- Bobbio, N. (1992), *Thomas Hobbes*, México: FCE.
- Covarrubias, I. (2015), *Los espejos de la democracia. Ley, espacio político y exclusión*, México: UACM-Gedisa.
- Delgado Parra, M.C. (2014), "Sobre la comunidad ético-política contemporánea", en *Andamios. Revista de investigación social*, vol. 11, núm. 24.
- Derrida, J. (2003), *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta.
- Esposito, R. (2010), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Turín: Einaudi.
- Herrero, M. (2014), "El poder político del lenguaje", en Franzé, J. (coord.), *Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea*, Madrid: Libros de la Catarata.
- Kemp, M. (2009), *Leonardo*, México: FCE.
- Maquiavelo, N. (2011), *El príncipe*, Madrid: Gredos.
- Nancy, J.L. (2014), "El común el menos común", en *Metapolítica*, núm. 86.



- Negri, A. (2002), "La sonrisa del espectro", en Sprinker, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Madrid: Akal.
- Piccinini, M. (2005), "Poder común y representación en Thomas Hobbes", en Duso, G. (coord.), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, México: Siglo XXI Editores.
- Pizzorno, A. (2013), "Las raíces de la política absoluta", en *Metapolítica*, vol. 17, núm. 81.
- Pocock, J. G. A. (2008), *El momento maquiavélico. el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid: Tecnos.
- Revelli, M. (2001), *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Turín: Einaudi.
- _____ (2008), "La política de los 'antiguos' y de los 'modernos': de la justicia a la fuerza", en Revelli, M., *La política perdida*, Madrid: Trotta.
- Stoichita, V. I. (2006), *Simulacros. El efecto Pigmalión: de Ovidio a Hitchcock*, Madrid: Siruela.
- Torres, S. (2011), "Contingencia, conflicto y temporalidad en Machiavelli", en Vatter, M. y M. Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*, Santiago de Chile: FCE.
- Viroli, M. (1992), "The Acquisition of Language of Politics", en Viroli, M., *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge: Cambridge University Press.



TIEMPO DE LA POLÍTICA Y
POLÍTICA DEL TIEMPO

Alfonso Galindo Hervás

El tiempo es corto (1 Cor 7, 29).

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá sean las cosas de otra manera. Quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia (Benjamin, 2006: 307).

Tiempo, política, teología

La presente reflexión parte de dos presupuestos. El primero es que existe una relación trascendental entre tiempo y política. La misma se da en ambas direcciones; una determinada forma y experiencia del tiempo es condición de una determinada forma y experiencia de la política, y viceversa. El segundo, que hay una sobredeterminación teológica tanto del tiempo como de la política. Esto es, que las experiencias y ámbitos de sentido del tiempo y de la política han sido aprehendidos, en lo que genéricamente cabe denominar tradición occidental, con categorías teológicas, ello ha determinado su intensión, su alcance, sus aporías y límites, pero también la relación trascendental entre ambos. Es decir, una concreta comprensión teológica del tiempo es índice y factor de una concreta comprensión de la política; y viceversa, una concreta categorización teológica de la política presupone, auspicia y demanda una determinada forma y experiencia de la temporalidad. Ello acarrea una consecuencia teórica y metodológica relevante: que comprender la política contemporánea también exige

atender al arcano teológico que enmarca su sentido premoderno y sus desarrollos modernos.

A propósito de la experiencia de la temporalidad, la categoría de "régimen de historicidad", propuesta por François Hartog, contribuye a aprehender el sentido y las posibilidades implícitas en las formas de la temporalidad. En su conocido ensayo (2007), lo definió como la expresión de un orden dominante de tiempo en una época determinada, resultante de ordenar las múltiples experiencias del tiempo y de articular las formas universales pasado, presente y futuro. Usando terminología de Koselleck, diríamos que remite a una forma de articulación del espacio de experiencias y el horizonte de expectativas, que para el historiador de Bielefeld constituían la condición de posibilidad de toda historia. No es ni tan general como dichas categorías epistemológicas, ni tan concreto como las categorías usadas en historia social para registrar acontecimientos. La fertilidad teórica de la categoría es amplia. Así, el régimen de historicidad condiciona una forma de historiografía, y ésta a su vez es índice y factor de aquél, explicitando la experiencia del tiempo dominante y posibilitando su comparación con otras. Paralelamente, permite identificar una crisis o cambio en la experiencia del tiempo (ya porque el pasado se olvide o colonice el presente, ya porque el presente quede bloqueado o evanescente, ya porque el futuro sea clausurado o se imponga amenazante, etcétera), posibilitando la comparación entre diferentes experiencias temporales.

Desde estas premisas, y siguiendo a Koselleck y al propio Hartog, es posible caracterizar la modernidad remitiéndola a la aparición de un nuevo régimen de historicidad, en concreto, a uno en el que se produce una brecha y asimetría entre experiencias y expectativas que determina el protagonismo del futuro y el declinar del pasado. Es lo que queda recogido en la idea de progreso, que prueba que las expectativas ya no son ni conmensurables ni derivables de las experiencias precedentes. Frente a la anterior experiencia cristiana del tiempo, ahora la aceleración determina y prueba la obsolescencia de toda experiencia, reemplazando la lección de la historia por la previsión.

Si el acontecimiento paradigmático del tránsito al régimen de historicidad moderno fue la revolución francesa, la caída del muro de Berlín, justo doscientos años después, constituiría el inicio del actual régimen contemporáneo, presidido por la omnipresencia del presente, el desprecio del pasado y, en terminología de Hans U. Gumbrecht, designable como "presentismo".

Frente a quienes, como Gumbrecht, sobre el que volveré, persisten en una renovada resistencia a la pérdida de presencia y a la hipercomunicación que domina la falta de corporeidad de la aceleración capitalis-



ta, existe hoy una corriente de pensamiento de izquierdas que recupera ciertas tesis de Marx para reivindicar la necesidad de acelerar los procesos del ya de por sí acelerado sistema capitalista, propio de la modernidad, con el fin de liquidarlo. Mi tesis es que dicho objetivo sólo adquiere inteligibilidad si se lo comprende desde un marco constituido por dos ejes entrelazados sistemática e histórico-conceptualmente. Por un lado, el eje teológico remitible al conocido teorema de la secularización, pues éste permite mostrar su afinidad con el reto mesiánico de hacer presente una vida más allá de toda norma, anárquica y, en esta medida, su contraste con las diversas figuras de resistencia institucional a dicha anomía; por otro, e íntimamente relacionado con ello, el paradigma de la compensación, desde el que cabe entender el objetivo de la generación de pensadores alemanes de matriz weberiana que, desde los años treinta y hasta los sesenta, identificaron la necesidad de reforzar las dimensiones subjetivas de los europeos para resistir las demandas erosionantes de la acelerada sociedad industrial capitalista, cuyo *arkhé* técnico-científico disolvía el legado cultural tradicional. Como veremos, ese pensamiento de izquierdas mantiene afinidades con estos debates, pero responde a los mismos retos con propuestas completamente opuestas.

Es, pues, objetivo de este texto reconstruir histórico-conceptualmente y analizar los posicionamientos teóricos existentes acerca de las relaciones entre la legitimidad de los órdenes institucionales, especialmente el Estado, la anarquía (que, o bien retardan y contienen, o bien fomentan) y la aceleración del tiempo (y el tiempo de la aceleración), así como evaluar específicamente la pertinencia de la posición aceleracionista de izquierda, lo cual se hará por referencia a la tesis contraria que sostiene la necesidad de reivindicar el cuerpo como estrategia de producción de presencia que resista la abstracción y la aceleración propias de los tiempos modernos y postmodernos.

¿Retardar o acelerar el fin del tiempo (y el tiempo del fin)?

La consciencia contemporánea de que lo político y lo jurídico son ámbitos que tienen que ver con lo teológico se debe a Carl Schmitt, defensor del denominado "teorema de la secularización", sumamente fértil y objeto de múltiples análisis, críticas, debates y desarrollos (Monod, 2002). Schmitt caracterizó y legitimó al Estado moderno remitiéndolo a la compleja figura paulina del *katechon*, esto es, el que retarda o retrasa la parusía y, lo que es más relevante, sus efectos anómicos, propios de la vida mesiánica (Schmitt, 1941: 84; 2002: 22-26, 54). En concreto, subrayó la importancia de 2 Tes 2, 7-9 para la comprensión del sentido

del Estado. Para Pablo, todo poder constituido es *katechon*, fuerza que retarda el desvelamiento del "misterio de la anomía", que no es sino el misterio de la ilegitimidad de todo ordenamiento en el tiempo mesiánico, que en este sentido aparece como un verdadero "estado de excepción". El *katechon*, remisible al imperio romano, hallaría su legitimidad en ocultar y retrasar la desocultación del misterio mesiánico de la insustancialidad esencial de todo poder, toda ley, todo orden. En este sentido, serviría al objetivo institucional de mantener el orden histórico desde la consciencia de la finitud del tiempo.

Junto a las múltiples y diversas teorías legitimadoras del pluriforme orden institucional, entre las que sobresale la del propio Schmitt por su consciencia del potencial nihilista de la vida mesiánica, es posible identificar una tradición crítica de deslegitimación radical del mismo que puede remitirse justamente al argumentario mesiánico paulino. Quien lo representa brillantemente es Jacob Taubes, que ha analizado diversos conceptos teológicos paulinos, desde la tradición judía y la situación de la época, presentando su crítica de la ley como fundamento de una nueva alianza social universal, opuesta tanto al imperio romano como a la unidad étnica judía. Para él, como para Benjamin, la soberanía del mesías radica en que cumple la ley suspendiéndola absolutamente. Esta deslegitimación apocalíptica y nihilista, que está presente en las "Cartas a los Corintios" y "Carta a los Romanos" tanto como en el temprano *Fragmento teológico-político* y las *Thesen* benjaminianas, nos daría noticia de un mundo que decae porque carece de fundamento. En ello radicaría la dimensión política del mesianismo paulino: ningún orden político es legítimo (Taubes, 2007: 31, 39, 85-87; Stimilli, 2004: 260; Galindo, 2012a: 81-111).

Ésta sería la dimensión política del mesianismo paulino: la deslegitimación de todo orden mundano, de toda jerarquía y *arkhé*. Tal actitud es rastreable, entre otros sitios, en la recepción radicalizada de las tesis joaquinistas por parte de los franciscanos espirituales, en las obras de Ficino, Lutero y diversos grupos antinomistas o, en general, en las diversas formas de milenarismo y apocalípticismo volcadas en la contribución a la aceleración del final y en los cálculos sobre el apocalipsis (Cohn, 1997; Márquez, 1972; Vaca, 2000).

Pero también es posible identificar la presencia y la fertilidad filosófico-política de la actitud deconstructiva mesiánica en determinados argumentos y obras de autores contemporáneos. Se trata de filosofías en las que una comprensión del tiempo como *kairós*, como irrupción imprevisible de la discontinuidad (frente a la experiencia del tiempo que nos induce, indica y produce el Estado), resulta solidaria (presupone y auspicia) de un cuestionamiento integral de todo *nomos*, de toda institución.



Son filosofías que, sin que ello implique una adhesión confesional, reivindican como estrategia política crítica la forma y experiencia del tiempo que define la vida mesiánica, esto es, el tiempo mesiánico.

Uno de los autores contemporáneos que mejor ha reflexionado sobre la dimensión política y nihilista del argumento teológico-mesiánico, deslegitimadora del sentido de toda división y jerarquía, es Giorgio Agamben. En concreto, en su ensayo *El tiempo que resta* ofrece un análisis de las implicaciones políticas del mesianismo que revitaliza argumentos de Benjamin y Taubes y trasciende las reflexiones de otros filósofos contemporáneos que también se han medido con Pablo de Tarso, como Žižek o Badiou.

Agamben ha identificado y remitido la potencialidad político-deconstructora del mesianismo paulino a la modalidad de la experiencia temporal que implica. La tesis es que lo mesiánico tiene que ver con una forma y experiencia del tiempo diferente a la del tiempo cronológico homogéneo. Una forma que pretende superar las comprensiones espaciales habituales del mismo, que impiden aprehender la no contemporaneidad del presente consigo mismo, esto es, que no se puede pensar el tiempo de manera estrictamente temporal. Su argumento es que el tiempo jamás coincide con sus representaciones, ya que éstas siempre dejan fuera un tiempo anterior: el tiempo que empleamos para completar nuestra representación del tiempo, un tiempo *que resta*. A diferencia de las representaciones del tiempo cronológico, que nos lo ofrecen como realidad homogénea e idónea para la regulación de la vida, tal sería un tiempo operativo que coincide con nosotros mismos, el único tiempo real que tenemos, no tanto el final del tiempo cuanto el tiempo del final. A su juicio, ésta sería "la situación mesiánica por excelencia" (2006: 13, 17, 68, 72).

Lo decisivo de tal experiencia de suspensión del tiempo cronológico es que sería la base para legitimar la esperanza y la revolución. La razón es que al sugerir un afuera de la historia (evitando sustancializarlo), se tornaría viable la posibilidad de un cambio radical y de una espera que trasciende lo que puede ofrecer el tiempo previsible y calculable. La dimensión práctica de este uso de la categoría de lo mesiánico se concentra entonces en su capacidad para mostrar la desfundamentación e ilegitimidad de todo ordenamiento jurídico-político. Agamben desarrolla una interpretación de Romanos que localiza su clave en la desactivación de la misma (2006: 32-33, 42; 1998: 76-78; 2008: 265). Para aprehender el estatuto de la ley bajo el efecto de la *katárgesis* mesiánica, esto es, suspendida y llevada a cumplimiento, recurre a Schmitt, pues en su teoría el ordenamiento jurídico aparece dependiente de una decisión, es decir, abierta a un acontecimiento, a lo anómico, de ahí que los estados

de excepción sean paradigma de la fundamentación de toda ley. Lo decisivo para Agamben es que los rasgos de la ley en el estado de excepción (la indeterminación del dentro y del fuera de la ley, la indiferenciabilidad de observancia y transgresión –incumplibilidad de la ley–, y la informulabilidad de la ley) aparecen en la *katárgesis* mesiánica. Está también el evento mesiánico, que es vivir en el (tiempo del) mesías, procura una desactivación de la ley merced a la introducción de un resto que torna indiscernibles el fuera y el dentro de la ley, su aplicación y su desaplicación, exigiendo la contrapartida del gesto de fe que, dada la incumplibilidad e informulabilidad de la ley en el estado de excepción, excluye las obras (2004: 94; 2006: 35, 48-50, 107).

La categoría de lo mesiánico incluye la sugerencia de otra modalidad de experiencia del tiempo y, en esta medida, cuestiona las figuras de la historia idealizada (progreso, emancipación, etcétera), así como cada *nomos* e institución edificados sobre ellas. Un derecho acabado o cumplido sería un derecho que no contempla reserva o duda alguna acerca de su adecuación (al ideal, a la justicia), reduciéndose entonces a mera represión. Podría decirse que el mesianismo es al derecho lo que la falsabilidad a la ciencia: su criterio. El carácter subversivo del concepto de lo mesiánico estribaría justamente en que pone nombre a la posibilidad de un resto jamás integrable. No sugiere tanto una oposición entre lo constituyente y lo constituido, cuanto una tensión que muestra la existencia de un afuera del derecho que puede iluminar ciertas *praxis* subversivas.

Pero, junto a estos argumentos que ven en el Estado la institución que por antonomasia sirve de freno a la anomía y al caos propios de la vida mesiánica y que, respectivamente, o bien lo defienden en tal rol (caso de Schmitt) o bien lo deslegitiman y reivindican el nihilismo portado por dicha vida (como Benjamin, Taubes o Agamben), existe una tercera posición que considera que, a partir de la modernidad, la institución estatal ni frena ni retarda la anomía, sino que la acelera. En concreto, Reinhart Koselleck ha demostrado el fin del rol *katechónico* del Estado a partir de la Revolución Francesa: “lo que se podría concebir como *katechon* antes de la revolución se convierte en estimulante de la revolución” (1993: 37). Koselleck identifica, entre 1500 y 1800, una temporalización de la historia en cuyo final se encuentra el tipo de aceleración que caracteriza la modernidad. La filosofía del progreso, conformada por la combinación de pronóstico racional (política) y esperanza cierta de la salvación (profecía), habría hecho emerger una nueva conciencia del tiempo y del futuro. La novedad de la expectativa de futuro propia del progreso radicó en que hasta el siglo XVIII el pronóstico político implicaba introducir el pasado en el futuro (una futuridad del pasado que ampliaba y limitaba la acción del Estado), mientras que ahora el progreso desplegaba un futuro que



trascendía los ritmos y experiencias naturales, pronosticables y que, en esta medida, hacía emerger un tiempo propio de la historia y provocaba nuevos pronósticos transnaturales y a la largo plazo. Los rasgos básicos del futuro de este progreso eran la aceleración con la que venía y su carácter ignoto. El acontecimiento concreto que pulverizó la ejemplaridad del pasado fue la Revolución Francesa, índice y factor de que ya no se podía esperar consejo del pasado, sino sólo del futuro a crear por sí mismo. Y la nueva experiencia determinada por el surgimiento de dicho tiempo de la historia, la de la aceleración, que Koselleck explica remitiéndola a dos categorías epistemológicas formales, "experiencia" y "expectativa". Su tesis es que en la época moderna va aumentando progresivamente la diferencia entre éstas dos, exactamente, sólo se puede concebir la modernidad como un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas. En otras palabras, el distanciamiento progresivo entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa habría determinado la aceleración del tiempo histórico propia de la modernidad (1993: 56, 63, 128-129, 342-343).

En orden a nuestro argumento interesa destacar dos aspectos de esta novedosa experiencia de aceleración del tiempo que caracteriza el mundo moderno. En primer lugar, el rol desempeñado por los progresos político-sociales y científico-técnicos en la modificación de los ritmos del mundo de la vida hasta hacerles adquirir una cualidad genuinamente histórica distinta del tiempo natural, la de la aceleración (Koselleck, 2001: 109-111). En segundo lugar, es sumamente interesante el análisis que hace Koselleck de las supuestas afinidades entre la aceleración moderna y el acortamiento apocalíptico del tiempo, interrogándose si aquélla es una secularización de las expectativas apocalípticas, pues ello sentaría las bases para sostener que la modernidad no ha liquidado ni superado la tradición mesiánica, en suma, el pasado teológico, lo cual es tanto como asumir la verdad enunciada por el teorema de la secularización, que defiende la persistencia, potencialmente aporética, del pasado teológico premoderno en la supuestamente inmanente y atea modernidad.

La posición de Koselleck sobre este punto es que el apocalipsis consiste en un acortamiento del tiempo que implica que es el mismo tiempo el que es acelerado, ya que se contraen los márgenes temporales dados en la naturaleza por voluntad expresa de Dios, mientras que la aceleración en el horizonte del progreso no implica tanto una mutación del tiempo natural, que siempre es igual a sí mismo, lo que sucede es que los progresos en la ciencia y la cultura, así como su difusión, se producen cada vez más deprisa. Tal experiencia de aceleración sería una experiencia del tiempo inmanente al mundo, histórica. La diferencia entre el acortamiento del tiempo en el horizonte escatológico y la aceleración en el

horizonte del progreso es que en la perspectiva cristiana el acortamiento del tiempo es una gracia divina que preconiza la redención del mundo, mientras que en la aceleración moderna cambia el sujeto de la acción: de Dios al hombre. En otras palabras, el acortamiento apocalíptico del tiempo es un don divino y la aceleración revolucionaria es tarea humana; a las profecías religiosas las sustituye la ciencia del pronóstico, la planificación humana y la filosofía de la historia. La perfección otorgada por Dios se torna perfectibilidad, se temporaliza bajo la forma de perfeccionamiento planificado y ejecutado humanamente. De ser una expectativa apocalíptica de acortamiento divino de los períodos temporales antes de la llegada del Juicio Final, la aceleración pasa a ser desde mediados del siglo XVIII un concepto histórico de esperanza y una empresa humana. No obstante, a juicio de Koselleck, ambas posiciones comparten un carácter teleológico, uno trascendente y otro inmanente, mientras que el concepto moderno de progreso permanece teñido de las antiguas expectativas cristianas. Propiamente lo que se habría producido es una secularización de la antigua finalidad ultraterrena de salvación futura, que en la modernidad es integrada en la historia como esperanza mundana, temporalizada, de modo que la aceleración servía de guía para la acción. De este modo, la vieja meta apocalíptica de un fin del mundo que irrumpe en intervalos acortados se convierte, con la Ilustración, en un concepto de expectativa intramundano, verificable sin recurrir a lo teológico, reemplazándose la expectativa de salvación por el éxito técnico. A partir de que la aceleración, como categoría específica del tiempo histórico, se convierte en el modelo de experiencia, la historia entera se transforma retrospectivamente en una secuencia temporal de creciente aceleración (Koselleck, 1993: 24-29, 37, 64; 2003: 39-40).

Sobre la base de este diagnóstico, Koselleck asume una posición que delimita su conservadurismo y nos permite identificar el sentido de otra postura sobre la aceleración que examinaremos posteriormente. En concreto, sostiene que determinados fenómenos de aceleración han alcanzado su grado de saturación. Así, mientras que el acortamiento apocalíptico del tiempo representaba aún una salida o tránsito a la salvación eterna, en el ámbito de la aceleración del tiempo histórico se perfila, sin embargo, la posibilidad de que el hombre mismo aniquile las condiciones tradicionales de su existencia, saturadas cultural e industrialmente, siendo además muy difícil deducir pronósticos sobre la aceleración futura a partir de las experiencias de aceleración pasadas. De ahí que plantee una enmienda a la modernidad. Pero ésta ya no puede pasar por la divisa schmittiana estatista y de reactivación del *ius publicum europaeum*. Su recuperación de la idea de la historia como *magistra vitae* y su insistencia en las estructuras de larga duración (antropológicas) que condicionan



la experiencia y la posibilidad de historias (*Histórica*), responderían a los objetivos de contrarrestar los reclamos del progreso, de compensar y amortiguar la frenética y progresiva aceleración de nuestra civilización, meramente acumuladora, y de cuestionar la vana ilusión de una disponibilidad absoluta de la historia. Su sentencia es que “tal vez nos sintamos constreñidos en el futuro a dirigir los esfuerzos de la humanidad más bien hacia los factores de estabilización y a los condicionamientos naturales de nuestra existencia terrestre. [...] En términos políticos, lo importante es saber quién acelera o retarda a quién o qué, dónde y cuándo” (2003: 71).

Acelerar la aceleración

Desde la doble consciencia compartida con las posiciones hasta ahora examinadas (a saber, que la sociedad moderna conlleva una velocidad y aceleración remisibles a la tecnificación y productividad propias del capitalismo industrial, y que la misma acarrea una erosión de la vida a la que debe hacerse frente), existe un novedoso posicionamiento que propone el aumento de dicha velocidad y aceleración, el incremento de la abstracción, la tecnificación, la productividad y el paralelo consumismo; o sea, una radicalización del capitalismo y su poder deshumanizador, desarraigador y desterritorializador con el objetivo de hundirlo, de rebasarlo. No tanto, pues, una resistencia humanista y reterritorializadora frente a la deshumanización y al desarraigo capitalistas, cuanto una radicalización de ellos en orden a rebasar toda humanidad y alcanzar un estado post-humano. Es lo que Benjamin Noys ha bautizado como “aceleracionismo” (Noys, 2010: IX-XI, 5-11).

Tal como ha quedado descrito, esto es, como el explícito objetivo de acelerar los índices y los factores del sistema capitalista con el fin de hundirlo y superarlo, el aceleracionismo contemporáneo debe remitirse a la obra de Nick Land, que recupera, enriquece y radicaliza a su vez una tesis de Deleuze y Guattari, aunque sus fuentes teóricas principales son anteriores; en concreto, se hallan en la conjunción de la conocida tesis de algunos marxistas de que es posible combatir el capitalismo acelerando sus contradicciones, especialmente la habida entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la apropiación de la plusvalía¹, y

¹ El marxismo leninista es el que históricamente ejemplifica la estrategia aceleracionista. Uno de los marxistas que más ha cuestionado dicha estrategia es David Harvey. Por su parte, Noys ha recogido diferentes textos de Marx que habrían inspirado al aceleracionismo: el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*; el párrafo del prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* en el que sentencia que, a un cierto nivel de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de una sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción y de formas de desarrollo devienen grilletes, iniciándose

la apuesta de Nietzsche por un nihilismo activo superador de los valores occidentales. En palabras de Noys, el resultado fue un Marx nietzscheano (2014a: 3-5). Hay que subrayar que el aceleracionismo no se vincula tanto a la resistencia marxista frente al capitalismo, cuanto a la teleología igualmente marxista que ve en el desarrollo de las fuerzas productivas, en su aceleración propiamente, la clave de una redención desencantada, la única posible. De manera análoga a la vieja tesis gnóstica de radicalización del mal del mundo, para el aceleracionismo la reproducción de lo malo existente conducirá a la implosión del capitalismo. La liberación parece reducirse a la integración-disolución del hombre en el capital constante, en la máquina, de manera que se acceda a un estado post-humano².

La primera alusión contemporánea explícita a la aceleración a través y más allá del capitalismo es la propuesta por Deleuze y Guattari en su obra de 1972 *El Anti-Edipo*. Éste es el párrafo clave, en el contexto de una reflexión sobre la lucha contra el capitalismo:

Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? –¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la ‘solución económica’ fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización? Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, ‘acelerar el proceso’, como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada (1985: 247).

En el contexto inmediatamente posterior al mayo francés, estos filósofos, y otros como Lyotard o Baudrillard, más tarde incluso Negri y Hardt³, compartían tanto la conciencia de que el capitalismo lo envolvía y penetraba todo, como el objetivo de provocar su crisis radicalizándolo

entonces una era de revolución social, etcétera (Noys, 2014b).

² Noys ha visto en el futurismo italiano un anticipo de la integración anti-humanista de lo corporal-vital y lo maquínico-tecnológico en orden a orientar las fuerzas de producción, que aparecen como fuerzas de destrucción, hacia nuevas configuraciones mecánicas. Su culto (que es una estética) a la velocidad y la aceleración, especialmente en el ámbito militar, constituirían el principio del aceleracionismo posterior. Pero también la música tecno de Detroit y la de europeos como Kraftwerk y análogos evidenciarían un deseo de pérdida de consciencia y disolución de lo humano en la máquina que habrían sido explorados por el psicoanalista Victor Tausk's, decisivo en *El Anti-Edipo*, y el novelista Pynchon, que en *Gravity's Rainbow* explora la psicopatología de la integración maquínica en la Segunda Guerra Mundial (Noys, 2014a: 13-23, 36-48). También Berardi ha remitido la tesis del aceleracionismo a la vieja idea del futurismo italiano de la encarnación del cuerpo masculino en la máquina (Berardi, 2011).

³ En *Imperio* invocan *El Anti-Edipo* y sostienen que para luchar contra el imperio no sirven las categorías localistas o comunitaristas, sino que se precisan procesos globales y, quizá, radicalizar la desterritorialización propia del mercado (Negri y Hardt, 2002: 196-197).



e identificando una escapatoria. Deleuze y Guattari creyeron hallarla llevando al extremo la producción en tanto que producción-deseante de manera que excediese toda aprehensión capitalista. Si el índice del desorden capitalista es la esquizofrenia desterritorializadora y descodificadora, se trataría de radicalizarla y sortear toda reterritorialización.

En los años noventa, Nick Land y otros colegas procedentes de la Universidad de Warwick pusieron en marcha el *Cybernetic Culture Research Unit*. Sus planteamientos teóricos anti-capitalistas pasaban por poner en relación esas tesis de *El Anti-Edipo* con determinada literatura y música. Éstas, remisibles a la estética futurista *cyberpunk* de Philip K. Dick y Ridley Scott (*¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* y *Blade runner*, respectivamente) (Hamilton, 1996), pero sobre todo a Gibson (*Neuromancer*) y al tecno de Detroit de Atkins, Derrick May o Drexciya, recogían la herencia del ideal aceleracionista-capitalista de integración hombre-máquina y constituían una respuesta a las mutaciones y continuidades del capitalismo y especialmente a la crisis deceleracionista de la época. Categorías como "máquina", "deseo", "aceleración", "disolución", "muerte" o "crítica", entre otras, aparecen conectadas en la obra de Land otorgando a su pensamiento un singular sesgo futurista, materialista y antihumanista que define un original y ambiguo pensamiento de izquierda.

Un resumen general del pensamiento landiano podría comenzar señalando su apuesta por extremar la revolución maquínica, la desterritorialización y el mercado, elementos del sistema capitalista, con el objetivo de que la aceleración de flujos provoque que las fuerzas productivas excedan todo control. El presupuesto es que el Estado tiene residuos humanistas y su acción reguladora no acelera (contra lo que pensaba Koselleck), sino que provoca la deceleración del capitalismo y por tanto frena su potencial deshumanizador y disolvente, destructor del ego burgués y, en esta medida, de sí mismo. Tras ello subyace no la tradicional reivindicación izquierdista de más regulación y de una producción real frente a las finanzas ficcionales, sino, al contrario, el deseo de retornar a la velocidad y la idealización de las formas capitalistas que penetran en la existencia a través de la abstracción y crean la experiencia de dinamismo y desmaterialización de los cuerpos, lo cual se logra integrando el capital variable (trabajo manual) en el capital constante (máquinas) (Noys, 2014a: 49-62)⁴. Para esta posición, la desterritorialización y desre-

⁴ Sobre la radicalización de la revolución maquínica alejándola de toda regulación, véase Land (1993: 471-482). Sobre la evolución del capitalismo hacia las actuales formas de abstracción monetaria (financiarización) y tecnológica (gobernanza algorítmica), véase Pasquinelli (2014a: 44-51). En este volumen y del mismo autor, véase el ensayo sobre la evolución de las máquinas en tanto que dispositivos de valoración, medida de plusvalía y de conflicto social, y lugar de indiferenciación entre capital fijo y

gulación que definen la modernidad, tanto por su modo capitalista de producción como por su radical criticismo epistemológico, no deben ser combatidas con respuestas humanistas y voluntaristas, sino radicalizando el esquizoanálisis propuesto por Deleuze y Guattari. Y ello porque lo realmente revolucionario es el deseo desinhibido, que es heterogéneo a todo organismo y a toda institución, incluyendo la de la subjetividad, y afín y fomentador de flujos productivos. No hay, pues, que regular ni la producción ni el conocimiento, sino desregularlo aún más con el fin de acelerar la llegada de una sociedad post/in-humana en la que no haya más agente que la impersonal, espontánea e inconsciente materia, pura máquina deseante y productiva. El pensamiento es un epifenómeno de la materia y el ser humano es producto de la voluntad cósmica y su proceso esquizofrénico, cuyo punto álgido se da con el neoliberalismo, de ahí que haya que acelerarlo por ser el sistema más afín al destino inevitable de la disolución de lo humano -de hecho, el capitalismo no es visto como invención humana, sino como contagio viral que se autorreplica en un espacio posthumano (Plant y Land, 1994: 308). En suma, mientras que la desregulación y la mercantilización del capitalismo neoliberal son útiles para disolver las estratificaciones y elementos tradicionales de la sociedad y generar novedades impensadas, las tradicionales política y moral de izquierda bloquean este proceso histórico⁵.

A partir de esta presentación, cuyas tesis responden al contexto de los años noventa (con sus elementos de colapso del comunismo, protagonismo de la tesis de Fukuyama sobre el fin de la historia, eclosión de las tecnologías web, etcétera) se infiere que un rasgo central de la argumentación de Land, que mezcla datos científicos con prospectivas

variable, trabajo material e inmaterial (Pasquinelli, 2014b: 81-102). Noys ha puesto en relación la defensa de Lyotard y Land de la integración en el proceso de aceleración desterritorializadora capitalista, con el uso de las drogas y la música Jungle y Drum and Bass y con el consumo de testosterona por Beatriz Preciado. En estos casos, la intoxicación no está al servicio del escape, sino de una inserción en las cadenas del sistema que implica la extinción de la identidad y la emergencia de una nueva agencia reducida a terminal de protocolos de la gubernamentalidad neoliberal con vistas a la metamorfosis. Es una paradójica lógica en la que la inmersión es desaparición, pero también vinculación con la inmanencia del capitalismo. El desvanecimiento de los sueños de *jouissance* ha devenido un habitar nihilista de la única actualidad: la crisis del capitalismo (Noys, 2013).

⁵ La reivindicación de lo impersonal es igualmente central en la propuesta teórica de Roberto Esposito, que también vincula su argumento a Deleuze (Esposito, 2009). En otro orden, el movimiento *Superflat* de Takashi Murakami también es buen ejemplo de posthumanismo, nihilismo radical e inmanentismo sensualista afín a las tesis de Deleuze y Guattari. En *Superflat* no hay personas, sino robots, mutantes, seres andróginos y organismos biológicos inventados; ecosistemas y paisajes más allá del tiempo y el espacio, y de toda lógica, en los que resultan indiferenciables lo hiperrealista y lo fabuloso. *Superflat* invoca una radical planeidad ontológica, esto es, la negación absoluta de todo valor trascendente o jerarquía metafísica, y celebra la superficialidad, la vaciedad, la banalidad y la esterilidad no necesitadas de redención ni susceptibles de ser enjuiciadas. A ello se añade el culto a la tecnología como medio de provisión de placeres sensoriales sin más sentido que su propio darse. En suma, un universo abstracto y ayuno de sentimientos, post-humano (Store, 1999).



ficcionales infalsables, es remitir la redención al advenimiento de un estado post-/in-humano del cual sería índice y factor una radicalización del sistema capitalista merced a su aceleración. En línea con Deleuze y Guattari, trata de trascender todo antropocentrismo reivindicando la sobredeterminación del hombre por parte de decisiones tomadas por agentes no humanos, impersonales (partículas microbióticas, flujos de datos, etcétera), hasta el punto de llegar en ocasiones a dar la impresión de que se espiritualiza la realidad inerte. Lo humano se revela como ficción o espejismo que se desvanece en una materia prima constituida por cuerpos sin órganos, meras máquinas. La inteligencia artificial superará la biológica y no hay ni que lamentarlo, ni siquiera tratar de comprenderlo, ya que es el propio proceso corporal-maquínico el que se pensará a sí mismo rebasando como obsoleto todo estadio antropomórfico y, en esta medida, toda diferencia entre humano y no humano. Es la propia materia la que se autoproduce y autosintetiza (se autopiensa y autorrepresenta) en tanto que máquina que regula flujos de datos en un proceso sin sujeto alguno. Es posible detectar una afinidad entre esta tesis que hace (de la aceleración) del capitalismo una especie de mediación para acceder a la disolución del sujeto (y, en esta medida, a la comunidad), y la reflexión sobre las estrategias que según Bataille, al que Land dedicó un ensayo (1992), permitirían igualmente hacer la experiencia de la comunidad.

Donde Land ha expuesto esta argumentación es en sendos textos de significativo título recogidos en la recopilación *Fanged Noumena*: "Hacerlo con la muerte: observaciones sobre Thanatos y la Producción deseante" y "Circuitries" (Mackay y Brassier, 2013: 261-287, 289-318). En el primero sostiene que tanto el modo de producción como el de razón (trascendentalismo) de la modernidad responden a un movimiento de auto-perpetuación de la desregulación y liberación inmanente que, como señalaron Deleuze y Guattari, es contrarrestado por la reconstitución de mecanismos de control arcaicos (fe, neo-tribalismos...). Para él, Deleuze habría sido el mejor ejemplo de una corriente de la filosofía moderna volcada en criticar la terminación del programa trascendental. Frente a la desconstrucción, que radicaliza indefinidamente una relación no icónica con lo absoluto, el esquizoanálisis no cree nada y extingue toda nostalgia de pertenencia y todo principio trascendente de justicia, participando en la deliciosa irresponsabilidad de todo lo anárquico. Lo decisivo en el argumento de Land es que sostiene que el esquizoanálisis es afín al capital. A su juicio, la muerte no es una posibilidad extrínseca del capital sino su función inherente. La conversión en zombi del trabajador (la pérdida de identidad, la sumisión a la impersonal productividad, el trabajo abstracto, la formación permanente, la narcotización de la vida afectiva, etcétera) es analizada por el humanismo tradicional como alienación, condena-

da moralmente y tratada por la adecuada terapia política; en suma, el núcleo de muerte del capital es pensado como objeto de crítica. Por el contrario, en *El Anti-Edipo* no es que el trabajador quede transformado en zombi por un proceso de privatización, sino que la producción migra desde la personalidad hacia el zero impersonal, como si fuese la misma muerte el sujeto de la producción. O sea, la realidad de la identidad es la muerte, el cuerpo sin órganos. En este contexto, Land alude a la tesis de *El Anti-Edipo*, donde la empresa de la muerte es una de las principales formas de absorción de la plusvalía en el capitalismo (remite al vínculo entre instinto de muerte y Primera Guerra Mundial descubierto por Freud). Así, mientras que el deseo revolucionario se alía con la muerte molecular que repele el organismo y facilita los flujos productivos desinhibidos (desterritorializa, disuelve), el deseo fascista inviste la muerte molar, reterritorializa y reinstituye el orden social, segmentando la producción según identidades trascendentes (órganos). Land es crítico con el cambio de posición que, a su juicio, experimentan Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*. Así, si la posición de 1972 en *El Anti-Edipo* es que la tarea revolucionaria (esquizo-política) es radicalizar la coexistencia del capital con las fuerzas internas que lo arruinan, en *Mil Mesetas*, de 1980, tal posición se torna problemática. Ello se debería a un cambio en el diagnóstico del nacionalsocialismo, que es diferenciado del fascismo. Mientras que éste estaría determinado por un imperativo de orden social bajo el dominio molar del Estado, el nacionalsocialismo sería suicida y emplearía el Estado como herramienta de una pulsión de muerte. En consecuencia, las políticas de vinculación con los salvajes flujos moleculares impulsadas en *El Anti-Edipo*, vincularían al nazismo. Ello explicaría las advertencias en *Mil Mesetas* contra la desterritorialización. Hay que señalar, no obstante, que para Land (y en este contexto no es ocioso apuntar que hizo su tesis sobre Bataille) la pulsión de muerte no es ni un deseo de morir ni de producir muerte, sino una tendencia a la disipación de la intensidad del ego, y nada prohíbe perseguir el deseo más allá de la compatibilidad con la vida; al contrario, él reivindica a quienes exploran la muerte y buscan vías de salida (poetas, vampiros, hombres lobo...). Además, sostiene que, tratando de no ser un nazi, uno se aproxima al nazismo más radicalmente, ya que éste puede ser caracterizado como la pura política del esfuerzo, el absoluto dominio del superego colectivo en su rigor moralista aniquilador. A su juicio, la muerte es demasiado fluida y desdeñosa con las razas y las patrias para tener mucho que ver con los nazis, que no son afines al deseo de disolución.

La disolución a la que apela Land se realizaría paradigmáticamente en el rebasamiento de lo humano en y por lo maquínico. En el segundo texto aludido, "Circuitries", sostiene que el futuro del conocimiento



pasa por la cognición inhumana, por la migración de la cognición hacia espacios tecnocientíficos. Análogamente a como la urbanización capitalista del trabajo abstracto es paralela a la tecnificación maquinal, la inteligencia será trasplantada al mundo del software para ser abstraída del obsoleto antropoide. Los esquemas tradicionales que oponen técnica y naturaleza reflejan rechazo a que la inteligencia humana sea marginada por el tecno-sapiens. Si lo maquínico se concibe trascendente, entonces se opone a las relaciones sociales, pero si es integrado como tecnología cibernética, aparece como flujo maquínico que disuelve y desterritorializa las relaciones sociales dentro de las máquinas. Ello hace desaparecer las distinciones entre teoría y práctica, cultura y economía, ciencia y técnica, entre otros. La cibernética revela entonces su carácter de procesos inmanentes a los circuitos que sobrevuelan todas las categorías y se desarrollan funcionalmente, no representacionalmente; y, a su vez, la realidad se muestra inmanente a la inconsciencia maquínica. En este sentido, estamos haciendo cosas antes de que tengan sentido o incluso antes de comprenderlas. En los modelos cibernéticos se produciría la convergencia automática de elementos no coordinados por plan alguno, que siempre es de naturaleza teológico-política y se asocia a dominación. Por ello afirma que la cibernética disuelve los rasgos de dominación de la filosofía trascendental y los principios de la doctrina del juicio (la aplicación lineal y sin reciprocidad del juicio al objeto), reemplazándolos por el circuito no lineal y el flujo direccional. Según Land, tal disolución cibernética del juicio es un cambio desde la trascendencia a la inmanencia, desde la dominación al control, desde el significado a la función. El sentido cibernético del control es irreductible a la tradicional concepción política del poder basada en la relación señor-esclavo. El control emergente no es la ejecución de un plan o policía, sino la exploración que escapa de toda autoridad y torna obsoleta toda ley. La afinidad de esta posición con el esquizoanálisis radicaría en que éste descubre y combate la represión social de la producción inconsciente y deseante, que es máquina impersonal y flujo no representacional, no una unidad sino puro cuerpo sin órganos que el orden social bloquea proyectando un principio de producción, separando el deseo de lo que puede hacer, constriñendo la difusión libidinal de las multiplicidades.

Tras esta concepción de la crítica, que radicaliza su dimensión materialista y antirrepresentacionista, desterritorializadora y maquínico-impersonal, hasta el punto de remitir su verdad a su capacidad de intensificar y acelerar la producción deshumanizadora, Ray Brassier ha diagnosticado una subestimación de la consistencia conceptual y una problemática priorización de la mera praxis. Land radicalizaría en sentido materialista la crítica de Deleuze y Guattari al trascendentalismo kantiano,

haciendo de todo pensamiento y representación conceptual una función de la materia, reducida a puro proceso productivo y sintético. Conserva la síntesis trascendental kantiana pero la comprende como potencia auto-sintetizadora y auto-diferenciación de la materia que genera su propia representación, reducida a pura ilusión trascendental. El problema entonces es cómo aprehender dicho proceso dado que rechaza la tesis bergsoniana y deleuziana de que hay un estrato sub-representacional de la materia accesible por intuición. Aunque para Land esto no es una dificultad, pues sostiene que el pensamiento no remite sino a sí mismo (no hay realidad independiente) y la cuestión es sólo cómo la práctica esquizoanalítica intensifica la producción primaria o la inhibe (la verdad o la falsedad se subordinan a la intensificación/aceleración de la producción), el concepto de intensidad es equívoco en este contexto ya que en Land no es remisible a una subjetividad experimentadora, de ahí que su objetivo sea incoherente, pues la materia resta in-experimentable. La paradoja se acentúa porque el imperativo de intensificar y acelerar la desterritorialización, sostenido en el axioma de que siempre hay un plus de estratificación y reterritorialización que debe disolverse, implica que el fin del proceso de aceleración (grado cero de intensidad) es la muerte o esquizofrenia cósmica y ello ni tiene ni reclama sujeto humano alguno, sino que más bien demanda eliminar la humanidad. Es decir, la práctica esquizoanalítica desterritorializadora no precisa sujetos humanos, sino que acaece a través de ellos y acaba con ellos. Lo anterior explicaría la crítica de Land a la izquierda marxista y su paralela apuesta por delegar en procesos impersonales desterritorializadores (o sea, los mercados desregulados, la profanación capitalista de las tradicionales formas de organización social, entre otros) con el fin de instrumentalizar el neoliberalismo en aras de algo diferente y más corrosivo (Brassier, 2010). En otras palabras, tal valoración del esquizo-capitalismo colonizando procesos y la propia subjetividad humana denuncia el anacronismo del voluntarismo de la izquierda que confía en la agencia humana como sujeto revolucionario.

La obra de Land ha servido de catalizador y fuente de inspiración de un conjunto de reflexiones propuestas por Nick Srnicek y Alex Williams en mayo de 2013 bajo el título “#Accelerate: Manifiesto for an Accelerationist Politics” (Johnson, 2013: 135-155). El presupuesto básico es el mismo, a saber: que para alcanzar un nuevo paradigma social, económico y político distinto del capitalista no es útil ni viable la confrontación u oposición directa, sino que es preciso acelerar las propias tendencias destructivas del sistema, o sea, fomentar y favorecer el crecimiento del capital. Ahora bien, estos jóvenes filósofos consideran que la lógica y la práctica esquizo-analítica que sigue Land, incapaz de diferenciar teoría y



praxis (ya que hipostasía la síntesis trascendental subjetiva al remitirla a la materia) conduce a conceder al neoliberalismo una capacidad *per se* de aceleración y generación de desterritorialización que es falsa, de ahí que deba ser abandonada. Para ellos, la aceleración es más que la mera velocidad del sistema capitalista neoliberal, ya que éste incluye tanto procesos de desterritorialización como de reterritorialización; en otras palabras, la mera desregulación económica no implica desregulación política y social. En coherencia, no creen que el inconsciente maquínico de la producción deseante actúe como un automatismo ontológico emancipador; al contrario, son deudores de una visión antropocéntrica y voluntarista, típicamente ilustrada, por cuanto reivindican la acción política informada de sujetos humanos. Ello es prueba de que su posición es más marxista que deleuziana, si bien tampoco conciben la transición entre el capitalismo y el post-capitalismo como un proceso dialéctico sostenido en la intensificación de contradicciones⁶. Su posición está motivada por el convencimiento de que el capitalismo no se autodestruirá y, en consecuencia, el reconocimiento de que hay que planear y actuar para evitar la destrucción que él porta. La clave radica en que amenazar el sistema capitalista exige entender la aceleración de manera diferente al propio neoliberalismo, y ello exige cambios tanto en el ámbito epistemológico como en el político. A nivel teórico propugnan una hiper-ilustración merced al desarrollo del conocimiento tecno-científico. A nivel político, reivindican la crítica tradicional de izquierda al capitalismo como modo de producción que frena el progreso y reprime las fuerzas de producción, que deben ser desarrolladas, liberadas y orientadas a objetivos colectivos post-capitalistas. El objetivo es identificar el potencial emancipador de las tecnologías que han emergido dentro del capitalismo y dirigir las a fines post-capitalistas. Ello presupone el convencimiento de que no cabe determinismo tecnológico ya que, si bien la tecnología expande de suyo el espacio de acción posible, también puede usarse como instrumento de poder que lo contrae.

Pero este giro izquierdista del aceleracionismo no supone renunciar a la crítica de la izquierda existente. Para Srnicek y Williams ni el keynesianismo ni la autenticidad comunitarista, que descalifican como folclorismo político, son viables frente al capital global en las condiciones actuales. Lo que señalan como mayor deficiencia de la izquierda contemporánea es el localismo neo-primitivista, que rechaza la tecnología

⁶ Sobre este punto, Peter Wolfendale subraya que ni está claro que Marx defienda el determinismo de que acelerar el sistema lo lleve a autodestruirse, ni el aceleracionismo defiende acelerar las contradicciones del capitalismo para que se autodestruya. A su juicio, a Land le gusta el capitalismo y quiere acelerarlo, pero no porque vaya a colapsar bajo el peso de sus propias contradicciones. Para Deleuze y Guattari nada nunca ha muerto debido a contradicciones (2014).

y valora las relaciones cara a cara y los enclaves locales como modos de resistencia al capitalismo y las relaciones capitalistas. Muy al contrario, el aceleracionismo de Srnicek y Williams valora las nuevas formas de lo abstracto, como el comercio de alta frecuencia (*High-Frequency Trading*) y el desarrollo de los algoritmos en la cultura capitalista. Los contemplan como espacios inhumanos de experimentación y desarrollo que pueden acelerar capacidades racionales humanas. Su posición es que para recuperar el futuro y lograr una emancipación global efectiva, la izquierda debe procurar una efectiva aceleración, que el capitalismo ya no procura, y ello exige articular la crítica y la política con el saber tecno-científico. Ni unas ni otro son, aisladamente, condición suficiente de emancipación. Pero articularlos en orden a superar las patologías del capital y acelerar el desarrollo reprimido por él, requiere planificación, aunque deba armonizarse con el orden espontáneo de las redes⁷.

A partir de este diagnóstico sobre la incapacidad de la izquierda para cambiar el sistema político y económico, Srnicek y Williams presentan su "Manifiesto por una Política Aceleracionista" como un programa de rejuvenecimiento y un nuevo camino para conseguirlo y, en esta medida, un nuevo futuro para la izquierda que sirva para extender el marxismo al siglo XXI. La actual crisis del neoliberalismo y la decrepitud del socialismo de Estado son el contexto en el que proponen recuperar unas ideas modernas liberándolas de su enfoque capitalista: la del progreso, la emancipación colectiva y la autodeterminación.

El "Manifiesto" se divide en tres partes. En la primera (01. INTRODUCCIÓN: Sobre la coyuntura) esbozan un diagnóstico pesimista sobre la situación contemporánea, tanto a nivel de daños objetivos como de alternativas políticas para remediarlos. En el comienzo de la segunda década del siglo XXI, afirman, la civilización global se enfrenta a un nuevo tipo de cataclismo. Las apocalipsis que se avecinan dejan en ridículo las normas y las estructuras de organización política que se forjaron con el nacimiento de los estados-nación, el auge del capitalismo y un siglo XX marcado por guerras sin precedentes. Detallan la crisis climática y el agotamiento de los recursos, la crisis financiera y sus efectos de austeridad y desempleo. A su juicio, la creciente automatización de los procesos productivos evidenciaría la crisis secular del capitalismo y su incapacidad para mantener los niveles de vida actuales. En contraste con estas ca-

⁷ El volumen editado por Pasquinelli (2014a) recoge textos que responden al reto aceleracionista de Srnicek y Williams planteando que la parálisis política está ligada a la incapacidad de comprender las nuevas abstracciones del capital y del trabajo, que abren espacios políticos más complejos con los que hay que confrontarse, y proponiendo rediseñar el capitalismo y el desarrollo tecnológico en sentido revolucionario, convirtiendo la abstracción más radical de la inteligencia en arma política de la multitud en orden a reconquistar el futuro.



tástrofes, sostienen que la política actual se caracteriza por un inmovilismo que la incapacita para generar las ideas y modelos de organización necesarios para transformar nuestras sociedades de modo que sean capaces de hacer frente a las amenazas de aniquilación que se perfilan. En esta parálisis del imaginario político, el futuro queda anulado. Peor aún: desde 1979, y a pesar de los efectos económicos y sociales negativos inmediatos y de los obstáculos a largo plazo que plantean las nuevas crisis globales, la ideología política hegemónica a nivel mundial ha sido el neoliberalismo. Ello también ha sido posible por la parálisis y la incapacidad permanentes que azotan lo que queda de la izquierda, reducida en el mejor de los casos a keynesianismo. Sin un enfoque sistemático para construir un nuevo modelo económico ni la solidaridad estructural necesaria para promover cambios, las fuerzas laborales son impotentes y los nuevos movimientos sociales autocomplacientes, localistas e incapaces de concebir una nueva visión ideológico-política. A su juicio, generar una nueva hegemonía global de la izquierda pasa por recuperar los futuros posibles perdidos; es más: implica recuperar el futuro como tal.

Llegados a este punto, y antes de exponer lo que propiamente constituye su programa de política aceleracionista, introducen una reserva teórica sobre Nick Land (02. INTERREGNUM: Sobre el aceleracionismo). Reconocen que el capitalismo es el sistema que cabe asociar a las ideas de aceleración y crecimiento constante, pero Land se equivocaría al sostener que la velocidad capitalista es capaz por sí sola de generar la transición a una singularidad tecnológica donde el ser humano será superado. La raíz del error estriba en confundir velocidad y aceleración. Avanzamos velozmente pero dentro de parámetros capitalistas y factores de reterritorialización que no varían. La aceleración, por el contrario, implica hacer descubrimientos en un espacio universal de posibilidades.

La posición de Srnicek y Williams, expuesta en la tercera parte del "Manifiesto" (03: MANIFIESTO: Sobre el futuro), es que Marx y Land son los pensadores por excelencia del aceleracionismo y reconocían que, a pesar de toda la explotación y corrupción que el capitalismo lleva implícitas, es el sistema económico más avanzado. Por ello, si la izquierda política se quiere asegurar un futuro, tiene que adoptar esta tendencia aceleracionista reprimida. Con palabras que incorporan una dura crítica al pensamiento tradicional anticapitalista de la izquierda, afirman:

Creemos que la división más importante que existe hoy en la izquierda se encuentra entre los que tienen una política popular de carácter local, de acción directa e incansable horizontalidad, y los que esbozan lo que debe empezar a llamarse una política aceleracionista, que se sienten cómoda con una modernidad de abstracción, complejidad, globalidad y tecnología. Los primeros se dan por satisfechos con establecer

pequeños espacios temporales de relaciones sociales no capitalistas, rehuyendo los problemas reales que conlleva el hecho de tener que luchar contra enemigos intrínsecamente no locales, abstractos y profundamente arraigados en nuestra infraestructura cotidiana. El fracaso de estas políticas es la crónica de una muerte anunciada. Por el contrario, una política aceleracionista busca preservar las conquistas del capitalismo tardío al tiempo que va más allá de lo que permite su sistema de valores, sus estructuras de poder y sus patologías de masa (Srnicek y Williams, 2013a: 145).

El objetivo de su programa es liberar las fuerzas productivas latentes de la tecnología, reprimidas y/o dirigidas por el capitalismo a fines que bloquean todo potencial revolucionario, que no reducen ni el trabajo ni el estrés, sino que se limitan a la repetición mejorada de los productos para sostener el consumo. Lo decisivo es que este proyecto no exige destruir la base material del neoliberalismo, sino reformularla y acelerarla en orden a reconocer los potenciales transformadores ocultos detrás de los avances tecno-científicos y así alcanzar el post-capitalismo:

Queremos acelerar el desarrollo tecnológico sin caer por ello en el utopismo tecnológico. Sabemos que la tecnología nunca será suficiente para salvarnos. Necesaria sí, pero nunca suficiente sin la acción sociopolítica. Las esferas social y tecnológica van siempre de la mano, y los cambios en una de ellas propician y potencian los cambios en la otra (Srnicek y Williams, 2013a: 146).

A su juicio, un sistema post-capitalista requiere una planificación post-capitalista y un ecosistema de organizaciones. Respecto a ello, concretan tres objetivos a medio plazo que deben perseguirse conjuntamente para que se retroalimenten y se genere una nueva hegemonía y una nueva plataforma tecno-social post-capitalista: 1) construir una infraestructura intelectual que incluya una nueva ideología, nuevos modelos socioeconómicos e instituciones para materializarlo, lo cual precisa recabar los recursos necesarios; 2) impulsar una reforma de los medios a gran escala, sometiéndolos al máximo control popular para desmontar el discurso actual sobre el estado de las cosas; 3) reconstruir las diversas formas del poder de clase e integrar las diversas identidades proletarias. Desde el convencimiento marxista de que el capitalismo no sólo es un sistema injusto y perverso sino que frena el progreso y el desarrollo tecnológico, aunque antes lo impulsó, su programa aceleracionista propone liberar los potenciales alienados por el capitalismo y recuperar objetivos como el trascender los límites de la Tierra y de nuestras formas corporales. Mientras que el capitalismo neoliberal ha demolido la idea de futuro, "lo que el aceleracionismo persigue es un futuro más moderno, una modernidad alternativa que el neoliberalismo es intrínsecamente incapaz de generar.



El futuro tiene que partirse para abrirse de nuevo, liberando nuestros horizontes hacia las posibilidades universales que ofrece el Afuera"⁸.

En suma, frente al aceleracionismo de Land, que fía la emancipación al automatismo de la máquina deseante rebasadora de lo humano y máximamente ejemplificada en el sistema capitalista, el de Srnicek y Williams resulta más ilustrado y humanista, por cuanto remite dicha emancipación a una situación post-capitalista que puede y debe ser programada y producida por la acción de sujetos humanos⁹. Pero aunque en uno la aceleración sea proceso ontológico y en otros programa político, ambas posiciones comparten el reconocimiento de la *ratio* capitalista y su perfectibilidad, la reivindicación del futuro y el cuestionamiento de la izquierda tradicional, tanto la keynesiana, como la comunitarista y la idealista que se limita al análisis textual y desprecia la necesidad de atender los requerimientos de la economía y los saberes tecno-científicos.

¿Quién acelera? ¿Quién retarda? ¿Qué acelerar? ¿Qué retardar?

Es posible sintetizar los posicionamientos teóricos examinados en dos posturas antagónicas que parten de una doble y complementaria convicción: considerar las instituciones (el Estado y el sujeto, el derecho y la ciencia pero, sobre todo –y en el fondo–, el lenguaje) índice y factor de normatividad y de contención/retraso de la anomía y, paralelamente, considerar el capitalismo índice y factor de anomía (desterritorialización, desarraigo, anarquía). A partir de aquí, hay posiciones que defienden la legitimidad y la necesidad de lo institucional, y otras que abrazan el estado anómico, bien desde perspectivas trascendentes/religiosas (las que lo remiten a la especificidad de la vida mesiánica y, desde ella, deslegitiman toda institución), bien desde perspectivas inmanentistas/marxistas (las que propugnan usar la anomía y el anarquismo propios del capitalismo contra sí mismo –acelerándolo– para aniquilarlo y alcanzar una emancipación y reconciliación colectivas y postcapitalistas; incluso considerando que son las propias instituciones políticas las que cabe considerar factor de aceleración). Podría decirse que estas últimas posiciones se sirven del capitalismo como mediación para alcanzar el fin pretendido.

La perspectiva religiosa, propiamente mesiánica, tanto en su versión confesional como en la aconfesional e inmanentista, implica un posi-

⁸ Una perspectiva afín al aceleracionismo de Srnicek y Williams acerca de la posibilidad revolucionaria de un comunismo digital que evite tanto el determinismo maquínico como el humanista en Dyer-Witthford (2014a: 52-77).

⁹ Noys señala que este aceleracionismo es más abstracto y menos confrontacional y extremo que el de Lyotard, que idealizó el cuerpo libidinal, o el de Land, que idealizó el cuerpo desintegrado (2014b).

cionamiento impolítico que pasa por considerar radicalmente ilegítimas todas las mediaciones institucionales. Frente a ellas, cuya perfectibilidad rechaza, reclama bien un contacto inmediato con el acontecimiento de lo absoluto (que es lo absoluto del acontecimiento), bien un diferimiento indefinido del mismo como toda promesa y justicia. Sobre las limitaciones de dicha postura impolítica y destructora, detectable en modo diverso en autores como Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy o Alain Badiou, entre otros, me he pronunciado detalladamente en numerosos textos (2015).

En este contexto, y reconociendo la vastedad y diversidad de posicionamientos teóricos que sí legitiman las instituciones demo-liberales (Galindo y Ujaldón, 2014), tiene más interés detenerse en la evaluación crítica de los novedosos argumentos aceleracionistas que pretenden deslegitimarlas y superarlas.

A este respecto, es posible identificar diversas deficiencias que tornan las propuestas de las plurales versiones de aceleracionismo contemporáneo muy problemáticas. La primera de ellas es la paradoja de que una posición que se pretende anticapitalista termine legitimando el capitalismo y, más aún, ofreciéndolo como único horizonte pensable y posible. Como hemos visto, el aceleracionismo detecta una deceleración del capitalismo en la época contemporánea a la que responde instando a una aceleración de las tendencias de la financiarización impulsadas por las tecnologías cibernéticas, que fueron la base del neoliberalismo de los años ochenta. Tal propuesta no sólo es paradójica por incurrir en la nostalgia de recuperar una promesa de la vanguardia de esos años, sino que refuerza la idea del capitalismo como operador de desmaterialización y rematerialización de nuevos cuerpos de trabajo, a la vez que minimiza (o incluso idealiza) la amenaza de tales experiencias, ya que cambia la imagen del horror del mundo del trabajo por la *jouissance* de la inmersión en las fuerzas reales de la aceleración, o sea, la inmersión maquínica; es la fantasía del trabajo como sitio de aceleración libidinal repetitiva. Al instrumentalizar el capitalismo neoliberal en nombre de algo que se supone que es potencialmente más corrosivo y nihilista (el afuera tecnocapitalista post-humano), se corre el riesgo de terminar aliado con el supuesto enemigo. En suma, concede el monopolio de imaginar el futuro a la intensificación del capitalismo (Noys, 2014a: 23, 49-62; Williams, 2013).

Esta subestimación de los peligros del capitalismo, e incluso idealización de los mismos, viene acompañada y sostenida por una deficiente comprensión del propio capitalismo. Los aceleracionistas contemporáneos adolecen de un análisis solvente e informado del capitalismo, de manera que su propuesta es infalsable y sólo es capaz de suscitar adhesiones esteticistas más que propiamente políticas. Ello explica la fri-



volidad de incitar a la *jouissance* de la inmersión en las fuerzas reales de la aceleración, sólo posible por ignorar la decepcionante, prosaica y embrutecedora realidad del trabajo cotidiano.

En esta misma línea cabe ubicar la apuesta post-humanista del aceleracionismo, tras la que late un tono apocalíptico que imagina la redención sólo a condición de que la humanidad deje de existir. Se trata de un apocalipsis que no es generado por lo trascendente sino por las supuestas tendencias inmanentes del presente según las cuales la historia se encamina a una reconciliación final y la crisis proporcionará su propia solución, y transformará las fuerzas de producción en poderes de la multitud. Hoy, en concreto, las fuerzas aceleradoras consisten en la máxima abstracción habida en el comercio de alta frecuencia y los algoritmos que trabajan a cien milisegundos y requieren capacidad de procesar información masiva. Esta tecnología ya opera más allá del horizonte humano de percepción y parece propiamente inhumana (Parisi, 2012: 126-133; Wilkins y Dragos, 2012; Srnicek y Williams, 2013b). De hecho, el aceleracionismo orientado a lo maquínico es afín al antihumanismo del arte contemporáneo, orientado al animismo de los objetos. En general, el capitalismo contemporáneo está vinculado al fetichismo de lo abstracto indiferente al (y cercano a acabar con él) trabajo humano y a lo humano mismo (un ejemplo es la proliferación de los instrumentos financieros, los drones, entre otros). Los aceleracionistas identifican tras estas tendencias una promesa de redención del presente. Pero la misma es deficiente tanto epistemológica como políticamente. Por lo que respecta a lo epistemológico, Noys invoca los trabajos de Raniero Panzieri (1976) y Romano Alquati (2013) para argumentar que el aceleracionismo subestima que lo tecnológico tiene la dimensión de trabajo muerto, mecanizado en orden a su aceleración y, además, no ha ofrecido un análisis del presente porque permanece dentro del modelo de fuerzas productivas vinculado a las relaciones productivas, ansiando extraer elementos de aceleración de los flujos. El problema es que ante tal objetivo la realidad se impone y todo termina en nostalgia futurista vinculada a una metafísica de lo líquido y de las fuerzas plurales. Frente a ello defiende elaborar análisis más realistas de la coyuntura contemporánea, sus posibilidades y límites, y practicar un método de la tendencia que relacione mejor base y superestructura. A su juicio, superar la contradicción entre trabajo y capital con una integración con la máquina no es posible. El reto es cómo negar las formas del trabajo que controlan nuestra existencia, pues no hay instituciones que se impliquen en la negación del trabajo y a la vez no incurran en sueños imposibles sino que afirmen la necesidad de una existencia sostenible. El reto debe ser que la negación del trabajo capitalista sea lucha por la libre elección y por romper la necesidad de constante

aceleración que demanda la mercantilización de nuestras vidas. En consecuencia, hay que abandonar las fantasías que prometen una vitalidad aceleradora que implica una existencia inhumana (Noys, 2013; 2014a: 63-72, 93-104).

En este ámbito de las deficiencias epistemológicas, pero igualmente con alcance político, Ray Brassier (Brassier, 2010; Mackay y Brassier, 2013) ha criticado que el aceleracionismo en general, y especialmente el de Land, acaba en un hiperactivismo e hiperpragmatismo conceptualmente deficiente. La disolución de la teoría en la pura autogeneración práctica de la materia se debe a que Land ve que todo pensamiento es inadecuado para aprehender la intensidad absoluta (la muerte), y por ello debe apelar a un portador inorgánico para pensar tal experiencia. Brassier lo ha explicado subrayando el giro que Land imprime al trascendentalismo kantiano, del que es deudor. En concreto, pasa de conceder la primacía al condicionamiento ideal de la representación de la materia, a concedérsela al condicionamiento material de la representación ideal. De este modo, el pensamiento deviene una función de la materialidad, esto es, un proceso secundario y derivado del proceso primario material. Dicho de otro modo: retiene de Kant la primacía de la síntesis trascendental, pero inscribiéndola en la propia materia. Tal giro se apoya en el desarrollo tecnológico con el fin de poder llegar a descartar los soportes del *homo sapiens* (cerebro, cuerpo, tierra, sociedad, etcétera). La respuesta de Land a la dificultad de cómo puede el pensamiento acceder no representacionalmente al ser, que es producción primaria, es que dicho pensamiento es un proceso productivo, una praxis, y su criterio es si acelera o detiene la producción primaria. Así, verdad y falsedad son disueltas y subordinadas a la dáda aceleración/desaceleración. Cuando esto se traslada al registro de la praxis política, el imperativo para el materialista maquínico es acelerar la producción primaria y oponerse a todo lo que busque obstaculizarla. La objeción de Brassier es que la materia no es traducible a un registro de experiencia, este es el error categorial de subjetivarla, o sea, hipostasiar en ella el pensamiento, la síntesis trascendental del sujeto kantiano. Pareciera que se asume una especie de escatología materialista cósmica, consistente en que el proceso primario de un inconsciente maquínico impersonal tiende a la disolución de la humanidad y al advenimiento de la esquizofrenia cósmica. Ello plantea si hay un límite a la absoluta desterritorialización (o a la velocidad) hacia la que tienden los procesos de aceleración, o si estos son la muerte o la esquizofrenia cósmica (desterritorialización o disolución total), o sea, el fin de la especie humana en tanto que mera fase de este proceso. Y las especulaciones landianas o hipersticiones apuntan a que sea algún tipo de *tecno sapiens* el que prosiga con el proceso. Lo paradójico es que en la práctica esquizoanalítica de



desterritorialización, la agencia es irrelevante en el proceso, ya que éste llega a un punto donde no queda agencia, pues todo sujeto se disuelve en él –además de que también parte de un proceso primario productivo pre-subjetivo. En otras palabras: la paradoja es desear acelerar la incapacidad de todo deseo y aceleración.

Aunque la dimensión crítica del aceleracionismo es prueba de relevancia política, la irrelevancia del sujeto en los procesos de aceleración y emancipación permite sostener que en el aceleracionismo la política es preterida y desplazada en favor de un proceso impersonal de desterritorialización de carácter ontológico y en el que se identifica la liberación de los hombres con la liberación de lo humano. A propósito de ello, Toni Negri ha detectado en el aceleracionismo de Srnicek y Williams un determinismo tecnológico y político. Su argumento es que, si bien el “Manifiesto” supone un complemento post-operaísta que propone un renovado programa comunista, ya que implica una reivindicación de la potencia biopolítica contra el biopoder y opone al dominio presente una posibilidad de futuro emancipador (pretende liberar la potencia del trabajo cognitivo –la fuerza productiva latente– del control del capitalismo, al igual que siempre ha hecho el materialismo revolucionario), sin embargo, sobrevalora la tendencia como virtualidad y la determinación material que promueve la tendencia como potencia de subjetivación, e infravalora la dimensión cooperativa de la producción (y de la producción de subjetividad) frente a los aspectos materiales-tecnológicos que también transforman la fuerza de trabajo. Para Negri, tal dimensión es central por el cambio habido en la estructura de la explotación capitalista, en el que prima la cooperación sobre la explotación en orden a la subsunción real de la sociedad en el capital. A su juicio, la lucha debe darse en este espacio para que el proletariado se reapropie y libere esa potencia (lo cual remite al objetivo de renovar la expresión del rechazo del trabajo valorando el aumento de productividad que acarrea la automatización) (2014: 29-38).

En una línea cercana a Negri, Franco “Bifo” Berardi niega que la aceleración sea condición para el colapso del poder capitalista, ya que es la forma esencial del crecimiento capitalista y el poder del capital no está fundado sobre la estabilidad. Al contrario, el sistema saca provecho de la catástrofe y no se funda en decisiones racionales, conscientes y lentas, sino en automatismos incorporados en los dispositivos técnicos y administrativos que no se mueven a la velocidad del cerebro sino a la de la catástrofe. A ello se añade que presuponer, como hacen los aceleracionistas, que la potencialidad contenida en la forma capitalista está destinada a desplegarse, necesariamente implica subestimar los obstáculos al proceso de subjetivación; en otras palabras, la inmanencia del comunismo o del despliegue autónomo del *General Intellect* no es

una necesidad. A su juicio, el aceleracionismo es una radicalización de la concepción inmanentista y de la tesis de Baudrillard de que la única estrategia posible es la catástrofe, y que la aceleración hará descarrillar el tren capitalista. Pero es una propuesta falsa, pues el proceso de subjetivación autónoma es devastado por la aceleración caótica y la subjetividad social es capturada y subyugada por la gobernanza del capital (Berardi, 2014: 39-51).

La sospecha de determinismo y teleología se refuerza al constatar que la consecución de la propuesta aceleracionista no es falsable; al remitir su realización al futuro, sólo cabe estimar su probabilidad a partir de la fe en el colapso del capitalismo, que a juicio de los aceleracionistas es inminente. A este respecto, es sintomático que las geografías y temporalidades imaginarias del aceleracionismo sean las de la ciencia ficción, carentes de todo realismo. Noys ha analizado los índices germinales de la futura y absoluta desterritorialización que los aceleracionistas (Land pero también Srnicek y Williams) identifican en el presente: el uso de las drogas, las discotecas, la biotecnología, la música electrónica (especialmente el *Jungle*, metáfora de la ciudad rizomática deshumanizada y desterritorializadora), la ficción *cyberpunk*, etcétera. Tales espacios que aceleran la infiltración del futuro en el presente convivirían con otros que resisten e inmunizan contra dicha aceleración (en este sentido, los aceleracionistas identifican Europa como lugar de patrias, esto es, reterritorializador) (Noys, 2014c).

En suma, el aceleracionismo comparte con las clásicas y plurales estrategias de la compensación (entre las que cabe incluir la invocación de Carl Schmitt al *ius publicum europaeum* como *katechon*, pero también las de Koselleck, Ritter, Rothacker, Conze o el mismo Gadamer a la historia y a las ciencias humanas en general) la preocupación por las consecuencias deshumanizadoras (desterritorializadoras, desarraigantes) del capitalismo liberal. Pero, a diferencia de las estrategias weberianas y humanistas de esos autores, que pasaban por reforzar las dimensiones subjetivas para no sucumbir a las exigencias de aceleración propias de la modernidad industrial y la democracia de masas, él celebra dicha aceleración y propone intensificarla hasta el punto, paradójico y contrafáctico, de alcanzar la desterritorialización absoluta y la consiguiente superación de toda identidad subjetiva humana, merced a su disolución en el flujo cósmico de partículas y datos.

Más allá de que resulta discutible identificar sin más el capitalismo liberal con la alternancia de desterritorialización y reterritorialización, disolución y recomposición identitaria¹⁰, es posible compartir la preocupa-

¹⁰ Hay muchos argumentos que subrayan lo contrario, la afinidad del liberalismo con el individualismo.



ción por los efectos deshumanizadores del mismo y evitar hacerles frente con estrategias infalsables, contrafácticas y potencialmente aliadas con él, como la aceleracionista, o con otras que se reducen a mero moralismo impotente en la práctica y deficitario en la teoría, como las estrategias de contención del consumo, de retorno a lo local frente a lo global, de rechazo de la tecnología en aras de lo natural, etcétera.

Para ello, lo prioritario es elaborar un diagnóstico más riguroso que el que elaboran los aceleracionistas, en el cual se identifiquen dichos efectos deshumanizadores en las sociedades contemporáneas. A este respecto, el autor que puede guiarnos es Hans U. Gumbrecht. Su conocimiento tanto del argumentario de la compensación, como de la filosofía contemporánea hace que sus trabajos sobre algunos de estos problemas sean especialmente sugerentes.

La posición de Gumbrecht, cercana en este punto a filósofos como Agamben, Esposito o Nancy, pasa por sostener que la patología de la modernidad acelerada es la misma que ha heredado la globalización contemporánea, y la identifica con la devaluación del cuerpo como parte constitutiva de la subjetividad (2005 y 2011)¹¹. A su juicio, la apuesta moderna por el pensamiento como principio de la subjetividad, paradigmáticamente visible en la figura del *cogito cartesiano*, implicó hacer de la dimensión temporal la estructura básica de dicha subjetividad, lo cual permitía volcarse al futuro y elevar la garantía de futuro a garantía de existencia. La globalización sería la consecuencia de estos presupuestos, ya que asegura técnicamente que el mundo está lleno de comunicación y permite a un sujeto que es pensamiento, sentirse siempre activo en la circulación infinita del sentido y del capital, evitando así imaginar un final o utopía positiva, es más, identificando como utopía la misma movilización acelerada. Es significativo que Gumbrecht sostenga que tanto la desconstrucción como la tesis deleuziana sobre la virtualidad son categorías claves de la globalización en tanto que circulación sin fin del sentido, flujo comunicativo permanente, hipercomunicación.

A partir de este argumento, Villacañas interpreta en el texto citado, contra Blumenberg, que la modernidad no es la superación de la *gnosis*, sino que tanto ella como su consecuencia globalizada constituyen la insistencia en la *gnosis* por cuanto remiten la autoafirmación del ser humano al pensamiento y desarrollan su premisa básica, a saber, la posi-

Análogamente, tampoco es el liberalismo una cultura política que quepa remitir sin más a una pura racionalidad económico-técnica objetiva incompatible con o sin ayuda de elementos de racionalidad subjetiva; como sabían los ordoliberales herederos de Weber, el liberalismo constituye una cultura, un *ethos* u orden integral que hace justicia y abarca lo económico, lo político, lo jurídico y lo científico, todo ello integrado por un *ethos* civil presidido por el carácter de bien público que posee la competencia.

¹¹ Sigo los análisis del pensamiento de Gumbrecht de J. L. Villacañas y el mío (Rivera y Villacañas, 2012: 11-30; 69-79).

bilidad de negar, formar, tecnificar el cuerpo. Para Gumbrecht otra prueba de que la experiencia gnóstica caracteriza nuestro tiempo histórico es el espacio virtual de la red (un no lugar), fundamento y consecuencia de la globalización. La intensificación de la cultura del sentido margina deseos y dimensiones existenciales universales (propiamente antropológicas); esto es: la globalización desatiende la presencia en la medida en que implica espacios físicos y cuerpos, encuentros de cuerpo a cuerpo. Gumbrecht no postula desconstruir el sentido y quedarse en la mera afirmación de la presencia, sino armonizarlo con el cuerpo. Frente a la inmersión disolvente en los flujos comunicativos de sentido procurados por las nuevas tecnologías, que idealizan los aceleracionistas, postula una presencia compensatoria de la cultura en la vida que facilite la presencia de los cuerpos. En concreto, su apuesta pasa por subrayar el valor de los rituales en los que, frente a la idealización del pasado o del futuro, del retardar o del acelerar, se extiende y afirma el presente merced a experiencias de celebración que no tienen otra finalidad más que sí mismas: el deporte, la visita al museo, entre otros. Rituales que no se legitiman por mirar al pasado ni porque den lugar a un futuro, sino que aspiran a mantener todas las simultaneidades al alcance. No se aspira con ellas a una reconciliación o articulación definitivas entre pensamiento y cuerpo, tampoco a una afirmación de la vida inmune a la presencia del Estado. Tan sólo identificar un marco desde dónde seguir resistiendo, pensando, cambiando, viviendo.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1998), *Homo sacer*, Valencia: Pre-Textos.
_____ (2004), *Estado de excepción*, Valencia: Pre-Textos.
_____ (2006), *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta.
_____ (2008), "El Mesías y el soberano", en Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, Barcelona: Anagrama.
- Alquati, R. (2013), "Organic Composition of Capital and Labour-Power at Olivetti", en *Viewpoint Magazine*, núm. 3.
- Benjamin, W. (2006), "Materiales preparatorios del escrito 'Sobre el concepto de historia'", en Mate, R., *Medianoche en la historia*, Madrid: Trotta.
- Berardi, F. (2011), "Time, Acceleration, and Violence", en *e-flux*, núm. 27.
_____ (2014), "El aceleracionismo en cuestión desde el punto de vista del cuerpo", en Pasquinelli, M. (ed.), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona: Ombrecorte.



- Brassier, R. (2010), "Accelerationism", recuperado de <https://moskvax.wordpress.com>
- Cohn, N. (1997), *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid: Alianza.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós.
- Dyer-Witheford, N. (2014a), "Plataforma para una abundancia roja", en Pasquinelli, M. (ed.), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona: Ombrecorte.
- Esposito, R. (2009), *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Galindo, A. (2012a), "Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes", en *Dianoia*, núm. 68, 81-111.
- _____ (2012b), "Hans Ulrich Gumbrecht. Desconstruyendo los tiempos modernos", en Rivera A. y Villacañas, J. L. (eds.), *La ontología de la presencia. Aproximación a la obra de Hans Ulrich Gumbrecht*, Valencia: Kyrios, 69-79.
- _____ (2015), *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*, Madrid: Sequitur.
- Galindo, A. y E. Ujaldón (2014), *La cultura política liberal. Pasado, presente y futuro*, Madrid: Tecnos.
- Gumbrecht, H. U. (2005), *Producción de presencia*, México: Universidad Iberoamericana.
- _____ (2011), *Unsere breite Gegenwart*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hamilton, I. (1996), "LA 2019: Demopathy and Xenogenesis. Some Realist Notes on Bladerunner and the postmodern Condition", en Mackay, R. y Avanesian, A. (eds.), (2014: 275-302).
- Hartog, F. (2007), *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México: Universidad Iberoamericana.
- Johnson, J. (ed.), *Dark Trajectories: Politics of the Outside*, Hong Kong: Name.
- Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- _____ (2001), *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona: Paidós.
- _____ (2003), *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-Textos.
- Land, N. (1992), *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*, London: Routledge.
- _____ (1993), "Machinic Desire", en *Textual Practice* vol. 7, núm. 3.
- Mackay, R. y R. Brassier (eds.) (2013), *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*, Falmouth: Urbanomic.

- Mackay, R. y A. Avanesian (eds.) (2014), *#Accelerate#*, Falmouth: Urbanomic.
- Márquez, A. (1972), *Los alumbrados. Orígenes y filosofía. 1525-1559*, Madrid: Taurus.
- Monod, J. C. (2002), *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris: Vrin.
- Negri, A. (2014), "Riflessioni sul Manifesto per una Politica Accelerazionista", en Pasquinelli, M. (ed.), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona: Ombrecorte.
- Negri, A. y M. Hardt (2002), *Imperio*, Barcelona: Paidós.
- Noys, B. (2010), *The persistence of the negative*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____ (2013), "Days of Phuture Past: Accelerationism in the Present Moment", en *Accelerationism-a symposium on tendencies in capitalism*, recuperado de https://www.academia.edu/5383550/Days_of_Phuture_Past_Accelerationism_in_the_Present_Moment
- _____ (2014a), *Malign Velocities. Accelerationism and Capitalism*, Winchester: Zero Books.
- _____ (2014b), "The Pleasures and Pains of Accelerationism", New York: Center for the Humanities at the Graduate Center.
- _____ (2014c), "Accelerate Europe: The Geographical Imaginaries of Accelerationism", en *European Provocations. Forum for European Philosophy*, LSE, London, recuperado de https://www.academia.edu/9635927/Accelerate_Europe_The_Geographical_Imaginarie_of_Accelerationism
- Panzieri, R. (1976), "Surplus value and planning: notes on the reading of Capital", en *CSE Pamphlet No. 1 The Labour Process & Class Strategies*, London, 4-25.
- Parisi, L. (2012), "The Holes in the Machine: An Interview with Luciana Parisi", en *Nyx: A Nocturnal 7: "Machines"*, 126–133.
- Pasquinelli, M. (2014a), "El trabajo de la abstracción. Siete tesis sobre marxismo y aceleracionismo", en Pasquinelli, M. (ed.), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona: Ombrecorte.
- _____ (2014b), "Capitalismo maquínico y plusvalía de la red. Nota sobre la economía política de la máquina de Turing", en Pasquinelli (2014a).
- Plant, S. y N. Land (1994), "Cyberpositive", en Mackay y Avanesian (2014: 303-313).
- Rivera A. y J. L. Villacañas (eds.) (2012), *La ontología de la presencia. Aproximación a la obra de Hans Ulrich Gumbrecht*, Valencia: Kyrios.



- Schmitt, C. (1941), *Teología política*, en Schmitt, C., *Estudios Políticos*, Madrid: Cultura Española.
- _____ (2002), *El nomos de la tierra*, Granada: Comares.
- Stimilli, E. (2004), *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Brescia: Morcelliana.
- Srnicek, N. y A. Williams (2013a), "Manifesto for an Accelerationist Politics", en Johnson, J. (ed.), *Dark Trajectories: Politics of the Outside*, Hong Kong: Name, 135-155.
- _____ (2013b), "On Cunning Automata: Financial Acceleration and the Limits of the Dromological", en *Collapse VIII*.
- Store, A. (ed.) (1999), *Takashi Murakami: the meaning of the nonsense of the meaning*, New York: Bard College.
- Taubes, J. (2007), *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta.
- Vaca, Á. (2000), *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*, Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca.
- Villacañas, J. L. (2012), "Descubriendo polizones: H. U. Gumbrecht y su mirada sobre el presente", en Rivera A. y Villacañas, J. L. (eds.), *La ontología de la presencia. Aproximación a la obra de Hans Ulrich Gumbrecht*, Valencia: Kyrios, 11-30.
- Williams, A. (2013), "Back to the Future? Technopolitics and the legacy of the CCRU", en *Berlin*, núm. 1.
- _____ (2013), "Escape Velocities", en *e-flux*, núm. 46.
- Wilkins, I. y Dragos, B. (2012), "Destructive Destruction? An Ecological Study of High Frequency Trading", en *Mute Magazine* vol. 3, núm. 4, recuperado de <http://www.metamute.org/editorial/articles/destructive-destruction-ecological-study-high-frequency-trading#>
- Wolfendale, P. (2014), "So, Accelerationism, what's all that about?", recuperado de <http://deontologistics.tumblr.com/post/91953882443/so-accelerationism-whats-all-that-about>.



POLÍTICA, DECISIÓN Y ELECCIÓN

Ángel Prior Olmos

Introducción

Al final de su escrito “La situación moral en la modernidad”, Ágnes Heller nos deja esta significativa afirmación referente a Hannah Arendt:

Las primeras formulaciones de la moderna filosofía moral apenas tienen dos siglos de existencia. El gesto universal, que está lejos de depender de la explicación universal, ha sido localizado en la vieja época de Kant. Sin embargo, la idea de que el universalismo moral puede alcanzarse no mediante la superación de la contingencia, la particularidad y la individualidad, sino cambiando nuestra actitud dentro de la misma forma de vida, procede de Lessing y ha sido reciclada por Hannah Arendt (Heller, 1989a: 51).

La voz de Heller resuena en ese texto de un modo que nos recuerda a Hegel, evidentemente sin el presupuesto del espíritu absoluto. De tal forma, los tres microdiscursos indicados caracterizan una época histórica, remiten a posiciones teóricas contradictorias entre sí, pero ante todo aparecen como verdaderos síntomas de la vida moral en las sociedades modernas. Las diferentes versiones ofrecidas por el nihilismo (no hay normas ni virtudes válidas, desaparición de las virtudes y la motivación moral), el racionalismo moral universalista (nuestra época como máximo desarrollo moral por la normativa universal del habla humana) y el discurso moral vinculado al *ethos* constitucional de la democracia liberal (las constituciones liberales como marco de una vida moral saludable y vigorosa) no impiden el planteamiento de un *ethos* común débil que podría ser aceptado por los partidarios teóricos de esas posiciones. Lo que aho-

ra nos importa es la posibilidad apuntada en la cita recogida, la de que tarde o temprano puede aparecer una cuarta vía, de origen en Lessing¹ y reciclada por Arendt. La propia posición de Heller se situaría en este cuarto micro-discurso en el que se defiende el universalismo moral, pero se abraza al tiempo la contingencia, la particularidad y la individualidad: “Este nuevo tipo de discurso tiene como punto de partida al individuo contingente, no al héroe, al genio, al actor que interpreta un papel o a la marioneta unidimensional, sino a personas como usted y como yo” (1989a: 51).

Nos encontramos ante una confesión de Heller que justifica la profundidad de su diálogo con la discípula de Heidegger y da pie para hablar de las profundas afinidades existentes entre ambas autoras. El debate, especialmente en las tres últimas décadas, ha sido intenso, no siempre fácil, pero creemos que fecundo para Heller y especialmente iluminador para la hermenéutica de Arendt².

La cuestión política y el problema del inicio

La contrastación entre las dos pensadoras no podría obviar el planteamiento de la cuestión política, dado que en ella se encuentra el núcleo subrayado insistentemente por Arendt en obras como *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana* y *Sobre la revolución*, comentadas tanto por Ágnes Heller como por Ferenc Feher³ en diversos escritos a partir de la década de los ochenta. Lo distanciado de sus marcos teóricos prueba que el debate no ha sido fácil. Para empezar, el fundamento de la

¹ Cabe indicar la similitud entre Arendt y Heller en haber recibido ambas el premio Lessing de la ciudad de Hamburgo y haber escrito sendos textos sobre el autor en sus discursos de aceptación. Arendt recibió el premio en 1951 con el texto “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing” (Arendt, 1992: 13-41). Ágnes Heller lo recibió en 1981 con el discurso “Ilustración contra fundamentalismo: el caso Lessing” (Heller, 1984: 5-19). Arendt en su ensayo subraya sobre todo la actitud del *selbsdenken* en Lessing, mientras que Heller acentuaría el universalismo moral. Las dos defienden la versión de la Ilustración que ofrece Lessing.

² Para dos volúmenes recopilatorios de una revisión actual del debate de Heller con Arendt, véase A. Prior y A. Rivero (eds.), *Filosofía, historia y política en Ágnes Heller y Hannah Arendt* (2015a), *Ágnes Heller and Hannah Arendt. A Dialogue*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing (2015b).

³ El papel de Ferenc Fehér en el pensamiento de Ágnes Heller no puede ser obviado en un texto como el que nos ocupa dada la división de tareas entre ella y su marido. El desarrollo de una teoría política propia data de la época de Australia. En la entrevista sostenida con S. Tormey los días 1 y 2 de julio de 1998 en Budapest y publicada en la revista *Dáimon*, Heller señala el talento de Fehér para la filosofía política, indica que éste pensaba que ambos debían hacer filosofía política y que se dio una cierta división de trabajo entre ellos (Heller-Tormey, 1998: 45). En lo que respecta a la relación intelectual entre los esposos, una vez más no cabe dejar de apreciar la similitud con la relación entre Arendt y su marido Heinrich Blücher, como pone de manifiesto su correspondencia, publicada como *Within Four Walls, The Correspondence Between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1969* (Köhler, 2000).



teoría política de Arendt se encuentra en su distinción entre labor, trabajo y acción como tres formas bien distintas y autónomas entre sí de la vita activa. Las dificultades de Heller con esta triple distinción parecen evidentes si consideramos el trasfondo diferenciado aristotélico de su propia obra, traducido en una antropología que aproxima *poiésis* y *noiésis*, como ya se puso de manifiesto en el debate con Habermas en su artículo "Habermas y el marxismo". Heller reconoce lo indicado por Martin Jay en su clásico y paradigmático análisis de la relación entre las dos autoras (1994: 41-56): no hace una distinción fuerte entre *poiesis* y *praxis*, y no jerarquiza las tres actividades arendtianas (Heller, 1994: 206). A juicio de Jay, Arendt coincide con pensadores como C. Castoriadis y A. MacIntyre en apoyarse en la herencia aristotélica para mostrar una actitud crítica sobre el status de la moral y la política en la modernidad. No obstante, subraya la propia Heller, su interpretación difiere de estos autores. "Contrariamente a Arendt, y en menor grado a Castoriadis, pongo mucho más énfasis en la comprensión aristotélica de la *techné*" (Heller, 1985: VIII).

El mantenimiento de esta posición viene a coincidir con las reticencias mostradas por Heller y Fehér respecto a la distinción entre "lo social" y "lo político", presentes por ejemplo en el artículo de Fehér, "El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt)". El autor saluda la obra de Arendt, de manera que de *Los orígenes del totalitarismo* indica que tiene una estructura asombrosa y de *La condición humana* subraya la idea de la libre institución de la república.

A lo largo de toda su obra, Arendt, una enemiga de la teoría de la ley natural, nunca cesó de subrayar que la libertad (tanto en el sentido de privilegios como en el de libertad, o en el de libertad "negativa" o "positiva") nunca es "natural"... hemos nacido libres o esclavos pero que creamos y establecemos nuestra libertad en y por la institución de la república (Fehér, 1989: 268-269).

Lógicamente la distinción entre "lo social" y "lo político" es importante en Arendt, como parece obvio. A juicio de Fehér está presente en toda su construcción y alcanza su cima en *La condición humana*. Característica propia de la edad moderna, donde se produce la separación local y temporal de lo social de su esfera inicial, la privada, mediante la combinación de innovación tecnológica y división del trabajo. Como consecuencia de estos cambios se precipita la "socialización de la política". "Con esto último Arendt quiere decir un tipo de política cuyo interés exclusivo y cada vez mayor no era ya el tema del libre autogobierno, un fin en sí mismo, sino el 'problema social'. Dicho de otro modo, la inclusión de los temas económicos en la agenda de un cuerpo político dado" (Fehér, 1989a: 275).

Fehér se hace eco de las acusaciones lanzadas en su momento a Arendt de “arrogancia elitista”, y también de las más matizadas críticas de Richard Bernstein en su propuesta de reducir la tricotomía privado-social-político de Arendt a una dicotomía entre lo privado y lo político, ya que insistir en la esfera de lo social es “metodológicamente engañoso y políticamente peligroso”. No todas las cuestiones son políticas pero pueden convertirse en políticas (Fehér, 1989a: 277)⁴. A partir de estas posiciones, Fehér propone una crítica compensadora de la tricotomía de Arendt y acepta su movimiento contra Marx de que la esfera política no tiene que ser abolida ni fulminada, más bien debe ser mantenida salvando cierta primacía. Pero apoyándose en Ágnes Heller, al concebir un actor social con diversas habilidades hace menos complicado el problema. Las revoluciones no pueden resolver la cuestión social, en especial el problema de la pobreza, pero los actores de las instituciones libres, los ciudadanos de la república, pueden y deben intentarlo, aunque sea en un sentido provisional y no definitivo (Fehér, 1989a: 280)⁵.

Una filosofía como la de Ágnes Heller, que tan importante papel concede a la libertad en el universo de sus ideas, no podría menos que reconocer su afinidad con la teoría arendtiana de la libertad política. Un texto clave al respecto lo constituye el artículo “Tradizione e nuevo inicio in Hannah Arendt”, escrito de finales de los años noventa, que en cierta forma puede considerarse un homenaje a Hannah Arendt. Frente a otros textos que muestran una más ambivalente valoración, en el que nos ocupa predomina el discurso laudatorio. El tema central del estudio es la contraposición entre tradición e inicio, planteada como antinomia que recorre la obra arendtiana en diversas formulaciones, una de las más conocidas la existente entre pasado y futuro. Por un lado, la acción política rompe el hilo que vincula los actores a la tradición, por otro, quien pierde la tradición pierde un tesoro. Ante tal antinomia no cabe superación al modo hegeliano, meramente teórica. La respuesta arendtiana se inscribe

⁴ En otro escrito, “Contra la metafísica de la cuestión social”, Fehér reconoce las clarividencias concretas de Arendt, pero dice que no se identifica con su postura, porque para él la supresión de la cuestión social de la agenda permanente de la modernidad es una empresa tan imposible como retrógrada. Tampoco cree que Marx se convirtiese en un filósofo de la cuestión social en vez de un filósofo de la libertad. Véase Fehér, “Contra la metafísica de la cuestión social” (1989: 248-249).

⁵ Sigue subrayando Fehér que el ciudadano debe actuar para resolver la cuestión social por tres razones: a) por el escándalo de tolerar la pobreza, b) porque la perpetuación de la pobreza sería un suicidio para la libertad, y c) por la falsa espiritualización de la libertad si dividiéramos el mundo en actos que pertenecen a la libertad y actos que satisfacen necesidades (1989: 280-281). En su artículo “Freedom and the ‘Social question’ (Hannah Arendt’s theory of the French Revolution)” (Fehér, 1987), considera el tema de la “cuestión social” en el tratamiento de Arendt de la revolución francesa en *Sobre la revolución*, tema que es presentado más ampliamente en su libro *La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo* (Fehér, 1989c). Una visión que intenta en este caso recoger el legado jacobino, se encuentra en Žižek, “Robespierre o la ‘violencia divina’ del terror”, introducción a Robespierre, M., *Virtud y terror* (Žižek, 2010: 5-51).



en una perspectiva política e histórica, por ello narra diversas historias de tradición y nuevos inicios, todas ellas consideradas por la filósofa húngara como gestos de un nuevo inicio del pensamiento político (Heller, 1999: 277-290)⁶.

Heller presenta *La condición humana* como el único libro de Arendt que se puede leer como un relato sobre la decadencia de Occidente (Heller, 1999: 284)⁷, basado en un proyecto de ontología fundamental combinado con las intuiciones teóricas del último Heidegger, de manera que constituye el libro más heideggeriano de Arendt, que sustituye el "pensar originario" de su maestro por el "actuar originario", identificado como un concepto de lo político en el que ser libre se funde con ser originario/dar origen⁸. De esta forma, actuar en cuanto tal tiene un estatuto ontológico, mientras que la acción política está vinculada a las condiciones de la libertad. La facultad de actuar radica ontológicamente en el hecho de la natalidad. Precisamente por el carácter ontológico de las facultades de la vida activa, es superfluo insistir en que no hemos perdido la capacidad de crear ni de actuar. Por ello, le parece extraña la referencia en *La condición humana* de que en los tiempos recientes esta capacidad, en el sentido de liberación de procesos, parece exclusiva de los científicos. Si fuera así, la acción política sería simplemente una *specie* históricamente variable dentro del *genus proximum* de la natalidad, y entonces ¿qué tradición ha de ser tenida en cuenta? ¿Puede una capacidad ontológica ser llamada una tradición? (Heller, 1999: 286). Se hace difícil aceptar una conclusión que supone su sustitución por los inventos científicos.

Las perplejidades no del pensamiento de la discípula de Heidegger, sino de los fenómenos por ella evocados, se muestran también en la forma en que recoge la antinomia entre tradición y nuevo inicio en el análisis de la revolución americana. La libertad es allí interrupción y nuevo inicio, pero nuevo inicio que debe durar. El problema entonces es cómo puede prevalecer el espíritu de iniciativa después que la libertad haya sido constituida. ¿La libertad puede ser una tradición a la que se retorna constantemente, en vez de resultar simplemente durable? La tradición en cuanto tesoro perdido es el espíritu político, el entusiasmo por

⁶ Sobre el texto de Heller, véase P. Medina, "Horizontes para una nueva Europa" (2008: 69-82). La antinomia en su formulación arendtiana es tratada en Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt* (2008).

⁷ Aunque el tono predominante es el de simpatía, no deja Heller de indicar que *La condición humana*, como relato de la decadencia de Occidente, le parece una lectura no errada del todo, pero unilateral.

⁸ En una exposición resumida, para Arendt, la acción política pura está presente en el origen de Europa, entre los griegos y los romanos, después deviene marginal porque trabajo y labor han tomado los puestos de honor en los europeos. Pero siempre es posible actuar, incluso en medio de la 'sociedad de los trabajadores' porque es posible en todo tiempo. Siempre se puede empezar una acción y puede aparecer algo nuevo (Heller, 1999: 285).

la felicidad pública, el espíritu de la libertad, la primacía del actor (Heller, 1999: 288). Respecto a si Arendt acepta o no la paradoja de la libertad política aquí constatada, Heller indica que por una parte no y por otra sí. El espíritu revolucionario ya no es el espíritu de fundación sino de lo que había de permanente y duradero. La paradoja indica que si prevalece la tradición, el espíritu de libertad se desvanece, si prevalece la iniciativa se entra en un estado de crisis o de caos con riesgos enormes. Ante la clásica pregunta de si Arendt era revolucionaria o conservadora, Heller considera que ambas a la vez, precisamente por su profunda comprensión de la paradoja de la libertad y del deber, lo que hace de ella una libertaria, sea revolucionaria, sea conservadora. Ésta es a su parecer la herencia más duradera de Arendt (1999: 290).

Lo político y las filosofías políticas radicales

La valoración de la teoría política de Arendt por parte de Heller debe ser contextualizada en un marco teórico global más complejo. Al respecto nos parece que el texto más importante lo constituye "Nueva visita a 'El concepto de lo político'". Arendt es a juicio de Heller la única filósofa representativa que ha mantenido una adhesión al concepto de lo político, y nunca se vio comprometida con los extremos del radicalismo político. En efecto, podemos considerar a *Los orígenes del totalitarismo* como la condena más elocuente del extremismo radical y sus consecuencias. "Arendt compartía con Ortega que la desaparición de las antiguas clases políticas podía dejar un vacío que sería ocupado por las masas" (Heller, 1991: 87).

En su estudio, el concepto de lo político acuñado por Carl Schmitt recoge una tendencia surgida en torno a la Primera Guerra Mundial en oposición a las filosofías imperantes, el liberalismo y el marxismo de la II Internacional. Según dicho concepto, "sólo puede haber una cualidad o factor (por ejemplo, una relación, un acto u otra cosa) cuya presencia determine si la relación, la acción o el conflicto tiene una naturaleza política" (Heller, 1991: 81). Para Heller, el concepto de lo político produce filosofías políticas radicales dadas las fuertes afinidades entre el concepto y el radicalismo político en sus dos extremos del espectro político. Desde luego en Carl Schmitt, para quien si bien el acto político supremo es el de la decisión, el concepto de lo político "no es soberanía sino la categoría binaria 'amigo y enemigo'. La política es equivalente a luchar por y en contra de alguien, no por y en contra de algo". La crítica de Heller es clara, con este concepto se produce la pérdida de todas las dimensiones de la vida política que no tienen que ver con la relación amigo y enemigo. Su principal objeción no es que sea unilateral, sino "que adquiere su fuerza



impulsora filosófica mediante la exclusión. Por lo tanto, más que radical, es decididamente una formulación tiránica del concepto de lo político" (Heller, 1991: 84)⁹.

Las dimensiones políticas del radicalismo existencialista, en las filosofías de Lukács y Heidegger, presentan rasgos propios respecto al programa de Schmitt, abarcan la paradoja kierkegaardiana de la elección existencial y transponen la elección del individuo a la colectividad. Pero finalmente, la objeción básica que plantea Heller a estos paradigmas, sea el de la consciencia colectiva, sea el *Dasein* colectivo, es que autorizan la represión de la libertad y de la consciencia individual (Heller, 1991: 84)¹⁰. En ese contexto, la filosofía de Arendt puede ser relacionada con el radicalismo político, dada su calificación de lo político en la acepción vigente no sólo "de banausico sino también de banal", por ello su sueño favorito consiste en el resurgir de una clase política democrática. "Fue la exaltada idea de la antigua ciudadanía la que inspiró la mente de Arendt". La "acción como *energeia*" constituye el concepto de lo político para la autora de *La condición humana* y abarca acción directa, discusión y actividad teórica", por ello no debe asociarse simplemente con *action directe*. "La acción es el acto que es un fin en sí mismo. Si se practica en el dominio público tal acción es, por definición, política; en realidad es 'lo político'" (Heller, 1991: 87).

Arendt constituye entre los protagonistas de la moderna filosofía política radical una figura solitaria caracterizada tanto por su consideración de la revolución, como por el momento más grande de "lo político" y su hostilidad intransigente hacia las masas, cuanto por su compromiso permanente con el legado democrático. Pero comparte con otros filósofos radicales algunos de sus principios y visiones. Así, "su énfasis en el nuevo comienzo y su repetición, su marcada distinción entre activismo político y la mera ciudadanía pasiva, su anhelo de restaurar una clase política, junto con su desdeñoso trato de los temas meramente sociales, o incluso de la 'cuestión social' como tal, todo esto pertenece al arsenal del radicalismo político" (Heller, 1991: 87). Es por ello que a veces el pensamiento de Arendt ha sido expuesto al malestar que acompaña al concepto de lo político, sobre todo la "furia de la exclusión". "Los grupos

⁹ Para Schmitt, "la política es acción directa, acción de masas, en la cual los amigos se movilizan contra los enemigos. El concepto de "lo político" de Schmitt es, por tanto, equivalente al estado permanente de guerras contra enemigos tanto internos como externos" (Heller, 1991: 84). Una valoración crítica de la perspectiva política de Schmitt puede encontrarse en Habermas "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía", en *Identidades nacionales y postnacionales* (1989: 67-82), y Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (1999: capítulos 3 y 5).

¹⁰ El texto clásico de Lukács sobre la elección existencial del comunismo es "El bolchevismo como problema moral" (Lukács, 1989: 297-304). Para una valoración crítica de la posición de Lukács contrastada con la de Weber, véase Villacañas, "Max Weber and Ágnes Heller. A complex reception" (2015: 34-49).

humanos o las opiniones divergentes no están, por supuesto, excluidos de su teoría, pero sí las cuestiones” (Heller, 1991: 88)¹¹.

Ante este panorama y considerando que la controversia en torno al concepto de lo político es “más seria que cualquier discusión familiar entre paradigmas; se refiere a la relevancia o irrelevancia de la filosofía política para nuestro tiempo” (1991: 88), Heller se plantea si a la filosofía política le quedan otras opciones y, desde la idea de que “es el momento de decir adiós al legado de nuestros aristocráticos antepasados”, propone un concepto de lo político que vaya más allá de la mitologización de la política, de la yuxtaposición de acción y elección de las inquietudes supuestamente banales de la vida cotidiana (1991: 97). Finalmente, su propuesta se basa en “la concretización del valor universal de libertad en el dominio público” (1991: 96)¹².

Planteada la conexión de Arendt con el concepto de lo político, queda pendiente si también la supone con el decisionismo político que tendría en Carl Schmitt su representante. La cuestión es abordada por Heller en su texto “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, de la misma época que “Nueva visita al ‘concepto de lo político’”. El término “decisionismo” en Schmitt designa teorías que cumplan tres rasgos: a) que atribuyan importancia capital a la decisión en cuestiones políticas, b) que entiendan la soberanía como poder de decisión definitivo, y c) que consideren el estado de excepción como la manifestación más pura de ese poder (Heller, 1989b: 149)¹³. Es en el segundo rasgo donde Heller comenta la posición de Arendt. Schmitt aboga por la soberanía como voluntad del Estado basada en el poder de la decisión, pero rechaza la definición alternativa de soberanía en tanto fuente de la que emanan todos los poderes, pues entonces la delegación del poder sería al menos razonable, la representatividad y el parlamentarismo devendrían formas políticas viables, y el choque de intereses, la discusión y el compromi-

¹¹ “De nuevo, no es la parcialidad rotunda de la visión política de Arendt lo que aquí cuestiono; más bien me opongo a su autocreado dilema, el de estar comprometida con la democracia por un lado, y por otro su exclusión de una amplia variedad de temas que los hombres y mujeres perciben como asuntos políticos de la mayor urgencia en sus vidas cotidianas. Esta obsesión con lo exclusivamente político, así como el desdén hacia las “meras prácticas diarias” es un típico rasgo problemático de la rama radical de la filosofía política” (Heller, 1991: 88). Para las dificultades de Arendt, pero también de Weber y Schmitt, con la estabilización de una política “normal” en oposición a una política de “lo extraordinario”, véase (Kalyvas, 2008).

¹² Un análisis de las propias dificultades del concepto helleriano de lo político puede verse en R. Herrera Guillén (2008: 167-176).

¹³ Para una recapitulación relativamente semejante del decisionismo, véase Kalyvas, “From the Act to the Decision. Hannah Arendt and the Question of Decisionism” (2004: 320-346), que también abunda en las analogías entre Schmitt y Arendt pero que lamentablemente no cita el ensayo de Heller. El papel del momento de la excepción en la teología política de Schmitt ha sido bien sintetizado en Dotti, “Teología política y excepción” (1996: 129-141). Para una valoración del papel de C. Schmitt en el debate sobre la secularización y su influencia en R. Koselleck, véase (Lara, 2013).



so podrían considerarse como acontecimientos políticos (Heller, 1989c: 153-154). Según Heller, también Arendt “desprecia el concepto alternativo de soberanía” y, por ello, saludó en la Revolución Americana.

la presunta ausencia del concepto de soberanía dentro de su marco institucional. Arendt, al contrario que Schmitt, abogó con ferocidad por la heterogeneidad y la discusión. De todos modos, no deja de ser interesante que jamás consiguiera superar la identificación de decisión y voluntad. Ésta es la principal razón por la cual hubo de pasar por alto el problema de la decisión dentro de su filosofía política. Se centró en cambio, pura y simplemente, en las acciones, adjudicando la capacidad de juicio a los actores políticos (Heller, 1989b: 154).

Heller, por su parte, se propone una reformulación de la categoría de decisión, sin la que difícilmente podemos captar lo que corresponde a un concepto de lo político. Encuentra la clave en la conexión entre decisión y voluntad sobre la que se apoya la teoría de Schmitt y lleva a Arendt a renunciar a todo concepto ligado al de soberanía y decisión¹⁴. Por ello Heller acude a identificar decisión con elección en una lectura inspirada tanto en Aristóteles como en Kierkegaard¹⁵.

El concepto de “elección” juega un importante papel tanto en la teoría política como moral de Heller. En el primer ámbito, por elección quiere referirse a una:

auténtica decisión política, una resolución de un tipo que contempla los riesgos implícitos y que sigue siendo un salto, bien que no un salto en la oscuridad, sino a veces un salto hacia la media luz. Ciertamente, las elecciones pueden hacerse también sobre terrenos íntegramente racionales, pero esta clase de decisiones son de carácter técnico (o burocrático) y no político (Heller, 1989b: 158).

¹⁴ De hecho, en su propia reformulación del concepto de lo político, la decisión de los actores juega un papel relevante. Justificando una aproximación formal al concepto, apunta: “El carácter concreto de las cosas que entran o salen ha sido dejado sin definir. De hecho, cualquier cosa que satisfaga otros criterios de “lo político” se convierte realmente en político si los hombres y las mujeres deciden que así debe ser discutido, o contestado en el dominio público; del mismo modo, todo puede dejar de ser político, si se borra de la agenda de los intereses públicos” (Heller, 1991: 94).

¹⁵ La referencia a Kierkegaard también es importante por lo que afecta a sacar al decisionismo de su vinculación con el pesimismo antropológico. Kierkegaard, que rechazaba el dogma de la depravación humana, consideraba que “los hombres, en general, no son ni buenos ni malos: pueden elegirse a sí mismos en tanto buenos y pueden también malinterpretar la elección. También pueden optar por una elección de tipo estético y permanecer abiertos a las influencia del mal, al cual a la larga sucumbirán o no. En resumidas cuentas, la filosofía de la decisión existencial en ningún caso prejuzga la filosofía política: deja abiertas todas las opciones” (Heller, 1989b: 157).

Por su parte, Arendt en *La vida del espíritu* procede a contraponer dos interpretaciones diferentes de la voluntad, siendo la primera entendida en su sentido aristotélico, representativo de una noción débil del término en cuanto a elección o libre albedrío, frente a la voluntad en sentido fuerte que remite a su horizonte en el pensamiento cristiano, con San Pablo y San Agustín como iniciadores de esa tradición (2002).

Desde la equiparación de decisión con elección y no con voluntad, se hace posible reformular las tres tesis características del "decisionismo", de manera que acerca de la primera tesis, la decisión ya no se yuxtapone a discusión. "La discusión pública jamás podrá sustituir a la decisión, pero sí puede erigirse en uno de los principales componentes del proceso implícito en la toma de decisiones" (Heller, 1989b: 159). En la segunda tesis, la soberanía pública sería posible en condiciones de diversidad y heterogeneidad social.

La fuente de todos los poderes (la soberanía) todavía puede determinar el carácter de la o las instituciones en las que se toman las decisiones definitivas, y puede de hecho elegir a las personas que ocuparán las principales posiciones en la toma de decisiones. Éste es el ideal de una democracia moderna. Y si no funcionase exactamente de esta forma, no hay que culpar al modelo (Heller, 1989b: 159).

Respecto al tercer rasgo, por un lado Heller considera que Schmitt captó con realismo el hecho habitual de gobiernos o presidentes de pasar a la acción como si el estado de emergencia se hubiera proclamado. Por otro lado, "es preferible suscribir el principio de que todas las decisiones deberían tomarse, en última y definitiva instancia, bajo la jurisdicción del pueblo soberano. Si se observa estrictamente el principio de la democracia moderna, la soberanía real y la soberanía nominal coinciden plenamente" (Heller, 1989b: 160). La autora advierte que es peligroso querer perpetuar las excepciones en las situaciones límite, como los cambios de soberanía, pero también es peligroso olvidar que las excepciones están presentes en la regla. "Schmitt sucumbió al primero de estos peligros; sus adversarios a veces sucumben al segundo" (Heller, 1989b: 161).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1988), *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza.
- _____. (1992), "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, 13-41.
- _____. (2002), *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós.
- Dotti, J.E. (1996), "Teología política y excepción", en *Daímon*, núm. 13, monográfico "Tierra, técnica, política. A partir de Carl Schmitt", 129-141.
- Fehér, F. (1987), "Freedom and the 'social question' (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)", en *Philosophy Social Criticism*, núm. 12, 1-30.



- _____ (1989a), "El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt)", en Heller, A. y F. Fehér (1989), 264-283.
- _____ (1989b), "Contra la metafísica de la cuestión social", en Heller, A. y F. Fehér, 1989: 248-263.
- _____ (1989c), *La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo*, Madrid: Siglo XXI.
- Habermas, J. (1989), "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía", en Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, 67-82.
- _____ (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós.
- Heller, A. (1984), "Ilustración contra fundamentalismo. El caso Lessing", en *Crítica de la Ilustración*, Barcelona: Península, 5-19.
- _____ (1985), "Preface", en *The Power of Shame. A Rational Perspective*. London-Boston-Melbourne and Henley, Routledge and Kegan Paul, VII-X.
- _____ (1989a), "La situación moral en la modernidad", en Heller, A., *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona: Península, 24-51.
- _____ (1989b), "La decisión, cuestión de voluntad o de elección", en *Zona Abierta*, núm. 53, 149-161.
- _____ (1991), "Nueva visita a 'El concepto de lo político'", en *Historia y futuro ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona: Península, 81-97.
- _____ (1994), "A Reply to my critics", en Burnheim, J. (ed.), *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 281-311.
- _____ (1998), "Ethics in the Contemporary World", en *Daimon*, núm. 17, monográfico "Modernidad y teoría ética en Ágnes Heller", 9-20.
- _____ (1999), "Tradizione e nuevo inicio in Hannah Arendt", en *Iride*, núm. 27, 277-290.
- Heller, A. y F. Fehér (1989), *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona: Península.
- Heller, A. y A. Prior (eds.) (2008), *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller*, Zaragoza: Libros del Innombrable.
- Heller, A. y S. Tormey (1998), "Interviews with Professor Ágnes Heller (I) Budapest, 1st/2st July 1998", en *Daímon*, núm. 17, 21-52.
- Herrera Guillén, R. (2008), "El concepto de lo político de Ágnes Heller (interrogantes histórico-conceptuales)", en (Heller y Prior, 2008: 167-176).
- Köhler, L. (ed.) (2000), *Within Four Walls, The Correspondence Between Hannah Arendt and Heinrich Blücher. 1936-1969*, New York: Harcourt.

- Jay, M., (1994) "Women in Dark Times: Ágnes Heller and Hannah Arendt", en Burnheim, J. (ed.), (1994) *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 41-55.
- Kalyvas, A. (2004), "From the Act to the Decision. Hannah Arendt and the Question of Decisionism", en *Political Theory*, vol. 32, núm. 3, 320-346.
- _____ (2008), *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lara, M.P. (2013), *The Disclosure of Politics. Struggles over the Semantics of Secularization*, New York: Columbia University Press.
- Lukács, G. (1989), "El bolchevismo como problema moral", en Zapatero, V. (ed.), *Socialismo y ética. Textos para un debate*, Madrid: Debate, 297-304.
- Medina, P. (2008), "Horizontes para una nueva Europa", en Heller, A. y Prior, A. (2008: 69-82).
- Prior, A. (2002), *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller*, Madrid: Cátedra.
- Prior, A. y A. Rivero (eds) (2015a), *Filosofía, historia y política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*, Murcia: Editum (en prensa).
- _____ (2015b), *Ágnes Heller and Hannah Arendt. A Dialogue*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, (en prensa).
- Schmitt, C. (1991), *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza.
- Villacañas, J.L. (2008), *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____ (2015), "Max Weber and Ágnes Heller. A complex reception", en Prior, A. and Rivero, A. (eds.), *Ágnes Heller and Hannah Arendt. A Dialogue*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 34-49 (en prensa).
- Žižek, S. (2010), "Robespierre o la 'violencia divina' del terror", introducción a Robespierre, M., *Virtud y terror*, selección de J. Ducange, Madrid: Akal, 5-51.





DELEUZE: ONTOLOGÍA, POLÍTICA
Y CREACIÓN

Mario Iván Uraga Ramírez

Introducción

Una primera mirada a la obra de Deleuze parece mostrar que la ontología y la política no tienen el mismo peso, puesto que sus intereses generalmente se decantan por la investigación estrictamente filosófica. Desde este punto de vista, diríamos que Deleuze se apega a la tradición especulativa o contemplativa, de modo que la cuestión política queda supeditada a ella. En otras palabras, lo que tenga que decirse de la política será dependiente del estado ontológico del mundo. Esta perspectiva explicaría las opiniones que Philippe Mengue y Slavoj Žižek han espetado sobre Deleuze. Según la opinión de Mengue, Deleuze rechazaría la democracia por fundamentarse en relaciones representativas (en las que el individuo concreto carece de valor) y por estar fundada en un reino de charlas y discusiones (ciertamente, Deleuze afirma categóricamente rechazarlas, pero ya veremos cuáles son sus razones)¹. Para Žižek, Deleuze es un pensador elitista y opuesto a la política: “[...] hay que lamentar que la recepción anglosajona de Deleuze (y también su impacto político) haya sido predominantemente la de un Deleuze ‘guattarizado’. Es de importancia crucial señalar que ni uno solo de los textos propios de Deleuze es, de ninguna manera, directamente político. Deleuze ‘en sí mismo’ es un autor muy elitista, indiferente a la política” (2006: 38). En oposición a

¹ Es una idea que desarrolla en *Deleuze et la question de la démocratie* (2003), Paris, L'Harmattan. Posteriormente, los organizadores del Coloquio Internacional “Gilles Deleuze, Félix Guattari et la politique” (París, 2005) publicaron su participación en *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique* (2012).

las ideas anteriores tenemos el juicio de Veronique Bergen, para quien Deleuze es inmediatamente político:

la política no es, para Deleuze, un campo aparte, un espacio referido a cuestiones de representación, de Estado, de legitimidad, sino una postura actuante [...] La ontología vitalista, la cual considera al ser y al pensamiento en términos de flujos, de fuerzas y no de formas, lleva en sí una política que ella dicta al mismo tiempo que ésta la fecunda: una política afiliada a la cuestión ética, etológica de una afirmación de aquello que aumenta las potencias de vida (2012: 105).

Si nos apegamos a los conceptos que Deleuze creó, veríamos también que “lo político” no cubre un gran espectro en su pensamiento, pues sólo disponemos de un par de ellos referidos a ese ámbito (*macropolítica* y *micropolítica*), mientras que hay una gran cantidad de conceptos y argumentaciones metafísicas. Por otro lado, como bien señala Žižek, en la obra de Deleuze solo –sin la colaboración del psicoanalista Félix Guattari– no hay abordajes políticos de consideración². Por eso es que lamenta la “guattarización” de Deleuze. Creemos que esta perspectiva de Žižek es parcialmente correcta, si únicamente nos apegamos a lo “superficial” de los conceptos deleuzianos. Demostrarlo es el objetivo del presente texto.

Creación y rizoma: hacia la micropolítica

Para espetar el argumento mencionado, Žižek se basa en el siguiente criterio: sólo hay cuatro libros de los que puede obtenerse una imagen acerca de lo que Deleuze entendía por política, de los cuales dos (*El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*) los escribió en colaboración con el psicoanalista Félix Guattari –quien, por cierto, fue siempre un personaje militante de izquierda y sumamente politizado–; el resto de su obra está dedicada a reflexionar acerca de otros pensadores, o bien, acerca de actividades como el cine, la literatura y el teatro. Encima de todo, los dos libros “propiaamente” de Deleuze (*Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*) no abordan la cuestión política. Es una idea sólida y objetiva. En lugar de pretender desmentirla, quizá haya que mirarlo desde otro punto de vista. Así, para comenzar, hagamos dos sencillos señalamientos: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* no pueden leerse al margen de los textos monográficos previos, puesto que es de ellos de donde obtiene gran parte del aparato crítico conceptual; es decir, la “soledad” de “hablar en nombre

² Se trata de textos breves compilados en los dos volúmenes de “Textos y entrevistas”: *La isla desierta* y *Dos regímenes de locos*. Para el primero, son el número 25 y el 32, y para el segundo: 14, 17, 26, 31, 32, 34, 48, 54, 59.



propio" nunca es total, de modo que no es sinónimo de grandeza ni primacía. Además, en caso de que Deleuze hubiese sido "guattarizado" (la cual es una idea bastante menos sólida), sólo lo habría sido porque había algo en Deleuze que lo llevó a serlo. No se puede estar seguro de que la influencia de Guattari haya sido perniciosa.

Hay que voltear un poco la mirada hacia los textos monográficos y ello nos dará una manera prudente para relacionar la ontología y la política en la obra de Deleuze. Así pues, conviene recordar la razón por la cual Deleuze dedicó sus esfuerzos a ciertos autores y no a otros; por ejemplo, siendo simpatizante de Hume y no de Kant, nada le impidió escribir un libro acerca de ambos autores. En sus propias palabras:

yo, durante mucho tiempo, "hice" historia de la filosofía, me dediqué a leer sobre tal o cual autor. Pero me concedía mis compensaciones, y ello de modos diversos: por de pronto, prefiriendo aquellos autores que se oponían a la tradición racionalista de esta historia (hay para mí un vínculo secreto entre Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, un vínculo constituido por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder, etc.). Lo que yo más detestaba era el hegelianismo y la dialéctica. Mi libro sobre Kant es muy distinto, y le tengo gran aprecio: lo escribí como un libro acerca de un enemigo cuyo funcionamiento deseaba mostrar, cuyos engranajes quería poner al descubierto –tribunal de la Razón, uso mesurado de las facultades, sumisión tanto más hipócrita por cuanto nos confiere el título de legisladores–. Pero, ante todo, el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer (1996a: 13-14).

Esta cita permite adivinar, además de las razones por las cuales se permitió abordar por igual a Kant que a Spinoza, ciertas motivaciones personales (en las que no vamos a profundizar). Por regla general, Deleuze no explica ni interpreta a sus autores, sino que crea con ellos una nueva manera de pensar. Eso significa la "inmaculada concepción" a que se refiere, producir un sentido nuevo sin falsear el sentido previo. Planteamos de nuevo la pregunta: ¿por qué ciertos autores y no otros? Aunque la respuesta obvia parece ser que "se oponían a la tradición racionalista", no puede ser sólo eso, porque Deleuze busca el modo de llegar a un punto que fuese ajeno para los autores mismos. Siendo más estrictos,

habría que decir que ciertos autores le sirven a *él* para oponerse a la tradición racionalista desde varios puntos de vista (precisamente, cada autor le da un punto de vista distinto con el cual puede oponerse a tal tradición). De modo que cuando llegó el momento de escribir *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, tenía un vasto repertorio de conceptos y argumentos para desarrollar la crítica que a él le interesaba. Y hay una cosa más: Deleuze jamás entrega su tiempo y esfuerzo para denigrar o criticar a nadie. Crear a partir de la obra que ha hecho alguien más imposibilita ejercer también una crítica. La creación y la crítica son caminos que jamás se cruzan.

En este sentido, podríamos decir que la creación es siempre un buen comienzo para acercarse a la perspectiva política que tiene Deleuze. Habríamos de tomar en serio la propuesta que él y Guattari formularon con el nombre de *rizoma*: "Una de las características más importantes del rizoma quizá sea la de tener siempre múltiples entradas" (1988: 18). Se puede llegar a la política mediante la idea de *creación* sin que ello implique una desviación del sentido de los conceptos de Deleuze. Porque "cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo" (1988: 13). En la propuesta rizomática se trata de pensar de una manera no restringida a ejes o referencias determinantes. Es decir, si en la obra deleuziana nos limitamos a seguir lo que hable estrictamente de política, seguro no llegaremos muy lejos. Así pues, ¿qué pudiese tener de político el acto de crear? Sabemos que consiste en llegar a un punto ajeno a lo conocido y que no consiste en juzgar o criticar, pero difícilmente esto se consideraría político. Deleuze sugiere que las teorías y los conceptos son como herramientas que podemos utilizar para pensar y actuar³. De manera inmediata, ¿disponemos de algún concepto que nos sirva para comenzar a pensar algo de la visión política en Deleuze? Sí, de hecho dos: *macropolítica* y *micropolítica*. A partir de la siguiente cita podremos comprender en qué se juega cada uno:

una macropolítica y una micropolítica, que no contempla de la misma manera las clases, los sexos, las personas, los sentimientos. O bien que hay dos tipos de relaciones muy distintas: relaciones intrínsecas de *parejas* que ponen en juego conjuntos o elementos bien determinados (las clases sociales, los hombres y las mujeres, tal o cual persona), y relaciones menos localizables, siempre exteriores a ellas mismas, que conciernen más bien a

³ "Eso es una teoría: exactamente una caja de herramientas. [...] Se precisa que valga, que funcione. Y no para sí misma. Si nadie puede utilizarla, empezando por el propio teórico que, entonces, deja de ser un teórico, es que no vale nada o no ha llegado su momento. No hay que volver a una teoría anterior, hay que hacer otra nueva, hay otras por hacer" (2005: 269).



flujos y partículas que se escapan de esas clases, de esos sexos, de esas personas (Deleuze y Guattari, 1988: 201).

La definición más sencilla que podemos extraer es que lo *macropolítico* es la visión caracterizada por las definiciones y cualificaciones establecidas, reconocidas en general. Y lo *micropolítico* es una visión cuyos objetos de estudio se encuentran en un nivel más elemental –que no más sencillo–, a partir del cual se compone lo *macro* (de cierto modo, se trata de algo muy semejante a la integración económica). Por un lado, una *macropolítica* que considera a las cosas desde la perspectiva reconocida, por otro lado una *micropolítica* que mira por debajo de lo que se supone que son las cosas. Si considerásemos de qué modo se juega lo macro y lo micropolítico en la vida cotidiana, tendríamos que reconocer que lo *micropolítico* realmente no es perceptible en ningún lugar, mientras que todo está enmarcado en lo *macropolítico*. ¿Estaba Deleuze consciente de ello? Desde luego que sí. La distinción entre lo *macro* y lo *micropolítico* no depende de sucesos o fenómenos perceptibles objetivamente que la filosofía se encargaría de detectar. La filosofía no tiene por tarea ver lo visible, sino cambiar la manera de ver las cosas⁴. Esto quiere decir que no existen fenómenos micropolíticos y por eso mismo en nuestra vida no tienen lugar alguno; de manera simétrica, quiere decir que lo que pensamos del mundo, en tanto que está sostenido en “elementos bien determinados” es sólo una manera de ver, una manera de pensar. Por lo tanto, para no quedarnos sólo con esa visión hay que crear otra, precisamente, eso es lo que Deleuze intentó hacer.

Las huellas antes de Guattari

Esta formulación de lo macro y lo micropolítico, realizada con Guattari, no está escindida de abordajes que Deleuze hubiese de realizar previamente en “soledad”. Los casos más claros se encuentran en los trabajos sobre Nietzsche y Spinoza, en los cuales hay un interés por profundizar en potencias subyacentes a los fenómenos que percibimos cotidianamente. También lo hace en los estudios de Hume, Bergson, Leibniz y Proust, si

⁴ “Lo que está en cuestión ya en este punto es la orientación general de la filosofía; pues no basta decir que la filosofía está en el origen de las ciencias, de las que fue madre, sino que hay que preguntar por qué, cuando ellas son ya adultas y están bien constituidas, sigue habiendo filosofía, qué es aquello para lo cual la ciencia no basta. A esta pregunta, la filosofía siempre ha respondido de dos maneras, que sin duda son las únicas posibles: (1) en el bien entendido de que la ciencia nos proporciona conocimiento de las cosas [...] puede abandonar las cosas y presentarse solamente de una manera crítica, como una reflexión sobre ese conocimiento que poseemos; o (2), al contrario, la filosofía puede instaurar –o más bien restaurar– otra relación con las cosas, y por tanto otro conocimiento...” (Deleuze, 2005: 32).

bien no es inmediatamente claro. Comencemos por aquellos dos. En el caso de Nietzsche, Deleuze se concentra en la idea de que el mundo está conformado por *fuerzas* de dos tipos, *activas* y *reactivas*. Es una visión rigurosa porque implica que los objetos no son puros o inocentes, sino que todos están ya involucrados en procesos activos o reactivos⁵. Pero se debe ser cauteloso a fin de no caer en una visión simplona y maniquea, porque no se puede decir que algo sea *puramente* activo ni *puramente* reactivo, sino que en todo hay una combinación de ambas en la que uno de esos procesos resulta ser temporalmente triunfador. Así pues, Deleuze establece tres principios para establecer una filosofía basada en las fuerzas: 1) el principio de la actividad, que consiste en dominar y subyugar, en imponer sus propias condiciones, 2) el principio de reactividad, que consiste en ser dominado y subyugado, en someterse a condiciones ajenas, 3) el principio de multiplicidad, que consiste en que todo está compuesto de fuerzas más pequeñas, incluso las fuerzas mismas están conformada por otras fuerzas a su vez. Podríamos agregar un cuarto principio, el de afinidad, que consiste en que el proceso triunfador en un cierto momento se considera la esencia de tal cosa (por ejemplo, ante un fenómeno natural o social, habría que pensar qué esencia tiene en tal o cual momento, si se trata de una esencia activa o reactiva, pero tomando en cuenta que tal esencia no es eterna y que sólo es sinónimo de afinidad).

De Spinoza, Deleuze retoma la idea de que las cosas están conformadas por cuerpos "infinitamente pequeños" que entran en relaciones de composición o descomposición. Una cosa se "compone" (o integra) con otra cuando son capaces de sumar su potencia y formar un cuerpo más grande; una cosa descompone a otra cuando la desintegra, cuando rompe la estabilidad que ella tenía. De modo que en el mundo no hay determinación alguna para que sólo existan ciertos tipos de cuerpos, porque la única determinación es que, cualesquier cuerpos que haya, deben relacionarse unos con otros. A partir de Leibniz, Deleuze reformula el concepto de *pliegue*, consistente en que el mundo es una constante *implicación* y *explicación* (en sentido etimológico: *ex-plicare*, sacar o desenrollar algo que está plegado o envuelto), de modo que "debajo" de lo que percibimos hay una infinidad de cosas que eventualmente saldrán de los pliegues que los guardan. Algo de esta misma conceptualización encontramos en el estudio sobre Proust, pero con un giro orientado hacia los signos y la manera en que estos participan en nuestra vida. Por

⁵ "La noción de esencia no se pierde en ello, sino que adquiere una nueva significación; porque todos los sentidos no vienen a ser lo mismo. Una cosa tiene tanto sentido como fuerzas capaces de apoderarse de ella. Pero la propia cosa no es neutra, y se halla más o menos en afinidad con la fuerza que actualmente la posee" (Deleuze, 1971: 12).



ejemplo, en el amor –dice Deleuze– nos sentimos atraídos por los signos que “emite” aquella persona de la que hemos de caer enamorados y que a toda costa queremos *explicar*. Anhelamos descubrir qué oculta nuestro amado “debajo” de lo que nos muestra, qué oculta su pasado, ese tiempo en el que jamás podremos estar y que, inexorablemente, nos ha de infundir celos: los celos de saber que hubo algo antes de nosotros. Finalmente, también unido a esto, está la construcción que Deleuze realizó con la obra de Bergson. El concepto de lo *virtual* sirve para ejemplificar la misma situación del amor. Porque *virtual* denomina todo aquello que no es actual (perceptible ahora, en el presente), pero que forma parte de las cosas y sin lo que ellas no serían lo que son. Los amores pasados de nuestra persona amada dejaron de ser actuales, pero no por eso se vuelven irreales; lo virtual es el costado inactual del mundo, y tiene tanta realidad como el costado actual.

Evidentemente hay mucho más por decir de qué y cómo Deleuze se ocupa de sus autores, pero aquí la intención sólo es señalar la separación que hace de dos perspectivas, porque eso parece coincidir con lo indicado de *macro* y *micropolítica* –de paso, muestra que Deleuze no fue “guattarizado” sin más, ni tuvo que renunciar a lo que él pensaba antes de involucrarse con Guattari–. La coincidencia debe buscarse asignando, para *macro* y *micro*, lo que corresponda con los conceptos que retoma de esos autores. Lo *macropolítico* corresponde con lo actual y lo empírico, mientras que lo *micropolítico* corresponde con lo virtual, lo implicado y lo corpúscular. ¿Qué permite asegurar esta correspondencia? El carácter definido y localizado de lo empírico, así como el carácter “menos localizable” de los corpúsculos y las virtualidades. En cuanto a las fuerzas activas y reactivas nietzscheanas, el análisis requiere un poco más de detenimiento para asignarlas. La actividad se define por la capacidad para crear e imponer nuevas condiciones, en cambio, la reactividad se asimila y se integra a las condiciones que ya están impuestas; las fuerzas activas crean e irrumpen, las fuerzas reactivas regulan y organizan. La pregunta por cómo hacerlas corresponder adecuadamente con *micro* y *macropolítica* se responde por medio de otros conceptos referidos a la *segmentariedad*, que también reciben su pleno desarrollo en *Mil mesetas*:

El novio puede decir a la joven [protagonista de *En la jaula*, de Henry James]: teniendo en cuenta las diferencias entre nuestros segmentos, tenemos los mismos gustos y somos parecidos. Yo soy hombre y tú eres mujer, tú eres telegrafista y yo soy tendero, tú cuentas las palabras y yo peso las cosas, nuestros segmentos concuerdan, se conjugan. Conyugalidad. Todo un juego de territorios bien determinados, planificados. Se tiene futuro, pero no devenir. Estamos ante una primera línea de vida, *línea de segmentariedad dura o molar* [...]. Una pareja rica entra en la oficina de telégrafos y provoca en la chica una revelación, o al menos

la confirmación de otra vida [...] Gracias a su "arte prodigioso de la interpretación", la joven percibe al hombre como si tuviese un secreto que lo pone en peligro, en un peligro cada vez mayor, en postura de peligro. [...] Y precisamente con relación a ese hombre, y directamente con él, la joven telegrafista desarrolla una extraña complicidad pasional, toda una vida molecular intensa que ni siquiera entra en rivalidad con la que tiene con su propio novio. ¿Qué ha pasado, qué ha podido pasar? Sin embargo, esa vida no está en su cabeza, no es imaginaria. Diríase, más bien, que estamos ante dos políticas, como la joven lo sugiere en una interesante conversación que mantiene con su novio: una macropolítica y una micropolítica [...] En cualquier caso, [en esta última] estamos ante una línea muy diferente de la precedente, una línea de segmentación flexible o molecular, en la que los segmentos son como cuantos de desterritorialización. [...] Sin embargo, no se dirá que esa línea es forzosamente mejor (1988: 200-201).

Como puede notarse, *la segmentariedad dura* concuerda con la *macropolítica* tanto como *la segmentariedad flexible* con la *micropolítica*. Las relaciones sociales, por ejemplo, están basadas en determinaciones fijas que controlan la manera en que se desarrollan y relacionan los cuerpos. Las mujeres y los hombres deben casarse, deben tener un espacio determinado para laborar, deben articularse en lugares de habitación, que tarde o temprano desembocan en espacios de familiarización, etcétera. Se trata de respetar, mantener y fomentar un orden. Quienes se atreven a desafiarlo paulatinamente son sometidos a juicio: está mal que los hombres se casen con hombres, está mal no trabajar, está mal no aspirar a una casa propia. Siguiendo la conceptualización de las fuerzas, esto implica que sumarse a esas condiciones "deseables" es actuar *reactivamente* en tanto que nos acoplamos a lo dado, organizándonos de acuerdo con un orden ajeno a lo que cada uno podría establecer. Terminamos deseando lo deseado y temiendo lo temido. ¿Por lo tanto, para ser activo hay que ser homosexual y renegar del trabajo y vivir debajo de un puente? No es tan sencillo como sólo negar las reglas, porque siempre se puede ir más lejos. Por ejemplo, bien se puede criticar a la homosexualidad por seguir el referente heterosexual del matrimonio institucionalizado y la paternidad o maternidad. Uno de los enemigos de la actividad es el apego a los modelos porque, en lugar de crear, se somete a ellos. Pensar la actividad es un acto de gran envergadura porque no se puede hacer con respecto de lo que ya nos fue dado (ni siquiera negándolo). Esta es la enseñanza práctica que podemos retomar de la crítica que Deleuze le lanza a la dialéctica: el grado máximo de la diferencia no se consigue en la oposición ni en la contradicción, sino en la diferencia en sí⁶.

⁶ "No es la diferencia lo que supone la oposición, sino la oposición lo que supone la diferencia, y lejos de resolverla, es decir, de conducirla hasta un fundamento, la oposición traiciona y desnaturaliza la diferen-



Oponerse a un modelo es tanto como obedecerlo. Ahí se juega la actividad y ahí se determina la *micropolítica*.

Micropolítica y experimentación: crear el camino

Es más sencillo hallar los mecanismos *macropolíticos* en la vida cotidiana, porque se trata exactamente de eso: de la vida cotidiana. Pero lo que hace Deleuze es conceptualizarlo de una cierta manera. Por ejemplo, unido también a la *macropolítica*, tenemos lo que Deleuze denomina *espacio estriado* (diferente del *espacio liso* que reservamos para las cuestiones micropolíticas, del cual hablaremos poco más adelante). ¿Por qué “estriado”? Este concepto se refiere a la organización espacial en la que nos encontramos, tal como lo describe con la telegrafista de *En la jaula*. El espacio urbano es “cuadrículado” al mismo tiempo que las funciones socio-laborales son asignadas para las personas. La producción industrial se reparte en un espacio distinto al del escolar, así como del de habitación. Distribución del espacio, organización. Las funciones que alguien debe cumplir están perfectamente diferenciadas y reforzadas, de modo que las personas no deben faltar a la actividad que han sido llamadas a cumplir. Al tiempo que el espacio es *estriado*, la sociedad se *segmenta rígidamente*.

En el otro polo, tenemos sólo unos datos sueltos e insuficientes: la *micropolítica* está íntimamente unida a la *actividad*, y ésta se define por la creación de condiciones. Surge inmediatamente la pregunta: ¿no puede haber creación en un gobierno? ¿No es creativo un sistema gubernamental que organiza el espacio físico y social para aprovecharlo óptimamente? ¿No hay creación en la macropolítica? En realidad no porque, en nuestro mundo, los fines gubernamentales están orientados a la producción y mantenimiento capitalistas. Hay un enorme aparataje que se dedica a reflexionar acerca de los mejores mecanismos para cumplir con esa orientación, pero sólo un ingenuo aceptaría que eso es crear. Nuestros gobiernos son ingeniosos y ocurrentes, a veces hasta inteligentes, mas no creadores. Y sin embargo, aún es más complejo de lo que parece. Pensemos en tres actividades distintas: la programación de aplicaciones informáticas, el urbanismo y el arte literario. ¿Cuál es creadora y cuál no lo es? La expectativa clásica consistiría en suponer que las dos primeras tienen menos valor creativo que la tercera (a diferencia de las nuevas generaciones, pues suelen sobrevalorar la informática y por tanto

cia. Decimos no sólo que la diferencia en sí no es ‘ya’ contradicción, sino que no se deja reducir y llevar hasta la contradicción, porque ésta es menos profunda y no más profunda que ella” (2002: 94).

colocarían a ésta en primer lugar). El hecho es que no hay manera de determinar dónde hay más creación o actividad si sólo se considera el acto como fenómeno objetivo. Si el diseño urbano, la programación o la escritura están dirigidos por el interés de adquirir ganancias económicas, en definitiva no son activos y quedan restringidos a la macropolítica; evidentemente, diremos lo mismo de ellos si su objetivo fuese la cuadrícula urbana para el mejor control gubernamental represivo, la programación para mantener estupidizados a los consumidores, o el ensalzamiento de fascismos y discriminaciones. Cualquier actividad, siempre que se vea sometida a fines ajenos a lo que ella en sí misma puede producir, será reactiva. Será activa cuando tenga por finalidad el desarrollo de las potencias intrínsecas sin aspirar a un fin exterior: "Un rasgo deplorable del espíritu occidental consiste en relacionar las expresiones y las acciones con fines externos o trascendentes, en lugar de considerarlas en un plan de inmanencia según su valor intrínseco" (Deleuze y Guattari, 1988: 26).

El trabajo no tiene por finalidad desarrollar ninguna potencia en el hombre porque éste sólo debe ser eficiente para resolver las exigencias que se le imponen; el hombre no tiene valor intrínseco en el trabajo, es sólo un engranaje reemplazable que el sistema educativo ya se encargó de preparar; además, en el momento que sea necesario, habrá un larga lista de individuos preparados para cumplir la misma labor. Así pues, el punto clave para pensar el ámbito propiamente *micropolítico*, y la *actividad* a él relacionado, tiene que ver con el despliegue de una potencia intrínsecamente humana que no busque otro fin más allá del acto que cause tal despliegue. El concepto con el cual Deleuze formaliza tal despliegue inmanente de potencias es el *Cuerpo sin Órganos* (CsO), y se encuentra en abierta oposición con la productividad laboral: "El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil" (Deleuze y Guattari, 1988: 164).

Deleuze retoma la idea de confrontar el cuerpo con los órganos a partir de Artaud (*Para terminar con el juicio de Dios*), dándole un sentido que participa de teoría y práctica por igual. El CsO se convierte en un exhorto por la experimentación que no tenga otra finalidad más que lo que ésta pueda proporcionar. Es aquí donde comienza a relacionarse la ontología con la política, porque la idea subyacente al CsO es que no hay ninguna determinación por cumplir, ningún objetivo que alcanzar, ninguna ideología por obedecer. Así, cuando Deleuze opone el cuerpo al organismo (o sea, a los órganos, tal como lo dice Artaud), se refiere a que la manera en que están dispuestos los órganos no tienen por qué dirigir



el modo en que se utilizan; los genitales son el caso más evidente, puesto que la distribución genital parece indicar que hay una única manera de usarlos y todo lo que no vaya de acuerdo con ello es incorrecto. Pero de manera más general podemos indicar que ocurre lo mismo con las manos y el cerebro, cuya existencia supuestamente está definida por un fin irrevocable, la producción de bienes y el pensamiento. Los ejemplos se pueden multiplicar. Precisamente, dice Deleuze, no se trata de eso: “En cierta manera, sería mejor que nada marchase, que nada funcionase. No haber nacido, salir de la rueda de los nacimientos; ni boca para mamar, ni ano para cagar” (Deleuze y Guattari, 1985: 16-7). Deleuze intenta llevar la inmanencia a sus últimas consecuencias. Durante casi una década se vuelca por la apuesta práctica del CsO: “Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel” (Deleuze y Guattari, 1988: 157)⁷. Al ponerse del lado del CsO y no de las formas regulares de comportamiento –formas que bien podríamos calificar como morales–, Deleuze se involucra en una confrontación con los poderes establecidos. En este sentido, la cosa se hace inmediatamente política. Pero, ¿qué tan política?

En primer lugar, debe considerarse que la experimentación (el CsO) ya forma parte de la *micropolítica* porque se procede a buscar otras maneras de vivir, o, que es lo mismo, se rechazan los caminos tradicionales para hacerlo. La noción de *experimentar* es muy precisa en cuanto que no asegura ni promete que algo sea alcanzado, porque de hecho el único fin es la propia experimentación. El horizonte de la experimentación es la inmanencia que, como habíamos visto, rechazaba la búsqueda de fines trascendentes o exteriores al acto mismo. Es por eso que *experimentar* quiere decir aventurarse, arriesgarse, no esperar beneficios posteriores, no permitir que se inmiscuyan cálculos e intereses en lo que estamos haciendo. Hay que impedir que regrese la trascendencia, que se infiltre en nuestros actos para guiarlos a un objetivo claro y corriente, o sea, *macropolítico* (la fama, el poder, el dinero, el reconocimiento). Los caminos de la micropolítica son experimentales porque ni siquiera están calculados, no existen antes de andarlos, no sabemos cuántos ni cómo son:

Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer

⁷ Los años que se dedica a la reflexión del CsO son, aproximadamente, de 1972 a 1980.

lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma (Deleuze y Guattari, 1988: 12).

Las ambigüedades de la experimentación

Haciendo a un lado la reflexión teórica, ¿qué hay de la práctica? ¿Cómo se hace un CsO? Dado que no está sometida a las consideraciones macropolíticas del mundo, se puede y debe comenzar desde cualquier punto (rizomáticamente). Todas las cosas son buenas para hacerse un CsO. En *Mil mesetas* el ejemplo al que dedican más espacio para desarrollar lo que es un CsO es el del masoquista (por cierto, que viene de Deleuze y no de Guattari)⁸. Narran lo que podría decir un masoquista a su *maîtresse* al momento de establecer un contrato para llevar a cabo la actividad correspondiente; sólo citamos parte del discurso:

1) puedes amarrarme fuertemente encima de la mesa, durante diez o quince minutos, mientras preparas los instrumentos; 2) me das cien latigazos por lo menos, luego haces una pausa de algunos minutos; 3) comienzas a coser, coses el agujero del glande, y éste a la piel que hay a su alrededor, impidiéndole así descapullar, coses la bolsa de los cojones a la piel de los muslos. Coses los pezones, coses sólidamente un botón de cuatro agujeros a cada pezón (Deleuze y Guattari, 1988: 157).

No es necesario seguir paso a paso las instrucciones del texto. Hay que leerlo contraponiendo lo *macro* con lo *micropolítico*, eso dará el sentido preciso más allá de la provocación que suscita. Lo que está pidiendo el masoquista a su *maîtresse* es que anule la *organización orgánica* de su cuerpo, no que lo destruya. El CsO no es destrucción sino experimentación, y ésta es siempre incalculable. Por ejemplo, bien se puede oponer el sexo como actividad orientada a la reproducción (que es el fin deseado por los sectores más tradicionales y moralistas), al sexo como actividad recreativa. Incluso se puede ir más lejos –*siempre* se puede ir más lejos–, en estos tiempos que el sexo es un fuerte atractivo comercial (“el sexo vende”), se podría buscar con él otra experiencia que no se oriente al placer ni la reproducción. ¿Cuál? Precisamente eso es lo que no se sabe y no se sabrá hasta experimentar. Es necesario no saber qué ha de surgir de la experimentación, tan necesario como no esperar un cierto resultado. Y en cambio, lo que Deleuze y Guattari sí exigen es que haya prudencia para que la experimentación no acabe por completo con el

⁸ Deleuze escribió *Presentación de Sacher-Masoch* (sobre Leopold Von Sacher-Masoch, de cuyo apellido se habría de derivar el concepto “masoquismo”) alrededor de 1967, en él aborda temas de psicoanálisis, sin haber conocido aún a Guattari.



cuerpo organizado. El CsO no es arrojarse a la muerte, al fin absoluto, sino arrojarse a una muerte relativa de la que salimos triunfadores por la posibilidad de vivirlo nuevamente al siguiente día.

¿Habéis empleado la prudencia necesaria? No la sabiduría, sino la prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia. Muchos son vencidos en esta batalla. ¿Tan triste y peligroso es no soportar los ojos para ver, los pulmones para respirar, la boca para tragar, la lengua para hablar, el cerebro para pensar, el ano y la laringe, la cabeza y las piernas? Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre, Cosa simple, Entidad, Cuerpo lleno, Viaje inmóvil, Anorexia, Visión cutánea, Yoga, Krishna, Love, Experimentación (Deleuze y Guattari, 1988: 156-157).

De modo que la experimentación, decíamos, puede y debe hacerse con cualquier cosa, utilizando materiales y a nuestro cuerpo mismo según los modos más extraños. Comparado con la fama, el poder y el dinero, lo que producirá esta experimentación es más modesto, al grado de levantar sospechas. Lo que el CsO produce son *sensaciones*. ¿Eso es todo? ¿En eso se concreta la conceptualización de la micropolítica y el CsO? Precisamente fue esto lo que Alain Badiou señaló poco tiempo después de la publicación de *Rizoma*, como una fuerte crítica en contra de Deleuze y el creciente reconocimiento que recibía en el mundo intelectual de los años setenta. Comparado con la lucha organizada de obreros y estudiantes, el CsO "equivale casi a la virtud dormitiva del opio", en tanto que no tiene ningún fin declaradamente político: "Quedarse en su rincón, tal es la máxima de las multiplicidades rizomáticas" (Dosse, 2009: 472-474). En realidad, Badiou se apega a lo que literalmente plantean Deleuze y Guattari en la formación de un CsO:

El 28 de Noviembre de 1.947, Artaud declara la guerra a los órganos: *Para acabar con el juicio de Dios*, "Pues atadme si queréis, pero yo os digo que no hay nada más inútil que un órgano". Y es una experimentación no sólo radiofónica, sino biológica, política, que provoca la censura y la represión. Corpus y Socius, política y experimentación. Os impedirán experimentar en vuestro rincón (Deleuze y Guattari, 1988: 156).

Lo que la crítica de Badiou tiene de certero es que la búsqueda de sensaciones echado en un rincón es totalmente apático e indiferente a la política. En este nivel hay que volver a darle la razón a Žižek, porque Deleuze antepone una cuestión meramente especulativa a la realidad práctica. Eso no significa que Badiou tenga absoluta razón (ni Žižek). Antes de mostrar por qué, haremos un breve rodeo para sacar algunas implicaciones en lo que tiene de atinado esta crítica.

“Experimentar en un rincón” es una idea que se presta a muchas posibilidades. El caso óptimo es aquel que señalan Deleuze y Guattari con la “desorganización” del organismo en una lucha micropolítica contra los poderes establecidos. Por otro lado, podemos pensar en los adictos, los indiferentes y los holgazanes que se echan a experimentar en su sofá. Si comparamos estas actitudes con la organización de izquierda que tiene como objetivo mejorar las condiciones de vida, el argumento de Badiou cobra más sentido. Lo que él reprocha es la falta de ideología, de compromiso, de organización, de ideales, de conocimiento, de formación... y en efecto, el CsO carece de todos ellos. Más allá de mi rincón, hay todo un mundo de injusticias y desdichas en el que tengo la posibilidad de incidir. Si además tengo una formación académica que ha sido posible gracias a los impuestos que toda la ciudadanía paga, de cierto modo algo se le debe retribuir. Y aunque no fuese de eso modo, la verdad es que el mundo no puede restringirse a un rincón. Una visión parecida es la que propone John Holloway en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*⁹, pero incluso ésta tiene una virtud de la que carece –en el modo que Badiou lo dice– el CsO de Deleuze: para Holloway la revolución se efectúa en espacios sociales, comunes, compartidos. No en la soledad de un rincón. La esperanza de Holloway radica en que el capitalismo y sus fuerzas opresoras desaparecerán en la medida en que dejemos de alimentar ese sistema, es decir, en tanto que efectuemos actividades ajenas a la enajenación laboral. Hay todo un conjunto de ideas interesantes por discutir respecto de lo que Holloway piensa. En este punto concreto de su propuesta, se le ha reprochado caer en una ingenuidad: suponer que como efecto de la renuncia al sistema capitalista, éste habrá de desaparecer, de “disolverse”, en palabras de Holloway. Como lo afirma Bensaïd, “La única manera en la que puede pensarse la revolución a partir de ahora no es la conquista del poder sino su disolución”. Esta declaración tiene algo de mágico: la ilusión de conseguir que desaparezca por encantamiento aquello a lo que uno ya no logra enfrentarse por medios reales” (Bensaïd, 2012: 339).

Cuando menos, Holloway no pretende efectuar su revolución en la soledad de nuestro rincón. Así pues, ¿qué pasa con Deleuze?, ¿por qué, a pesar de esto, se le considera valioso para el pensamiento revolucionario y de izquierda? La razón de mayor peso es que las audacias de la inmanencia son siempre prolíficas y eminentemente revolucionarias. De eso no cabe duda. La cuestión es cómo el concepto práctico de efectuar y vivir la inmanencia –al que nos exhorta Deleuze– supera la inocuidad de quedarse en un rincón. Al nivel en que los estamos comparando, Ho-

⁹ Editado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) y *Revista Herramienta* (Argentina).



Holloway y Deleuze comparten la misma carencia de una guía política para los actos que proponen. Esta falta de directriz es lo que los hace tan irritantes a ojos de Badiou y Bensaïd. Se trata de una problemática nada nueva, que hunde sus raíces hasta Aristóteles y su apreciación de la política. En síntesis, lo que Aristóteles plantea es que sólo la política puede indicar cuáles son los caminos que sean mejores para todos, independientemente de la labor que alguien desempeñe. De lo contrario, todos buscarían defender sólo su actividad sin pensar en un bien público, que es precisamente lo que define a la política.

Asumiendo que ni Deleuze ni Holloway proponen actos guiados por un sentido propiamente político, eso no significa que carezcan del todo de razones para hacerlo. Lo que orienta a Holloway a protestar en contra de la enajenación del trabajo es una ideología marxista, aunque también reniega de ella¹⁰. No es así para el caso de Deleuze, dado que él y Guattari rechazan que las ideologías puedan ser primordiales al momento de evaluar lo que ocurre en el campo social. Por ese motivo desarrollan el concepto de *máquina deseante*, con el cual describen el funcionamiento del hombre desde una perspectiva que puede resultar agresiva para la óptica marxista. El hombre es una *máquina* (deseante) porque está conectado necesariamente con todas las cosas que ocurren a su alrededor; "necesariamente" significa que no hay lazos más determinantes que otros, sino que cualquier cosa que forma parte del espectro social puede repercutir en la formación del inconsciente. Y también el hombre es (máquina) *deseante* porque de manera inevitable está abierto a desear lo que hay en el mundo, de modo que las ideologías mismas son objeto de deseo. En otras palabras, la ideología es un producto secundario nacido a partir del deseo.

Al remontarse hasta este nivel, resulta en consecuencia que no puede hablarse de algo que fuese político en sentido puro, porque todo está mediado por los efectos del deseo como principio. Y sin embargo, Deleuze no se detiene allí, porque en lugar de defender las cosas tal como están, intenta mostrar que siempre hay una posibilidad abierta para no estar en donde estamos ni ser como somos. Ese es el sentido de la *actividad* porque ella es el motor de la creación en contra del estancamiento, aunque también se muestra cada vez más precavido y equilibrado al momento de contraponer actividad/reactividad; por ejemplo, al final de la cita sobre la telegrafista de James, lo que Deleuze concluye de la segmentación flexible (próxima a la *actividad*) es que: "Sin embar-

¹⁰ Hay un interesante debate en torno a las tres últimas obras de Holloway, que puede encontrarse en la página de la *Revista Herramienta* (www.herramienta.com.ar).

go, no se dirá que esa línea es forzosamente mejor” (Deleuze y Guattari, 1988: 200-201)¹¹.

La precaución no impide que se tome partido por la actividad, la creación, la transmutación. Incluso al momento de considerar las ciencias –a las cuales solemos considerar neutrales y apegadas a los hechos–, desprecia las elaboraciones teóricas que, apelando a una supuesta objetividad, sostienen una visión reactiva del mundo, la humanidad y la naturaleza. Lo que permite distinguir a una ciencia activa de una reactiva es la apelación o bien a un principio de transmutación inherente a todo fenómeno, o bien a un principio según el cual las cosas deberán someterse a un designio rector. En otras palabras, habría que pensar qué tanto son capaces de pensar la diferencia o de rechazarla de manera velada con procedimientos que no hacen sino someterla a lo que ya existe: si se invoca un principio trascendental que organiza necesariamente todas las expresiones biológicas o lingüísticas, entonces no hay cabida para la diferencia. En cambio, si se considera que en todo sistema (biológico o lingüístico) hay siempre un principio de variación, de diferenciación, que no es ni desviado ni dependiente, tendremos una posibilidad de valorar al fenómeno que nos resulta diferente en sus propios estándares (tanto como tal cosa sea posible). En otras palabras, una vez más se enfrenta la inmanencia contra la trascendencia, sin importar si se trata de ciencia natural o de lingüística¹².

Esta breve referencia a la evaluación deleuziana de la ciencia no tiene más finalidad que señalar un hecho simple: no importa en qué ámbito

¹¹ Llegará a la misma conclusión al momento de desarrollar el concepto de estratificación: “Porque en la tierra se producía al mismo tiempo un fenómeno muy importante, inevitable, *beneficioso en algunos aspectos, perjudicial en muchos otros*: la estratificación. Los estratos eran Capas, Cinturas. Consistían en formar materias, en aprisionar intensidades o en fijar singularidades [...] como ‘agujeros negros’ u oclusiones que se esforzaban en retener todo lo que pasaba a su alcance. [...] Los estratos eran juicios de Dios, la estratificación general era el sistema completo del juicio de Dios (pero la tierra, o el cuerpo sin órganos, no cesaba de sustraerse al juicio, de huir y de desestratificarse, de descodificarse, de desterritorializarse)” (Deleuze y Guattari, 1988: 48), sin cursivas en el original.

¹² Acerca de lo que es la actividad y la reactividad en la ciencia, considérense los siguientes extractos: “¿Qué es lo que es activo? Tender al poder”. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias. Nietzsche critica a Darwin porque interpreta la evolución, e incluso el azar en la evolución, de una manera completamente reactiva. Admira a Lamarck porque Lamarck presintió la existencia de una fuerza plástica verdaderamente activa, inicial en relación a las adaptaciones: una fuerza de metamorfosis. Se halla en Nietzsche como en la energética, donde se llama “noble” a la energía capaz de transformarse. El poder de transformación, el poder dionisiaco, es la primera definición de la actividad” (Deleuze, 1971: 63-64). “Se lo estamos diciendo: un puchero, una historia revuelta, un problema político, que los lingüistas no conocen en lo absoluto y no quieren conocer; porque, como lingüistas, son ‘apolíticos’ y sabios puros. El mismo Chomsky sólo trata de compensar su apoliticismo de sabio con su valiente lucha contra la guerra de Vietnam” (Deleuze y Guattari, 1978: 40-41). Una explicación semejante se encuentra en el capítulo 3 de *Mil mesetas*, en el cual Deleuze y Guattari representan en resumidas cuentas la polémica entre Geoffroy Saint-Hilaire y Georges Cuvier, sucedida alrededor de 1830.



nos encontremos, siempre habrá una lucha de dos distintas tendencias, a las que podemos llamar *activa* y *reactiva* (no por otra cosa sino porque son conceptos que evocan un elemento mínimo, casi podríamos decir simple, con el objetivo de caracterizar un cierta manera de proceder, de existir). Esto es precisamente la *micropolítica*, la apertura de una disputa donde había sólo armonía y uniformidad; es abrir el pensamiento y la existencia a la diferencia y al espíritu agonal. En consecuencia, lo *micropolítico* es todo estado en el cual se cumpla un ciclo de enfrentamiento entre lo activo y lo reactivo, a un nivel no perceptible por las representaciones que tenemos del mundo, allí donde no están definidos por las denominaciones o definiciones corrientes de la vida. De ese modo, Deleuze puede referirse a la novela corta de Henry James y señalar que la complicidad, el secreto que se establece entre la telegrafista y aquel hombre sólo puede ser micropolítico en tanto que no es posible ubicar qué es lo que pasa ni por qué, pero ella es arrastrada a un estado desconocido.

El poder que no tienen los poderosos

Ha sido necesario subrayar la conceptualización que Deleuze formula a partir de otros autores, primero, para que no se atribuya sólo a Guattari, y segundo, para que se entienda el sentido *micro* (subyacente) que escapa a nuestras representaciones del mundo. En contra del psicoanálisis y su familiarismo (que solía reducir el inconsciente a fenómenos estructurales como el complejo de Edipo), el concepto de *deseo* abre el panorama del inconsciente a todo tipo de conexiones, sobre todo a las que no son asimilables dentro de las supuestas referencias predominantes (papá, mamá, yo). Sólo hay que tener cuidado de caer en la idea errónea de que Deleuze se contenta con oponer de manera tradicional dos términos opuestos y exteriores entre sí, porque lo que está en juego no es la oposición, sino la diferencia.

Así pues, el horizonte del pensamiento político en Deleuze debe estar definido por la diferencia. En cuanto a la política, lo que se puede decir es que si bien Deleuze rechaza que haya un espacio propiamente político, lo hace porque esta idea tiene un enorme peso antropocentrista. En sentido tradicional, la política sólo existe dentro de los márgenes de lo humano y más allá se desvanece. Pero desde el momento en que pone en duda que haya algo así como lo propiamente humano, la política tendría sólo dos opciones: o desaparecer y disolverse con la representación de lo humano, o bien incrustarse en todos los ámbitos que subyacen y desbordan a esa misma representación. Esto es lo que Deleuze hizo. Se trata de un movimiento doble, que por un lado sobrepolitiza al mundo,

pero por otro lo despolitiza al quitarle los contenidos tradicionales del sentido político. No hay sujetos políticos, pero al mismo tiempo todo es un campo político. Hay políticas animales, artísticas, científicas, cósmicas, pero no hay sujetos cualificados que se debatan en ellas. Desde otro punto de vista puede reprocharse que, extendiendo de tal modo el campo político, no se ve que haya ninguna particularidad real para la política. Estando en todos lados termina por no estar en ninguno. En realidad, no se trata de algo así como una ausencia ubicua, sino sólo de otra manera de comprender y abordar la política efectiva que conocemos en el día a día.

Por ejemplo, en *Mil mesetas* se aborda directamente la cuestión del capital y las minorías. Para Deleuze y Guattari el capitalismo es una etapa que consiste en la disolución de los códigos que antes regían las relaciones humanas; los códigos eran reglas formales que se cumplían *de facto* en una sociedad cualquiera. La entrada del capitalismo tuvo como consecuencia un drástico cambio en los códigos, ya fuese haciéndolos desaparecer, ya fuese subsumiéndolos a un único fin: el capital. Los grupos sociales tenían un relativo dominio sobre los códigos que ejecutaban, pero pasaron a segundo término cuando los códigos se fueron absorbidos por el proceso universalizante de capital. Por el lado de las minorías, el análisis parte de la idea –bien conocida, por lo demás– de que la situación en que se encuentran no depende del factor cuantitativo, sino de la sumisión a que se ven sometidas, precisamente, por ser diferentes. ¿Pero diferentes a qué? ¿Acaso no somos todos iguales, según los Derechos Humanos; o acaso no somos todos diferentes en tanto que no hay realmente dos personas absolutamente idénticas? Es que las minorías son distintas al “modelo de hombre” que ha construido occidente desde sus raíces antiguas. El hombre –dicen los autores– está hoy apegado al modelo europeo que cumple con ciertas características:

La noción de minoría, con sus referencias musicales, literarias, lingüísticas, pero también jurídicas, políticas, es una noción muy compleja. Minoría y mayoría no sólo se oponen de forma cuantitativa. Mayoría implica una constante, de expresión o de contenido, como un metro-patrón con relación al cual se evalúa. Supongamos que la constante o el patrón sea Hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera (el Ulises de Joyce o de Ezra Pound). Es evidente que “el hombre” tiene la mayoría, incluso si es menos numeroso que los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros, los campesinos, los homosexuales..., etc. Y la tiene porque aparece dos veces, una vez en la constante, otra en la variable de la que se extrae la constante. La mayoría supone un estado de poder y de dominación, y no a la inversa. Supone el metro-patrón y no a la inversa (Deleuze y Guattari, 1988: 107).



Y sin embargo, a pesar de ser aparentemente obvio que hay una mayoría definida, ésta se encuentra en la posición opuesta de lo que imaginamos, por tres razones: no se cumple cabalmente el modelo, no se es verdaderamente dominante (al menos no en el sentido de *activo* que señalamos arriba), y no se tiene un poder verdadero:

1) El modelo de hombre es una abstracción incumplida por definición, dado que los sujetos sólo se aproximan más o menos a él sin alcanzarlo definitivamente. Por definición, los patrones y modelos no son nunca objetos empíricos. Y al contrario, la desviación del modelo es la norma, la condición que mantiene al modelo como referente inamovible. “Pero, en ese punto, todo se invierte. Pues la mayoría, en la medida en que está analíticamente comprendida en el patrón abstracto, nunca es nadie, siempre es Alguien –Ulises–, mientras que la minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial en tanto que se desvía del modelo.” (Deleuze y Guattari, 1988: 108).

2) Aun cuando “La mayoría supone un estado de poder y de dominación”, ésta es sólo fantasiosa, puesto que aquellos que supuestamente satisfacen el modelo de “hombre” no participaron activamente en el proceso que los hace “dominantes”. No hay mérito alguno en haber nacido en una cierta zona geográfica, ni en tener ciertas características raciales, ni en heredar cierta riqueza familiar. Pero tampoco quienes sí construyen su cierta riqueza económica pueden ser considerados “dominantes” o “poderosos”, pues es dudoso el mérito de ambicionar con más ahínco lo que todo el mundo quiere. Es decir, es igualmente esclavo el rico que lucha por mantener e incrementar su riqueza, que el pobre que trabaja por necesidad de supervivencia; de hecho, este último es menos vil que el primero, quien es incapaz de liberarse de las actividades utilitarias a pesar de poseer los recursos para hacerlo. Es esclavo de sí mismo sin llegar a ser amo:

Sólo el vulgo aceptará que su orgullo deriva de lo que ha hecho; por esta aceptación, dichas personas se convierten en “esclavos y prisioneros” de sus propias facultades y comprenderán, si en ellas queda algo más que la pura y estúpida vanidad, que ser esclavo y prisionero de uno mismo no es menos amargo y quizá más vergonzoso que ser el siervo de algún otro (Arendt, 2012: 236).

De hecho, para Deleuze, eso (el dinero, por ejemplo, así como el poder y el reconocimiento) no puede considerarse un deseo verdadero, porque no se trata sino de la manera más vulgar de atrapar al deseo en las estructuras que ya están dadas en la sociedad. Para él, la única expresión de un deseo verdadero es cuando, en lugar de apegarse a lo que se nos ha enseñado a desear (ser un varón, blanco, preferentemente europeo,

heterosexual, urbano...), crea un camino propio de desarrollo. No queremos nunca algo con tanta verdad, como cuando carecemos de modelos para seguir; en una palabra, "querer=crear" (Deleuze, 1971: 99)¹³.

3) Si los supuestos "poderes dominantes" no son dominantes porque no son activos, ¿de qué tipo de poderes se trata? Son *poderes establecidos* que consiguen su estabilidad mediante la limitación del poder ajeno. Para llegar a esta conclusión Deleuze recurre tanto a Nietzsche como a Spinoza, puesto que ambos tienen la misma perspectiva del ejercicio del poder por parte de instancias (frecuentemente institucionales) que sobreviven del poder ajeno. Visto ya que Deleuze defiende que hay un principio creador en todos los rincones del mundo, la ejecución práctica de tal principio se percibe en este punto: porque todas las personas tienen la capacidad de crear (o de desear) de una manera única y diferente a la de los poderes ya establecidos, estos necesitan asegurarse de suprimir tal potencia. Sólo así aseguran su supervivencia, porque precisamente sólo les interesa sobrevivir (a diferencia de aquellos, que desean crear). Ello lleva a Deleuze a decir, con Nietzsche, que "hay que defender a los fuertes de los débiles" (1971: 235), y con Spinoza que hay quienes "necesitan de la tristeza [ajena] para asentar su poder" (1975: 263).

El poder establecido de las instituciones requiere que la potencia indefinida del hombre sea reprimida o atrapada. Desde el punto del psicoanálisis, Deleuze y Guattari encuentran que la inoculación de la culpa es una manera de reducir y encausar la potencia de acuerdo con los fines que sean más convenientes para un sistema dado; es por ello que alaban tanto el descubrimiento de Freud de las pulsiones inconscientes, pero tanto desprecian que haya concentrado tales pulsiones en estructuras rígidas elevadas al nivel de modelo trascendente. Están de acuerdo que hay un inconsciente que actúa debajo de racionalidad y la voluntad, del yo calificado y dotado de facultades, pero no están de acuerdo que se le imponga una única forma de proceder. ¿Cuál es este modelo? Es el modelo más apegado al "hombre" de nuestra tradición: Edipo. El inconsciente, para Freud, está articulado con un tipo de organización social basado en la familia, pero no cualquier familia, sino la familia europea del siglo XVIII con la cual se le ocurrió inventar esa imagen que Deleuze y Guattari se encargaron de criticar con tanto esmero. Erigiendo esta imagen como si fuese inherente a las formaciones inconscientes, el complejo de Edipo, inevitablemente tenía que aparecer una culpa en ellas, no sólo por desear a la madre y querer matar al padre, sino porque toda persona

¹³ En cuanto a querer=desear, Deleuze cita el libro III de *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche: ¡Ay! ¿Por qué no os deshacéis de todos esos querer-a-medias, por qué no os decidís por la pereza como por la acción? ¡Ay! Porque no comprendéis mi palabra: haced siempre lo que queráis, pero primero sed de los que pueden querer" (1971: 99).



estaba condenada a recibir “ayuda” psiquiátrica constante, hasta el momento en que comenzase a reconocer que sí deseaba ambas cosas. En otras palabras, la “ayuda” revelaba su éxito mientras más provocase que el paciente declarara ser culpable de desear algo de lo que no podía escapar.

Desde el punto de vista del capitalismo, los individuos deben sujetarse a la regularidad que define la producción de bienes y servicios, independientemente de la labor que cada uno lleve a cabo. Es decir, hay distintos tipos de trabajo pero todos se orientan al mismo fin. Desde la formación académica, que es aparentemente tan vasta, las actividades se perfilan al mundo productivo. Todos nos sumamos a él. Y sin embargo, para que tal proceso se mantenga –decíamos– es preciso que nadie ni nada tenga una importancia intrínseca, pues su existencia es trascendente a la de los individuos. Sólo siendo ciega a estos es que puede perpetuarse.

¿Qué importancia tiene el deseo, el aspecto pulsional del hombre, en la formación capitalista? El proceso de conservación con el cual sobrevive el capitalismo, eminentemente reactivo, requiere que los individuos cedan su potencia creadora y además se integren en el proceso productivo económico. Para que eso ocurra, el deseo debe ser modelado de manera que se adecue a los fines capitalistas. Así se comprende que los sueños juveniles oscilen entre “tener dinero” y “estudiar una carrera”. El deseo, que es un impulso sin objetivo ni meta, es atrapado por los poderes establecidos que lo encausan al trabajo productivo y el consumo regular. Es decir, el juego de “desear lo deseable” implica tanto la producción como el consumo (al grado de que cuando nada de eso ocurre se tiene la idea de fracaso, caracterizada con el sentimiento de “no ser nadie”). Tan cierto e incierto es lo que decía José Emilio Pacheco: “Si los indios no fueran al mismo tiempo los pobres nadie usaría esa palabra a modo de insulto”. Creemos que lo insultante es no ser como todos, desear lo que todos desean y no luchar con ellos para tener lo que quieren poseer. Con este panorama, resulta más que necesario aclarar qué es lo que se encuentra en el polo opuesto a la reactividad capitalista, qué pasa con la diferencia que Deleuze quiere defender tan celosamente. ¿Cómo puede haber algo que no caiga en el metabolismo capitalista? En realidad no lo hay, no hay algo que pueda permanecer fuera de él de manera total ni definitiva; pero también es cierto que el capitalismo no puede absorberlo todo a su paso, siempre hay oquedades que no puede tocar. ¿Cómo es eso posible?

Sabemos ya que Deleuze considera como creadores a Lucrecio, Hume, Spinoza y Nietzsche, todos ellos filósofos. Sin embargo, es evidente que no toda filosofía es creadora y que no toda creación es filosofía.

Creación es un nombre genérico que engloba tres disciplinas: la filosofía creadora de conceptos, la ciencia creadora de funciones y el arte creador de sensaciones. Ahora bien, conceptos, funciones y sensaciones son el producto acabado de un proceso mucho más largo y complejo. ¿En qué consiste este proceso? Nada más y nada menos que en experimentar, en hacerse un CsO. Los creadores, en cualquiera de las tres disciplinas mencionadas, debieron entablar una relación con el mundo distinta a la que se espera de un esposo ideal con su familia, o como la del dedicado trabajador con su empresa. El filósofo que dice lo que se le exige, lo correcto, lo aceptable, ha tenido poco que pensar y mucho que aprender, y en consecuencia su aporte es sospechoso cuando menos; el caso es idéntico en la ciencia y el arte. Por el contrario, al relacionarse con su entorno sin atender a fines predefinidos, un individuo necesariamente experimenta la vida desde una perspectiva nueva, no porque esté dotado de una naturaleza especial, sino porque de cierto modo reniega de su naturaleza (que es, en otras palabras, lo que es el CsO). Para Deleuze hay inherencia entre la vida íntima de alguien y lo que esa persona es capaz de hacer, por eso es frecuente su insistencia acerca de que hay cosas que sólo se pueden decir o hacer a condición de ser "bajo", "pobre", "triste", pero hay otras que sólo pueden decirse en cierta "grandeza", "nobleza" y "alegría".

Los artistas, dice Deleuze, nos entregan al mundo desde un punto de vista que construyen mediante unos recursos que han llevado al grado de la sublimación¹⁴. En lugar de representarlo, presentan al mundo desde una óptica radicalmente nueva. Eso es para él la esencia artística: "una diferencia, la Diferencia última y absoluta" (1972: 53). Pero no se puede llegar hasta ahí siendo el mismo, no se puede cambiar la perspectiva del mundo si uno sigue inmerso en la mundanidad. No se pueden perseguir fines ajenos al capital y al mismo tiempo perseguir participar de él. Unido a ello está una aguda percepción que tiene Deleuze acerca de la salud, según la cual las grandes creaciones repercuten negativamente en la salud biológica de quien crea: "De lo que ha visto y oído, el escritor regresa con los ojos llorosos y los tímpanos perforados. ¿Qué salud bastaría para liberar la vida allá donde esté encarcelada por y en el hombre, por y en los organismos y los géneros?" (1996b: 15). Es otra manera de decir que el creador, en provecho del acto creativo, desorganiza su cuerpo, lo daña incluso: el precio del CsO se cobra en salud, y se paga en creación.

¹⁴ "El arte tiene, pues, un privilegio absoluto. Este privilegio se expresa de diversas maneras. En el arte, las materias son espiritualizadas, y los medios, desmaterializados. Así, la obra de arte es un mundo de signos pero estos signos son inmateriales y no tienen ya nada de opacos: al menos para el ojo u oído artistas" (Deleuze, 1972: 21).



La pregunta definitiva, sin embargo, es la siguiente: si alguien se aventura en la experimentación, en la desorganización de su cuerpo, ¿cómo estar seguros que ello le ha de llevar necesariamente a terminar un producto artístico, filosófico o científico (en suma, creativo)? La respuesta a esto se encuentra en lo que, siguiendo a Deleuze, llamamos *estratificación*. Lo que Deleuze y Guattari afirman es que el mundo se forma mediante un *contenido* y una *expresión* que ocurren de manera simultánea¹⁵. No es necesario ahondar más allá de la comprensión de este hecho: cualquier formación de un contenido *se expresa* de acuerdo con el modo en que llegue a organizarse. Así, por ejemplo, las formaciones estatales tienen un contenido que corresponde con las “materias” que organiza (los cuerpos sometidos a *segmentos*), así como una expresión (los espacios *estriados*). Y así como hay un contenido en las formaciones estatales (con su respectiva expresión), hay también un contenido en las experimentaciones, y de ellas emerge necesariamente una expresión. Cuando los cuerpos entran verdaderamente en una relación nueva y experimental, como la que hallamos en el arte, la ciencia y la filosofía, habrán de llegar a una necesaria expresión. *Siempre hay que esperar que un CsO –en la medida en que es un contenido organizado de una manera que trasgrede al orden “normal”– desemboque en una expresión que habrá de ser de naturaleza igualmente transgresora.*

Conclusión

Ahora podemos notar cuál es el error de la crítica de Badiou: su fidelidad a la textualidad de las palabras se paga con el descuido de los conceptos. Sólo así, al referirse a la experimentación (“Os impedirán experimentar en vuestro rincón”), puede concentrarse en el aspecto menos comprensible y que más se presta a suspicacias. El exhorto a quedarnos en nuestro rincón es *realmente* un exhorto a crear, en tanto que es el fin de la experimentación. Sólo es posible crear por medio de la soledad

¹⁵ Hay varios niveles en que esto sucede: por ejemplo, el nivel molecular constituye un primer estrato: “En un estrato siempre [hay] una dimensión de lo expresable o de la expresión, como condición de una invariancia relativa: por ejemplo, las secuencias nucleicas [son] inseparables de una expresión relativamente invariante gracias a la cual [determinan] los compuestos, órganos y funciones del organismo” (Deleuze y Guattari, 1988: 51). En el nivel humano —que es el que nos interesa por la cuestión política— el contenido corresponde con la capacidad de modificar el entorno y la expresión corresponde con el establecimiento de signos lingüísticos: “Un tercer gran grupo de estratos se definirá no tanto por una esencia humana, como, una vez más, por una nueva distribución del contenido y de la expresión. La forma del contenido deviene ‘haloplástica’, y ya no ‘homoplástica’, es decir, efectúa modificaciones del mundo exterior. La forma de expresión deviene lingüística, y ya no genética, es decir, actúa mediante símbolos comprensibles, transmisibles y modificables desde fuera” (Deleuze y Guattari, 1988: 66).

que implica entregarse profundamente a algo, lo cual, cabe decirse, es la razón por la cual Deleuze desprecia las discusiones y las charlas: ¿cómo llegar a las últimas conclusiones de algo en la brevedad de la charla y la acritud de las discusiones? ¿No hay demasiado “yo” en estas actividades? ¿No estamos hundidos en la *macropolítica* cuando nos sentamos a discutir, aunque pretendamos hacer *micropolítica*? Deleuze jamás creyó que una charla fuese en sí fuente de creaciones, ni siquiera en el trabajo en pareja con Guattari¹⁶. Pero no por eso podemos darle sencillamente la razón a Mengue porque, si bien es verdad que Deleuze se opone a la formación *macropolítica*, que implica necesariamente los procesos democráticos y representativos, en ningún momento apuesta por la disolución total de éstos¹⁷. Recuérdese que en la disyuntiva entre ambos tipos de política, Deleuze no se atreve a decir que una u otra “es forzosamente mejor”, pues ambas son “perjudiciales” y “beneficiosas” en cantidades incommensurables. Sin embargo, es necesario que la experimentación que hacemos en nuestro rincón no esté regida por la pereza, la adicción o la indiferencia, y que no seamos más bien holgazanes, adictos o indiferentes sumidos en una inactividad que nos rebase. La experimentación debe ser vivida a fondo, porque sólo así se logra constituir una expresión y un contenido ajenos a lo que ya está organizado en el mundo, este mundo en el que somos totalmente prescindibles.

También descubrimos qué hay de fondo en el comentario de Žižek: él espera señales que le indiquen la presencia de una “política tradicional” ante la cual Deleuze se manifieste de izquierda o de derecha, institucional o revolucionario, rebelde o integrado. ¿Pero es esta idea idéntica a la que Deleuze recusa cuando habla del amor macropolítico? “Yo soy hombre y tú eres mujer, tú eres telegrafista y yo soy tendero, tú cuentas las palabras y yo peso las cosas, nuestros segmentos concuerdan, se conjugan. Conyugalidad. Todo un juego de territorios bien determinados,

¹⁶ “En esas condiciones desde el momento en que existe ese tipo de multiplicidad [de trabajar a dúo con Guattari], lo que aparece es política, micro-política. Como dice Félix, antes del Ser está la política. No trabajamos, negociamos: lo que Félix me decía, yo lo comprendía y podía utilizarlo seis meses más tarde; lo que yo le decía, él lo comprendía inmediatamente, a mi modo de ver demasiado rápido, estaba ya en otra cosa. En ocasiones, escribiendo sobre la misma noción, nos hemos dado cuenta después de que la comprendíamos de una forma totalmente distinta: así, por ejemplo, “cuerpo sin órganos” (Deleuze y Parnet, 1980: 22). “Empezamos con cartas larguísimas, desordenadas, interminables. Después, nos reunimos los dos durante días, durante semanas. [...] Era un trabajo muy cansado, pero al mismo tiempo estábamos constantemente riéndonos. [...] Nuestras conversaciones implicaban elipsis cada vez más frecuentes, y podíamos establecer toda clase de resonancias, no entre nosotros, sino entre los temas que tratábamos. Los mejores momentos del libro [*Mil mesetas*], mientras lo estábamos escribiendo, fueron los del ritornelo y la música, los de la máquina de guerra y los nómadas y el devenir-animal” (Deleuze, 2007: 217).

¹⁷ “Sus críticas [las de Deleuze] conciernen al modo en que los derechos del hombre son representados, como ‘valores eternos’, o como las ‘nuevas formas de trascendencias, de nuevos universales’. Pero, en lo que dice, nada implica un rechazo de los derechos del hombre, de la autoridad de la ley o del gobierno democrático en tanto que tal” (Patton, 2012: 41).



planificados. *Se tiene futuro, pero no devenir.*” La filosofía de Deleuze defraudará a cualquiera que pretenda hallar en sus obras un sustento político de cualquier ámbito, pero especialmente si se trata de posturas fundamentalistas (sean de izquierda o de derecha). Deleuze tiene más cercanía con la izquierda, por razones históricas que resultan claras (por ejemplo, la búsqueda de libertad e igualdad, que son intolerables desde una perspectiva trascendental que dicta una sola manera correcta para vivir); pero incluso así su postura será siempre más revolucionaria que cualquiera de las revoluciones organizadas. Porque en toda revolución hay intereses más o menos racionales, hay cálculos de límites y procedimientos a seguir, mientras que la creación carece de utopías y por eso mismo de orientación en la manera de actuar. La ideología de una revolución es la frontera que la separa de llegar al vacío revolucionario que caracteriza a los actos creativos. Las revoluciones sociales jamás alcanzarán la potencia revolucionaria pura de la creación, pero la creación jamás podrá tomar parte, voluntariamente, en una lucha política. Son dos aspectos, dos costados del mismo mundo que no pueden escucharse entre sí. Son lo que *lo actual* y *lo virtual* pueden tener de político: un costado macro y uno micro. Es por tal motivo que, en la obra de Deleuze, no resulta sencillo encontrar un sentido político tradicional, dado que su propuesta está al mismo tiempo más allá y más acá de éste. También nos permite notar que todos los textos “menores” o los “guattarizados” tienen una orientación micropolítica que sólo se descubre –y se puede desarrollar para fines prácticos, o sea *macropolíticos*– abandonando la perspectiva común. No hay necesidad de encasillar a Deleuze en “o bien política, o bien filosofía”, en todo caso debemos asumir que alcanza un punto en que ambas confluyen, para que sea fructífero el estudio que de él hagamos. Es probable que esto sea resultado de las condiciones en que está sumido el hombre de nuestra época y que habrían de ser repasadas en otro momento.

Finalmente, es necesario aclarar una última cuestión relativa a lo que pudiese tener de “revolucionario” el acto de creación que nace de experimentar, porque una pregunta perfectamente razonable es si lo que debemos esperar de tal acto está circunscrito al arte, la filosofía y la ciencia: ¿no sería absurdo afirmar que toda esa incontrolable potencia revolucionaria, vigorosa, activa e intempestiva, sólo puede desembocar en tres “disciplinas”? ¿no tendrían ellas, por tal motivo, una naturaleza cuasi-divina? En realidad, el producto creativo no tiene un ámbito que pudiese considerarse propio ni calculado. Si recordamos nuestros casos antes señalados (informática, urbanismo y literatura) y nos apegamos a lo que la tradición ha dado por válido desde la antigüedad clásica, tendríamos que descartar dos por no formar parte de “las disciplinas del

pensamiento", lo cual es absurdo desde el punto de vista abierto e impetuoso que se mencionó acerca del CsO. ¿Quién tendrá la tozudez para ceñir la potencia informal de experimentación a la formalidad clásica y reconocida del pensamiento? La experimentación se expresa sin obedecer formas, porque se realiza sin respetar materias. La creación tomará un camino adecuado a la situación en la cual ocurra. La cultura libresca y clásica por la que Deleuze parece inclinarse es sólo una posibilidad, pero él no afirma que sea la única. Y si nos resulta sencillo reconocer sus productos, se debe precisamente a que estamos habituados a ella. Es decir, la imagen del "hombre" está indisolublemente asociada a la imagen de la "cultura" occidental, con todas las cosas que ésta implica. Pero la *micropolítica* tiene el poder de socavar ambas porque no depende de ninguna. Esta es la potencia revolucionaria de la creación. Tan grande como para desarticularse de las formaciones mundanas, pero tan pequeña para no dejarse percibir por el ojo que han condicionado los poderes establecidos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2012), *La condición humana*, Madrid: Paidós.
- Bensaïd, D. (2012), "Geopolítica del capitalismo", en Agamben *et. al.*, *Pensar desde la izquierda*, Madrid: Errata Naturae.
- Bergen, V. (2012), "La politique comme posture de tout agencement", en Antonioli, Chardel y Regnauld (eds.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris: Éditions du Sandre.
- Deleuze, G. (1971), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama.
- _____ (1972), *Proust y los signos*, Barcelona: Anagrama.
- _____ (1975), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik Editores.
- _____ (1996a), *Conversaciones*, Valencia: Pre-Textos.
- _____ (1996b), *Crítica y Clínica*, Barcelona: Anagrama.
- _____ (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2005), *La isla desierta*. Textos y entrevistas (1953-1974), Valencia: Pre-Textos.
- _____ (2007), *Dos regímenes de locos*. Textos y entrevistas (1975-1995), Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y C. Parnet (1980), *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y F. Guattari (1978), *Kafka: Por una literatura menor*, México: Ediciones Era.
- _____ (1985), *El Anti-Edipo*, Barcelona: Paidós.
- _____ (1988), *Mil mesetas*, Valencia: Pre-Textos.



- _____ (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- Dosse, F. (2009), *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, México: FCE.
- Patton, P. (2012), "Deleuze et la démocratie", en Antonioli, Chardel y Regnauld (eds.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris: Éditions du Sandre.
- Žižek, S. (2006), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia: Pre-Textos.

NOTAS CURRICULARES

Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal es doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I y ha publicado los libros: *Borges y los arquetipos* (Plaza y Valdés-UAEM, 2003), *La imagen femenina en la narrativa de Borges* (UAEM, 2010), *Literatura, filosofía y animalidad* (Miguel Ángel Porrúa-UAEM, 2012) y *Devenires de la literatura y la filosofía* (Eón-UAEM, 2014). Ha publicado artículos especializados en *Aisthesis*, *Revista Chilena de Investigaciones Estéticas* (Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Instituto de Estética); *Cultura y representaciones sociales* (UNAM); *Acta Literaria* (Universidad de Concepción, Chile); *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del lenguaje* (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla); *Kolpa. Revista internacional de literatura y de investigación científica* (Perú) y en *Andamios. Revista de Investigación Social* (Universidad Autónoma de la Ciudad de México). Correo electrónico: rosariopbernal@gmail.com

María Luisa Bacarlett Pérez es doctora en Filosofía de la ciencia por la UAM Iztapalapa, realizó también estudios postdoctorales en el Instituto de Historia y Filosofía de las Ciencias y las Técnicas de la Universidad París I, Francia. Actualmente es profesora investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Su más reciente libro, como autora, es: *Filosofía y enfermedad: una introducción a la obra de Georges Canguilhem* (MA Porrúa, 2010); y en coautoría: *Pensar la vida. Filosofía, naturaleza y evolución* (UAEM-Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil). Entre sus más recientes artículos se encuentran: "De la crisis de la comunidad a la comunidad de la crisis. Algunas paradojas del estar en común", en *Areté. Revista de Filosofía* (2013), y "La comunidad aporética: tensiones entre la política y lo político", en *Andamios* (2014). Correo electrónico: bacarlett@gmail.com

Antonio Campillo es filósofo y sociólogo. Es catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia y director de *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Ha sido investigador visitante en el Centro Michel Foucault de París y en el Instituto de Filosofía del CSIC. Es asesor de varias colecciones editoriales y varias revistas de filosofía y de ciencias sociales. Ha publicado una decena de libros y más de setenta artículos. Ha editado y traducido textos de Foucault y de Bataille. Entre sus libros, destacan: *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia* (Finalista del Premio Anagrama de Ensayo 1985, 2ª ed. 1995), *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento* (1987, 2ª ed. 2008), *La inven-*

ción del sujeto (2001), *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia* (2001), *El concepto de lo político en la sociedad global* (2008), *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías* (2009) y *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global* (2015). Web personal: <http://webs.um.es/campillo>

Israel Covarrubias es doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia, Italia. Actualmente es Profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Desde 2007 es Director de la revista *Metapolítica*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus libros más recientes son, como autor, *Los espejos de la democracia. Ley, espacio político y exclusión* (México, Gedisa-UACM, 2015); y como coordinador, *Figuras, historias y territorios. Cartógrafos contemporáneos de la indagación política en América Latina* (México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2015). Correo electrónico: icovarrubias76@hotmail.com

Alfonso Galindo Hervás es profesor de Filosofía Política Contemporánea en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia. Ha sido profesor visitante en la Universidad de Buenos Aires y ha impartido conferencias en Universidades españolas, americanas y europeas. Es asesor de varias revistas de filosofía, pertenece a distintos observatorios de filosofía política y es miembro de la Biblioteca Digital de Pensamiento Político Saavedra Fajardo y del consejo de redacción de *Res Publica*. Ha publicado más de cuarenta artículos de filosofía política y ha editado siete libros de cine y filosofía. También es autor de cinco libros de filosofía política: *La soberanía* (Res Publica, 2003), *Política y mesianismo. Giorgio Agamben* (Biblioteca Nueva, 2005), *Cincuenta mitos* (IV Premio Internacional de Ensayo "Miguel Espinosa", 2006), *La cultura política liberal. Pasado, presente y futuro* (Tecnos, 2014; con E. Ujaldón), y *Pensamiento impolítico contemporáneo* (Sequitur, 2015). Web personal: <http://webs.um.es/galindoh>

Ángel Prior Olmos es catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia, ha publicado entre otros títulos, como autor, *Axiología de la Modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller* (Cátedra, 2002), *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx* (Biblioteca Nueva, 2004), *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt* (Biblioteca Nueva, 2009), y como editor, *Nuevos métodos en ciencias humanas* (Anthropos, 2002), *Estado, hombre y gusto estético en la crisis de la Ilustración* (Biblioteca Valenciana, 2003). Ha coeditado junto con Ágnes Heller, *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes*

Heller (Libros del Innombrable, 2008). Sus últimas publicaciones versan sobre teoría de la responsabilidad y teoría de la historiografía. Correo electrónico: prior@um.es

Mario Iván Uraga Ramírez es doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de México. Licenciado en Filosofía por la misma universidad, actualmente se desempeña en el ámbito docente del nivel medio-superior y superior. Ha participado en diversos congresos y coloquios sobre temas filosóficos y políticos; su trabajo ha versado en problematizar algunos autores paradigmáticos de la ontología contemporánea, entre ellos Gilles Deleuze y Jacques Derrida. Correo electrónico: mirvania@hotmail.com

Pensar lo Político

Ontología y Mundo Contemporáneo

de Alfonso Galindo Hervás y Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal, se terminó de imprimir en octubre de 2016, en los talleres de Editorial CIGOME, S.A. de C.V., Vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, ex. Hacienda La Magdalena C.P. 50010, Toluca, México. Su edición consta de 300 ejemplares. La edición estuvo a cargo de la Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados.

María de los Ángeles García Moreno
Corrección de estilo

Patricia Vega Villavicencio
Coordinación editorial

Cristina Mireles Arriaga
Juan Manuel García Guerrero
Diseño de portada

Nancy Huerta Vázquez
Diseño de interiores

