

Mónica B. Cragolini (Comp.)

Comunidades (de los) vivientes



Sebastián Chun / Gabriela Balcarce / Mónica B. Cragolini /
Maria Luisa Pfeiffer / Idoia Quintana Domínguez /
Axel Cherniavsky / Hernán J. Candiloro / Guadalupe Lucero /
Juan Pablo Sabino / Paula Fleisner



Mónica B. Cragolini (comp.)

Comunidades (de los) vivientes

*Sebastián Chun / Gabriela Balcarce / Mónica B. Cragolini /
María Luisa Pfeiffer / Idoia Quintana Domínguez /
Axel Cherniavsky / Hernán J. Candiloro / Guadalupe Lucero /
Juan Pablo Sabino / Paula Fleisner*



Comunidades (de los) vivientes / Mónica B. Cragolini ... [et al.] ;
compilado por Mónica B. Cragolini.

- 1a ed. - Adrogué : La Cebra, 2018.

176 p. ; 22 x 14 cm.

ISBN 978-987-3621-48-2

1. Filosofía. I. Título

CDD 190

Este libro se publica con fondos del PIP-CONICET 204, 2014-2017, “El tránsito del ‘quién’ al ‘qué’: lo viviente en la filosofía postnietzscheana contemporánea”, dirigido por Mónica B. Cragolini y codirigido por María Luisa Pfeiffer, y desarrollado en el Instituto de Filosofía “Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

© de los autores

© de la edición: Ediciones La Cebra

Imagen de tapa:

Laura Vacs, “La tierra del Fuego invade el río”, óleo sobre cartón.

edicioneslacebra@gmail.com

www.edicioneslacebra.com.ar

Esta primera edición de 500 ejemplares de *Comunidades (de los) vivientes* se terminó de imprimir en el mes de junio de 2018 en Imprenta Dorrego.,

Av. Dorrego 1102, CABA

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

ÍNDICE

Prólogo	7
<i>Mónica B. Cragolini</i>	
Derrida lector de Nietzsche: la vida la muerte	11
<i>Sebastián Chun</i>	
Sobre animales y ciborgs. Perspectivas deconstructivas en torno al humanismo	33
<i>Gabriela Balcarce</i>	
La lógica sacrificial en la idea de comunidad y en la pena de muerte	43
<i>Idoia Quintana Domínguez</i>	
La comunidad de lo viviente en el trayecto de la soberanía incondicional a la incondicionalidad sin soberanía	57
<i>Mónica B. Cragolini</i>	
Comunidad de vida	79
<i>Maria Luisa Pfeiffer</i>	
<i>lo otro</i> y el lazo: vida, comunidad, educación	101
<i>Juan Pablo Sabino</i>	
Del idiota de la comunidad a la comunidad de los idiotas	117
<i>Axel Cherniavsky</i>	

La comunidad de lo viviente como figura revolucionaria. La metafísica del trabajo en Heidegger y Jünger	131
<i>Hernán J. Candiloro</i>	
Archipiélagos. Una memoria del agua	149
<i>Guadalupe Lucero</i>	
La comunidad de lo viviente en la estética contemporánea	161
<i>Paula Fleisner</i>	

PRÓLOGO

Cada día que pasa, sentimos que peligra más y más la vida de los vivientes en este mundo: cambio climático, sequías, erosión de los suelos por monocultivos, uso de sustancias pesticidas tóxicas para todo tipo de vida, comunidades (humanas, animales, vegetales) que son desplazadas desde sus lugares de habitación por emprendimientos industriales, tala de bosques, uso de terrenos para cría de animales de producción, etc. Las comunidades (de los) vivientes están constantemente amenazadas porque uno de los modos de lo viviente (lo humano) se asentó sobre la faz de la tierra desde la creencia de ser dueño y señor de todo el resto.

Los trabajos aquí reunidos se preguntan por las comunidades (de los) vivientes respondiendo a algunas de las cuestiones que nos planteamos en el proyecto PIP-CONICET 204, 2014-2017, “El tránsito del ‘quién’ al ‘qué’: lo viviente en la filosofía postnietzscheana contemporánea”.¹ Nos habíamos propuesto investigar algunos planteamientos de la filosofía contemporánea que piensan el modo de ser (que somos) en términos de “comunidades de vida”, desde la idea del tránsito “del quién al qué”, tránsito que Derrida considera como propio de su última filosofía, y que puede caracterizar también una buena parte del pensar contemporáneo. Nos referimos al pensar que aborda la problemática de la “comunidad” en la segunda parte del siglo

1. PIP-CONICET 204, 2014-2017, “El tránsito del ‘quién’ al ‘qué’: lo viviente en la filosofía postnietzscheana contemporánea”, dirigido por Mónica B. Cragolini y codirigido por María Luisa Pfeiffer, y desarrollado en el Instituto de Filosofía “Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

XX (sobre todo, desde el “comunitarismo impolítico”) y que arriba en la última década a la cuestión biopolítica y el tema de la vida. En este sentido, nos interesaba pensar la cuestión del “tránsito del quién al qué” para analizar cuatro ámbitos de la filosofía: el ámbito metafísico, y el modo en que la problemática de la comunidad se vincula con el “ser-con” y la alteridad; el ámbito ético, para plantear la pregunta acerca de lo que acontece con la noción de responsabilidad (y cuidado de la vida) una vez deconstruida la noción de sujeto-agente (quién); el ámbito de la filosofía política, para pensar la cuestión del comunitarismo impolítico y, finalmente, el ámbito de la estética, para considerar de qué modo la crisis de la representación (crisis del “quién” representa) permite abordar algunos temas que atañen al arte contemporáneo.

Si lo neutro, el “qué”, lo animal, lo pre-personal, son los modos actuales de pensar el camino de la deconstrucción de la subjetividad, los trabajos aquí reunidos abordan estas temáticas desde perspectivas diversas, y en referencia a esos cuatro ámbitos antes indicados.

Sebastián Chun se plantea la pregunta por el pasaje derridiano del quién al qué desde la presencia de Nietzsche en su obra. Atraviesa así distintos motivos (la mujer, la vida la muerte, el aprender a morir) para pensar la idea de justicia derridiana en relación con la comunidad de los vivientes.

Gabriela Balcarce indica el modo en que se constituye la *humanitas* en Occidente, señalando los caracteres del posthumanismo como respuesta filosófica a un mundo en el que se confunden lo natural y lo artificial y en el que el eje escritura/lectura, propio de la cultura humanista, se desvanece ante los nuevos medios de expresión y comunicación. En ese umbral desestabilizado naturaleza/técnica, hace su aparición la figura contemporánea del ciborg, que lleva a la pregunta por las lógicas de lo viviente que ya no se basan en la imagen del sujeto moderno inalterable.

Idoia Quintana Domínguez analiza la cuestión de lo político en Derrida desde dos temas: la resistencia derridiana a la idea de comunidad como una forma de eludir las múltiples máscaras de la identidad y de la pertenencia, y su negativa a aceptar una

postura moderada respecto a la abolición de la pena de muerte. En ambas líneas de pensamiento, se evidencia para Quintana Domínguez la puesta en evidencia del aspecto sacrificial, como “un modo de negar, anular y sacrificar la vida en nombre de un más allá”, una forma de sacrificar al otro (lejano, extranjero) en nombre del amor al prójimo.

Por mi parte presento el pasaje derridiano de la soberanía incondicional a la incondicionalidad sin soberanía, como un modo de comprender el “tránsito del quién al qué”. En ese sentido, parto de la postulación de una violencia estructural que se visibiliza en el trato hacia humanos y hacia animales, y analizo sobre todo la problemática de la crueldad presente en esos modos de tratamiento del otro (humano, animal).

María Luisa Pfeiffer trata de repensar la política ante el avance del totalitarismo global, y teniendo en cuenta que el “quién” que decide en la ética lo hace con el trasfondo de la comunidad. Pero ella se pregunta si es posible hablar de “comunidad” sin hablar de sujeto, o sin que aquella se convierta en una subjetividad ampliada. Plantea entonces la idea de comunidad con el diferente (con el igual sólo hay contrato) desde la idea de “entre”.

Juan Pablo Sabino inquiera por la posibilidad de una comunidad de habla y de escritura no normativizada. En este sentido, arriesga la idea de ampliar y multiplicar las relaciones de poder dentro de una comunidad de habla y escritura para que la misma pueda heterogeneizarse cada vez más, propiciando nuevas configuraciones de vida y nuevas formas relacionales entre las tradiciones, las innovaciones, las transiciones y las mixturas.

Axel Cherniavsky piensa al idiota, no como cuadro clínico ni como categoría jurídica, sino como un *tipo metafísico*, un existencialista, que pone de manifiesto un modo de ser en el tiempo y en el espacio, y se hace la pregunta por la “comunidad de idiotas”.

Hernán J. Candiloro, desde un contexto agambeniano, sugiere que hoy la filosofía sólo puede darse como una reforma de la música y, más precisamente, de *la mala* música, el ritmo del trabajo que atraviesa la ciudad entera, mala música inseparable de la mala política. Por ello, para perforar esta lógica del trabajo señala la necesidad de intervenir sobre el ritmo de la vida,

“restituyéndole una musicalidad que rompa con el paso de la producción en serie y abra un tiempo distinto al del trabajo”.

De una cierta música, la del agua, habla el texto de Guadalupe Lucero, que plantea que “si los pueblos del agua aún resisten, es quizás gracias a la potencia acuática, la del nomadismo escurridizo, aquel *sin monumentos*”. Retomando la idea de Latour de que una “nueva distribución de los agentes de la geohistoria” reclamará nuevos pueblos que no necesariamente necesiten del término “humano” para adquirir sentido, plantea la posible filiación de esos “pueblos por venir” con los del archipiélago del sur (tan distintos a otros archipiélagos).

El artículo de Paula Fleisner se pregunta por el problema de lo viviente en la estética contemporánea, trabajando desde los conceptos de la modernidad estética (belleza, sublimidad, artista y espectador) para pensar el desborde producido una vez perdido el horizonte del sujeto individual y para plantear el problema de la “bioestética” tal como la entiende Montani. En este sentido, señala algunas posibilidades del arte actual a partir de la idea de un arte que ya no es prerrogativa de lo humano como testimonio interespecies y de una “biopótesis” coherente con los nuevos conceptos de existencia multiespecie.

Todos estos artículos, entonces, patentizan de qué modo nos atraviesa la problemática de la vida en el siglo XXI, y cómo sentimos la necesidad y el deber de protegerla en sus diferentes modos. Destituidos del lugar autoposicional del quién, acomunados desde nuestra mortalidad y nuestra vulnerabilidad con todo lo viviente, la fragilidad de los modos de vida nos conmina al respeto de todo otro.

Mónica B. Cragolini, Buenos Aires, 23 de mayo de 2018

DERRIDA LECTOR DE NIETZSCHE:
LA VIDA LA MUERTE

Sebastián Chun

Es en esa cierta ausencia que convivimos en la comunidad de los mortales. Tal vez el nombre de esa comunidad sea animot [...] Ecce animot, entonces. Ecce animot podría indicar esa comunidad de los vivientes (que somos): zona (lugar no-lugar) de lo neutro acomunado por la muerte, la comunidad del desarraigo o del exilio.

M. B. Cragolini, “*Ecce animot, o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes*”¹

Si nos preguntamos por el pasaje del *quién* al *qué* en la filosofía de Jacques Derrida, es inevitable recorrer su lectura de Nietzsche, herencia fundamental para el pensamiento de la deconstrucción. Pero este recurso no sólo responde a un interés erudito por reconstruir filiaciones conceptuales y rastrear el mejor camino dentro de las infinitas cartografías bibliográficas posibles, sino que se nos impone desde que toda la reflexión volcada sobre la letra del filósofo alemán aparece en Derrida atravesada por la cuestión de la *vida*.² Y es ésta precisamente, la vida, el presente así llamado vivo, el objeto al que se ha volca-

1. M. B. Cragolini (comp.), “*Ecce animot, o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes*”, en *Entre Nietzsche y Derrida*, Lanús, La cebra, 201, p.378.

2. Para la relación entre Nietzsche y Derrida a partir de la cuestión de la vida remitimos a todos los trabajos compilados en M. B. Cragolini (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida*, ed. cit. Sobre el vínculo entre ambos pensadores desde otras perspectivas véase M. B. Cragolini (comp.), *Por amor a Derrida*, Bs. As., La cebra, 2008, pp. 185-238 y M. B. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La cebra, 2007, pp. 81-156.

do el pensador franco-argelino desde sus tempranos estudios husserlianos hasta el último de sus seminarios.³

Pero la cuestión de la vida no se reduce sólo a la problemática del *presente*, es decir, del fundamento al que la historia de la onto-teo-logía ha reducido la pregunta por el ser luego del olvido de su diferencia con relación al ente. También el interrogante sobre la vida orienta hoy el debate filosófico-político desde diversas perspectivas. Entonces, preguntarse por el *arkhé* de la vida, entendiendo este genitivo como subjetivo y objetivo a la vez, no sólo corresponderá a la metafísica o la gnoseología, sino que de manera indisoluble implicará una proyección en el campo práctico.

¿Qué es la vida? ¿Cómo distinguirla de la muerte? ¿Quién decide sobre esta frontera y determina quiénes están de un lado o del otro de la división? ¿Qué política se funda en esta concepción heredada de la vida? ¿Existe otro modo de lo político que implique, por lo tanto, otra relación entre la vida y la muerte? Estas preguntas señalan una crisis, una solicitación, una puesta en suspenso de los cimientos sobre los que construimos nuestras instituciones, temblores del pensar⁴ que aquí asumirán el nombre propio de Nietzsche/Derrida.

I. Espolones: *estilos de vida*

En 1972 Derrida participa del coloquio dedicado a Nietzsche en Cerisy-la Salle con una reflexión sobre el *estilo* y la *mujer*, en particular analizando la relación entre ambos conceptos dentro de la filosofía nietzscheana. El primero, afirma Derrida, remite a la búsqueda de una verdad, una esencia, un secreto detrás del velo que debe ser rasgado mediante un elemento punzante, cortante, que penetre en la piel y deje salir a la luz lo que allí se esconde. El otro, la mujer, es lo que resiste al desgarrar y la violencia que busca romper la protección de ese misterio. Pero

3. J. Derrida, *La bestia y el soberano I*, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Bs. As., Manantial, 2010, p. 260.

4. M. B. Cragolini, "Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida", en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., pp. 121-136.

inmediatamente se nos aclara que lo femenino no es lo contrario al estilo, sino la distancia de la que hay que mantenerse a distancia, una fuerza de repulsión que rechaza todo contacto.⁵ ¿Por qué la mujer se confunde con esta huida ante el intento de develar lo que se esconde detrás de su máscara?

[...] porque “la mujer” quizá no sea nada, la identidad determinable de una figura que se anuncia a distancia, a distancia de otra cosa, y susceptible de alejamientos y aproximaciones. Quizá sea, como no-identidad, no-figura, simulacro, el *abismo* de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamiento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia *ella misma*.⁶

La mujer es sin esencia, la “verdad” que anuncia la muerte de Dios, es decir, la no-verdad, su falta, la ausencia de *una* verdad. Entonces, no hay identidad ni propiedad que permanezca incólume ante la potencia deconstructiva de la mujer, el temblor que sacude al monoteísmo en cualquiera de sus versiones. Dicho de otro modo, lo femenino resiste al filósofo dogmático, al saber verdadero, que cree en la mujer, es decir, en la verdad. Lo femenino queda así del lado *sin lugar* de la escritura, resto inapropiable por el estilo falocéntrico, verdad que sabe que no hay verdad y que, por lo tanto, no cree en ella al mismo tiempo que la encarna. ¿Cómo es esto posible? ¿De qué modo debemos interpretar esta contradicción para dar lugar al pensamiento de lo imposible? La mujer es la verdad que expresa la ausencia de verdad, por lo tanto, para ser fiel a sí misma no puede creer en ella. El sabio es aquél que sí cree en la verdad, en su *presencia*, por lo tanto la niega como *ausencia* de secreto detrás del velo.

5. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1981, p. 33.

6. *Ibid.*, p. 34. “El hechizo y el más poderoso efecto de la mujer es, para hablar el lenguaje de los filósofos, una acción a distancia, una *actio in distans* [acción a distancia]: pero a eso le corresponde, en primer lugar y ante todo –¡*distancia!*”. F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. J. Jara, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 70.

A partir de aquí Derrida formula la tesis de su exposición, según la cual existe una correspondencia rigurosamente necesaria entre esta concepción *aparentemente* feminista y “el enorme corpus del encarnizado anti-feminismo de Nietzsche”.⁷ Esto queda demostrado, para Derrida, desde que la mujer es llamada verdad de la no-verdad, es decir, vida.⁸ Y la vida, para Nietzsche, es voluntad de poder, perspectivismo.⁹ ¿Qué significa esto? Que la vida se opone a la metafísica de la presencia, a la creencia en una única verdad, la cual asume el rol de fundamento para los órdenes metafísico, gnoseológico, ético y político. *Vivir* es la actividad del *filósofo artista* que reconoce la ausencia de verdad pero no por eso cae en un nihilismo extremo, rechazando así la posibilidad de volver a la *nada* un nuevo fundamento. El *filósofo por venir* construye ficciones útiles, mundos donde la vida sea posible, es decir, donde la voluntad de poder pueda incrementarse. Simulacros, en plural, que no pretendan cerrarse sobre sí consolidando una totalidad sino que abran a más interpretaciones. La vida, lo femenino, habita las máscaras, los velos, reconociendo que no hay nada detrás de ellos, afirmando que esa es la verdad, la cual debe ser pronunciada, explicitada, dicha a viva voz para así resguardarnos

7. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., p. 38.

8. *Ibid.*, p. 35. “Pero tal vez éste es el más poderoso encanto de la vida: sobre ella hay un velo, entretejido con oro, de bellas posibilidades, prometedor, renuente, pudoroso, burlón, compasivo, seductor. Sí, ¡la vida es una mujer!”. F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. cit., p. 199.

9. “2 [108] Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (-que quizá en alguna parte sean posibles otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas-), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder [...] esto recorre mis escritos”; “2 [190] ¿qué valor tienen nuestras estimaciones de valor y nuestras tablas de bienes mismas? ¿Qué resulta de su dominio? ¿Para quién? ¿Respecto de qué? – Respuesta: para la vida. ¿Pero *qué es la vida*? Aquí es necesaria, por lo tanto, una versión más precisa del concepto «vida»: mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de poder.” F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889). Vol. IV*, trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 108 y 134.

de una caída sin fin en el sin-sentido paralizante del nihilismo absoluto.¹⁰

Pero entonces, se pregunta Derrida, ¿quién es el objetivo de las críticas que realiza Nietzsche al feminismo? La respuesta no se hace esperar: los hombres.

El feminismo es la operación por la que una mujer quiere asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, reivindicando la verdad, la ciencia, la objetividad, es decir, con toda la ilusión viril, el efecto de castración que conllevan.¹¹

La que se conoce como la “primera ola” del feminismo es la que tiene delante el filósofo alemán, movimiento cuyo objetivo era, simplificando, “igualar” los derechos de la mujer al de los hombres.¹² Y es por esta razón que lanza su filosofía del martillo contra este enemigo, precisamente porque lo masculino representa la creencia en un dogma, la búsqueda viril del *arkhé*, en otras palabras, el fin de la vida, la castración, la muerte. El hombre, la tradición falocéntrica, aniquila toda vida mediante la violencia petrificante del concepto, el cual desde su universalidad anquilosada momifica la singularidad sobre la que vuelca su poderío, convirtiéndola en mera particularidad. Contra esta fuerza reactiva Nietzsche reivindica lo femenino y su arte de la simulación, la actividad del filósofo artista que no cree en la verdad pero hace “como si” creyera. La vida, nos recuerda Derrida, es precisamente esa potencia del simulacro, la capacidad de mantener la verdad que afirma

10. Para la cuestión de la vida en Nietzsche véase M. B. Cragolini, “Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos”, en M. B. Cragolini (comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Adrogué, La cebra, 2014, pp. 11-44.

11. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., p. 42.

12. Sobre la cuestión del feminismo en Nietzsche remitimos a K. Olliver y M. Pearsall, *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1998 y P. Patton, *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, London, Routledge, 1993.

que no hay verdad sin sucumbir en el abismo de la “inversión” del platonismo.¹³

Modelo de la verdad, [la mujer] goza de un poder de seducción que subyuga al dogmatismo, extravía y espolea a los hombres, los crédulos, los filósofos. Pero en cuanto que no cree en la verdad, a pesar de ser esta verdad que no le interesa la que la hace interesante, se convierte en el modelo, buen modelo esta vez o mejor aún mal modelo en tanto que buen modelo: representa la disimulación, el adorno, la mentira, el arte, la filosofía artista. Es, en definitiva un poder de afirmación. Si se le llegara a condenar sería en la medida en que negara este poder afirmativo desde el punto de vista del hombre y mintiera creyendo todavía en la verdad, reflejando especularmente el dogmatismo pueril que provoca.¹⁴

La mujer, la vida, es el reconocimiento honesto de la ausencia de verdad, pero esta sinceridad sirve de velo al mismo tiempo. ¿Por qué? Porque convoca a la proliferación de perspectivas, simulacros, y así nos salva del nihilismo extremo, la postulación de la “nada” como verdad, otra máscara que asumiría el Dios muerto con su larga sombra. La filosofía del “como si”, que no cree en la verdad, en ella misma, sino que finge su existencia, es la verdad simulada que nos protege de la verdad, impidiéndonos caer precipitadamente por el abismo del sin-sentido. La mujer dice la verdad, sí, pero en ese mismo gesto la vela, volviendo así su don útil para la vida. Lo femenino habla una lengua semejante al lenguaje viril, pero explicitando el exceso que representa la vida para todo concepto. Resto que resiste toda apropiación y sólo se presta a su anuncio, promesa

13. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., pp. 39-40. En cuanto a la “inversión del platonismo” como una reivindicación del simulacro, en oposición a una interpretación que querría encontrar allí un intercambio de lugares entre la idea y la copia sensible, lo cual redundaría en un nihilismo absoluto, podemos encontrar aquí un diálogo fecundo con el libro de 1969 de Deleuze titulado *Lógica del sentido*, más precisamente con el apéndice I. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1994.

14. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., p. 45.

de vida enviada por una voz femenina que abre así la espera del porvenir.

Pero la vida, sostiene Derrida, es también la escritura, porque si no hay verdad de la mujer tampoco hay verdad del texto Nietzsche¹⁵, ni de ningún texto, desde que toda huella “se da al ocultarse, como una mujer o una escritura.”¹⁶

Esas restancias no entraña ningún trayecto circular, ningún itinerario propio entre su origen y su fin. Su movimiento no tiene ningún centro. Estructuralmente emancipada de todo querer-decir vivo, siempre puede no querer-decir nada, no tener ningún sentido decible, jugar paródicamente al sentido, deportarse por injerto, sin fin, fuera de todo cuerpo contextual o de todo código finito. [...]

De esto no se desprende que haya que renunciar por las buenas a saber lo que eso quiere decir: ésta sería, una vez más, la reacción estetizante y oscurantista del *hermeneuein*.

Al contrario, para considerar lo más rigurosamente posible este límite estructural, la escritura como restancia marcante del simulacro, hay que llevar el desciframiento tan lejos como sea posible. Semejante límite no viene a abarcar un saber y anunciar un más allá, sino que atraviesa y divide un trabajo científico del que es la condición y que se abre a sí mismo.¹⁷

Hay un resto imposible de totalizar en la vida, en esa vida que no se confunde con el “presente vivo”, esa vida que es la muerte de toda presencia, la-vida-la-muerte.¹⁸ La escritura implica la ausencia de un sentido pleno, último, ya que su condición

15. *Ibid.*, p. 67.

16. *Ibid.*, p. 87.

17. *Ibid.*, pp. 80-81,

18. Un análisis riguroso de la deconstrucción del concepto de “vida” adoptado por el discurso biológico, centrado en el seminario *La vie la mort* dictado por Derrida en 1975, se encuentra en F. Vitale, *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, trad. M. Senatore, New York, Sunny Press, 2018.

de posibilidad es la muerte de todo referente, lector y autor determinados.¹⁹ Lo legible es indescifrable porque no existe *un* contexto que sature el sentido de una huella, al ser la primera aparición de la marca ya una repetición y, por lo tanto, diferencia. No hay origen, afirma Derrida, desde que no hay *una primera vez* de lo *mismo* que retorne eternamente. La tarea deconstructiva consiste, entonces, en este desciframiento incesante pero desde siempre condenado al fracaso, que reconoce su impotencia ante la vida, la mujer, la escritura y la muerte. Pero esta derrota anticipada no conduce a un abandono de la tarea así impuesta sino todo lo contrario. Este vacío, ausencia y falta necesarios, es aquello que mantiene al pensamiento con vida, vigilante de sí mismo, reconociendo la muerte que deja a su paso.

¿Qué es vida? Saberse muerto pero viviendo como si se estuviera vivo, afirma Nietzsche/Derrida, confesando la locura del “como si” en el simulacro que resguarda (de) la verdad. El filósofo artista sentencia: “No ha existido nunca *el* estilo, *el* simulacro, la mujer. Ni *la* diferencia sexual.”²⁰ Siempre hay más de uno, axioma imborrable de la deconstrucción.

II. *Otobiografías: la-vida-la-muerte*

En 1976 la Universidad de Virginia invita a Derrida a realizar un análisis “textual” de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América y de la Declaración de los Derechos del Hombre. El resultado de esta propuesta es la conferencia publicada como *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*²¹, cuya primera parte parece ser la única dedicada de manera explícita a esta tarea, para luego pasar a trabajar alrededor de algunos textos de Nietzsche.

19. Para el análisis derridiano de la escritura y su relación con la muerte véase J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 347-372.

20. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., p. 93.

21. J. Derrida, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. H. Pons, Bs. As., Amorrortu, 2009.

Ya desde esta cuestión formal podemos plantearnos una serie de preguntas. ¿Por qué Derrida toma este camino? ¿Se debe a falta de tiempo y vigor? ¿Es fruto de una entrega a la facilidad, que lo incita a recurrir a temas y textos en los que ya estaba trabajando? ¿O tal vez exista alguna relación entre el itinerario efectivamente adoptado y el contexto político en el que se inserta esta conferencia? Recordemos que en el bicentenario de la Declaración de Independencia de los EEUU, el presidente de ese país era Gerald Ford, sucesor de Nixon, y venía de asumir el final de la Guerra de Vietnam mientras afianzaba su política exterior hacia el continente americano. Vale mencionar que para esta empresa, cuyas nefastas consecuencias padecemos muchos países latinoamericanos a lo largo de la década del '70 y continuamos cargando hasta nuestros días, mantuvo a Henry Kissinger como secretario de Estado, mientras que ese mismo año perdería las elecciones con el demócrata Jimmy Carter. Dicho esto, ¿es posible que Derrida esté en 1976 planteando una crítica desde Nietzsche hacia aquello que el Estado anfitrión estaba consolidando como política exterior? Tal vez sea improbable alcanzar una respuesta para estos interrogantes, pero al menos deben permanecer como tales y acompañarnos a lo largo de la lectura de esta conferencia.

La primera parte de *Otobiografías* está guiada por la pregunta por el *quién*. Ante el acto declarativo que funda una institución, Derrida abre un interrogante: ¿quién firma y con qué nombre supuestamente propio? La Declaración de Independencia "hace lo que dice hacer", es un performativo que funda una constitución o un Estado, y para ello necesita de un signatario comprometido que con su presencia legitime el acto y su resultado. La firma de la partida de nacimiento y la institución que de allí surge mantienen un lazo irreductible, pero la cuestión es poder determinar quién es el firmante, pregunta que tendrá para Derrida las siguientes aristas:

1. El acto declarativo mediante el cual se funda un orden consiste en un enunciado que se mantiene entre la estructura descriptiva y la performativa. Nos encontramos entonces ante una necesaria indecidibilidad al respecto, la que permite dar origen a un derecho que es creado pero al mismo tiempo re-

conocido como ya existente desde un futuro anterior. *The time is out of joint* porque se busca obturar la ilegalidad constitutiva del acto instituyente, asignándole una legitimidad retrospectiva a partir del orden que funda.

2. El sujeto firmante tampoco existe antes del acto inaugural, es decir, “la firma inventa al signatario”.²² Derrida sostiene que la firma que da comienzo a la ley desde ese mismo momento autoriza a firmar, ya que no existe una legalidad previa que otorgue ese atributo. No hay firmante ni firma legítima antes del Estado de derecho que ese *quién* y su autó-grafo, escritura o marca de sí, dan a luz.

3. El futuro anterior no debe declararse, explicitarse ni mencionarse, sino que tiene que permanecer oculto, velado, detrás de escena. La verdad de este abismo que funda todo instituido no se puede proferir ni mucho menos anunciar a gritos, quedando así el orden consolidado a partir de ese silencio y, por lo tanto, expuesto a los efectos más que nocivos de esta ausencia de verdad guardada en secreto.

4. Si no hay legitimidad para esta firma primera, debe entonces recurrirse a otro signatario, a una contrafirma. En el caso de la Declaración de Independencia de los EEUU serán Dios y las leyes naturales las garantes del acto consumado sin norma previa que lo acoja. En otras palabras, nos encontramos con la teología política, desde que un Estado no puede consolidarse más que desde una perspectiva fiel al monoteísmo.

Luego de plantear estas cuestiones, Derrida pareciera abandonar el tema de análisis propuesto y dedica las tres siguientes partes de su conferencia a Nietzsche, aclarando antes que su reflexión estará guiada por tres objetos de análisis: la libertad académica, el oído y la autobiografía. Para ello comienza planteando la relación entre un discurso acerca de la-vida-la-muerte y la pregunta por el vínculo entre la “vida” de un filósofo y su “obra”, dejando de lado las lecturas inmanentistas de los sistemas filosóficos y las empírico-genéticas externas. Estas perspectivas, para Derrida, han olvidado interrogarse

22. *Ibid.*, p. 17.

por el *paso de frontera* entre el sistema y el “sujeto” del sistema, límite que no separa los dos lados de una oposición sino que atraviesa ambas orillas, diseminando el sentido de los polos que conformarían ese enfrentamiento ahora en crisis. Dicho de otro modo, debemos asumir aquella relación porque la “vida”, objeto de la biología o la biografía, no tiene un objeto contrario llamado la “muerte”, es decir, no hay oposición ni contrarios en lo que respecta a la-vida-la-muerte. Sin embargo, las ciencias de lo muerto pretenden alcanzar su cientificidad sin resto, mientras que sólo en la biología creemos ver implicada la vida y por lo tanto la biografía del sujeto del discurso biológico, su firma científica. Y aquí Nietzsche asume un papel principal, porque ha sido para Derrida el único en ocuparse de la filosofía y de la vida poniendo en juego su nombre, su firma, que “es siempre y *a priori* un nombre de muerte.”²³ ¿Por qué? Porque el nombre, como todo concepto, mata aquello que nombra. Para que un nombre o una firma sean tales deben poder operar en la ausencia del referente, del signatario y del portador de ese nombre. Entonces es la muerte la condición de posibilidad del signo autógrafo y del relato de la *propia* vida. Y aquí retorna la pregunta: ¿quién firma? Un muerto, siempre, y esa muerte será la garante tanto de la vida que allí se anuncia como del orden que el signatario pretende legitimar. Ya hablemos de ciencias de lo muerto, de ciencia de la vida, de filosofía o de política, el sujeto firmante se configura en la propia signatura como una vida-muerte presente-ausente, volviendo todo origen un sueño fugaz del que despertaremos ni bien se anuncie el alba. Alrededor de esta intrincada problemática Derrida analiza el comienzo de *Ecce homo*²⁴ y afirma lo siguiente:

23. *Ibid.*, p. 34.

24. “[...] me parece indispensable decir *quién soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de «dar testimonio» de mí. [...] Yo vivo de mi propio crédito; ¿acaso es un mero prejuicio que yo vivo?... Me basta hablar con cualquier «persona culta» de las que en verano vienen a la Alta Engadina para convencerme de que yo *no vivo*...” F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, p. 17.

«Él» tiene la prueba de que el “yo vivo” es un prejuicio (y por lo tanto, a causa del efecto de asesinato que se sigue *a priori*, un perjuicio) ligado a la portación del nombre, a la estructura de todo nombre propio.²⁵

No estamos lejos de Hume cuando señala que el “yo” es una ficción útil, porque aunque no sea más que un haz o colección de impresiones particulares e independientes entre sí, no es posible la vida sin presuponer una identidad para el *sí mismo*. Ese *yo* se considera a su vez vivo por esta misma razón, porque es el único modo conocido de configurar una experiencia del mundo posible. No sólo el firmante es una ficción creada por la misma firma, sino también la vida. En otras palabras, la muerte crea la vida, huella archi-originaria que vuelve todo presente vivo una repetición de un pasado inmemorial. La vida es un efecto de la muerte que erosiona todo sueño de presencia viva, muerte que nos protege a su vez de una muerte peor, o de algo peor que la muerte, la creencia en la verdad de la vida. Por esta razón, Nietzsche afirma que está muerto, en tanto es su padre, y vivo, en cuanto es su madre, *la viviente*. No hay *un* Nietzsche, un *autos* vivo al que remitir como clave de acceso a la verdad de su obra. A su vez, si no hay presencia última del signatario que se escondería detrás de la firma “Nietzsche”, hay vida gracias a esa muerte anunciada desde siempre en el nombre, entendiendo por “vida” a la voluntad de poder.

En este preciso instante la supuesta ruptura entre los dos momentos del texto derridiano entra en crisis, ya desde el título del tercer capítulo: “Del Estado: el signo autógrafo”. Allí Derrida señala que el nombre Nietzsche es una “gran sociedad anónima”²⁶, pluralidad que nos lega una tarea aún pendiente, *leer* el texto-Nietzsche, cuyo futuro no está cerrado. Pero estas “interpretaciones no serán lecturas hermenéuticas o exegéticas, sino intervenciones performativas en la reescritura política del texto y su destinación.”²⁷ En otras palabras, el porvenir de ese

25. J. Derrida, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. cit., p. 38.

26. *Ibid.*, p. 73.

27. *Ibid.*, p. 76.

nombre demanda nuestra intervención *práctica*, la única posible, ya puesta en juego en el ejercicio de lectura/reescritura inscripto en la dinámica de la herencia. El vínculo estrecho entre Nietzsche y el nazismo es sólo una posibilidad entre múltiples interpretaciones, las que todavía nos quedan por inventar. Pero Derrida señala, a destiempo y dirigiéndose contracorriente, que no podemos dejar de preguntarnos cuál es la condición de posibilidad de que la única apropiación histórica de la “gran política” nietzscheana haya sido la del nacionalsocialismo alemán. Porque esto es justamente la herencia, algo que nos impide ir más allá de ella misma. Pero no hay *una* herencia, sino una pluralidad de inyunciones que invitan a asumir esta tarea siempre por venir. Y es dentro de este deber de interpretar performativamente el texto “Nietzsche” que Derrida aborda el análisis de las conferencias de 1872 publicadas bajo el título *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*²⁸. La lectura que propone el filósofo franco-argelino consiste en reafirmar la “crítica moderna de los aparatos culturales del Estado”²⁹ realizada por Nietzsche, desenmascarando la omnipotencia estatal detrás de la presunta “libertad académica”. La escuela, como principal aparato ideológico de Estado, nos reduce a meros oídos, que en su pasividad y falta de respuesta reciben una “verdad” muerta que pretende hacerse pasar por la vida. Entonces, la pregunta por quién firma la declaración de independencia, quién funda un orden político, es también aquella que interroga por el signatario del contenido impartido en las instituciones educativas. *Quién* que se muestra inmediatamente como un *qué*, artefacto o constructo artificial, efecto residual de la firma, prótesis originaria que hace temblar desde su interior todo instituido.

Entonces, la lectura derridiana de Nietzsche nos conduce a una puesta en cuestión de la democracia que hoy habitamos, desde que la-vida-la-muerte que la constituye señala siempre un resto que no puede ser acogido por esa dinámica política

28. F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, trad. C. Manzano, Barcelona, Tusquets, 2000.

29. J. Derrida, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. cit., p. 78.

particular. Debemos dejar de prestar oídos a la voz autoritaria del Estado, para así abandonar el lugar de dócil pasividad que asumimos. Esto no significa que tenemos que dejar de escuchar, sino que debemos agudizar nuestros sentidos para así oír la voz del otro, del extraño extranjero, de la alteridad siempre ajena al ámbito de la mismidad. Por esta razón, en la última parte de la conferencia Derrida señala que, en eso que llamamos política, “no hay mujer”³⁰, es decir, no hay vida, sólo fraternidad, lazo falocéntrico y la muerte que esto conlleva. La mujer es el otro, *más allá dentro* de la propia ficción democrática.

III. Políticas de la amistad: verdad y mentira en sentido extramoral

En 1994 Derrida publica *Políticas de la amistad*, versión ampliada de la primera sesión del seminario que dictara en el semestre de 1988-1989 bajo ese mismo título. Aunque se anuncia como el prólogo a un libro ya para ese entonces aún por escribir, este texto resulta fundamental para comprender el pensamiento político inscripto en la deconstrucción, más precisamente la lectura que propone de la democracia como institución política. Aquí nos interesa comenzar por el capítulo II, titulado “Amar de amistad: quizá – el nombre y el adverbio”, donde analiza la contraposición realizada por Nietzsche entre la herencia encerrada en la frase de la tradición “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” y su (in)versión, que dice: “¡Oh, enemigos! No hay enemigos”.³¹ La primera fórmula, en boca del sabio moribundo, sentencia la

30. *Ibid.*, p. 88.

31. “Al aprender a conocernos a nosotros mismos y a considerar nuestro mismo ser como una esfera cambiante de opiniones y disposiciones y, por tanto, a menospreciarlo un poco, restablecemos nuestro equilibrio con los demás. Es verdad que tenemos buenas razones para despreciar a cada uno de nuestros conocidos, aunque sean los más grandes; pero igual de buenas para volver este sentimiento contra nosotros mismos. Y así, soportémonos unos a otros, ya que nos soportamos a nosotros; y tal vez le llegue a cada cual algún día también la hora más jubilosa en que diga: «¡Amigos, no hay amigos!», exclamó el sabio moribundo; «¡Enemigos, no hay enemigos!», exclamo yo, el necio viviente.” F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2001. p. 200.

muerte de los amigos en su “contradicción realizativa”, mientras que la segunda, exclamación de un “yo, el loco viviente”, produce una revolución de lo político. ¿Por qué? Porque la palabra del necio vivo promete en el presente bajo la modalidad del “quizá”, único pensamiento *posible* del acontecimiento, del porvenir, de un posible que debe triunfar sobre lo imposible. El *peligroso quizá* promete una responsabilidad, tanto ética como política, configurada a partir de la decisión imposible. Ésta, para no ser un mero cálculo, la aplicación de una norma o programa previos, el despliegue mecánico de una causalidad, todas éstas instancias que cancelan el porvenir reduciéndolo a lo posible, debe ser extraña a todo sujeto y la razón que le es propia.³² A partir de esta expresión loca vuelve a aparecer la cuestión del injerto conjunto y simultáneo del realizativo y el constatativo, que da como resultado el acontecimiento “teleiopoético” de este tipo de frase.³³ La fórmula paródica de Nietzsche pone en crisis la frontera clara y distinta entre amigos y enemigos, y ahí radica la locura, desde que los filósofos por venir son aquellos que anuncian la imposibilidad de sostener una lógica oposicional. Estos pensadores ya se anuncian como comunidad de los que aman la soledad y, por lo tanto, también aman alejarse: comunidad de la desligadura social.³⁴

Amigos de la soledad debe entenderse de múltiples maneras: aman la soledad, pertenecen conjuntamente, y ésa es su semejanza, al mundo de la soledad, del aislamiento, de la singularidad, de la no-pertenencia. Pero en este mundo singular de las singularidades, estos «amigos jurados de la soledad» están conjurados; han sido llamados por [...] uno de los primeros, para nuestro siglo XX, en decir, esta comunidad sin comunidad.

32. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, pp. 44-47.

33. *Ibid.*, p. 50.

34. *Ibid.*, p. 54.

En decirla y, en consecuencia, no dudemos en precisarlo, en formarla o forjarla. Y en hacerlo en el lenguaje de la locura que debemos hablar.³⁵

Una vez más la constatación performativa, la capacidad política de hacer política con palabras. ¿Pero qué lenguaje habla esta democracia por venir? El de la locura, claro está, ya que la fórmula "X sin X" excede la legalidad aristotélica, es decir, el orden establecido a partir del principio de no-contradicción. Pero también es el lenguaje de la vida, palabra que rehúye al egipticismo del concepto.³⁶ La sabiduría, el conocimiento, la verdad, quedan inexorablemente del lado de la muerte, del rechazo del devenir. Desde allí sólo se puede anunciar a los amigos que no hay ningún amigo, mostrando el carácter ficticio y contingente de toda unidad política, pero la confirmación de este vacío es seguida de una parálisis abismal. La muerte es contraria a toda decisión, responsabilidad que sirve de condición de posibilidad de la justicia y la política, ya que implica un saber previo que condiciona el momento de locura necesario para acoger al otro.

Del lado *sin lugar* de la vida y la locura se anuncia a los enemigos que no hay enemistad, que el *pólemos* que sirve de fundamento a la unidad política también reposa sobre un abismo y que la verdad tanto de la amistad como de la enemistad es la desligadura social, la interrupción, la diferencia. Es así como se vienen a desestabilizar las fronteras entre amigos y enemigos,

35. *Ibid.*, p. 62.

36. "¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar haciendo un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, – cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, – se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, – incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es..." F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, p. 51.

por el simple hecho de apelar a estos últimos, volviéndolos así, mediante ese gesto, parte de la comunidad de los amigos. Entonces, gracias a este temblor deconstructivo, ya no hay distinción clara y distinta entre el sabio moribundo y la locura viva, sino que ambos momentos son máscaras, simulacros, ilusiones. Pero, ¿cuál es la diferencia entre uno y otra? Que la vida anuncia su ilusión, su falsificación, para así proteger de los efectos nocivos de su fundamento abismal. La verdad es entonces el *phármakon* que resguarda contra la reacción autoinmunitaria de los propios mecanismos de defensa vueltos sobre sí. Derrida afirma que “la verdad de la verdad es que ella está ahí para proteger una amistad que no resistiría la verdad de su ilusión.”³⁷ Se dice, se anuncia, se profiere a gritos la verdad para evitar la caída en lo peor: la verdad inconfesada. Y así nos enfrentamos al criterio último que inaugura Nietzsche a la hora de privilegiar un enunciado por sobre otro: la honestidad. Si no hay verdad, fundamento, *arkhé* que permita establecer la distancia entre verdad y mentira, esto no significa que todo está permitido, que todo se puede decir. Si la vida es voluntad de poder y voluntad de poder es juego de diferencias entre fuerzas en conflicto, la verdad que privilegiará Nietzsche/Derrida será aquella que multiplique este haz de interpretaciones en pugna. Dicho de otro modo, verdad será el nombre que asumirá el simulacro cuando explicita su carácter ilusorio, protegiéndonos de los efectos contrarios a la vida producto del ocultamiento del vacío que socava toda verdad.

Este sabio se presenta en suma como un enemigo para ocultar su enemistad. Da muestras de su hostilidad para no hacer daño con su maldad. [...] Su fingimiento (*sich stellen*) consiste [...] en fingir ser precisamente lo que es, en decir la verdad para ocultar la verdad y sobre todo para neutralizar su efecto mortal, para proteger a los otros. Los ama lo suficiente como para no querer hacerles todo el daño que quiere para ellos.³⁸

37. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. cit., p. 72.

38. *Ibid.*, pp. 78-79.

¿Qué política surge entonces del saber que consiste en confesar disimulando las fuerzas de desunión social? Una política que se escribe en griego pero que nos prohíbe “confiar en alguna presunta unidad de la cultura griega”³⁹, gesto que reduce los dos movimientos, que son uno, de la deconstrucción: *no más allá pero más allá dentro*. No hay fuera de la tradición heredada, pero este legado no es uno, único y monolítico. Así “se anuncia la comunidad sin comunidad de los pensadores por venir”⁴⁰, “alianza improbable en el pensamiento del quizá”⁴¹, experiencia de un posible que escape al espacio dominado por el presente vivo. Posible que resulta imposible en tanto impresentable, es decir, des-ajustado a una presencia determinada. Porvenir que promete otro modo de lo político, una democracia que confiese la violencia inscrita en todo fundamento fraternal, que siempre deja a un otro, la mujer, fuera del *demos* que conforma la comunidad política. ¿Qué democracia se vislumbra a partir de la explicitación de la ausencia de algo común que permita fundar un orden político? La democracia por venir, tarea inagotable de puesta en crisis de toda institución en vistas a su perfectibilidad infinita. Quizá otro nombre para la “gran política” nietzscheana.

IV. Biopolítica: política de la vida

En su libro *El dispositivo de la persona*⁴², Roberto Esposito reivindica a Nietzsche como uno de los pensadores que supo romper con la tradición *personal* y la paradoja que esta encierra. La misma consiste, en pocas palabras, en concebir la vida escindida de la muerte, división que es introyectada en el individuo y proyectada al mismo tiempo sobre el cuerpo social. Una parte nuestra está muerta, despojada de la vida propiamente humana, por lo tanto su manipulación carece de límites éticos

39. *Ibid.*, p. 81.

40. *Idem.*

41. *Ibid.*, p. 85.

42. R. Esposito, *El dispositivo de la persona*, trad. H. Cardoso, Bs. As., Amorrortu, 2011.

y jurídicos. La *nuda vida* se presenta así como mera corporalidad, expuesta a la biopolítica negativa y su poder volcado *sobre* la vida. En este sentido, para Esposito, el filósofo alemán abriría el horizonte para pensar otro modo de lo político, más allá de la herencia “personal” que conduce desde la escisión entre alma y cuerpo platónico-cristiana hasta el campo de exterminio nazi. ¿Cómo se podría configurar esta alternativa, entendida por el filósofo italiano como biopolítica afirmativa? No recomponiendo una unidad primigenia, sino reconociendo lo contingente, fugaz y poroso de los límites que separan la vida de la muerte, es decir, lo borroso de la frontera entre la instancia propiamente personal de la vida humana, sustrato para la consolidación de un sujeto de derecho, y aquella común a la vida animal o incluso vegetal, vida desnuda expuesta sin límites a la violencia del poder. Es así como podríamos pensar un derecho cercano a la justicia, desde que se proyectaría sobre toda vida en general y no ya sólo sobre la persona, resistiendo a la exclusión y asesinato de ese *qué* constitutivo del *quién*.

Y es en esta misma perspectiva que podemos situar a Derrida, lector de Nietzsche, gracias a su pensamiento sobre la-vida-la-muerte, el cual sirve de condición de posibilidad de la democracia por venir.⁴³ La comunidad que piensa Derrida es una que va más allá de la vida entendida como presencia, comunidad con los espectros, los fantasmas, el otro en su absoluta extrañeza. Lazo social construido en la distancia propia de la asimetría que nos separa del otro, cualquier/absolutamente otro. Leemos en el célebre “Exordio” de *Espectros de Marx*:

El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte *solas*. Lo que sucede entre dos, entre todos los «dos» que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la *intervención* de algún fantasma. Entonces, habría que

43. Sobre la relación entre la deconstrucción y el debate biopolítico contemporáneo remitimos a S. Regazzoni, *Derrida. Biopolítica e democrazia*, Genova, il Melangolo, 2012 y E. Biset, “Biopolítica, soberanía y deconstrucción”, *Thémata*, n° 56, Julio-Diciembre 2017, pp. 285-303.

saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, no es. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, *no está nunca presente como tal*. El tiempo del «aprender a vivir», un tiempo sin presente rector, vendría a ser esto, y el exordio nos arrastra a ello: aprender a vivir *con* los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje, en el comercio sin comercio con y de los fantasmas. A vivir de otra manera. Y mejor. No mejor: más justamente. Pero *con* ellos. No hay *ser-con* el otro, no hay *socius* sin este *con-ahí* que hace al *ser-con* en general más enigmático que nunca. Y ese *ser-con* los espectros sería también, no solamente pero sí también, una *política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones.⁴⁴

Aprender a morir, en Derrida, es un aprender a vivir en comunidad con la-vida-la-muerte.⁴⁵ Lazo social construido sobre la desligadura que impide la caída en cualquier fundamentalismo, incluido el de la “persona”. Si las fronteras se ponen en crisis, si tiembla la distinción entre unos y otros, vivos y muertos, personas y hombres, vida humana y vida animal, se anuncia lo imposible mismo, la democracia por venir entendida como política aporética que abre la posibilidad de la justicia. ¿Qué es la justicia? La relación no alérgica con la alteridad, la hospitalidad incondicional, la apertura a la llegada intempestiva de cualquier/absolutamente otro, vivo y muerto. Leemos en palabras de Mónica B. Cragolini, cuya insoslayable lectura de Nietzsche/Derrida signa con su originalidad, profundidad y rigor todo lo que aquí hemos expuesto:

La pregunta derridiana es qué significa lo “común” en esta comunidad, que va más allá, incluso, de lo viviente, comunidad, también, de los espectros, de los que están “entre” (como estamos

44. J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. J. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 12.

45. Para un análisis del “aprender a vivir” en Derrida véase S. Chun, “Derrida, filosofía de la vida”, *Instantes y azares – Escrituras nietzscheanas*, n° 14, Otoño 2014, Bs. As., pp. 121-126.

todos) la vida y la muerte. Y es que tal vez ese deseo de comunidad, que nos llama a franquear la infranqueable distancia, ya no es del orden de la comunidad, como partición o participación. Un amor de amistad (amancia) atraviesa la posible (imposible) comunidad de ultrahombres, un amor sin deseos de posesión y apropiación del otro, que experimenta "la condición de abrirse temblando al quizás". "Quizás" que signa esa oscilación del pensar que no puede ser asegurado, del amor que no se transforma en disponibilidad del otro.⁴⁶

46. M. B. Cragolini, "Temblor del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida", en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., p. 136.

SOBRE ANIMALES Y CIBORGS.
PERSPECTIVAS DECONSTRUCTIVAS
EN TORNO AL HUMANISMO

Gabriela Balcarce

La humanidad no consiste sólo en la amistad del hombre con el hombre, sino que siempre implica también –y con explicitud creciente– que el hombre representa para el hombre la máxima violencia.¹

I. Si bien el humanismo es ubicado como el movimiento intelectual desarrollado en Europa durante los siglos xiv y xv, aquel que rompiendo las tradiciones escolásticas medievales y exaltando en su totalidad las cualidades propias de la naturaleza humana, pretendía descubrir al hombre y dar un sentido racional a la vida tomando como maestros a los clásicos griegos y latinos, es posible establecer una concepción más amplia de análisis, considerando así al humanismo como uno de los conceptos pilares de occidente. Como señala Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, este se encuentra estrechamente vinculado a la metafísica.²

Después de la segunda guerra mundial el existencialismo, cristiano o ateo, pensamiento dominante en Francia, fue esencialmente humanista³. Este humanismo pretendía dejar atrás algunos de los elementos asociados al humanismo clásico, insistiendo en nociones tales como la de “situación” o “realidad humana” (insistiendo en cierta traducción del *Dasein* heide-

1. P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000, p.71.

2. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2009, p.72

3. J. Derrida, “Los fines del hombre”, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p.151.

ggeriano). Sin embargo, señala Derrida, “aunque el tema de la historia esté muy presente en el discurso de esa época, se practica poco la historia de los conceptos [y en este sentido] la historia del concepto de hombre no es interrogada nunca.”⁴

La filosofía ha sido, desde sus comienzos, humanista. Del *subjectum* que pone lo otro de sí para ponerse él mismo en primer término. Autoposición del sujeto trascendental que se entroniza en el comienzo de la indagación y en el principio de la fundamentación. Lo que viene después, siempre es especular. La especulación de Occidente como un gran espejo a medida, como describía Heidegger en las páginas de “La época de la imagen del mundo”⁵, en su análisis de la representación a la luz del cogito cartesiano. Quizás en continuidad con este análisis, Derrida avanza en la dirección de agrietar ese espejo que opaca y oculta esa alteridad y con ello también, parte del reverso de la racionalidad del sujeto y de la afirmación de soberanía humana. Señala Heidegger:

La *humanitas* es pensada por primera vez bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración de la república romana. El *homo humanus* se opone al *homo barbarus* [...] que eleva y ennoblece la *virtus* romana al incorporarle la *παιδεία* tomada en préstamo de los griegos.⁶

El reverso de esta *humanitas* es considerado de manera ontológicamente degradada: un animal concebido como simple maquinaria, la bestialidad de los que no han sido ilustrados, las mujeres y, por último, la técnica como la enemiga de lo natural – esencial y también, alejándonos de Heidegger, de lo originario.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX podemos encontrarnos con lecturas que avanzan en una dirección diferente, deconstructiva. Como señala Vásquez Roca, a partir de la

4. *Ibid.*, p.152.

5. M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998.

6. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., pp.20-21.

consideración de textos como *Normas para el Parque humano*⁷, Sloterdijk retoma las discusiones propuestas por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* para ir un paso más allá y demostrar que la era del humanismo hoy se descubre como un plan de "domesticación y cría de los seres humanos".⁸ El autor presenta la educación y la cultura como técnicas de domesticación del hombre, una especie de zoológico temático para animales civilizados, donde el hombre es domesticado y, a la vez, trata de hacer lo mismo con los recién llegados. Nociones como las de "doma" o "cría" exponen la gran influencia de la filosofía nietzscheana para este pensamiento⁹, quien, por cierto, podría ser considerado quizás como uno de los primeros críticos contemporáneos del humanismo.

II. Si la educación humanista se ha presentado como el esfuerzo de rescatar al hombre de su potencial de barbarie, esto es, ponerlo a salvo del salvajismo que lo ha amenazado históricamente, sin embargo, a juicio de Sloterdijk, los estudios, en particular la lectura de los clásicos literarios, han constituido un método de amansamiento o doma de seres que tienen la posibilidad de retornar a la animalidad que están todavía en vías de superar. Ahora bien, en lo que se refiere al diagnóstico sobre los fines y alcances del humanismo tradicional, Sloterdijk y Heidegger están de acuerdo: El movimiento humanístico pertenece al pasado y su manera de pensar gira alrededor de la idea de la animalidad del hombre. Pero sus interpretaciones del fenómeno histórico y de la función cultural que ha desempeñado el humanismo son no sólo muy diferentes sino inconciliables. Heidegger asoció al humanismo en su *Carta* con la esencia de la tradición metafísica europea, la cual, sostuvo el filósofo, concibió insistentemente al hombre como un animal racional.

7. P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000.

8. A. Vázquez Roca, "Sloterdijk, Habermas y Heidegger; Humanismo, Posthumanismo y debate en torno al Parque Humano", *Eikasía. Revista de Filosofía*, año IV, 26 (julio 2009).

9. Cf. F. Nietzsche, "De los mejoradores de la humanidad" *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid, Alianza, 1998, pp. 77-83) y *Genealogía de la moral*, Tratado III (Madrid, Alianza, 2008).

En este sentido y en conexión con estas estructuras de pensamiento pre-humanistas, el posthumanismo se constituye como una respuesta filosófica a un mundo donde cada vez es más difícil distinguir entre lo natural y lo artificial (si acaso aún fuera necesario hacer dicha distinción) y en el que el eje escritura/lectura que articulaba la cultura humanista pierde protagonismo ante la emergencia de nuevos medios de expresión y comunicación. Según Sloterdijk, hay que prescindir de una interpretación (humanista) del mundo estructurada sobre la dicotomía sujeto-objeto, porque "lo que supone de intrusión de lo mecánico en lo subjetivo, se ha superado la idea del sometimiento de la naturaleza por parte del hombre y su técnica, y hay que hablar más bien de eugenesia y de 'antropotécnicas'".¹⁰ En las secciones que siguen, analizaremos dos nociones que nos permiten pensar los umbrales entre naturaleza y técnica, por un lado, y hombre racional vs. animalidad, por otro.

III. En la desestabilización del umbral entre naturaleza y técnica, hace su aparición la figura contemporánea del ciborg.¹¹ El ciborg ha sido pensado como una criatura compuesta de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos, generalmente con la intención de mejorar las capacidades de la parte orgánica mediante el uso de la técnica. Desde un uso filosófico interesante¹², la problemática de lo ciborg desestabiliza los umbrales

10. T. Rocha Barco, "Prólogo" en P. Sloterdijk, ed. cit., p.12.

11. El término fue acuñado por Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline en 1960 para referirse a un ser humano mejorado que podría sobrevivir en entornos extraterrestres. Llegaron a esa idea después de pensar sobre la necesidad de una relación más íntima entre los humanos y las máquinas en un momento en que empezaba a trazarse la nueva frontera representada por la exploración del espacio. Diseñador de instrumentación fisiológica y de sistemas de procesamiento de datos, Clynes era el director científico del Laboratorio de simulación dinámica de Rockland State Hospital, en Nueva York.

12. Aunque nuestro abordaje es fundamentalmente filosófico, cabe destacar que el concepto de ciborg se encuentra en un terreno interdisciplinario, que pone en cuestión criterios de demarcación tradicionales. En sus inicios, ha sido asociado con la ciencia ficción. Sin embargo, muchos artistas han intentado crear una consciencia pública de organismos cibernéticos; estos yendo desde pinturas hasta instalaciones. Algunos artistas que crearon un

entre lo orgánico y lo técnico, entre lo natural y el artificio. Las fronteras se desdibujan, se trascienden, se trasgreden, *se les falta el respeto*, para favorecer un pensamiento de la subjetividad desde la contaminación de lo otro (indistinguible de un sí-mismo): el ciborg no es complemento de lo humano, sino que humano y máquina se interpenetran dando por resultado un híbrido irreconocible en sus partes animales y maquínicas.

El ciborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, “una criatura de realidad social y también de ficción. A finales del siglo XX todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo”¹³, afirma Haraway. El ciborg fractura las tradiciones de la ciencia y la política occidentales y con ello, las relaciones entre máquina y organismo que han sido de guerra fronteriza. Y en el desgarrar de las fronteras, se desdibujan también las identidades iniciales: lo humano como el hombre, lo masculino, lo vivo, por un lado, y la máquina como lo funcional, que no posee vida y que se encuentra a disposición del hombre. Estas divisorias responden, a juicio de Haraway, a un capitalismo racista, dominado por lo masculino, por la idea de progreso y de apropiación de la “naturaleza”, a un mismo tiempo que “el esfuerzo político y epistemológico de retirar a las mujeres del lugar de lo natural (y de lo biológicamente asignado)”¹⁴. En pocas palabras, la máquina y la mujer han sido localizadas

sinnúmero de trabajos son Neil Harbisson, Moon Ribas, Patricia Piccinini, Steve Mann, Orlan H.R. Giger, Lee Bul, Wafaa Bilal, Tim Hawkinson y Stelarc. Las máquinas son cada vez más omnipresentes en el proceso artístico, con cuadernos de dibujo computarizados remplazando a la pluma y el papel, y cajas de ritmo volviéndose tan populares como los bateristas humanos. Esto es tal vez lo más notable en el arte y música generativos. Compositores como Brian Eno han desarrollado y utilizado software capaz de construir partituras completas con tan solo algunos parámetros matemáticos básicos. Scott Draves es un artista generativo cuyo trabajo es explícitamente descrito como una “mente cibernética”. Su proyecto “Oveja Electrónica” genera arte abstracto mediante la combinación de trabajo de un sinnúmero de computadoras y personas a través del internet.

13. D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Universitat de València, 1995, pp.253-254.

14. Cf. D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, ed. cit., p.227.

como lugares de producción disponible para el hombre, para el racionalismo humanista, generando los umbrales necesarios para tal dominación.¹⁵

Lo ciborg rompe con la barrera de la *physis* y la *techne*, poniendo en un mismo terreno aquello que para Descartes sería, por cierto, oscuro y confuso: la *res cogitans*, el alma, la mente, la racionalidad y el cuerpo, pensado como máquina funcional y dependiente.¹⁶ No hay origen simple, ni natural. En el principio, la hibridación de lo que llamaríamos máquina y organismo [...] y animal¹⁷. Una suerte de doble divisoria parecería operar en este sentido: al interior, lo animal como lo pulsional, lo irracional, el cuerpo, lo sexual, las pasiones; al exterior, lo que no es humano, lo que no nos hace humanos frente a lo que sí: la racionalidad soberana. Como quien cerca un terreno para protegerlo de posibles foráneos y se ahorra de indeseables imprevistos, la modernidad desplegó a la luz del cogito cartesiano una operación de neutralización, opresión y negación de la alteridad cuyos umbrales pertenecen hasta el día de hoy en muchas ocasiones, inamovibles y obliterados. En ese sentido, y como veremos a continuación, la temática de la animalidad se ofrece como blanco de indagación filosófica estructural para abordar y evaluar los conceptos básicos de constitución del sujeto y de lo humano, de su sí-mismo, de su modo de ser en tanto soberano. En la constitución de dicho umbral se reflejan las distinciones entre cuerpo y alma / mente / espíritu; así como también de la relación con los otros: con los cercanos, con los extranjeros, y con aquellos seres a los que identificamos con el significante "animal".

IV. En el segundo capítulo de *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida describe la operación cartesiana del cogito mos-

15. En este sentido, podríamos incluir también al significante 'mujer' bajo la estela del análisis antihumanista. He abordado esta cuestión en mi artículo: "Mujer-máquina, mujer-escritura, mujer-animal. Reflexiones deconstructivas", *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año XV, n. 14-16, otoño-septiembre de 2016, pp. 141-150.

16. D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, ed. cit., p.227.

17. *Ibid.*, p.257.

trando la continuidad del posicionamiento humanista respecto de la subjetividad.

Desde la opción metodológica cartesiana ya conocida, la duda que aparece en la primera Meditación se propone dejar por fuera todo aquello digno de cuestionamiento. Frente al arribo de la verdad fundamental de la investigación cartesiana, el cogito, Descartes evalúa las notas adjudicables a esta certeza que surge del acto de pensamiento. La famosa pregunta, ¿qué soy? ¿Quién soy? “El ‘yo soy’, en su pureza intuitiva y pensante, excluye dicha animalidad por razonable que sea.”

El acceso a la subjetividad que representa el cogito, este acceso puro, debe suspender o dejar de lado toda referencia a la vida, tanto a la del cuerpo propio como a la del animal. El animal y el cuerpo estarían privados de ego, como ego cogito y, por tanto, de toda autobiografía en tanto círculo de la ipseidad (“su propia vida”).

Dos lógicas completamente heterogéneas se perfilan en esta división, en este dualismo. Frente al espacio del yo, del pensamiento, lo vivo –el animal, pero también el cuerpo propio– responden a las leyes de una naturaleza mecánica, eliminando así no solamente todo movimiento de una ipseidad, sino también la posibilidad misma de la respuesta racional y no de una mera reacción. El animal no responde, reacciona: estímulo-respuesta, desde un determinismo sin libertad. Una máquina que profiere ruidos cuando se la golpea y que funciona de la misma manera que cualquier maquinaria: mecanismos funcionales, repetibles, anticipables, dominables por un yo. Un umbral indivisible que supone límites infranqueables, separando la respuesta como condición de posibilidad del ser responsable de la mera reacción.

Por un lado, el cuerpo, lo animal o lo viviente como aquello que responde a una naturaleza mecánica, impedida de la libertad del sujeto. Se es sujeto en tanto negación de lo natural, del condicionamiento empírico. Por otro, el animal que es carente de respuesta – i.e., pobre de mundo –. Esta carencia parece estar relacionada por momentos con la finitud del sujeto empírico que la fenomenología ha intentado superar –quizás

como uno de los últimos gestos modernos de esta tradición – a través de lo trascendental. Ello parece quedar claro cuando Heidegger señala que “para el obstinado [*einsinnig*], la vida sólo es vida” (y Derrida agrega explicando, ampliando en su traducción francesa: que la vida no es más que la vida, es sólo vida o que la vida es toda/cualquier vida), que la vida (animal) es simplemente la vida, sin hacer la pregunta de una muerte que es vida, de una vida que es muerte, de una muerte que pertenece al ser mismo de la vida. Este *einsinnig* es la traducción también de *bêtise*, de *stupidity*, de una obstinación irracional, de la necedad se podría también decir, de no hacer la pregunta, para seguir en la jerga heideggeriana. Derrida advierte que en la palabra misma *einsinnig* se encuentra ya una retórica de lo propio, del *eigen* y del sentido, Sinn: *einsinnig* sería entonces creer que hay un sentido propio y único: la vida es la vida. “El ser de los animales no es más que un ejemplo para Heidegger de lo que llama *Nurlebenden*, ‘ser vivo sin más’, vida en estado puro y simple.”

Hay un umbral completamente delimitable entre el hombre, o el hombre “que se comporta como un hombre” – y, por otro, el animal, la bestia, el necio, que no pregunta o que no responde (sino que reacciona). Pero pareciera que este respeto al umbral, a un umbral propio y único es la mayor necedad, la *Einsinnigkeit* que Heidegger podría cometer a la hora de pensar al animal y a lo viviente. A juicio de Derrida, esta tradición-filiación humanista no es solamente aquella que articula una mirada dominadora, domesticadora del animal sino del otro en general. En este sentido, la tradición post-cartesiana en torno a la figura del animal y de lo viviente articularía el discurso de la dominación misma. “Parásito de la lógica de lo propio”, el camino de deconstrucción del humanismo, desde la lectura derrideana que aquí seguimos, pondría en abismo a todas las filosofías que han luchado incesantemente por brindar algún tipo de privilegio ontológico a un modo de ser específico, cierta propiedad de lo humano. En este sentido, nos interesará mostrar la continuidad filosófica entre lo humano y la racionalidad como condiciones elementales de la construcción de soberanía de Occidente. Límites infranqueables nos alejan del animal y

de lo salvaje: porque lo racional es aquello que puede ser delimitado, concebido 'clara y distintamente', previsto y certero. Imagen estática del *subjetum* sin tiempo, sin alteración, sin finitud. Idealismo de un conjunto, que vuelve para repartir a los otros su lugar, su nombre, su estatuto político y ontológico, su modo de ser representados.

V. Como señala Cragolini, la filosofía nietzscheana y posnietzscheana, con su crítica al modelo de subjetividad, centrada en el *autós* soberano conduce, de modo inevitable, a la pregunta sobre el modo de ser del animal. Y ella nos reconduce, a su vez, a pensar nuestros modos de vida y a realizar una crítica a pensar lo viviente en términos de dominio y propiedad. La distinción que se establece –desde una concepción humanista– entre el hombre y los animales, da lugar a políticas de la naturalización del crimen de lo viviente, tanto humano como animal.¹⁸

La filosofía contemporánea torna necesaria la pregunta por aquellas lógicas de lo viviente que escapan a la imagen del sujeto moderno inalterable, forjado a la luz de binarismos clásicos, tales como hombre vs. animal, vida vs. muerte, vida natural vs. máquinas. La puesta en cuestión de estos umbrales permite repensar nuestras formas de vida, que lejos de asentarse en la unicidad simple de una identidad, atraviesan la complejidad y el desvío. La animalidad y el cuerpo propio han sido alejados del sujeto en nombre de la racionalidad soberana, así también como la muerte y la ausencia, separadas completamente de lo viviente. La incisión en la carne por parte de las tecnologías, todas estas cuestiones requieren de una reformulación de la temática de la subjetividad que se aleja de las distinciones humanistas clásicas, tanto del hombre y el animal, de la mente y el cuerpo, de la presencia y la ausencia, de la vida y la muerte, así como también de lo natural y el artificio. Así como ciertas posturas humanistas distinguían al hombre del animal en términos de respuesta (responsabilidad) vs. reacción (maquínica), el ciborg manifiesta una rup-

18. M. B. Cragolini, *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, 2016.

tura de la simplicidad y el ingreso, por tanto, al dominio de lo complejo.¹⁹ El suplemento (técnico) no es separable de un sustrato previo, al modo de la divisoria clásica aristotélica del accidente y la sustancia. La vida y la máquina copulan en lo ciborg, deconstruyendo la simplicidad, identidad y unicidad soberana del sujeto.

La opción por lo humano se mantendría en la tradición *logos*, incluso allí donde algunos autores optaron por la expresión “realidad humana”, no se ha abandonado el suelo del privilegio humanista. Como señala Biset, parte de la tarea derrideana en este punto se corresponde con la realización de un relevo (y deconstrucción) de este privilegio en pensadores contemporáneos que se presentan incluso como alejados del proyecto humanista, relevo que permite pensar la copertenencia postulada entre política y *humanitas* que la historia de la metafísica ha montado de manera incuestionable en sus raíces, una lógica sacrificial para circunscribir lo propio de lo humano, a expensas de aquello que queda por fuera, es el intento por el triunfo de un sí-mismo que barre con el otro. El “totalitarismo como consecuencia de la absoluta transparencia e inmanencia de las comunidades políticas, sino como consecuencia del empleo de lo humano como autodefinición de uno mismo y exclusión de la otredad”. La discernibilidad certera parece remitir a una *physis* y, por ello, si seguimos las líneas de *Políticas de la amistad*, a una concepción fraternalista y androcentrada de lo político que parecería habilitar el cálculo totalitario de la comunidad, en la medida en que ese sentido único que se presenta como *physis* y que implica el despliegue de una lógica sacrificial como separación de lo otro, entendiéndose por ello, neutralización, domesticación, adjudicación de irracionalidad, asesinato.

19. Cf. C. Hables Gray, *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age*, NY, Routledge, 2001.

LA LÓGICA SACRIFICIAL EN LA IDEA DE COMUNIDAD Y EN LA PENA DE MUERTE

Idoia Quintana Domínguez

Aquí tomamos en serio todo lo que está condenado, ya sea una vida o una puerta o una ventana –o cualquier cosa o a cualquiera cuyo fin estaría prometido, anunciado, pronosticado, dictado, firmado como un veredicto.

Jacques Derrida, *Seminario sobre la pena de muerte*¹

Resistencias a la idea de comunidad

La sociología organicista, el neocomunitarismo americano o las denominadas éticas de la comunicación emprendieron, durante la segunda mitad del siglo XX, un trabajo sobre las formas comunitarias y comunicativas que aceptaban lo que Esposito denomina como el “presupuesto no meditado”² de la comunidad: la identidad no cuestionada entre lo común y lo propio. Siguiendo la estela nietzscheana (amor al lejano) y heideggeriana (*Mitsein*), ciertos autores, fundamentalmente franceses e italianos, retomaron la noción de comunidad dentro de una tarea de deconstrucción de la subjetividad moderna que ponía de manifiesto ese impensado. Desde este acercamiento, se trataba de poner en cuestión las formas de propiedad, identidad y pertenencia sobre las cuales se explicaba la comunidad como una forma de subjetividad más amplia que la del individuo (dejando intacta la noción de subjetividad) o como una sus-

1. J. Derrida, *La pena de muerte. I*, trad. Delmiro Rocha, Madrid, La Oficina, 2017, p. 238.

2. R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Carlos Rodolfo Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 22.

tancia producida por la unión de los sujetos (figura de la trascendencia). Como uno más de los integrantes de esta segunda línea, es frecuente encontrar el nombre de Jacques Derrida. Sin embargo, como veremos, sin dejar de “saludar” la propuesta de repensar la comunidad por parte de autores como Bataille, Nancy y Blanchot, alabando su osadía, pero dando cuenta a la vez del riesgo que la acompaña, Derrida manifestó abiertamente su resistencia a acoger esta noción. Ni siquiera los intentos por pensar una “comunidad sin comunidad” (Bataille), una “comunidad desobrada” (Nancy) o “inconfesable” (Blanchot), le animaron a aceptar la necesidad de pasar por su reformulación como medio para desarrollar un pensamiento ontológico, político o ético que permitiera plantear una forma distinta de pensar un modo de relación que dé cabida a la alteridad.

Aunque, en ciertos momentos, Derrida lo haya expresado de ese modo: “yo no tengo reparo con esas comunidades: mi único reparo es por qué seguir llamándolas comunidades”³, este recelo no se limita a una reticencia meramente terminológica. Por una parte, lo que indica este rechazo es una firme resistencia a trazar los contornos de lo que pudiera determinar lo “común” de una “comunidad”, pues, si bien las formas “desobrada” o “inconfesable” contribuyen a difuminar su contorno, no dejan de implicar una necesidad de mantenerlos. Pero, fundamentalmente, esta resistencia se aprecia cuando Derrida afirma y demuestra que el pensamiento de la comunidad, por problematizado que se presente, acaba de un modo inevitable por aludir a una forma de organización y de estructuración donde la identidad y la pertenencia aparecen bajo la forma ejemplar de la figura del hermano. Esta figura no es otra que la que garantiza la identidad por medio de la semejanza, la proximidad, el parecido, la filiación, es decir, una forma fraternal que inmediatamente genera su forma opuesta al oponerse y protegerse del extraño.

Si Derrida se resiste a emplear en su nombre el término “comunidad” es porque rechaza inscribir dentro de sus márgenes

3. J. Derrida, M. Ferraris, *El gusto del secreto*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p.40.

el pensamiento de la alteridad. La apertura al otro, al radicalmente otro, al otro que no necesariamente debe ser humano ni estar necesariamente presente, no requiere de la idea de comunidad. El pensamiento de la relación y de la alteridad le conduce a romper los límites de una comunidad que ya no se deja pensar como comunidad de semejantes, de hermanos, de sujetos identificables sometidos a un proceso de identificación y de reconocimiento. Aunque dicha noción sea reexaminada para definir un espacio que cuestiona tanto las formas comunitaristas como individualistas, lo comunitario o lo común no satisface a Derrida. No solo no encuentra ninguna justificación para mantener el término, sino que demostrará la dificultad de seguir aludiendo a la idea de comunidad prescindiendo totalmente de su fundamentación metafísica y, sobre todo, pues Derrida señala insistentemente este aspecto como el fundamental de su preocupación y como el motivo principal de su reticencia, la dificultad de retomarla sin reactivar un modo particular de concebir lo político y de hacer política.

La resistencia derridiana a la idea de comunidad podría leerse entonces como una forma de eludir las múltiples máscaras de la identidad y de la pertenencia y, de este modo, subrayar la crítica a cierta idea de lo político construida a partir de la lógica fraternal comunitaria. Pues es la idea del hermano, estructurante de la forma comunitaria, la que no deja de alimentar la lógica del enemigo y la lógica de la guerra: “Solamente hay guerra allí donde la fraternidad de los hermanos *dicta la ley*, allí donde se impone una *dictadura política* de la fraternocracia”⁴. La resistencia a la idea de comunidad implica cuestionar cierta definición del orden político y de los propios límites de este concepto. En este sentido, analizaré el cuestionamiento radical e inagotable que Derrida emprende del término “comunidad” retomando algunos de los argumentos que esgrime para cuestionar el intento de dar una nueva orientación o definición a la pregunta por lo común. También trasladaré este cuestionamiento a un fenómeno como el de la pena de muerte, al que Derrida dedica

4. J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2005, p. 69.

un seminario de dos años, ya que en esta modalidad legal de dar muerte se pone en juego, según la interpretación derridiana, una de las formas que ha permitido definir lo propiamente humano y delimitar la comunidad de semejantes. La soberanía como decisión sobre la muerte del otro y la elevación sobre la vida implican la imposición de una construcción política que se caracteriza por el sacrificio de lo otro en nombre de lo mismo. Derrida definirá el cálculo del momento de la muerte como el rasgo de mayor violencia frente a cualquier otro ser vivo o inerte, situando el veredicto calculado sobre la finitud del otro como el principio de soberanía y crueldad que sustenta el constructo teológico-político y la forma de la comunidad humana (en el marco de su dignidad, de su humanidad y también de lo humanitario). La finitud es aquello sobre lo cual se ejerce la soberanía, y desde esta finitud, se problematizará el cálculo político que la condena a muerte.

Fraternidad comunitaria

*[...] me pregunto por qué no he podido nunca escribir la palabra "comunidad" (confesable o inconfesable, obrada o desobrada), si se puede decir, por mi cuenta, en mi nombre. ¿Por qué? ¿De dónde me viene esa reticencia? Y en el fondo, ¿no es esta la inquietud que esencialmente me ha inspirado este libro?*⁵

Derrida afirma aquí que la reserva frente a la utilización del término "comunidad" ha motivado, "en el fondo", el libro –y, probablemente, también el seminario– titulado *Políticas de la amistad*. En este libro, Derrida encuentra una línea, iniciada por Nietzsche, por la que la amistad es pensada desde unos elementos diferentes a los de proximidad, semejanza o pertenencia. Una amistad que no se sustenta sobre la afinidad entre ciertos sujetos en torno a unos elementos comunes, sino que se establece desde un principio de relación que, al incluir la lejanía, la extranjería, la distancia, la disimetría y la no con-

5. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994, p. 338.

temporaneidad, supone una sacudida en el orden de la identidad y de la pertenencia. Estos elementos no solo determinan un orden privado de la amistad, sino que también funcionan como los principios que organizan el orden social y el modo de hacer político. Derrida es muy claro en este punto. La cuestión de la amistad y de una amistad que está pensada de un modo fraternal, es decir, combinando el vínculo, natural o escogido, de la identidad y de la pertenencia, estructura un determinado orden social y político que define como fraternocracia. La pregunta que no puede dejar de hacerse es qué otro orden social y político sería aquel que no tuviese como modelo al hermano o al amigo que es como un hermano.

En esta línea que se abre con Nietzsche, Derrida sitúa los intentos por pensar la comunidad de Bataille, Blanchot y Nancy. Si todos ellos pertenecen al tiempo intempestivo de Nietzsche, por una parte, afirma Derrida, no puede dejar de compartir con ellos esa exigencia de pensar otro modo de relación que deje lugar a la emergencia de lo otro irreductible a lo mismo, a lo propio o a lo común. Pero, incluyendo también a Nietzsche, Derrida no puede dejar de advertir que

hay todavía una fraternidad, en Bataille, Blanchot y Nancy, sobre la que me pregunto, desde el fondo de mi admirativa amistad, si no merece una desconfianza y si debe todavía orientar el pensamiento de la comunidad, ya sea una comunidad sin comunidad o una fraternidad sin fraternidad.⁶

Las precauciones de las que estos autores se sirven para afrontar la reflexión de un modo de ser en común, que no se formalice por medio de algo común que se posee y se comparte, no deja de ser un modo de evitar encallar. Los sintagmas que bajo la forma “x sin x” (“comunidad sin comunidad”) se proponen, buscan prevenir el naufragio en la forma de lo común. La pregunta de la que parten señala un desarraigo: “qué ha pasado para que tengamos que hablar de manera tan paradójica, tan

6. *Ibid.*, p. 57 (nota 1).

aporética, también tan imposible”⁷ cuando se trata de pensar la comunidad fuera de los principios de pertenencia e identidad o cuando se trata de pensar la alteridad desde el cuestionamiento radical que retira lo propio como medida.

En el caso de Blanchot, la crítica de Derrida a su proyecto de pensar la comunidad es de más calado de lo que podría parecer en un primer momento. Mientras encuentra en él un pensamiento de la amistad que “no es quizá del orden de lo común ni de su contrario, de la pertenencia y de la no pertenencia, de la proximidad y de la distancia”⁸, es decir, que no es del orden de lo común ni de la comunidad, circunscribe este pensamiento a ciertas obras como *La amistad* y *La escritura del desastre*. Sin embargo, advierte que, cuando en *La comunidad inconfesable* Blanchot desarrolla la noción de comunidad, la fraternidad pasará a ocupar un lugar mucho más visible que en cualquier otro texto y, como consecuencia, la noción de amistad queda supeditada a la cuestión por la comunidad. Esto pone de manifiesto la sospecha derridiana que desata su recelo: en la intersección entre la amistad y la comunidad emerge la fraternidad. La pregunta que ronda la crítica derridiana no solo es por qué seguir aludiendo a lo común si lo que se reclama es un pensamiento que rechaza articular la comunidad en torno a un atributo compartido, sino más bien, y sobre todo, qué clase de política generaría esta comunidad inconfesable que define el “corazón de la fraternidad: el corazón o la ley”⁹. La advertencia de Derrida es que, como aquí se muestra, se trataría de una comunidad y de una política –de un corazón o de una ley– que no deja de evocar al hermano y, por lo tanto, a un orden fraternal.

Cuando en *Canallas*, libro dedicado fundamentalmente a la cuestión de la política democrática, Derrida vuelva a reiterar la crítica al fraternalismo explícito o implícito en todo intento por pensar la comunidad, tomará como texto de análisis *La experiencia de la libertad* de Nancy. Derrida dedica dos capítulos

7. *Ibid.*, p. 99.

8. *Ibid.*, p. 331.

9. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2002, p. 54.

a analizar la definición nancyana de libertad y de fraternidad, prestando atención a la relación entre fraternidad, libertad y comunidad que traza Nancy: “La fraternidad es la igualdad en la partición de lo incomensurable”¹⁰. Previamente, Nancy había definido lo común por medio de la desmesura de la libertad y la comunidad como lo que comparte esta misma desmesura. El principio de igualdad comunitaria es pensado desde lo incomensurable, es decir, desde lo que no podría ofrecer una medida u orden de equivalencia en la relación. Derrida afirma que habría que preguntar a Nancy por qué insiste en mantener el término fraternidad vinculado esta vez de manera clara a la comunidad. Y encuentra en el texto de Nancy la respuesta que lo justifica. Se trata de una respuesta a la vez cristiana (partición del cuerpo de cristo) y freudiana (muerte del padre y hermandad): curiosamente algunos de los argumentos que Nancy ha esgrimido contra la comunidad de Blanchot están dirigidos aquí contra el mismo Nancy¹¹. Frente a esto, Derrida señala dos opciones: o bien Nancy tan solo se hace eco el relato recibido de un modo no crítico, es decir, expone una herencia sin preguntarse si es o no recibibile, o bien la acepta y la hace suya. Derrida avanza la hipótesis de que Nancy “*querría creer en la fraternidad*”, mientras que él, aun queriéndolo, o habiendo uno dentro de sí que quisiera hacerlo, otro, que ya no se parece a él como un hermano, no *querría*, sobre todo no en política¹².

10. J.-L. Nancy, *La experiencia de la libertad*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 84-85.

11. Cfr. J.-L. Nancy, *La comunidad descalificada*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Avarigani, 2015.

12. Derrida añade una nota a pie de página esencial para matizar la crítica a Nancy. Hacia el final del libro, Nancy afirma, en lo que constituye una postura abiertamente crítica respecto al relato freudiano, y que señala además hacia la crítica falogocéntrica a la que Derrida apuntaba en *Políticas de la amistad*: “En efecto, hay que desmontar con todo cuidado esta interpretación de la comunidad en tanto que fraternal. Pero es posible, incluso con el propio Freud, interpretarla de otro modo: como partición de una cosa materna que, precisamente, no sería sustancia, sino ella misma, hasta el infinito, partición. [...] Quizá la “madre” debe ser abandonada también, si no se puede evitar que sea “fálica” (pero, ¿es eso seguro?). Habría que pensar entonces la

Afirmados, negados o neutralizados, estos valores “comunitarios” o “comunales” corren el riesgo de hacer volver un hermano. Quizá haya que tomar en serio este riesgo para que la cuestión del “¿quién?” no se deje políticamente reconocer por el esquema del ser-común o en común.¹³

Hay un pensamiento de la amistad que, al intentar hacerlo entrar en la estructura comunitaria, desde el momento en que su medida se propone como la desmesura de lo comunitario, ordena una forma de fraternidad y de fraternocracia.

La pena de muerte y lo propio del hombre

“La humanidad del hombre nace como fraternidad. El padre no es necesariamente humano; los hijos y, por consiguiente, los hermanos sí lo son”¹⁴. Esta afirmación describe el lugar que la fraternidad pone en juego en el orden de lo comunitario y el puente que es posible trazar entre un orden comunitario y una política que toma como principio la semejanza. Tanto en el caso del reparto del cuerpo de cristo, que se ofrece en un acto de sacrificio, como en el caso de la muerte del padre, desde la perspectiva freudiana del asesinato del jefe de la horda, la muerte como sacrificio genera comunidad y otorga a esa comunidad el rasgo común de fraternidad y humanidad.

En la obra de Derrida, la cuestión de “lo propio del hombre” o de lo que caracteriza la humanidad de lo humano es deconstruida con cautela desde múltiples perspectivas. Los últimos seminarios titulados *La bestia y el soberano* y *La pena de muerte* abordan esta problemática de manera central. En el anuario del EHSS (*École des hautes études en sciences sociales*, centro en el que Derrida estuvo impartiendo sus seminarios desde 1984 hasta 2003) correspondiente al informe sobre el seminario *La pena de muerte* del curso 1999-2000, la soberanía, la

fraternidad en el abandono, del abandono” (J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. cit., pp. 61-84).

13. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 331.

14. J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. cit., p. 82.

excepción y la crueldad son señalados como los tres conceptos problemáticos que recorrieron cada una de las sesiones¹⁵. Y en efecto, estas nociones reaparecen constantemente en el recorrido por los argumentos de carácter político, ético o jurídico, tanto a favor como en contra de la pena de muerte, de los discursos que Derrida analiza. Dar muerte se convierte en la gran cuestión que determina la humanidad y lo inhumano, como se deja apreciar desde las primeras palabras del seminario: “¿Qué responder a alguien que vendría a decirles, al alba: ‘Lo sabe, la pena de muerte es lo propio del hombre?’”¹⁶. Dar muerte legal y legítimamente, decidir soberanamente sobre la muerte del otro, disponer de la finitud del otro, ¿en qué sentido puede llegar a configurar lo propiamente humano y a dar forma a una comunidad de semejantes? En este seminario la cuestión de la finitud se sitúa como el elemento sobre el cual se aplica la decisión soberana y sobre el que se concentra la crueldad como forma del ejercicio del poder soberano sobre la vida. El cálculo de la hora y el modo de dar muerte, la anticipación calculable de lo incalculable, tiene como efecto negar el porvenir y así cerrar la apertura al acontecimiento y a la alteridad. Constituye por lo tanto el sacrificio de la finitud en nombre de algo que trasciende el carácter finito de los seres y que, al trascender la finitud, señala una sustancia común de la que todos los seres participan y deben participar: sustancia que hermana.

Uno de los aspectos más relevantes del acercamiento de Derrida a la pena de muerte y a la cuestión de la decisión sobre la finitud es que no es tratada únicamente desde una perspectiva metafísica o existencial sino fundamentalmente política, como índice de la construcción de la soberanía política. Así lo indica Mirian Jarade cuando afirma que “[Derrida] analiza la finitud en relación con la pena de muerte no solo desde un punto de vista existencial sino desde uno político o, mejor, como el elemento crucial para entender la soberanía como un aparato

15. Cfr. J. Derrida, *La pena de muerte. I*, trad. cit., p. 10.

16. *Ibíd.*, p. 15.

teológico-político”¹⁷. El carácter teológico señala el fantasma que trabaja la cuestión de la pena capital y que se refiere a la ilusión de infinitización o trascendencia del momento finito de la muerte: glorificación, exaltación como momento de plena libertad sobre la vida o de más allá de la vida y de la muerte. De modo que en la decisión soberana sobre la vida y sobre la muerte se produce la paradójica combinación de finalización del fin y eternización de ese mismo fin. En el marco legal, como Derrida encuentra en Kant y en otras argumentaciones similares, en nombre de la dignidad humana y del sujeto sometido a la ley (la ley del derecho y la ley moral), se justifica que la ley sea lo que debe elevarse por encima de la vida. En este sentido “la pena de muerte marca el acceso a lo propio del hombre y a la dignidad de la razón”¹⁸. El condenado a muerte quizá no tenga derecho a la vida, pero tiene acceso a lo que es capaz de elevarse por encima de ella, es decir, tiene derecho al derecho que se presenta como más elevado que la vida natural, pues es lo que le confiere su dignidad y su humanidad. La existencia de la pena capital aparece así como la marca que traza el umbral entre lo humano y lo inhumano o ahumano, y este umbral se perfila no solo desde los argumentos en favor de la pena de muerte sino que también se ve retomado en los argumentos abolicionistas que exaltan la humanidad o lo humanitario como motivación última. La infinitud de lo finito como trascendencia –poder soberano– que implica la negación de la vida finita, encuentra en la condena a muerte la interrupción del principio de indeterminación, lugar en el que Derrida instala la apertura a la alteridad: apertura al acontecimiento de la muerte (de la muerte como alteridad y por lo tanto como lo impropio) y apertura al otro (concebida de un modo muy diferente al ser-para-la muerte heideggeriano).

Los elementos que aquí apuntamos indican el doble reverso de las argumentaciones que se esgrimen tanto a favor de la vida y su dignidad (por ejemplo, aquella que marca la vía anestésica

17. M. Jarade, “Mors certa, hora incerta. Derrida on Finitude and the Death Penalty”, *The New Centennial Review*, Vol. 17, No. 3, 2017, p. 107.

18. J. Derrida, *La pena de muerte. I*, trad. cit., p. 21.

y se despliega a través de toda la técnica puesta al servicio de la ejecución de la pena de muerte buscando “humanizarla”: guillotina, silla eléctrica, inyección letal) como a favor de la muerte como modo de realización comunitaria (autoinmunidad).

A pesar de indicar la imposibilidad de la desaparición de la pena de muerte, que puede llegar a mutar en formas no tan evidentes o espectaculares de dar muerte o de sacrificar, de apropiarse, asimilar o comer al otro, Derrida subraya que esto no debe impedir una militancia a favor de la abolición de la pena de muerte, “a favor de la vida, de la sobrevivida, del interés sin precio de la vida”.

Se encontrarán otras formas para ella, se inventarán otras formas, otros lances para la condena a muerte, y esta retórica más allá de la retórica es la que nos tomamos aquí en serio. Aquí nos tomamos en serio todo lo que está condenado, ya sea una vida o una puerta o una ventana –o cualquier cosa o cualquiera cuyo fin estaría prometido, anunciado, pronosticado, dictado, firmado como un veredicto. [...]

Pero el hecho de no alimentar ilusiones al respecto no debe impedirnos –muy por el contrario, en esto consiste el coraje y la sangre fría– militar, organizarnos deliberadamente para militar, mientras tanto, a favor de lo que se denomina la abolición de la pena de muerte y, por lo tanto, a favor de la vida, de la sobrevivida, del interés sin precio de la vida, para salvar lo que queda de vida.¹⁹

La finitud es la forma singular a partir de la cual Derrida toma esta firme postura que no solamente le conduce a una afirmación de la vida frente a una forma sacrificial como es la pena de muerte, sino a encontrar en la finitud y en lo incalculable que ella acoge y expone, lo que permite cuestionar los límites del concepto teológico político que rigen las políticas actuales.

19. J. Derrida, *La pena de muerte. I*, trad. cit., p. 238.

Conclusiones

Pensar la muerte desde la pena de muerte, como propone Derrida, obliga a trasladar la cuestión de la muerte del ámbito teórico-filosófico, metafísico o existencial, al campo que la sitúa en el cruce entre lo teológico y lo político. La deconstrucción de la muerte que pone en cuestión su pretendida unidad, identidad e incluso gravedad, advierte Derrida que “no debería servir para trivializar la pena de muerte, para relativizarla”²⁰. Un ejercicio similar es el que se puede apreciar respecto a la cuestión de la comunidad. Cuestionar los principios de identidad, de pertenencia y de propiedad que la han caracterizado no puede quedar en un ejercicio que no tenga en cuenta la necesidad de hacer estallar los límites del concepto político que toma la comunidad como modelo y como medida.

Aludiendo a las críticas de despolitización que se han dirigido a Derrida, Laura Llevadot insiste en cómo desde el pensamiento de la alteridad y de la finitud, desde una dimensión que se podría calificar como eminentemente ética, Derrida está apuntando a una “hiper-política”²¹ y a “otro concepto de lo político”²²:

En la medida en que desde una perspectiva ética Derrida destrona lo común de su privilegio puede parecer que la deconstrucción abdique de lo político cuando en realidad lo que se trata de hacer es apuntar a “otro concepto de lo político”, un concepto que ya no tendrá lo común ni la comunidad en su centro, y que hará caer en cascada toda la cadena de categorías que se venían asociando a lo político tales como sujeto, nosotros, acción, decisión, lucha, antagonismo y un largo etcétera.²³

20. *Ibíd.*, p. 208.

21. J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. cit., p. 182.

22. J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 89.

23. L. Llevadot, “No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad”, *Isegoría*, N^o 49, 2013, p. 552.

Es preciso entonces resaltar la preocupación profundamente política que mueve el acercamiento derridiano y que es la razón fundamental de la resistencia a adoptar el término de comunidad y de la negativa a aceptar una postura moderada respecto a la abolición de la pena de muerte. El rechazo a cierto concepto de lo político aparece, tanto en relación a la cuestión de la amistad en lo comunitario como de la pena de muerte en el orden de lo político-jurídico, como la puesta en evidencia de su cara sacrificial: un modo de negar, anular y sacrificar la vida en nombre de un más allá o por encima de la vida que la protege, la salva y la humaniza; un modo de sacrificar al lejano, al extranjero, a lo otro en nombre del amor al prójimo.

LA COMUNIDAD DE LO VIVIENTE EN EL TRAYECTO DE LA SOBERANÍA INCONDICIONAL A LA INCONDICIONALIDAD SIN SOBERANÍA¹

Mónica B. Cragolini

La caracterización de la soberanía que realiza Jacques Derrida apunta a destacar el aspecto incondicional con la que ésta se impone: el soberano, en tanto *ipse* autotéticamente fundado es el dueño del derecho de vida y de muerte sobre sus gobernados. En su trabajo en torno a los vínculos entre “la bestia y el soberano” Derrida destaca esa cercanía que hace casi indistinguibles el “quién” y el “qué”, y profundiza en el tránsito entre ambos.² Esa cercanía nos permite pensar muchos aspectos del modo en que se instaura la soberanía como ejercicio de dominio (voraz y vociferante) sobre todo lo viviente. Señalaré cuáles serían las posibilidades de un pasaje desde esa soberanía incondicional hacia una “incondicionalidad sin soberanía”: este sintagma es la apuesta política de la deconstrucción. Como tal apuesta, implica un riesgo para el pensar, ya que supone poner en crisis los modos habituales de consideración del ejercicio de la política, y nos

1. Este texto representa una versión corregida de mi conferencia “De la soberanía incondicional a la incondicionalidad sin soberanía: un trayecto derridiano” en el *Congreso Pensar lo político hoy*, organizado por la Universidad Autónoma del Estado de México, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma Ciudad de México y la Universidad Iberoamericana, y realizado en Toluca y Ciudad de México del 14 al 16 de noviembre de 2017.

2. Quiero remitir a lo que Derrida ha caracterizado como “el tránsito del quién al qué” para referirse a su trabajo en torno a temáticas como el don, el perdón, la hospitalidad (es decir, lo que se vincula con la problemática de la incondicionalidad). Véase J. Derrida “Como si fuese posible. Within such limits”, en *Papel máquina*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 257-258.

deja también en una cierta incertidumbre acerca del “qué hacer”. Creo que hay que asumir esa incertidumbre en la línea del pensamiento derridiano del “cómo no temblar”:³ el temblor corroe la autoridad y la continuidad de un sujeto identitario que se cree sostén y fundamento de la posibilidad de establecer su desigmo como último, y lo coloca bajo la ley de una heterología. Por eso, considero que la incondicionalidad sin soberanía tiene que ser pensada en términos de una política del temblor: mientras que la soberanía incondicional hace temblar “de miedo” al otro (y en eso funda su poder y su eficacia) la incondicionalidad sin soberanía supone el temblar “ante el otro”.⁴

Para comprender, entonces, el aspecto incondicional de la soberanía, voy a partir de la postulación de una relación estructural entre la violencia hacia humanos y hacia animales. Esto supone un carácter sacrificial de la cultura, que se funda no sólo sobre el sacrificio animal sino también sobre el sacrificio humano (o de aquello que se considera animal en lo humano). Sostendré, como marco teórico, que esta relación de violencia estructural se basa en tres características: crueldad, sarcografía y, como consecuencia de ambas, ejercicio de la virilidad carnívora que es, según creo, la “virtud” por excelencia en la organización biocapitalista.⁵

Al partir de esta violencia estructural tengo en cuenta los pruritos que genera la imagen por excelencia de esta violencia: la controversial equiparación de los campos de exterminio

3. J. Derrida, “Comment ne pas tembler”, en *Annali* 2006 III (Annali della Fondazione Europea del Disegno), Torino, B. Mondadori, 2007, trad. de E. Cohen en “Cómo no temblar”, en *Acta Poetica* 30-2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Otoño 2009, pp. 31-24.

4. Este temblor ante el otro Derrida lo desarrolla en términos del clásico temblor ante Dios, y hay que tener presente, para comprender esto, la idea derridiana de Dios como testigo absoluto, es decir, como otro.

5. Desarrollaré, en lo que sigue, sólo el primer punto, el de la crueldad, en relación con el llamamiento al “psicoanálisis por venir”. Considero que la problemática de la sarcografía y de la virilidad carnívora se pueden vincular, respectivamente, con el llamado a la Nueva Internacional realizado en *Spectres de Marx*, y con las referencias al “feminismo” de la deconstrucción.

del nacionalsocialismo a los mataderos.⁶ La expresión de Isaac Bashevis Singer "Para los animales, Treblinka dura eternamente", hizo evidente la asociación entre los sufrimientos del animal y el sacrificio humano.⁷ Cuando Patterson escribe su *Eternal Treblinka* dedicada al sufrimiento animal, remite al paralelismo entre ambas formas de sacrificio, sobre todo a partir de la expresión del activista de los derechos de los animales, Steven Simmons: "Los animales son víctimas inocentes de la forma de ver las cosas en el mundo que asegura que algunas vidas tienen más valor que otras, que los poderosos tienen derecho a explotar a los que no tienen poder y que los débiles deben ser sacrificados por el bien de la mayoría".⁸ Según Patterson, el sacrificio industrializado de humanos y animales tiene su referente en los mataderos de Chicago de principios del siglo pasado. Henry Ford tomó la idea de cadena de montaje para sus fábricas de automóviles de la observación del modo eficiente en que se mataba y se troceaba animales en Chicago. Ford fue una inspiración para Hitler, por ello Patterson sostiene que esa misma cadena de montaje se aplicó en los campos de exterminio, algo que también patentiza a partir de la referencia a Theodor Adorno al indicar que "Auschwitz empieza cuando alguien mira a un matadero y piensa: sólo son animales".⁹ Esta asociación (campos de exterminio-mataderos) suele ser rechazada desde argumentos "humanistas": se acepta que los judíos recibieron un "tratamiento de animales", pero se considera inconveniente indicar que los

6. Recientemente, Giesbert en *L'animal est un personne*, Paris, Fayard, 2014 ha recordado esta cuestión, desde la imagen de la "eterna Treblinka" de los animales

7. *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Books, New York, 2002, es el libro de Charles Patterson quien, luego de dedicarse al tema del holocausto como historiador (*Anti-Semitism: The Road to the Holocaust and Beyond*) advirtió también este paralelismo entre ambas formas de sacrificio, véase lo indicado aquí sobre Ford y su influencia en Hitler en cap 2 y ss.

8. Ch. Patterson, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, ed. cit., "Preface".

9. Ch. Patterson, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, ed. cit., pp. 71 ss.

animales son tratados “como lo fueron los judíos”. Es que, como señala Karen Davis¹⁰, el establecimiento de este vínculo irrita a un aspecto de la educación humanista que enseña la superioridad de los humanos sobre el resto de lo viviente: mientras que el Holocausto es un icono histórico de lo que “no debe hacerse”, el sufrimiento y sacrificio animal se han naturalizado en virtud de las “supuestas” necesidades humanas.¹¹

Señalé antes que esta violencia estructural es impensable sin la necesidad de forjar la cultura desde la crueldad en el tratamiento hacia lo viviente, y agregué la cuestión de la ingesta cadavérica (sarcofagia, “real” o simbólica) y el ejercicio de la autoridad soberana desde lo masculino como modelo de la virilidad

10. K. Davis, “A Tale of Two Holocaust”, en *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, Vol. II, Issue 2, 2004, pp. 1-20 y *The Holocaust and the Henmaid’s Tale: A Case for Comparing Atrocities*, New York, Lantern, 2005.

11. En 2003, Matt Prescott generó una gran polémica con la exposición “Holocausto al plato”, poniendo en paralelo imágenes de campos de exterminio e imágenes de mataderos. La exposición fue prohibida en Alemania, y la activista de los derechos del animal, R. Kalechofsky (*Animal Suffering and the Holocaust: The Problem with Comparisons*, Marblehead, Micah Publications, 2003), respondió a esta exposición, señalando los problemas que genera la comparación de atrocidades en cuando al “lavado de metáforas”. Margo DeMello (*Animals and society: an introduction to human-animal studies*, Columbia University Press, New York, 2012) desarrolla en el capítulo 13 esta analogía, pero también la vinculación establecida entre el mercado de esclavos en EEUU y los mataderos (ya trabajada por M. Spiegel, *The Dreaded Comparison : Human and Animal Slavery*, New York, Mirror Books, 1997). Esto habilita a pensar de qué modo la cuestión de la violencia institucional está relacionada con el tema del capitalismo, y Putino (*I corpi di mezzo. Biopolitica, differenza tra I sessi e governo della specie*, Verona, ombre corte, 2011) la vincula con la cuestión especista en la administración biopolítica. Pullia (*Al punto di arrivo comune. Per una critica del matttatoio*, Milano-Udine, Mimesis, 2012) plantea la cuestión del matadero desde las filosofías de Capitini y Derrida, indicando una ruptura con el antropocentrismo desde la idea de lugar de arribo común. Más recientemente, M. Filippi (*L’invenzione della specie, Sovvertire la norma, divenire mostri*, Verona, ombre corte, 2016) ha retomado la comparación, para indicar que el horror de los mataderos (grado-cero del lugar) supone que no existen archivos ni testimonios, ya que los habitan los “sin-nombre”, y establece de manera muy precisa el vínculo entre el trozado de los cuerpos y el capitalismo (por eso se pregunta, remedando el “Il faut bien manger” de Derrida, si existe un “Il faut bien tuer”).

carnívora, que coloca a mujeres, niños y animales en condición de dominados.¹² En este trabajo, pondré el acento en el primer aspecto indicado, la crueldad, para poder pensar a partir de allí el sintagma derridiano “incondicionalidad sin soberanía”. En esta perspectiva, prestaré especial atención al “llamado” de Derrida a los psicoanalistas en el sentido de un “psicoanálisis por venir”, ya que son ellos los que se hallan, tal vez, más cercanos de la posibilidad de un trabajo en torno a la problemática de la crueldad.

La crueldad y el ideal ascético

En pos de analizar la cuestión de la crueldad, me gustaría recordar, en primer lugar, algunos aspectos del modo en que en el tratado III de *Zur Genealogie der Moral* plantea Nietzsche el ideal ascético. En ese tratado, Nietzsche caracteriza a la vida desde la necesidad que ésta tiene de “volverse contra sí misma”. Esta necesidad es interpretable en términos de la limitación que la vida debe imponerse en virtud de las fuerzas que están en constante movimiento y expansión. Nietzsche reconoce que la expresión “vida contra la vida” (*Leben gegen Leben*) es un sinsentido, pero el ideal ascético (la cultura, podríamos decir) “nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera”,¹³ y que entonces intenta conservarse. Los cultores del ideal ascético (para Nietzsche, enfermos que enferman a otros) no son los que saben que la vida es ese sufrimiento que se manifiesta en la negación de sí misma, sino los que “gozan” en el sufrir y en el hacer sufrir. Esto es la crueldad: el gozar en esa autocontradicción de la vida que debe herirse a sí misma, por eso para Nietzsche los referentes del ideal ascético

12. Me refiero al tema de la virilidad carnívora en M. B. Cragolini, *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, 2016.

13. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral (GM)*, KSA 5, p. 366 (se cita por las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980. Se cita como KSA, seguido del volumen y página, y antecedido por la sigla de la obra).

(sacerdotes, filósofos) son enfermos que desean ser verdugos y transformarse en quienes pueden dominar a los sanos, mediante una política de producción de la enfermedad.

El ideal ascético es entonces una máquina sacrificial, que “goza” con el dolor de la vida, y lo utiliza al servicio del dominio, dando un “sentido” a ese dolor (y ubicando dicho sentido en un trasmundo). Ese sentido supone un “envenenar” la vida y un “odio contra lo animal”,¹⁴ ya que el ideal ascético opera, podríamos indicar, desde términos actuales, con mecanismos tanatológicos: cuida un tipo de vida (la que degenera) generando muerte. La preservación de un tipo de vida (la vida superior, que se halla en el “más allá”) implica el sacrificio de otros modos de la vida, que son incluso denigrados. Entre esos otros modos se encuentra la vida animal: sacrificar lo animal en el hombre (la vida del cuerpo) y sacrificar la vida del animal al servicio del humano. En la caracterización del ideal ascético que realiza Nietzsche se evidencia, entonces, esa violencia estructural en el tratamiento de humanos y animales que indiqué al inicio.

El relato kafkiano “En la colonia penitenciaria”¹⁵ nos recuerda que la ley (y la cultura) se inscriben maquinalmente en nuestro cuerpo: la tinta de la ley penetra mediante agujas, y produciendo dolor, en la carne. También el animal lleva la marca de la propiedad del humano, y esa marca se inserta asimismo en la carne: si es animal doméstico, la marca la constituirá un chip, si es ganado, un hierro candente sobre su piel,¹⁶ una incisión en

14. F. Nietzsche, *GM III*, § 28, KSA 5, p. 412.

15. F. Kafka, “En la colonia penitenciaria”, en *Relatos completos I*, trad. N. Mendilaharsu de Machain– J. L. Borges, Buenos Aires, Losada, 1979, pp.131-161.

16. En Argentina, es el Decreto Ley Nacional 22939 (1983) del SENASA (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria) que regula estas cuestiones, establece: “Título I – De las marcas y señales en general. (artículos 1 al 4). Artículo 1. – La marca es la impresión que se efectúa sobre el animal de un dibujo o diseño, por medio de hierro candente, de marcación en frío, o de cualquier otro procedimiento que asegure la permanencia en forma clara e indeleble que autorice la Secretaría de Agricultura y Ganadería. La señal es un corte o incisión, o perforación, o grabación hecha a fuego, en la oreja del animal.”

su oreja, una perforación. El existente humano debe llevar la ley inscrita en la carne, el animal, la marca de su “dueño” (y ésta está reglamentada por ley). La marca patentiza los modos de la propiedad, y la crueldad se vincula con la apropiación: tal vez la mesa utilizada para la tortura lo evidencie de manera clara. El torturador, en ese vínculo entre dos que no permite la apelación a un tercero,¹⁷ quiere arrancarle al otro un secreto (su confesión, su delación). También al animal en la mesa de experimentación se le quiere quitar un secreto, el secreto de la vida. Es lo que buscaba el Doctor Moreau en su isla,¹⁸ en la que se escuchaban los lamentos de los animales torturados.

Derrida y el más allá de la crueldad y de la soberanía

Derrida ha planteado la problemática de la crueldad haciendo un llamamiento a los psicoanalistas, para que presten atención al tema. Cuando se dirige a ellos en los Estados Generales del Psicoanálisis, en el año 2000¹⁹ habla precisamente de “lo imposible más allá de la soberana crueldad”. Y recuerda que el discurso freudiano se torna más político cuando plantea la cuestión de la crueldad: tal vez el trabajo en torno a este tema

17. Como señala F. Ulloa, la crueldad necesita de un dispositivo sociocultural de encierro para prosperar, y de este vínculo en el encierro entre dos, uno de los cuales depende del otro para seguir viviendo (véase *Novela Clínica Psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1995). El Síndrome de Violentación Institucional que caracteriza para los modos de encierro humano (manicomios, sobre todo) sería posible de ser aplicado también en el caso de los animales de producción, que se encuentran en esa situación de encierro y de dependencia de un humano (que los alimenta y provee sus necesidades) pero que es el que al mismo tiempo decide su tiempo de vida (cronología) y su muerte. Derrida ha señalado esa cercanía en el *Séminaire La Bête et le Souverain, Volume I (2000-2001)*, Paris, Galilée, 2010, al indicar la cercanía epocal entre el nacimiento de los zoológicos y los lugares de encierro humano para tratamientos psiquiátricos. En ambos casos, se restringe el espacio, la cronología y la libertad de movimientos del hombre o del animal (reafirmando esa violencia estructural a la que nos referimos desde el inicio, en la analogía entre campos de exterminio y mataderos).

18. H. G. Wells, *La isla del Dr. Moreau*, Madrid, Alianza, 2007.

19. J. Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, trad. V. Gallo, Buenos Aires, Paidós, 2001.

sea una de las formas de salir del esquema intimista (o de la escena del contrato entre dos) del psicoanálisis, y permita su apertura a la política.²⁰

La palabra “crueldad”, en su ascendencia latina, se vincula “con la historia de la sangre derramada (*crucor, crudus, crudelitas*), del crimen de sangre”²¹ y Freud utiliza el término “crueldad” (*Grausamkeit*) en relación con las tendencias destructivas de la pulsión de muerte. La tendencia a “hacer sufrir, dejar sufrir, hacerse sufrir” (el placer en el dolor de la vida que indica Nietzsche) es pensada por Freud en vinculación con la disgregación, que quiere, en la pulsión de muerte, hacer retornar la vida a la materia no viva.

La crítica derridiana al psicoanálisis apunta a señalar que

todavía no se ha propuesto, y por lo tanto menos aún ha logrado, pensar, penetrar, ni cambiar los axiomas de lo ético, lo jurídico y lo político, particularmente en esos lugares sísmicos donde tiembla el fantasma teológico de la soberanía y donde se producen los acontecimientos geopolíticos más traumáticos, digamos incluso, confusamente, más crueles de estos tiempos.²²

Es decir, soberanía y crueldad deben ser pensadas en conjunto, y es en la resistencia al psicoanálisis de estos dos conceptos, y en la resistencia del psicoanálisis a deconstruir estas dos nociones, que es posible plantear un incondicional sin soberanía. Señala Derrida:

Lo que busqué pensar, si no conocer, a lo largo de este camino, es la posibilidad de un im-posible *más allá* de la pulsión de muerte, más allá de la pulsión de poder,

20. Véase J. Forrester, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, trad. A. Bustamante de Simón, México, FCE, 1995.

21. J. Derrida, *Estados de ánimo...*, trad. cit., p. 10.

22. J. Derrida, “Sin coartada” en *Estados de ánimo...*, trad. cit., sin número de página (es el texto suelto “Se ruega insertar” que acompaña muchas obras derridianas).

más allá de la crueldad y de la soberanía, y un más allá *incondicional*. No soberano sino incondicional.²³

Es necesario entonces hacer patente la “metafísica ontoteológica de la *soberanía*”. Esta metafísica supone un sujeto (individual o estatal) pensable en el modo de la autonomía y la omnipotencia, sujeto dueño de libertad y voluntad egológica, de intencionalidad consciente. En el *Séminaire La Bête et le souverain* esta metafísica se explicita desde el vínculo que emparejan a la bestia, el animal, y el soberano, en la medida de su “estar fuera de la ley”. Pero en esa vinculación, Derrida patentiza de qué manera la soberanía es el ejercicio autotélico de un *ipse* que se considera con derecho de vida y de muerte sobre el resto de todo lo viviente, permitiendo pensar esa incondicionalidad que la caracteriza. Se podría decir que no otra cosa ha hecho el psicoanálisis desde sus inicios más que denunciar esta metafísica, sin embargo, tal vez no ha pensado de manera suficiente el “más allá” de todos los posibles (tanto los principios de placer y de realidad como las pulsiones de muerte o de dominio soberano) en dirección a un imposible (un incondicional).

Si Freud planteó la cuestión política en relación con la guerra, luego de la segunda guerra mundial la presencia de nuevos performativos jurídicos como la declaración de los derechos del hombre y de la mujer, la condena de los crímenes de lesa humanidad (imprescriptibles en muchos lugares), la lucha contra castigos crueles, como la pena de muerte que sigue existiendo en diferentes países, obligan a repensar la problemática de la crueldad. Y Derrida considera que el psicoanálisis ha dicho poco y nada sobre estos temas. Se necesita una nueva lectura de la guerra, y una relectura actual de los textos de Freud en torno al tema.²⁴

Es cierto que la problemática de la pena de muerte, tal como se desarrolla en las sesiones del *Séminaire La peine de mort*, es tema que deberían pensar no sólo el psicoanálisis sino también

23. *Idem*.

24. Estos textos son *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, de 1915, y *Warum Krieg?* de 1932.

la filosofía.²⁵ Y uno de los aspectos en que se patentiza la crueldad en esta temática, es en la cuestión del tiempo: mientras que la “hora” de la muerte es siempre indeterminada, para el condenado a pena de muerte esa “hora” está en manos de otro, el soberano, que también tiene el derecho de gracia: de aplazarla, o bien de anularla. Aquí se evidencia nuevamente cómo la crueldad se vincula con la apropiación: alguien puede hacerse dueño de lo que siempre escaparía a todo intento apropiador (aún en la arrogancia suicida)²⁶, que es el momento de la muerte propia. En relación a la violencia estructural indicada al inicio, lo mismo acontece con los animales, que están condenados a “pena de muerte” en casi en todo el mundo: no sólo nos apropiamos de su tiempo y les marcamos su cronología, sino que también en un gesto soberano nos apropiamos de su muerte, que será para nuestro beneficio y supuestas necesidades. Y en cuanto al tratamiento hacia humanos, es necesario hacer visible el “lazo indisociable de esta crueldad con la soberanía del Estado, con la violencia del Estado, con el Estado que, lejos de combatir la violencia, la monopoliza”.²⁷

Para pensar en ese más allá de la soberanía, o en una incondicionalidad sin soberanía frente a la soberanía incondicional, es necesario tener en cuenta el sintagma derridiano del “tránsito del quién al qué”,²⁸ tránsito que nos lleva desde la deconstrucción del *ipse* soberano a la posibilidad de pensar una comunidad de lo viviente en términos del “qué” que nos acomuna (la muerte en la que dejamos de ser un “quién”).

25. J. Derrida, *Séminaire La peine de mort, Volume I 1999-2000*, Paris, Galilée, 2012. La referencia al tiempo que indico a continuación se halla en pp. 302 ss.

26. Remito con esta idea a Blanchot y su noción de la “muerte propia” como el encuentro imposible, lo que hace del suicida aquel que se quiere apropiarse de lo más inapropiable.

27. J. Derrida, *Estados de ánimo...*, trad. cit., p. 23

28. He desarrollado la cuestión en M. B. Cragolini, “Ecce animot o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes”, en M. B. Cragolini (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida: vida, sobrevida, muerte*, Lanús, La Cebra, 2013, pp. 357-378.

Por eso, pensar una incondicionalidad sin soberanía ha de suponer algo del orden del acontecimiento, de lo que excede a todo quién que se apropia de la palabra y del “yo puedo” en el performativo. Como señala Derrida, “más allá de la economía de apropiación de un ‘eso está en mi poder’, de un ‘eso me es posible’, del ‘este poder me pertenece’, del ‘este posible me es conferido’, tantas presunciones como implican siempre los actos performativos”.²⁹

Lo que plantea Derrida, y que pone en jaque a la economía de lo apropiable o de lo posible, es lo que resiste al ámbito de la totalización y de la metafísica de la presencia, es decir, lo que es del orden de la resistencia³⁰ y de lo espectral:

Lo que voy a nombrar desafía la *economía* de lo posible y del poder, del “yo puedo”. Se trata en efecto de la economía en todos los sentidos del término, la de la ley de lo propio (*oikonomía*) y de la domesticidad familiar, la del Estado soberano, del derecho de la propiedad, del mercado, del capital, de las modas de apropiación en general, y más ampliamente de todo lo que Freud llama también la economía psíquica. Llamo aquí a un más allá de la economía, por lo tanto de lo apropiable y de lo posible.³¹

El psicoanálisis en el fin de la crueldad³²

Ahora bien, señalé al inicio que el pasaje de una soberanía incondicional a una incondicionalidad sin soberanía ha de suponer la transformación de la política que opera por el miedo

29. J. Derrida, *Estados de ánimo*, trad. cit., p. 17

30. Para este tema, véase M. B. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La cebra, 2007.

31. J. Derrida, *Estados de ánimo...*, trad. cit., p. 33

32. Retomo, en lo que sigue, algunas ideas vertidas en las “III Jornadas Marxismo y Psicoanálisis”, realizadas en la Biblioteca Nacional de Argentina, en Buenos Aires, el 21 y 22 de Nov 2013. Mi trabajo en la Mesa “Espectros de Marx, espectros del psicoanálisis” se tituló “El psicoanálisis por venir y la Nueva Internacional”. Las Actas de esas Jornadas no se publicaron.

y “hace temblar” al otro, en dirección hacia una política “que tiembla” ante el otro, es decir, que reconoce la prioridad del otro frente al *autós* soberano, fagocitador de la otredad. Esta posibilidad de temblar (que es del orden de una decisión pasiva en el sentido levinasiano) implica reconocer, frente a una metafísica de la presencia que define lo político en términos autoposicionales y soberanos, el orden de la espectralidad y la *survie* (sobre-vida). Reconocer la espectralidad es saber, como señala Derrida en *Memorias de ciego*, que “sólo podemos amar lo que está atravesado por un principio de ruina”.³³ Y esta es una de las razones por la que Derrida ha sido tan criticado por algunos psicoanalistas que no coinciden con aquello que, de un modo u otro, Derrida les solicita: la espectralización.

En su conferencia “Pensamiento nómada”, en el coloquio *Nietzsche aujourd’hui* de 1974,³⁴ Deleuze recuerda que de los tres maestros de la sospecha, Nietzsche, Freud y Marx, sólo el primero no creó escuela y burocracia, mientras que los otros dos fueron institucionalizados y burocratizados en escuelas psicoanalíticas y burocracias comunistas. En términos de lo apuntado antes, se puede sostener que existe una resistencia a la espectralización tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, que termina por generar burocracias.

Ahora bien, ¿por qué es necesario pensar esta resistencia a la espectralización, a sentirse habitados por ese principio de ruina? Esa resistencia genera modos de inmunización frente a lo que resta. Esto que hace que tanto el psicoanálisis, al instaurarse como saber en torno al sujeto y sus grietas, y el marxismo, al asumirse como saber y práctica en torno a los modos de organizar la vida social, económico-política de los hombres, generen mecanismos de inmunización que pueden devenir burocracias demasiado seguras de sí mismas. Sin embargo, tanto marxismo como psicoanálisis están habitados por una esperanza: el psicoanálisis espera que el individuo pueda liberarse de ciertas formas

33. J. Derrida, *Mémoires d’aveugle, L’autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990.

34. G. Deleuze, “Pensée nomade”, en AA.VV., *Nietzsche aujourd’hui?*, Paris, UGE, 1973, Vol I, *Intensités*, pp. 159-174.

de sujeción, el marxismo considera que al desvelar los intereses de clase es posible la instauración de modos de vida “más humanos”. Por ello, en ambos hay algo que puede resistir a la burocratización y escolarización, y es esa esperanza. La burocratización es el mecanismo por el cual la organización de las convicciones se transforma en ideología, en saber o en doctrina en la que ya no importa el otro. El modo mecánico o automático que genera una burocracia demasiado segura de sí misma olvida al otro, al que se debe amar espectralmente (para no enredarlo en las redes de la posesión de las que sabía muy bien el rey Midas).³⁵ Esa burocracia se asocia también, en parte, con la banalidad del mal de la que habla Arendt.

Entonces, desde la noción derridiana del psicoanálisis por venir se puede pensar esa idea del amor que evita las totalidades y se sabe habitado por el otro, por la espectralidad que quiebra la metafísica de la presencia. Por ello, al referirme a la resistencia estaré siempre jugando con esa doble semántica que estaba presente en Freud: se resiste al psicoanálisis, pero también el psicoanálisis resiste a lo otro. Resiste frente a modos de vida psíquica y social que considera inadecuados, pero también resiste especialmente a la espectralización, a pesar de que opera con conceptos y prácticas que piensan al otro, a lo otro, en términos de grietas y fisuras que suponen siempre espectralización. Es decir, también el psicoanálisis se resiste a sí mismo, en una suerte de lógica autoinmunitaria.³⁶

Según la interpretación de Derrida, Freud plantearía en la idea de resistencia del psicoanálisis un secreto inalcanzable pero poseedor de sentido, es decir, un secreto que guarda cierta homogeneidad con el orden de lo analizable. En este concepto, Derrida hace evidente una idea de análisis como relación de

35. De allí el llamamiento del “Exordio” de *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1994, que conmina a “amar a los espectros”.

36. Para este tema, véanse los párrafos 37 y 40 de “Fe y saber”, en J. Derrida y G. Vattimo (dirs), *La religión (Seminario de Capri)*, Buenos Aires, ed. de la Flor, 1997, p. 74 y p. 83 respectivamente. Desarrollo este tema al final de M. B. Cragolini, “Desierto en el desierto: la política imposible entre la promesa y el mesianismo”, en A. P. Penchaszadeh– E. Biset (comps), *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013, pp. 79-88.

fuerzas, en términos de un *póleros*: una unión entre *pólemos* y *eros*.³⁷ Este *póleros* implicaría que “analizar a alguien, analizar para alguien, querría decirle al otro: escoge mi solución, prefiere mi solución, toma mi solución, ama mi solución, estarás en lo cierto si no te resistes a mi solución”.³⁸

Frente a esta interpretación de la resistencia, el concepto derridiano de restancia verá en lo resistido ya no “una reserva de sentido en espera”,³⁹ sino una noche, un desconocido. Por ello Derrida transita la idea del *omphalós*, el ombligo del sueño, ese lugar que para Freud resultaba “impenetrable, insondable, inexplorable”.⁴⁰ Este es el resto derridiano: un *omphalós* inanalizable. De allí su cercanía al concepto de cripta de Nicolas Abraham y Marie Torok.⁴¹

El *poleros* señala un anudamiento de política, *eros* y *pólemos*, muy fuerte. La pregunta a realizar es si ese *omphalós* puede ser desenmarañado (en la medida en que el mismo Freud señala que, luego de varios años, habiendo vencido resistencias, puede interpretar mejor sus sueños). O bien, y ese es el camino derridiano del resto, si resta como siempre inanalizable.

En este sentido, el psicoanálisis concebido al modo liberador (e ilustrado) sería un intento de levantar resistencias: en esa medida, lo inanalizable se convierte en un recurso. La pregunta es, entonces, si ese *omphalós* debe ser parte del sentido, o permanecer ajeno a él.

Cuando en los *Estados de ánimo del psicoanálisis* Derrida indica que los que están reunidos en los Estados Generales van a plantearse las preguntas acerca de qué es lo que no funciona en el psicoanálisis, con el objetivo de que éste viva o sobreviva, señala:

37. Véase J. Derrida, *Résistances – de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, trad. *Resistencias del psicoanálisis*, trad. J. Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 24.

38. *Idem*.

39. J. Derrida, *Résistances...*, trad.cit., p. 25.

40. J. Derrida, *op. cit.*, p. 26.

41. Véase J. Derrida, “Fors”, en N. Abraham y M. Torok, *Cryptonomie. Le verbier de l’homme aux loups*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976, pp. 7-73.

Ese cuidado saludable, sanitario o inmunitario compromete simultáneamente un gesto de guerra: el militante querría curar o salvar doblegando, justamente, una resistencia.

Derrida reconoce en este punto el trabajo realizado por el psicoanálisis en torno al cuestionamiento de la idea de soberanía, de esa voluntad egológica antes indicada,⁴² y en relación a la idea de crueldad. Sin embargo, no se ha propuesto, a partir de estos dos puntos (soberanía y crueldad) el trabajo del pensamiento sobre las cuestiones geopolíticas actuales.

Preguntándose por estos temas en el contexto de la guerra, Freud había escrito

No lleva a nada querer abolir las tendencias agresivas de los hombres [...]. Los bolcheviques también esperan poder hacer desaparecer la agresión humana garantizando la satisfacción de las necesidades materiales e instaurando por otra parte la igualdad entre los miembros de la comunidad. Tomo esto como una ilusión [*Ich halte das für eine Illusion*].⁴³

En relación a esta ilusión, Freud plantea la utopía de una comunidad cuya libertad consistiría en someter la vida pulsional a una “dictadura de la razón” (*Diktatur der Vernunft*). La respuesta freudiana a la crueldad es entonces una “teleología de un progreso por desplazamiento *indirecto* y restricción de las fuerzas pulsionales, por lo tanto de una crueldad que, de todas formas indestructible, produce la guerra o el asesinato y puede conducir, es la palabra de Freud, a la exterminación del adversario.”⁴⁴

Derrida señala, entonces tres tareas para el psicoanálisis: en el orden de lo constatativo, el psicoanálisis debería tomar en cuenta y seriamente a los otros saberes que se hallen en el borde del conocimiento de lo psíquico, lo orgánico, lo biológico,

42. J. Derrida, *Estados de ánimo*, ed. cit., p. 19.

43. *Ibidem*, p. 68.

44. *Ibidem*, p. 70.

lo genético, pero también lo tecnocientífico. En el orden de lo performativo, el psicoanálisis debe asumir sus responsabilidades, inventar o reinventar su derecho, sus instituciones, sus estatutos, sus normas.

Y el tercer punto es el que se vincula con una “economía de lo imposible”: lo constativo y lo performativo siguen perteneciendo al ámbito de lo posible, del “yo puedo”, mientras que el acontecimiento, en tanto incalculable, pone en jaque toda economía de lo reapropiable. El problema con el acontecimiento es que rápidamente es neutralizado y reapropiado por la fuerza performativa o por el orden simbólico. La tercera tarea que Derrida plantea para el psicoanálisis apunta, entonces a un incondicional sin soberanía y sin crueldad. Algo que está más allá de la economía de lo posible. Se trata de la vida, de la vida que valga la pena de ser vivida, y de un pensamiento de la sobre-vida (*sur-vie*). No se puede justificar el derecho a la vida y el pacifismo desde una economía de la vida (que remite, como en Freud, a la constitución biológica o a una idiosincrasia), sino desde esa idea de vida fantasmática que es la sobrevida.

El psicoanálisis, entonces, al pensar y asumir esta sobre-vida, debe espectralizarse, asumiendo un im-posible no negativo, que Derrida ha pensando en términos de don, acontecimiento, hospitalidad. Es ésta, la tarea de pensar lo im-posible, una revolución para una nueva razón psicoanalítica, y la tarea del psicoanálisis por-venir.

Es decir, el llamado es del orden de una economía (o an-economía) de lo imposible. La solicitud (y la sollicitación, recordando que “sollicitare” es “hacer temblar”) por parte de la deconstrucción al psicoanálisis es que se ponga a temblar, que se deje habitar por el fantasma que desde siempre lo espectraliza. Ese fantasma es el otro, al que se olvida y neutraliza en la burocratización de las esperanzas de transformación de la existencia. Ese otro debe ser pensado en términos de resto: más cercano a un *omphalós* inapropiable que a un sujeto desentrañable.⁴⁵

45. M. Vergani, *Derrida*, Milano, Mondadori, 2000, p. 143 señala que la política derridiana podría resumirse en la expresión “política de la expropiación”, lo que implica la deconstrucción del modo habitual de

Incondicionalidad sin soberanía

La cuestión de la violencia y de la crueldad implican plantear el tema del lugar del otro en relación a la constitución del sujeto, pero, agrego ahora, de todo otro (no sólo del viviente humano). En esto, estoy indicando la necesidad de reconocer la alteridad del animal (frente al modo “humanista” de consideración del animal al servicio del humano). Desde ese punto de vista, y como he indicado en otro lugar, el animal es el más extraño de los extranjeros:⁴⁶ si la noción de “extranjería” nos obliga a deconstruir la idea humanista del hombre, el animal la pone en jaque, ya que patentiza las astucias de las homologaciones analógicas (ese pensar al otro humano como nuestro diferente, pero no demasiado). Si la crueldad se vincula con esa voluntad apropiadora soberana, la incondicionalidad sin soberanía implica ese “más allá” (¿imposible?) de la crueldad que Derrida señala como tarea a los psicoanalistas.

Ante la idea lacaniana de la agresividad constitutiva del sujeto, vinculada con una tendencia identificatoria narcisista,⁴⁷ Petrosino,⁴⁸ siguiendo a Derrida, sostiene que el sujeto está siempre habitado, trabajado, inquietado por una alteridad que no logra evitar ni dominar, y puede fantasear con destruirla para comenzar(se) de nuevo. Por ello, según Petrosino, se podría plantear que el sujeto sano es aquel que no resuelve el misterio de la propia unicidad en la mera afirmación del ego, sino el que resiste a la pulsión mimética que lo lleva a la destrucción del otro (para recomenzar de nuevo). Por ello afirma entonces que es pensable un sujeto que puede acoger, en vez de destruir, la alteridad que lo habita, viviendo la excedencia

pensar la política desde la proximidad, la propiedad, el cálculo económico, y la reciprocidad. Para deconstruir este modelo es necesario pensar al otro desde un punto de vista diferente al del sujeto apropiador y apropiable.

46. Véase M. B. Cagnolini, “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, en *Actual Marx/Intervenciones*, Nro 12, 1er semestre de 2012, Sgo de Chile, Universidad Arcis, pp. 139-145.

47. J. Lacan, *Le séminaire: livre VII*, Paris, Seuil, 1986.

48. S. Petrosino-S. Ubbiali, *L'eros della distruzione. Seminario sul male*, Genova, il melangolo, 2010

que lo acompaña no como una condena (ya no es el señor de su casa) sino como la condición de su modo de ser. Considero que esta idea puede ser pensada desde ese tránsito hacia la incondicionalidad sin soberanía a que apunta Derrida: una hospitalidad incondicional con todo lo viviente, en términos de la comunidad (que somos). Para vivir la excedencia (no dominable) como condición del modo de ser es necesario admitir la animalidad en nosotros y fuera de nosotros

Final: la incondicionalidad sin soberanía en el “más allá” de la crueldad

Derrida se pregunta ante los psicoanalistas:

¿Dónde comienza y dónde termina la crueldad? ¿Una ética, un derecho, una política pueden ponerle fin? ¿Qué tiene el psicoanálisis para decirnos sobre este tema?⁴⁹

Creo que esta pregunta no puede ser planteada de manera adecuada sin reconocer esa violencia estructural en el tratamiento hacia humanos y hacia animales que mencioné al inicio. Esto implica, en primer lugar, reconocer el prejuicio humanista que nos habita cuando consideramos que “los problemas humanos son más importantes que los problemas de los animales”. En esta consideración existe una jerarquización de los tipos de vida “más dignos” que, los que nos dedicamos a las humanidades, debemos cuestionar.⁵⁰ Porque es justamente esa jerarquización de “tipos de vida” en relación a las vidas humanas la que permite (y ha permitido) el tratamiento “como animales” de grupos humanos. Las imágenes de centenares de inmigrantes sirios en galpones en condiciones de instalación

49. J. Derrida, *Estados de ánimo*, ed. cit., p. 52

50. En relación a la equiparación que hice al inicio entre campos de exterminio y mataderos, quisiera recordar que en julio de 1933 una ley alemana disponía la esterilización eugenésica (voluntaria o forzada) para impedir la *lebensunwertes Leben* (vida indigna de ser vivida). Mientras que algunos tipos de vida no deben reproducirse, otras se reproducen sólo para ser aniquiladas (tanto humanas como animales).

similares a los de los animales en granjas de producción;⁵¹ los modos en que las fuerzas de seguridad salen “de cacería” a buscar manifestantes en marchas y protestas,⁵² la forma en que se “flexibilizan” en varias parte de América Latina las cuestiones laborales (jornadas con mayor cantidad de horas, pérdida de derechos de reclamo, etc.); los modos en que los medios de comunicación “gozan” en el espectáculo repetido de personas sometidas a condiciones humillantes, hacen evidente que para muchas formas de la política actual todos estamos en condiciones de ser posibles animales de presa o de producción.

Esto, según creo, nos tiene que obligar a pensar no en el sentido de considerar que “no somos animales” (la vieja demanda humanista) sino desde la perspectiva de analizar por qué tratamos de manera tan cruel a humanos y a animales en conjunto, qué aspectos de la “humanidad” se hacen presentes en esas formas de tratamiento, y de qué manera podemos deconstruirlas.

En este sentido, el llamado a la “espectralización” supone reconocer el amor hacia todo lo viviente no en términos apropiativos, sino en términos de restancia, y a pensar en la “vida digna de ser vivida”.

Creo que esa vida que vale la pena de ser vivida no puede ser considerada sin tener en cuenta lo que nos acomuna con todo lo viviente: la muerte. Pensar nuestra muerte más allá de la apropiación y pensar la muerte del otro, de todo otro. Pensar la muerte más allá de la pulsión de muerte que se transforma en agresividad hacia el otro.

51. Me refiero a los cerca de 60000 inmigrantes sirios “olvidados” en Grecia, en tránsito hacia la gestión de su asilo, cuando Europa les cerró las fronteras en 2016. Véase en <http://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-36742060>. Véanse también las imágenes de inmigrantes premiadas con el Pulitzer en http://www.bbc.com/mundo/video_fotos/2016/04/160419_premios_pulitzer_2016_fotografia_crisis_refugiados_europa_reuters_new_york_times_ab

52. Algo que también se hace en las fronteras de muchos países con relación a los inmigrantes, véase en Bulgaria: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/04/160330_internacional_bulgaria_cazador_migrantes_refugiados_ppb

Reconocer la violencia estructural en el trato hacia animales y humanos permite reconocer, también, que la crueldad es institucionalizable, y que la cultura se conforma, en parte, a partir de esa institucionalización. Esto significa poner en duda la habitual caracterización de los actos crueles como actos de individuos (“anormales”, como se dice), y permite deconstruir la crueldad naturalizada en las formas de violencia aceptadas como modos de realización de “nuestras necesidades”.

Gilles Deleuze, recuerda lo siguiente: “En *La pescadora de almas*, la heroína Dragomira lo dice claramente al cruel conde Boguslav Soltyk, que la considera sádica y cruel: ‘Usted hace sufrir por crueldad, mientras que yo castigo y mato en nombre de Dios, sin piedad, pero sin odio’”.⁵³ Esta expresión patentiza la naturalización de la crueldad a partir de las supuestas necesidades humanas en pos de la cultura o la religión, lo que desplaza la crueldad a actos individuales (personas con problemas psíquicos) sin advertir el componente cruel en los modos de tratamiento de humanos y animales, modos de tratamiento que configuran la cultura.

Por otro lado, también es necesario repensar de qué se habla cuando se condena en diversas legislaciones el “trato cruel” hacia los animales. La “Declaración de los Derechos del animal” fue proclamada en París en 1978 en la sede de la Unesco, y en su artículo 3 señala que el animal no debe ser sometido ni a maltrato ni a tratos crueles, pero en el artículo 6 se indica que los animales que el hombre elige como compañía tienen derecho a su “natural longevidad”. ¿No es acaso crueldad, como señalé anteriormente, apropiarse de la cronología y de la muerte de los otros animales, los animales de producción? ¿Y no es cruel el sistema de violencia “naturalizada” de acuerdo a una idea de nuestras supuestas necesidades que lo habilita?

Si bien es cierto que esta Declaración significó en su momento una gran innovación, e inspiró a diversas legislaciones, hoy en día es necesario volver a pensar muchos aspectos de la

53. G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 44.

misma.⁵⁴ En especial, la cuestión de cómo se define la noción de crueldad para no “naturalizarla”, sobre todo en un momento en que para muchas formas de la política actual también los humanos estamos volviendo a ser “animalizados”. La “incondicionalidad sin soberanía” es entonces, en relación a esta violencia estructural, la posibilidad (imposible) de pensar la hospitalidad incondicional (con todo lo) viviente.⁵⁵

54. Véase S. Cagno, *Dai diritti dell'uomo ai Diritti dell'Animale*, Milano, Modern Publishing, 2009, quien indica los aspectos “nebulosos” de la Declaración, y aboga por una nueva.

55. En *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, existen una serie de elementos que nos pueden permitir pensar este sintagma de la incondicionalidad sin soberanía. Derrida señala que en los conceptos de amistad de Aristóteles, San Agustín, Montaigne y otros existe una idea de “amistad incondicionalmente soberana”. La incondicionalidad de la amistad, en Montaigne, que es la de la amistad espiritual soberana en la que dos almas se hacen una, no podría ser ciega (J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, ed. cit. nota 1 de la p. 210) ya que la confianza obediente en el amigo se halla iluminada por la razón. Frente a esta idea, Nietzsche plantea una idea del amigo que permite pensar una “amistad incondicional sin soberanía”. En este sentido, también es necesario pensar una “amistad (con el) animal”.

COMUNIDAD DE VIDA

Maria Luisa Pfeiffer

Introducción

Ante el avance global del totalitarismo que parece ser el horizonte de nuestro tiempo, que deglute las democracias, mediante simulacros, nace necesariamente la obligación de repensar la política y antes de ella la ética cuya razón de ser es el poder imaginar la vida en comunidad.

Ante la pregunta sobre el qué y el quien en ética la respuesta es que el protagonista de la ética es siempre un quién, un sujeto que toma decisiones racionales. También podemos pensar una ética en que el sujeto tome las decisiones desde sus sentimientos y afectos como la de Rorty.¹ En ambos casos sin embargo, si bien quien decide es un sujeto individuo, el sustento justifi-

1. Rorty propone explicar el funcionamiento de la moral a partir de la idea que los seres humanos, organizan sus lealtades en círculos concéntricos desde el núcleo más básico (familia, amigos cercanos) –la lealtad es parte constituyente de la identidad personal– hasta entidades de mayor amplitud como el Estado. El progreso moral llega con la construcción de comunidades más incluyentes, cuando se amplía el círculo de las lealtades morales, a otras personas. Esto no se hace recurriendo a leyes y razonamientos sino que el modo es impactar sobre los sentimientos, mediante lo que Flaubert llamó educación sentimental. De allí el poder que tiene la literatura a la hora de cambiar las conciencias y cambiar los modelos de sociedad. Esta lectura de la comunidad genera el concepto de responsabilidad reducida que critica Derrida en Deconstrucción y pragmatismo. R. Rorty, “De la obligación moral, la verdad y el sentido común”, en J. Niznik, y J. T. Sanders, (eds.) *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*. Cátedra, Madrid, 2000², pp. 69-75 y R.. Rorty, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en R. Rorty, *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. Paidós, Barcelona, 2006, pp.229-242.

cadador de su decisión, el responsable último de las decisiones es la comunidad: en el caso de Kant esa comunidad es universal, en el de Rorty particular: la de pertenencia. La decisión ética en Kant se justifica cuando lo que considera bueno la voluntad práctica individual es bueno para la razón universal que podemos traducir como comunidad universal, y en Rorty cuando lo que considera bueno el sentimiento individual es compartido con la comunidad de pertenencia. En ambos hay un concepto de individuo superado por el de comunidad, el individuo traspasa a la comunidad la responsabilidad por la decisión ya que es ella quien pone las normas a la que la voluntad individual debe "obedecer" de manera operativamente diferente. Esa comunidad es en un caso universal y por consiguiente atemporal y absoluta y en el segundo, más modesta, histórica y particular: tiene que ver con una historia y un espacio afectivo determinado. Esas comunidades que dan "razones" (lógicas o afectivas) a la ética operan, siguen operando, como un sujeto: un sujeto ampliado, es decir un sujeto comunitario.

Lo característico de ese sujeto es que está separado del mundo no humano, no forma parte de él, no hay una comunidad con la naturaleza sino que por el contrario, actúa sobre ella desde una voluntad autónoma, en el caso de Kant guiada por la razón en el de Rorty por la afectividad aunque con el uso crítico de la razón coadyuvando. El comportamiento de esta subjetividad, sea individual o comunitaria, termina siendo imaginado como proveniente de una condición no corporal del ser humano que le permite separarse de toda ley de la naturaleza, dominándola.

Como la ética y por ende la política moderna están marcadas por una identidad moral "subjetiva" del ser humano tanto individual como comunitariamente, ponerlas en cuestión, así como a sus resultados contemporáneos, supone poner antes en cuestión al sujeto. Esto es lo que hace entre otros autores Derrida, cuando critica una lectura de la ética, que necesariamente empuja a una lectura política, y que en consecuencia responsabiliza de las conductas individuales a la comunidad para evitar responsabilizar al sujeto particular. Para él esto significa reemplazar el deseo de justicia y alteridad que parece

mover a las proclamas ético-políticas: – la justicia a que aspira la ética y la alteridad que supone la política–, por el deseo de comunidad. Sus razones son que en realidad la vivencia de lo común termina convirtiéndose en la de lo unificador, que obligadamente se traduce en la muerte del otro, contradiciendo lo que debería esperarse de la comunidad, como opuesta al sujeto, que es lograr el contacto con lo desajustado, evitar tanto la medida previa unificadora, como la necesidad de la exclusión y la inmunidad. ¿Es posible pensar una comunidad no colonizada por la subjetividad? Un planteo en que se oponga sujeto a comunidad obliga entre otras cuestiones a repreguntarse por la soberanía y la reivindicación de lo propio, pero ¿implica ello enfrentar necesariamente ética y política? ¿se oponen en tanto y en cuanto pertenece la una a lo privado y la otra a lo público? ¿Es posible esa oposición? ¿y, finalmente, resuelve esa oposición las objeciones que podemos hacer a la primacía del sujeto?

Origen de la comunidad

Cuando concebimos el origen de la comunidad, la respuesta más espontánea, asociada al iluminismo cuyo protagonista es el sujeto individual moderno, supone que cada ser humano, cada individuo es un absoluto, inmanente, independiente en su ser que pone en acto una comunidad como un acto voluntario: lo quiere, lo decide, lo elige, ejerce su voluntad única y poderosa cuando “no desea” vivir en absoluta soledad.² Vemos operando esta convicción en los promotores del contrato social, ese contrato es decisión de los individuos como una opción *facilitadora* de cubrir sus propias necesidades. Lo primero que esta respuesta pone de relieve es que el humano puede establecer como posible y a veces deseable vivir en absoluta soledad, de modo que no habría nada común si él no lo buscara. Hay muchas preguntas que podríamos hacer a esta decisión de una voluntad libre, pero por ahora nos contentaremos con señalar que esta fue y sigue siendo la respuesta en

2. En este sentido es interesante recordar al lobo estepario de Herman Hesse, que desea esa soledad pero que encuentra en ese ensimismamiento una multitud de otros.

una cultura marcada por la modernidad tanto a nivel metafísico como ético, político y podemos agregar económico, como es la que vivimos, donde el sujeto único, idéntico a sí mismo, dueño de sí mismo, es el protagonista autónomo de su propia historia y por consiguiente sustento tanto de la moral como de la política. La comunidad entonces sólo es comprensible cuando se conforma a imagen y semejanza de su creador es decir cuando puede pensarse como unidad idéntica a sí misma, dueña de sí misma, autónoma. La ética y la política entonces se han conformado siguiendo ese diseño. De este modo el marco de referencia de la acción del sujeto, la respuesta que muchas veces explica la comunidad, es la relación intersubjetiva, cuyo único modo de constituir comunidad es el contrato, respuesta a la que llegó casi necesariamente, políticamente hablando, la modernidad. Los problemas éticos y sobre todo políticos que aparecen permanentemente debido a la preeminencia del sujeto sobre la comunidad, se acentúan cuando se pretenden contratos justos sosteniendo al mismo tiempo que es el sujeto individual quién conforma la comunidad, quien *elige* hacer el contrato, pues el resultado no puede ser sino el que encontramos como ley moral de nuestras sociedades: la competición.³ La comunidad entonces no está habilitada a establecer normas universales, ni siquiera generales, la única ley aceptable es la que exige un acuerdo contractual, es decir un acuerdo en que las partes enfrentadas y en pugna por obtener alguna ganancia, logren un pacto de no agresión, un contrato, en que, curiosamente, todos pierden.

Un ejemplo claro de esto son propuestas como la de Engelhardt, de fuerte incidencia en la Bioética,⁴ en que, como para él, no hay una razón moral que justifique la universalidad moral, no se debe buscar una moralidad común. Las conductas morales deben regirse por decisiones establecidas a la manera

3. La ley moral vigente toma a la competencia que tiene que ver con la idoneidad como competición, el más apto es el que gana en una pugna entre fuerzas, saberes, posesiones.

4. H. T. Engelhardt Jr. "The search for a global morality: Bioethics, the culture wars and moral diversity", en H- T. Engelhardt Jr. (ed.). *Global bioethics: the collapse of consensus*, Scrivener Press, Salem, 2006.

contractual que pide un compromiso de intercambio pacífico, tomando en cuenta ganancias y pérdidas respecto de intereses particulares, para garantizar la sobrevivencia. El contrato tiene su origen en el intercambio comercial, es un acuerdo entre dos o más respecto del dar o recibir bajo el supuesto de no perder. En un contrato uno de los contratantes dueño de algo reconoce a otro como dueño a su vez de algo, entre ambos establecen un acuerdo para ganar algo de lo que el otro tiene y perder algo de lo que el uno tiene. En realidad el contrato es un acuerdo entre “perdedores” es decir propietarios limitados en su poder ya que buscan lo que no tienen, que sin embargo suele ser planteado como acuerdo de “ganadores” en tanto cada contratante logra apoderarse de algo que es propiedad del otro. En el tire y afloja de la negociación comercial que suele tomarse como ejemplo de la negociación moral y política, la norma es ganar más de lo que se pierde, la norma es la competición, y lo que es más difícil de reconocer es que la ley de la rivalidad es la disputa en que alguien gana porque otro pierde. Lo propio del contrato cuando es más o menos justo es que ambos ganan algo pero ambos “pierden” algo. Proponer el contrato como modo de relación en la comunidad, es establecer como pauta común la disputa y la ganancia entre sujetos dueños de algo que harán todo lo posible (no necesariamente todo lo debido) para no perder. Precisamente esto es lo que rige en las comunidades en que vivimos que muestra que la ley básica de las mismas no es la con-vivencia sino la com-petición,⁵ concepto que acentúa que las relaciones en una comunidad, o entre comunidades son originariamente entre sujetos individuales.

El trasfondo metafísico ineludible hasta el momento para el pensamiento, traduce la cuestión del ser del sujeto, a partir de la modernidad, como cuestión del ser propio, es decir del ser apropiado mediante el conocimiento, el deseo o la acción que se funden en un uno mismo. El mayor éxito de la subjetividad es lograr el autoconocimiento. Hay un quien apropiador y un que apropiado que es posible desde el supuesto metafísico que

5. Enfrentamiento o rivalidad entre dos o más partes por conseguir una misma cosa.

separa al uno del otro pero que logra que, en el sujeto, finalmente, todo vuelva a ser uno. Este movimiento que el sujeto realiza consigo mismo es el que pretende realizar con todo lo que se le presente como otro: convertirlo en uno para sostener que lo conoce, que lo domina (lo que se traduce en someterlo a reglas racionales como en el caso de Kant o sentimentales como en el caso de Rorty) y que lo otro finalmente se convierta en uno. Esta tarea es infinita ya que es el mismo sujeto el que califica a la cosa, lo que le es ajeno, de objeto, y en ese mismo acto convierte a esa cosa en sí mismo. La condición de dueño es intrínseca al sujeto: es dueño de su vida, su cuerpo, su familia, su trabajo, su tierra, sus ideas, porque es dueño de sí mismo y es esto último lo que le da autonomía y autoconocimiento. El sujeto humano se apropia de todas estas características asociándolas al uso de sus facultades como si tuvieran condición de absolutas.⁶ Es lo que asociamos al concepto de soberanía en que aparece el “yo puedo sin límite” asociado al sujeto.

Es desde esta perspectiva que Nancy puede decir que mientras subsista el sujeto este ocupará todo el espacio y no quedará posibilidad para la comunidad, ya que la aceptación de la posibilidad del sujeto impide la relación comunitaria en tanto y en cuanto que la subjetividad, su inmanencia, impide toda relación con el otro auténticamente otro: el otro (no solamente lo otro) queda convertido en objeto, cosa a apropiarse por el conocimiento o la acción (individual o colectiva). Esto entonces invalida cualquier referencia a la ética o la política en tanto y en cuanto ambas suponen otro.

¿Cómo hablar de comunidad entonces sin hablar de sujeto? ¿hasta dónde debe llegar la crítica a la subjetividad? ¿Cómo pensar una comunidad que no sea una subjetividad ampliada? ¿cómo pensar al individuo si no es como sujeto? Algo que lo posibilita es pensar al sujeto o a la subjetividad como proviniendo de comunidades de vida. Lo que hace posible la vida en comu-

6. Al adueñarse las convierte en sí mismo. El ejercicio de apropiación está posibilitado por el reconocimiento del otro como otro, sólo que ese reconocimiento es inmediatamente negado sea por el conocimiento o por el dominio.

nidad es que nos movemos en comunidad de vida. La respuesta al cómo es posible la relación comunitaria podría lograrse sosteniendo a la comunidad como potencia moral ya acontecida, como acontecimiento pre-sujeto, como acontecimiento sustentado sobre lo dado de las relaciones vitales, y no como una moral predeterminada desde exigencias subjetivas, señaladora de los gestos debidos a muchedumbres disciplinadas, para permitirles estar juntos.

Reafirmando su idea de que es imposible pensar una comunidad de sujetos, Nancy termina afirmando que la comunidad no existe sin excluidos, ya que lo común que define a la comunidad la caracteriza como singularidad privilegiante. Esto es lo que desafía al pensamiento pues pone en juego la relación ético-política en tanto necesita definitivamente la relación con lo heterogéneo, con todo aquello con lo cual no nos queda ni siquiera el consuelo de compartir uno y el mismo mundo, pero al mismo tiempo necesita de algún nivel de comunión. ¿Es posible una comunidad no excluyente? ¿Es la alteridad, toda alteridad, condición de lo ético, de lo político, o su imposibilidad? No sólo Nancy cuestiona a la comunidad, Derrida, al asociarla con la idea de amistad y fraternidad denuncia que la búsqueda de la comunidad promueve una lógica falocéntrica y androcentrada, concentrando en estos adjetivos toda la crítica a los valores que sustentan las comunidades en que nos movemos.⁷ Derrida refiere aquí a la consigna moderna de fraternidad que hace pensar no sólo en la semejanza de los miembros sino en el reconocimiento de un mismo padre. Sugiere a este propósito, que la fraternidad es una idea laicizada de la teología cristiana sustentada sobre la ética kantiana:⁸ “en él alienta también la

7. J. Derrida, *La hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Ediciones de La Flor, Buenos Aires, 2006.

8. El concepto cristiano de fraternidad ha sido, como muchos otros pensado, a partir de la modernidad, desde el presupuesto del sujeto y a esto apunta Derrida. Sin embargo, la teología cristiana propuso desde sus orígenes el concepto de iglesia como inclusivo reemplazando al de pueblo elegido (exclusivo), haciendo referencia a la asamblea de los fieles a la que se convocaba a los no fieles, a los de “afuera”. En ese sentido hoy la teología sigue trabajando sobre una concepción de religión ecuménica, que evite el “adentro” y “afuera”.

idea y la ponderación de la igualdad entre los seres humanos análogamente a los hermanos en torno a un padre común que desea la felicidad de todos ellos”.⁹ La amistad, incluso la fraternidad en lo que tiene de compartir una “misma sangre” atentaría contra la comunidad, impediría el reconocimiento del otro como otro que supone la ética e impediría la política en cuanto debe ser heteróloga.

Derrida sostiene que sólo puede darse la relación amorosa que es la relación de reconocimiento del otro como otro, la relación ética en síntesis, frente al lejano, al venidero. “el prójimo como semejante o parecido nombra el fin o la ruina de la ética pura, si la hay”.¹⁰ La cuestión está aquí no tanto en quién es el otro, en la condición de extranjero o extraño moral del otro, sino en el tipo de relación que permita que el otro siga siendo otro. Derrida se detiene en la condición del reconocimiento y sostiene que es más perfecto, “más elevado” frente a las cosas o los fantasmas, ya que nos son totalmente ajenos. Esa exigencia de total ajenez para que pueda darse el reconocimiento ¿no nos lleva a absolutizarla cayendo en la tentación de sujetar el “quien” al “sí mismo” una vez más, construyendo una vez más las condiciones para establecer un sujeto como centro y pivote de las relaciones? ¿el reconocer la total ajenez no está cerrando al “quien reconoce” sobre sí mismo como entidad única, autónoma, autosuficiente? ¿No es esto la contracara de la crítica de Nancy cuando pone como condición de la comunidad los excluidos? Estas preguntas habilitan a aportar algo más para poder repensar este concepto derridiano, recuperando la reflexión de este autor acerca de que reconocer a otro como diferente, es reconocerlo como “quien” sin que ello signifique asociarlo con un sujeto. Con esto se acepta a otro ser humano como “otro quien” sin asociar necesariamente esta condición con una única esencia, sustancia, naturaleza, especie de vida o una única muerte, ya que considera que sólo es reconocible

9. E. Kant, M. 5., (*Metafísica de las costumbres*). Tugendlehre; «Ethische Methodenlehre». prg. 53. A 178; (W., VIII, p. 626), citado por J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 292.

10. J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p. 81.

como otro el lejano y venidero cuando *nada* puede “confundirlo” con el sujeto. El diferente invita a la fuga de los reductos cerrados, sean “naturales” o ideológicos. Por ello es posible sostener que puesto que es más fácil establecer que no puede el humano identificarse con las cosas, ni siquiera con los animales, cuando sí podría identificarse con otro hombre, se puede concluir que es más auténtica una comunidad hombre-animal, que hombre-hombre, sería más neta, menos sospechosa de rendirse a la subjetividad. Sin embargo Derrida propone la comunidad espectral como la única en que se cumple la condición del respeto al otro absoluto. Con esto pone en cuestión no sólo la comunidad subjetiva sino la amistad y la fraternidad, quedando suspendido todo vínculo entre humanos y mucho más entre humanos y no humanos, por ser sospechoso de dominio. ¿No termina este planteo en la mayor de las inmanencias por el afán de negar la soberanía? Si bien esta reflexión permite abrir a múltiples problemáticas, todas importantes, la pregunta sigue en pie ya que la dificultad sigue siendo la comunidad entre humanos evitando concebirla como pirámide de poderes. ¿La comunidad se da entre quienes? Esta pregunta puede leerse diferente: La comunidad se da ¿entre quiénes? En el primer caso la respuesta nos obliga a pensar si los quienes de que hablamos deben ser necesariamente sujetos para poder pensarlos, en el segundo caso podemos pensar que la comunidad incluiría humanos y no humanos que podamos considerar quienes. Pero de ambas posibilidades, se sucede resolver la cuestión ética y política haciendo un gran uso de la imaginación, para no caer en la tentación de asociar nuevamente a los protagonistas con sujetos o cosas. El concepto de comunidad nos obliga a repensar desde la crítica a la subjetividad, el concepto de lo común que podríamos resolver fácilmente con la vida. Lo común podría ser la vida, la comunidad sostenida sobre la vida o mejor aún la vida como comunidad.¹¹ Eso es lo que sostiene Nancy cuando dice que no hay un “ser común” a todos los existentes, sino un “ser en común” en el que consistiría la existencia

11. No está de más dejar en claro que no hablamos de la vida como lo hace la biología.

misma ¹², ya que para él lo otro recuerda el *diferir* que late en lo existente. Es pensar desde el cuerpo y con el cuerpo, es pensarse, sentirse y concebirse cuerpo lo que posibilita este giro del pensamiento que se aleja del giro lingüístico como juego intelectual sin perderlo como dimensión corporal, que permite establecer categorías a partir de un mundo “material”, un mundo de cuerpos que se chocan y al hacerlo se rechazan pero que llegan a ese movimiento por una atracción previa, un sentimiento de pertenencia previa a un espacio donde lo primero que percibimos es el “entre” como dependencia. Un entre que marca un espacio que antes de ser significado mediante la palabra se impone como materialidad “carnal” del mundo del que, el todo existente, forma parte sin poder desasirse de él, lo que podemos llamar la materialidad “carnal” de un mundo. Esta carne que Merleau Ponty denomina “chair” no es lo biológico que es lo que parece rechazar Derrida en *El tocar*,¹³ sino aquello cuya primera significación aparece en el choque que se da entre los cuerpos (humanos) y ente los cuerpos y los no cuerpos. Choque que no solamente se da en el sentido de carnalidad como materialidad del mundo sino también en cuanto al significado que tiene que ver con la palabra, el gesto, la posibilidad de múltiples lenguajes en uno solo que es el de la comunicación necesaria. Lo que suele denominarse como rodeo lingüístico, gramatológico, gestual, táctico. El lenguaje, los lenguajes pondrán en símbolos el modo de relación “entre” los vivientes, uno de los cuales es denominarlos quien o que; será el conformador de mundos que tendrán que ser resignificados cada vez por “propios” y ajenos, por los unos y los otros. Es preciso diferenciar ese relato siempre en construcción, de esos relatos, a los que los filósofos han dado en llamar mundo, *Weltanschauung* que permite decir a Derrida que “ la presunta comunidad del mundo es una palabra, un vocablo, una habladoría cómoda y tranquilizadora, el nombre de una mutual de seguros de vida para los seres vivos en peligro de quedarse sin

12. J-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, LOM Ed. Universidad Arcis, Sgo de Chile, 2000

13. J. Derrida, *El tocar. Jean Luc Nancy*, Amorrortu, Bs. As , 2011.

mundo, un salvavidas en alta mar en el que aparentamos creer, mientras pasamos un rato en el que aparentamos decir nosotros y estar juntos".¹⁴ La comunidad que buscamos no será en la que podamos vivir como en un mismo barco ignorando los relatos diferentes, extranjeros, extraños, así como la negación de los mismos. Una comunidad que no tiene que ver con un mundo "en común" sino con la experiencia necesaria, no buscada sino dada, del otro como otro, frente al yo como falta.

Mientras es posible hallar cierta aceptación de este giro en la mirada asociándolo con una respuesta ética "teórica", esa aceptación desaparece cuando la ética recupera su carácter práctico proponiendo una política sustentada sobre el reconocimiento de lo diferente, que destrona a lo común de su privilegio y excede lo que, tradicionalmente, se atribuyó de suyo a lo político, sostenido por el mayor presupuesto filosófico de nuestra cultura que es el sujeto. Mientras el otro sigue siendo otro sujeto es posible adaptar la ética a las conductas egoístas, no lo es cuando el reconocimiento de lo diferente implica el relato de lo otro que sujeto, la presencia de lo ausente, de lo que es dificultoso encasillar o asociar a relatos identitarios y totalizantes. La aceptación del otro como "praxis" que compromete las actitudes cotidianas, recupera necesariamente la preeminencia del quien sobre el que.

El entre

En todo el planteo sobre la relación sujeto-comunidad hay un residuo metafísico de la identidad que impide pensar. Es necesario apartarse de ese supuesto y dilucidar sobre qué está sostenida cualquier comunidad: reclamar que toda comunidad debería tener cimientos que impidieran la exclusión, la discriminación, el desconocimiento, y la destrucción, es referir a una serie de conceptos que en mayor o menor medida remiten a una identidad que coloniza rápidamente la reflexión acerca de lo común. Obliga a pensar en términos que suponen al su-

14. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, vol. II, Manantial, Buenos Aires, 2011, p. 324.

jeto identitario que clausura toda posibilidad, pues mantiene operativo al supuesto de la inmanencia como constitutivo tanto del individuo como de la comunidad. Hay sin embargo posibilidades de reconocer que la columna vertebral y la razón de ser de una comunidad pueda pensarse sin remitir ni a la identidad, ni a la inmanencia, sino hacerlo desde la trascendencia en la necesidad, en la dependencia, que remite al carácter limitado de quienes se encuentran en la comunidad reparando esos límites.¹⁵ La comunidad es el estado previo y que posibilita la individualidad. Pensar una comunidad que trasciende al individuo no permite pensar un acuerdo para sobrevivir sino reconocer la necesidad del otro como otro que proviene de un “quien” que está imposibilitado de ser sujeto sin el otro, imposibilitado de identificarse como uno –por su incompletud, por su limitación, por su insuficiencia–, sin el otro. El quien necesita de otro que a su vez necesita de él como otro, pues como igual, idéntico, no alcanza. Es en este sentido que sólo es posible la comunidad con el diferente, con el igual no hay comunidad hay competitividad original ¹⁶ y contrato para no perder, guerra como estado natural y acuerdo de paz para sobrevivir pues el sujeto es la sede del poder. Cuando aceptamos como estado original la dependencia, la insuficiencia, incluso reconociendo la infinitud de esa insuficiencia, es posible que el quien que ya no es ese sujeto autosuficiente, pueda reconocerse a la vez quien y que, en cuanto hay un diferente que lo necesita como él necesita al diferente. Por ello se puede decir compartiendo la perspectiva derridiana que la identidad proviene de la falta, que es la falta la que identifica como parte de una comunidad, y que esta no es una identidad ontológica sino relacional. El reconocimiento es a la vez del faltante y del

15. Esto es diferente de lo planteado por Hobbes, que propone construir la comunidad para reparar las consecuencias de la individualidad, estado natural del hombre, que es codicioso, violento y desconfiado y necesita de un estado poderoso para someter sus instintos y evitar ser matado.

16. Debemos separar competencia de competitividad que es la actitud marcada por quienes consideran que el estado de naturaleza del hombre lo inclina a la guerra y la depredación en el enfrentamiento con el otro, sea hombre, animal o naturaleza en general.

otro como que-quien reconecedor y compensador, en paralelo, de la falta que no deja nunca de serlo. La falta pone de relieve el inter, el entre, lo que no hay y “quien” y “que” puede haber a raíz de esa falta. Cacciari trata de pensar las instancias de la alteridad con la metáfora del archipiélago: una relación que bajo un mismo nombre ampara la diversidad que es lo que lo constituye en tal, en que las islas son individuales pero no se sostienen por sí mismas, sino unas “contra” las otras, unas “apoyadas” sobre las otras, unas con (cum) las otras. El único vínculo posible es a su vez aquello que las separa. Se pertenecen dice Cacciari unas a las otras porque ninguna es un centro, esto es lo que obliga a unas y otras a trascenderse sin dejar de pertenecer, de formar parte del archipiélago. “¿Podrá concebirse una ‘comunidad’ de islas en perenne navegación la una contra –versus la otra? Solamente si cada una se sabe y se manifiesta a sí misma no como individualidad simple, ni como resuelta, completa, satisfecha unidad, para imponerse como centro de un espacio jerárquicamente orientado”.¹⁷ Vemos entonces como la alteridad permite acontecer a una comunidad previa al sujeto, al individuo, al propietario. La comunidad no es algo que se alcanza sino algo que está, que se manifiesta con el entre, que habilita la reflexión y acción en conjunto porque “se es” comunidad. Ella permite también, en todo caso, la delimitación de una “interioridad” que de ninguna manera puede, desde este supuesto, aceptarse como inmanente.¹⁸

En el Mediterráneo, el entre que constituye al archipiélago, es el mar, el entre humano es espacial, un espacio que no es

17. M. Cacciari, *El archipiélago. Figuras del otro en occidente*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999, p. 38.

18. Es interesante que a continuación de la cita anterior, (p. 38), Cacciari propone la posibilidad de la “interioridad”: una “sociedad interior” como espacio del acontecimiento “Solamente si cada una, conociéndose a sí misma, descubre en sí misma la complejidad, las mismas variables e impredecibles ‘geometrías’ que forman la armonía del Archipiélago. (...) Diferentes islas, pero diferentes también los lenguajes que habitan a cada una. (...) Ninguna relación ‘externa’ sería concebible sin esta sociedad ‘interior’.

vacío sino lenguaje.¹⁹ El lenguaje comprendido como experiencia corporal de la palabra, del cuerpo como lugar del acontecimiento del sentido que se muestra, se expresa, como un fenómeno originario de expresión (sentido encarnado).

El lenguaje no es un puente sino un entre porque es esa posibilidad de comunicación que implica signos, símbolos, metáforas, alegorías, lenguas, palabras, conceptos, gestos.... que obligan a una "interpretación" que necesita del otro diferente, que no puede darse en soledad excepto que desvirtuemos el concepto de comunicación y lenguaje. El lenguaje humano como significaciones simbólicas instituidas se hace acto, se genera a cada momento sobre saberes "no sabidos" que se hallan presentes como entre que los posibilita, que no son solo palabras sino que implican gestos, tiempos históricos, tonos de voz, silencios y pausas, hay un entre-palabras que permite la relación de unas con otras pre-suponiendo como posible un significado aproximado, cuya comunidad debe construirse en el diálogo. El significado se constituye como "acontecimiento de habla" dado entre lo dicho por el otro y por el uno²⁰ y lo no dicho, lo supuesto, lo pre-conocido, lo pre-creído, y termina transformando al habla en un "acontecimiento de sentido". Este acontecimiento es "corporal" y por ello "expresarse" tiene que ver con una experiencia de "cierto vacío", de cierto "silencio" del habla, [de cierta falta podríamos agregar], característico de un nuevo sentido que exige ser dicho, ser expresado por 'primera vez' " ²¹ ante otro, "con" otro, para otro... El acto de habla es "ese momento" en el que se habla sin contar de antemano con un significado que deba ser dicho por quien habla; es donde el entre se hace patente pues la palabra va en busca de

19. M. L. Pfeiffer, "Cuerpo y espacio en el ethos ciudadano", en AAVV, *Miradas sobre lo urbano. Una reflexión sobre el ethos contemporáneo*, Antropofagia, Buenos Aires, 2006. M. L. Pfeiffer, "Comprender, acercar, amar", en Rovaletti, ML, (ed.), *Ética y Psicoterapia*, Buenos Aires, Biblos, 1995.

20. Coexistencia de dos o más lenguas significa, por el contrario, "salir" de nosotros mismos, en el modo en que únicamente aprendiendo y desaprendiendo de nuestra propia lengua podemos comprender otra (M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 109).

21. M. Merleau-Ponty, M., *Signes*, ed. cit.p.113

otro.²² El silencio del habla, que rechaza el uso de un lenguaje cerrado, terminado, consciente del "significado", se alimenta de una "intención vacía" de sentido, porque la palabra no es la intención del que habla sino que es vivida como vacío a llenar tanto en él como en el otro, impidiendo que lo expresado permanezca sobreentendido por significaciones establecidas de antemano. El lenguaje como habla y –podemos agregar pensando en Blanchot–, como escritura, se caracteriza porque siempre "dice más" de lo que quiere decir, en el sentido en que su poder de "decir" –de significar– no radica en el simple uso instrumental de significaciones acabadas, sino mucho más en un "horizonte" de lenguaje –de cosas dichas y cosas por decir– presente en el momento en que hablamos o escribimos.

Blanchot entrevé en la distancia infinita con el otro el secreto de la proximidad que es también un infinito deseo de cercanía que según él estalla porque sí. En realidad es el deseo que nace del reconocimiento de que la vida humana que como toda vida es dependencia y necesidad de otro, pueda irrumpir como lenguaje desnudo, extraño a toda matriz o a todo servicio, hacer callar la palabra vacía, el parloteo, la vanidad del discurso común creyendo que se puede decir otra cosa, y esto solo se sostiene frente a otro revestido de otridad que con parte el discurso. Por ello escribir se convierte para él en una terrible responsabilidad.²³ Es la idea del habla y la escritura como "acontecimiento" (*Rederegnis*) cuyo sentido no se puede determinar de antemano, en el modo de significaciones disponibles.²⁴ Este acontecimiento se da como entre y no puede obviar al otro. Es por ello que Merleau-Ponty puede sostener que "nuestra palabra, empieza siendo siempre palabra del otro".²⁵ El otro objeto no permite este trabajo de reconocimiento con y en el

22. M Merleau-Ponty, *ibid.*

23. M. Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1970, p. 11.

24. L. Verano Gamboa, "La experiencia corporal del lenguaje en Merleau-Ponty: apuntes para una fenomenología de la inter-culturalidad, *Eidos* no.21 Barranquilla July/Dec. 2014. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572014000200014

25. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969.

lenguaje, con y en la percepción del entre, tampoco el otro sujeto. El lenguaje debe ser replanteado como relación inter-.... desde el supuesto de que quien habla no dice lo que dice hasta que otro lo completa, lo entiende, lo significa, lo cual estaría negando la condición de sujeto de ambos protagonistas.

No es apropiado hablar del lenguaje como una relación intersubjetiva, ya este adjetivo empuja a seguir promoviendo la imagen de sujetos identitarios, autosuficientes y dominantes inhabilitantes de la comunidad. De hacerlo vuelve a ratificarse que lo que está en juego es el sujeto, un sujeto anclado en la inmanencia, en la autonomía, en la autoconciencia y autovaloración. Un sujeto dueño de su palabra, sus ideas, su imaginación que atesora sin comprender que ninguna de ellas existe sino al ser escuchada, comprendida, apreciada por otro, que en el sustrato mismo de la palabra, el gesto, la imagen, vibra el otro como una necesidad para hacerlos posible. La inmanencia, condición exclusiva de la subjetividad, niega e impide toda comunidad, pues no necesita de la comunicación, no carece de ser ni de vida, todo ser y toda vida está en ella: actualmente y potencialmente en su intención de fagocitar al otro. Escrutar al otro, analizarlo, tolerarlo, usarlo, incluso identificarlo y oír lo que dice,²⁶ no tiene como razón de ser la necesidad sino la autoridad, el poder, la autoafirmación, la convalidación de sí mismo. También para Esposito, el sujeto es lo que impide la comunidad, sólo desapareciendo el sujeto ésta sería posible.

Si la subjetividad se construye mediante un movimiento identitario “dentro” (in), generando permanentemente muros de contención que deben ser destruidos para que aparezca la comunidad, ¿significa esto que la comunidad está “antes” de la identidad? ¿antes del sujeto? ¿antes del yo? En todo caso sólo podemos hablar de comunidad cuando hay otro/otros pues de lo contrario sólo hay uno, es la ajenidad, la experiencia del choque que produce la ajenidad lo que permite reconocer la comunidad y el choque sólo es posible porque el uno no “ocu-

26. Diferencio escuchar de oír aunque se los tome como fenómeno. Escuchar requiere reconocer la falta, oír es una mera respuesta biológica, es una reacción nerviosa ante un sonido que no tiene por sí mismo peso vital.

pa todo el espacio”, porque hay un más allá de su cuerpo que no puede ocupar por más que extienda la mano y la mirada porque está “ocupado” por otro. Cuando la mano, la mirada choca aparece el otro y el espacio se devela “entre” y concomitantemente el otro, otro. La ajenidad es antes experimentada, intuida, sospechada, que pensada, es la de los cuerpos que chocan con el otro o lo otro que desde la experiencia más elemental les exige tenerlos en cuenta, “contar con ellos”, es la de la palabra que exige ser dicha, revelada, explicada. Hay una subjetividad, un yo, un quien, que podría construirse desde la comunidad, a partir de ese choque, que no tendría las características de la moderna. El sujeto sería el “que” que choca y a partir de ese choque se vuelve un quien, choca o no choca en cuanto es capaz de reconocer la separación con el otro por un lado y la necesidad y dependencia del otro por otro lado: sería un sujeto dependiente el que emerge, un sujeto que sólo puede constituirse en tal en el reconocimiento de su dependencia del otro en el entre, y en el con; sólo puede emerger como sujeto, de la comunidad: testigo insobornable de su finitud, de su falta. No hay espacio sin entre, no hay cuerpo sin entre, no hay quien sin entre, de modo que debemos pensar otro modo de subjetividad si queremos identificar a ese cuerpo que choca, con un sujeto. Por lo pronto debemos asociarlo necesariamente al no poder, a la no propiedad, al no saber. Que no se entienda esto como la “recuperación de la comunidad perdida”, como una comunidad “natural” portadora de leyes y mandatos originarios, la necesaria emergencia del entre no se da como orden establecido sino como llamada a la libertad que comunica o no, construye un lenguaje comunicante o no, reconoce, corresponde, o no. El acontecimiento del otro, como fenómeno irrenunciable, es sólo llamada, ocasión para hacer “uso” de la palabra y a partir del reconocimiento de la comunidad generar una ética y una política de la igualdad en la diferencia.

Comunidad

Aproximarnos a una idea de comunidad sostenida sobre la necesidad y la dependencia de un ser humano cuya única

identidad con el otro es la de la carencia, la de la condición menesterosa, permitirá repensar la política para que deje de ser el campo de guerra de las soberanías. Debería ser el ejercicio del reconocimiento mutuo en una comunidad que no esté constituida por sujetos individuales que comparten un rasgo identitario común y que por ello es pensada como un sujeto colectivo. Esposito muestra en *Communitas*²⁷ como la comunidad se construye a partir de la ruptura de la subjetividad, precisamente en el sentido en que venimos desarrollando la reflexión: lo común de la comunidad es la falta ya que sustentarla sobre el sujeto genera necesariamente la inmunitas que defiende la propiedad y ratifica la inmanencia. Es preciso romper el cerco de la ipseidad.

En la comunidad de reconocimiento de un entre común en que se cruzan las necesidades y las capacidades, para aplacar las primeras y acrecentar las segundas, no hay negociación sino colaboración obligada a partir de la falta y la necesidad²⁸ de cubrirla. La libertad en este intercambio necesario es el poder de aportar a ese entre gratuitamente. Lo común es el entre reconocido como falta, y permite asociar la libertad con la falta que mueve al reconocimiento o no reconocimiento del otro como donante y demandante, la libertad, no potencial que es absoluta, sino la actual, se hace acto o mejor conducta contingente en la respuesta a la demanda del otro. Es lo que vislumbra Lévinas cuando dice que el otro "obliga" a la respuesta, es decir obliga a la responsabilidad, a la ética, aunque no es el otro el que obliga sino la situación de dependencia respecto del otro que me requiere y del otro respecto de mí que lo estoy requiriendo. Así como el otro me demanda y requiere para cubrir su falta, yo lo demando y requiero para cubrir la mía, ambos nos en-contramamos (chocamos) en el entre de la falta y la actitud ética es la que reconociendo que compartimos una

27. R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la Comunidad*, Amorrortu, Bs. As. 2005

28. La necesidad es precisamente el límite de la libertad. El contrato supone libertad absoluta, ignora la necesidad que impone condiciones más allá de las aceptadas voluntariamente y entonces considera que el resultado, fruto de un simulacro, es legítimo.

comunidad (una “unidad común” que es la falta, el límite, la carencia, la menesterosidad, la necesidad de requerir) responder a ella. La comunidad entonces se manifiesta como falta, y reconocer su emergencia conforma las conductas como libres/responsables o sometidas/irresponsables, creativas o destructoras, buenas/deseables o malas /indeseables. La respuesta ante el acontecimiento de la falta ratificará la comunidad en la respuesta política o la destruirá negándola. La respuesta que siempre modifica lo común, es ineludible para el humano y fuerza a un reconocimiento de toda otra respuesta puesto que esa actitud es obligada frente a la falta. Pero la falta puede no ser reconocida, en ese caso, cuando el quien se erige como sujeto autosuficiente, la comunidad deja de serlo o mejor dicho, ya que no puede dejar de serlo, deja de ser comunidad, y se convierte en amontonamiento competitivo, en angostamiento de las relaciones. ¿Cuál es la conducta que no modifica la vida común? Reconocerlo y hacer de ella una conducta querida con otros que la comparten y la asumen como buena, esto es lo que genera los cambios reconocidos en la comunidad que no tienen autor ni derechos de autor. La aceptación de la falta y en consecuencia del límite de la voluntad y la libertad, del límite que pone la carencia, la condición de vulnerable, está en las antípodas de la del sujeto moderno. Pero también está en las antípodas del colectivo animal y vegetal pues depende del: pido y me piden, doy y me dan sustentado por el reconocimiento transitivo de la falta y del otro, faltante. Hay una “voluntariedad” en ambos movimientos limitada por la situación de infinita carencia del ser humano. La del humano no es una carencia que puede ser respondida por lo no humano, por lo que denominamos la naturaleza, sino que debe ser respondida por otro ser humano: es, más allá de carencia de comida y abrigo, carencia de afecto, sentido, comunicación, identificación, reconocimiento y correspondencia.

Para seguir pensando

¿Cómo pensar la ética, más aún, la política, sin sujeto? Cuando hablamos de política tenemos presente la advertencia hecha

por Nancy que "lo que tenemos que pensar no es una nueva institución (o instrucción) de la política por el pensamiento, sino la institución política del pensamiento llamado occidental" ²⁹. Nancy le reclama a la filosofía no detenerse en su poder destituyente, en lo teórico que sería el concepto de sujeto, sino que avance hacia lo político (el poder social). Vemos como ética y política son borrados cada vez más y al unísono por la supuesta acción política democrática que se parece más a prácticas totalitarias que a tal, poniendo en ejercicio sin tapujos ni disimulos una concepción de la comunidad sostenida sobre la inmanencia y la propiedad. El totalitarismo para Nancy es el cumplimiento de la metafísica del sujeto. "Digamos... que si el totalitarismo clásico... procede de la incorporación y la presentación de la trascendencia (como obra de arte en el nazismo y como razón de la historia en el estalinismo), el totalitarismo inédito procedería de la disolución de la trascendencia que comenzará, bien a partir de ahí, a impregnar todas las esferas de la vida, ya sin ninguna alteridad". ³⁰ Este tipo de solución política ignora la ética que exige el reconocimiento del otro como otro, del otro como demandante a la comunidad tal cual lo señala Lévinas, del quien como demandante a la comunidad según la condición menesterosa del humano.

El espacio común a que abre la política supone le ética como el mandato previo a reconocer la dependencia, a hacerse cargo de la finitud propia y ajena, a aceptar la necesaria sujeción al otro, mandato que iguala sin identificar: iguala en la falta y la exigencia del apoyo para superarla que es siempre diferente. Ese quien que exige no es un sujeto pues más que sujetar, más que poseer, suelta, entrega, dona. Cuando cada quien vive comunitariamente, logra su identificación y la de los otros adquiriendo valor en el ser juntos o tal vez en el estar juntos.

La duda es si es inevitable seguir planteando los problemas y las soluciones con la medida del sujeto. Por lo menos

29. J-L. Nancy, *Rejouer le politique: travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Front Cover. Luc Ferry. Editions Galilée, 1981, p.15

30. Ph. Lacoue Labarthe, et J-L. Nancy, *Le retrait du politique, travaux du Centre de recherches philosophiques sur la politique*, Paris, avril 1983, p. 192.

se debería instalar la duda sobre seguir usando un lenguaje que al mismo tiempo que quiere ser evitado por cargar con todo el peso de la historia pasada y presente discriminadora, explotadora, dominadora, injusta, nos marca, obligándonos a una deconstrucción permanente que nos vuelve cada vez más indigentes.

LO OTRO Y EL LAZO:
VIDA, COMUNIDAD, EDUCACIÓN

Juan Pablo Sabino

Cuanto mayor es el impulso hacia la unidad, tanto mas se puede concluir la debilidad; cuanto más el ímpetu hacia la variedad, la diferencia, la interna disgregación, tanto más fuerza hay.

El impulso a acercarse –y el impulso a repeler algo son, tanto en el mundo inorgánico como en el orgánico, el vínculo. La completa separación es un prejuicio.¹

1. Comunidad y educación: atravesamientos con la historia socio cultural

Desde la antigüedad hasta nuestros tiempos la constitución de la comunidad ha estado habitualmente atravesada por la reflexión acerca de la formación del ser humano en cuanto tal. Tanto en *La República* de Platón como en la *Política* de Aristóteles han quedado trazadas dos lógicas para pensar la cuestión de la educación en la vida de una *polis*. En ambos casos el planteo sobre la formación se ubica en el debate ético y político de la comunidad. Es sabido que Platón piensa una estructura piramidal donde la distribución de las virtudes se organiza en un sentido axiológico que se articula con los roles y funciones sociales pero que también define la finalidad escatológica del ser viviente (*psyché*). La organización política condiciona y posibilita el desarrollo de cierta vida ética. Aristóteles, en cambio, inicia su reflexión desde la formación ética del individuo

1. F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos (1882-1885) Volumen III*, trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 2010, Juni-juli 1885, 36 [21], p. 801,

para llegar a la formación política de la comunidad. Hay una continuidad causal que va de lo singular a lo comunitario: si formamos hombres virtuosos y felices, obtendremos ciudades virtuosas y felices. Además, piensa una formación más integral y la enuncia en términos universales. Cuando piensa en educar al ciudadano de la *polis*, no hace distinciones entre unos y otros². En Aristóteles encontramos una reflexión filosófica que concibe los aprendizajes como elementos constitutivos de la subjetividad. En la medida que los mismos se adquieren y asimilan, operan en nuestro interior como una segunda naturaleza³. Si bien la edad media y la modernidad han ido generando aportes, cambios y transformaciones; sin demasiado análisis podemos sostener la hipótesis de que los paradigmas griegos siguen vigentes tanto bajo formas irreconciliables como en ciertos diálogos que buscan su complementariedad. Sin embargo, no es el punto desde el cual se propone un análisis. Aquí se busca explicitar las perspectivas categoriales que vienen operando en el desarrollo socio cultural de occidente definiendo, tensionando, habilitando, conteniendo... las prácticas comunitarias desde las cuales se definen los elementos constitutivos que quedan legitimados hegemonicamente dentro de una coyuntura social para la producción subjetiva tanto social como singular. Y que en definitiva circunscriben el ámbito de la vida desde cierta valoración simbólica. El sentido de explicitar ciertas categorías como aquellas a partir de las cuales se fueron delimitando los márgenes y las fronteras de dicha producción⁴ nos habilita a un análisis crítico y decons-

2. Es importante aclarar que si bien no hace distinciones elitistas al modo platónico, no significa que las mismas no existan. La concepción ateniense sobre quiénes participan de la vida política se centraba en el adulto varón nacido en Atenas, salvo contadas excepciones.

3. Los dos primeros libros de la *Ética* a Nicómaco dejan bien en claro cómo la forjación de la virtud en el ser humano constituye un dispositivo subjetivo que los predispone a actuar de cierta manera como si fuera algo natural.

4. Bien sabemos que dicha delimitación no inhabilita las transformaciones, las resistencias, la circulación de lo prohibido e ilegítimo, las definiciones contraculturales, etc. Justamente, nos ayudan a comprender la complejidad de dicho mapeo.

tructivo en pos de una apertura y multiplicación de sentidos posibles que no queden anquilosados en los tradicionales ropajes conceptuales. En este sentido, es importante notar cómo el anclaje de la formación subjetiva en la antigüedad griega estaba claramente signado por las aristas éticas y políticas y cómo en el mundo neoliberal se tensionan dichas aristas en el ámbito educativo intentando transformarlas en una perspectiva neutra desde el punto ideológico. Es evidente que el dominio hegemónico de la perspectiva neoliberal sobre la vida interpreta a la educación desde la lógica dominante del mercado: la oferta y la demanda. La formación ya no es concebida como un bien en sí mismo para el desarrollo subjetivo y comunitario de un grupo social, se ha convertido en un bien de uso e intercambio, un negocio. Es sabido que dicha transformación es el producto de un largo proceso socio cultural aquí se focalizará el análisis a lo transcurrido entre los siglos XVI y XX. Se toma como punto de partida algunos de los acontecimientos principales que acompañaron el surgimiento de la escuela en la modernidad.

En las primeras décadas del siglo XVII aparece la transgresora idea de igualdad –concepto ontoteológico predicado por las primeras comunidades cristianas⁵– vinculada a la educación. Juan Amós Comenio afirma en el capítulo X de su *Didáctica Magna* que “En las escuelas hay que enseñar de todo a todos”⁶. Si bien se hace presente en dicha afirmación un doble carácter de universalización de la educación, es decir: contenidos y destinatarios; siempre es necesario entender que el “todo” debe ser contextualizado en ambos aspectos. Aquí nos interesa subrayar la propuesta de ampliación en los destinatarios. En el capítulo IX de la *Didáctica Magna* sentencia que “no sólo deben admitirse en las escuelas de las ciudades, plazas, aldeas y villas a los hijos de los ricos y de los primates, sino a todos por igual, nobles y plebeyos, ricos y pobres, niños y ni-

5. Se hace referencia a la idea de que todos somos iguales ante los ojos de Dios

6. La primera versión de la *Didáctica Magna* es publicada en el año 1630 dC. Ver: J. Comenio, *Didáctica Magna*, México, Porrúa, 1922, cap. X, §1.

ñas⁷. Con Comenio se inicia el proceso de democratización y secularización de la educación. En las últimas décadas del siglo XVIII y durante el siglo XIX se fueron instalando en Europa los debates acerca de la obligatoriedad de la escolarización. Como toda nueva práctica impulsada por el estado sufre múltiples focos de resistencia. Deberá trascurrir más de un siglo para que dicha práctica social estatal que nace como un mecanismo de control se resigneifique socio política y jurídicamente como un derecho inalienable⁸. La noción de igualdad, una vez más, sigue operando silenciosamente en la cultura occidental, en este caso bajo la máscara del derecho humano a acceder a una educación de todo y para todos⁹. Comenio deja trazados los vínculos rizomáticos entre el poder pastoral y la enseñanza. También, construye los supuestos metodológicos y antropológicos que permitirán trascender las fronteras de su época a la idea de universalización y homogeneización subjetiva.

En segundo lugar (no cronológico), es necesario hacer mención de los efectos que habilitó en su propuesta la reforma religiosa de Martín Lutero. Es conocido el corrimiento que introdujo en la maquinaria de poder pastoral de las sociedades del siglo XVI y XVII al posicionar al creyente laico como sujeto lector de las Sagradas Escrituras. Ahora bien, dicho cambio necesitaba de una nueva configuración en las representaciones sociales referidas a la figura del maestro. Éste ya no sería el predicador de enseñanzas ético morales, de oficios, de modos de hablar, etc. También, le brindará dos nuevas técnicas a cada/

7. Ídem, cap. IX, §1.

8. Es importante aclarar que recién con la Ilustración se inicia en Europa un cambio de mentalidad respecto a la educación que debe recibir un ciudadano. Comienza a propagarse la idea de que la educación es un tema del Estado y que debe ser obligatoria. La mirada emancipatoria no da origen a dicha tendencia. Puede consultarse el estudio de M. Caruso, *La biopolítica en las aulas: prácticas de conducción en las escuelas elementales del reino de Baviera, Alemania: 1869-1919*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2015, p. 75 y ss.

9. Sin dudas estamos ante uno de los primeros antecedentes del derecho a una educación garantizada por el estado, en este caso justificada desde la necesidad de una alfabetización para consumir el plan divino de salvación de las almas.

todo sujeto para que pueda realizar su vida según las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, estas son la lectura y la escritura. El dominio de ambas técnicas a lo largo de la historia de occidente, siempre fue celosamente preservado por los grupos dominantes para resguardar el saber esencial de la cultura¹⁰: ya sea en lo religioso, en lo científico, como en lo filosófico. Recién con los ideales humanistas del siglo XIV comienza su lenta democratización¹¹.

Es importante notar que estos antecedentes son los que de alguna manera permiten el proceso de universalización de la idea de sujeto tanto en la cuestión de lo individual como en la de autonomía. A su vez podemos conectarlo con una tercera categoría que las reflexiones biopolíticas pusieron en el centro de todos sus análisis: la soberanía. Como bien sabemos, y la teoría cartesiana no ha dejado dudas de ello, soberanía, individuo y autonomía (libertad) han quedado íntimamente vinculadas entre sí y, en particular, en lo referido a la noción de sujeto que irá quedando plasmada como concepción antropológica dominante de la modernidad. Si bien Foucault fue quien introdujo la lectura del poder en términos de biopolítica, y como bien sabemos, este análisis comienza en el poder del soberano; fue Jacques Derrida quien explicitó el origen de la idea de soberanía como una noción teológica, afirmando que en la modernidad se consolida como categoría política.

Es decir, la idea de igualdad aplicada a la educación, particularmente pensada desde la perspectiva de la adquisición de la técnica de lectura y de escritura, le brindará al sujeto humano en la producción social subjetiva, la posibilidad de alcanzar la autonomía como individuo dentro de una sociedad. Se legitima aquí un proceso singular de producción de subjetividad social. Dicho de otro modo, el enlace social implica la

10. Para profundizar este punto se recomienda consultar la segunda parte de la investigación realizada por A. Hernández, *Arqueología de la Identidad*, Madrid, Akal, 2002.

11. Cfr. M. Lyons, *Historia de la lectura y de la escritura en el mundo occidental*, trad. Julia Benseñor y Ana Moreno, Buenos Aires, Editoras del Calderon, 2012.

adquisición de cierto modo de ser sujeto para una comunidad. Los estándares se irán legitimando en ese complejo proceso de prácticas sociales y discursivas que implican a la educación como una de las variables fundamentales.

En el siglo XXI es sabido que la pedagogía surgida en la modernidad –como la mayoría de las investigaciones científicas– tuvo como pretensión alcanzar una dimensión universal –e incluso absoluta– tanto respecto a sus contenidos, a sus metodologías de producción de saber, como también en sus estrategias de transmisión. Producto de dicha concepción, las ideas de normalización y de homogeneización se han ido arraigando fuertemente entre los siglos XVII y XIX en las diferentes culturas occidentales (obviamente con un epicentro hegemónico en Europa). Las nociones de sujeto y de comunidad que subyacen en dicho proyecto interpretan al *otro* como un igual, pero no desde el punto de vista del derecho o de lo legal, sino desde una dimensión metafísico-ontológica. La identidad es entendida en términos de mismidad, es decir: el *otro* es un *sí mismo* –y si no lo es, se buscará el modo de que lo sea. Las prácticas educativas no escapan a esta cosmovisión, también están pensadas y diseñadas desde la idea de un sujeto universal idealmente concebido a partir del cual se ofrecerán los elementos subjetivos con los cuales ese *otro* debe identificarse y apropiarse para *ser-con-otros* idénticos a *sí mismo* en esa *com(un)idad que somos*. Una de las tesis fundamentales que circulan en las lecturas académicas e institucionales es que el lazo social se genera a partir de entender que ese *otro* tiene algo *en común* conmigo. El individuo debe resignar sus *diferencias* para llegar a ser un igual, “uno” *en* la comunidad. Desde las instituciones educativas se promueve una construcción de lazo social que desde lo *en común* genere un *ser-con* dentro de una comunidad de iguales (en términos metafísico-ontológicos).

En los desarrollos teóricos del siglo XX, una de las cuestiones que más se ha analizado fue la crisis del sujeto que claramente queda expresada en la afirmación foucaultiana del “fin del hombre” que encontramos en *Las palabras y las cosas*. Ya Nietzsche en el siglo XIX puso bajo sospecha muchas de estas categorías. La filosofía del martillo que el filólogo alemán de-

sarrolla en sus obras principales va desarmando y destruyendo los cimientos de dichos aparatos conceptuales. Es interesante incorporar el análisis desde sus intervenciones ya que han permitido repositionar el lugar del otro en la constitución de las subjetividades, obligándonos a poner el foco no ya en la noción de *mismidad* sino en la de *alteridad*. La filosofía en el siglo XX ha ido abordando los diversos modos en que la "otredad" atraviesa, modifica, revierte, altera, la noción de subjetividad a menudo llamada *moderna*, interpretada como cerrada en sí misma y autosuficiente. En particular, hay que mencionar los análisis biopolíticos iniciados por Michel Foucault ya que pusieron bajo sospecha y desnaturalizaron tales conceptos: sujeto, normal, homogeneidad, comunidad. En dichas investigaciones, Foucault deja en evidencia cómo las instituciones sociales de la modernidad (la escuela, el hospital psiquiátrico, la fábrica y la prisión) son maquinarias productoras de una idea de normalidad, y por lo tanto, también de anormalidad. El individuo que no logra apropiarse del *ser-con en común* que se produce en la escuela, muy probablemente será insertado en alguna de las otras instituciones disciplinarias hasta lograr su adaptación a lo normal. Cabe aclarar, que los modos de vida interpretados como anormales, también son un producto organizado y significado por esa misma comunidad que pretende significar hegemónicamente como el único modo de vida posible el del "deber ser universal". Es importante entender que ese deber ser, implica un poder, un ver, un saber, un tener, todos ellos normalizados y normativizados. Los aportes de Foucault avanzan hacia la reflexión del poder que se ejerce sobre la vida (*bios*) y desde allí mostrará el surgimiento de una nueva tecnología de poder que no desplaza a la tecnología disciplinaria que opera sobre los cuerpos, sino que se complementa con ella: el biopoder que regula y controla la vida en su sentido más amplio. Es decir, el *ser-con* ya no puede ser pensado estrictamente como un lazo social entre humanos. La comunidad que somos implica a todos los otros «logicizables», ya que la vida es controlada en su aspecto más amplio.

2. La amistad como lazo desde una perspectiva de la diferancia

El proceso de producción subjetiva y comunitaria que se genera a partir de la lecto escritura implica una modificación tanto onto-antropológica como socio-política. Por un lado, la socialización y multiplicación de ambas técnicas (lectura y escritura) son el mecanismo fundamental que produce la idea de sujeto soberano y autónomo. En ello se sostiene la idea de liberación y emancipación tanto social, cultural como humana (y por qué no, también, personal). Los humanismos modernos confiarán en que el ideal de perfección y realización del ser humano en cuanto tal, se da a partir de dicha educación. Por otro lado, dichas técnicas no son instrumentos de producción subjetiva y comunitaria que puedan ser interpretados como neutrales desde una lectura ética y política. Con dicha técnica de subjetivación individual y social, se produce la apropiación del capital simbólico que la atraviesa en toda su constitución histórica. El saber, el conocimiento, las creencias, los modales, los valores, y todos los etcéteras que se nombren, también son parte de eso que está en común, disponible para la producción subjetiva, siempre en una relación hegemónica donde se legitiman ciertos contenidos como válidos y circulables, y otros no.

Parafraseando a Derrida¹² se puede afirmar que el relato o la representación no vienen a contar, narrar, describir, representar el poder providencial del soberano, sino que el relato y la representación forman estructuralmente parte de esa soberanía, conforman su estructura constitutiva, su esencia dinámica o enérgica, su fuerza, su *dunamis*, incluso su dinastía. La soberanía es la ficción narrativa o el efecto de representación. La soberanía saca todo su poder, toda su potencia, es decir, toda su omnipotencia, de ese efecto de simulacro, de este efecto de ficción o de representación que le es inherente y congénito, co-originario en cierto modo. Al narrarlo y hacer partícipe al otro de ese relato, le transmite al sujeto lector o espectador de la representación narrativa la ilusión de que él

12. Cfr. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano: volumen I*, trad. C. De Peretti y D. Rocha, Manantial, Buenos Aires, 2010, pp. 340-341.

mismo mueve soberanamente los hilos de la historia o de la marioneta, la mistificación de la representación está constituida por este simulacro de un auténtico traspaso de soberanía. El sujeto lector tiene la ilusión de *ser-con* el sujeto soberano, el “saber sobre...” produce como efecto un lazo ficcional que pareciera equiparar el saber-poder absoluto del rey-escribiente con el saber-poder-autónomo del sujeto-lector. Pues, el efecto ficcional igualador nos posiciona ante la ley “como si” todos fuésemos iguales. La educación pretende generar la ilusión de borradura de las diferencias singulares dando forma homogénea a los sujetos¹³. Pero el discurso dominante y sus técnicas de asimilación, distribución y circulación siguen vigentes en la huella del *nomos* originario de la soberanía absoluta que ha dejado en su matriz productiva. Invocarlo y evocarlo de forma explícita en la comunidad de habla y escritura que somos, es lo que nos permite pensar estos elementos como una otredad que está presente ya sea como espectro o como fantasma, que aparece y comparece en la comunidad de vida, en la comunidad de muerte que somos. Un ejemplo que permite ver el caso con mayor profundidad es el que deja Derrida en su texto *La hospitalidad*. Allí se piensa la lengua materna como un huésped. A partir de dicha noción, el pensador argelino-francés, abre la problemática de lo extraño, de lo otro en mí. Esta vinculación pone en cuestión la idea clásica de lo *propio*, lo cual lo lleva a pensar desde otro lugar la idea de lo *en común*, dejando trazada una nueva tensión entre lo *otro* y lo mismo *en sí*. Al recuperar la raíz de la palabra huésped (*hos*), pone en evidencia como los términos latinos de hostilidad (*hostis*) y hospitalidad (*hospes*) provienen de la misma raíz¹⁴. Esto le permite trabajar la tensión subjetiva que se produce en relación al lenguaje.

En *Políticas de la amistad*, abre la problematización del lazo común a partir de la problemática de la amistad. Entiende que el vínculo “fraternal” entre iguales es una de las características

13. En esta línea es importante analizar cómo opera la categoría de ciudadanía. En especial en las sociedades postrevolución francesa.

14. Cf. J. Derrida, *La hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006, p. 63 y ss.

principales de las teorías políticas tradicionales desde el mundo griego hasta la modernidad. Derrida trae nuevamente al escenario del debate ético y político del siglo XX dicha noción para pensar la configuración del sujeto y de sus lazos sociales desde una perspectiva de la *diferancia*¹⁵. En esta línea, la producción de lazos sociales dentro de una comunidad no puede ser ya pensada desde lo que hay en común, el *ser-con* se vuelve un enlazamiento con un otro diferente.

Amigos míos, no hay ningún amigo

Una declaración casi imposible. En dos tiempos, inarticulables entre ellos... si no hay amigos, ¿cómo llamarlos amigos? ¡Amigos míos! Sin embargo, en una especie de deseo desesperadamente dialéctico los dos tiempos forman ya dos tesis, dos *momentos* quizá, se encadenan, aparecen *juntos*, comparecen... como la imposible amistad¹⁶.

Se hace presente en una cita el rumor, como una frase soplada al oído de algún oyente fugaz... suena, resuena, acontece y se hace presente en la historia de la filosofía. Y caprichosamente Montaigne en un acto desfachatado e irrespetuoso, le da entidad filosófica y lo cita en su ensayo sobre la Amistad. Convierte la *doxa* en *episteme*: "Oh, amigos míos, no hay ningún amigo" sentenció el gran filósofo de Estagirita: Aristóteles. Derrida inicia su libro *Políticas de la amistad* trayéndonos estas curiosidades de la filosofía para instalarnos la pregunta o mejor dicho, instalarnos *en* la pregunta: "el amigo ¿es lo mismo o lo otro?"¹⁷. Cicerón no duda. El amigo es la propia imagen ideal. Como bien sabemos, el término griego *philia* traducido comúnmente como uno de los modos griegos de enunciar y vivir el amor, hace referencia a las relaciones de amor entre hermanos, padres e hijos, amigos. Ahora bien, interpretado

15. Ver "La Différance", conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía en 1968 y publicada en: J. Derrida, *Márgenes de la Filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989.

16. Cfr. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 17 y ss.

17. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad.cit., p. 20.

como un lazo de afecto que se establece entre miembros de una misma comunidad, en la línea que plantea Aristóteles, la amistad es presentada como un bien moral que acompaña el crecimiento individual del ser humano y se vuelve la base para la constitución de una comunidad. Pues, la amistad, es lo que mueve al individuo a querer el bien de un amigo. Es decir, desear la felicidad: una vida buena, digna, satisfactoria. Sin embargo, Aristóteles presenta la amistad como una relación afectiva que se da entre amados, no entre enemigos. A su vez, es una relación entre iguales, no se puede ser amigo de los dioses.

Señala Derrida una clave fundamental para entender cuál es el trasfondo metafísico desde el cual el pensador griego traza el legado político de Grecia a partir de cómo piensa la amistad¹⁸. Cuando Aristóteles analiza una relación amorosa, entiende que hay dos partes: una activa y otra pasiva: el que ama y quien es amado. Y elige subrayar el predominio de la actividad sobre la pasividad. Es mejor amar que ser amado. En términos heideggerianos, se puede afirmar que la figura de la amistad muestra la preferencia de dejar trazada una metafísica de la presencia sobre una de la potencia, introduciendo en la configuración política una relación asimétrica en términos metafísicos. Derrida señala en este punto que el pensador griego desestabiliza el equilibrio de toda diferencia, pues la expresión “resulta mejor” muestra con claridad que “una actividad predomina, prevalece sobre la pasividad”¹⁹. El ser amante queda del lado de la forma, el conocimiento, la conciencia. El ser amado queda del lado de la materia, de la ignorancia: podría no ser sabido. Ser amado continúa siendo un accidente. Se puede pensar la amistad sin ninguna referencia específica al ser amado. El ser amante queda del lado del sujeto (Quién), el ser amado queda del lado del objeto (qué):

18. Derrida deja claramente explicitado que toda metafísica conlleva una política.

19. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad.cit., p. 24.

No se puede amar sin vivir y sin saber que se ama, pero se puede seguir amando al muerto o al inanimado, que naturalmente no lo saben. Es incluso en la posibilidad de amar al muerto como llega a decidirse una cierta amancia.²⁰

Amar será siempre referible a ser amado, como el actuar al padecer, el acto a la potencia, la esencia al accidente, el saber al no-saber. Es la referencia y la preferencia misma.²¹

Cuando Derrida hace referencia a la preferencia señalada por Aristóteles por el ser amante, dice que en dicho prevalecimiento se da lugar por una única vez en el pensamiento del Estagirita a situar la muerte de lado del acto y de la forma. “¿Cómo puede ser eso? ¿Cómo el acto, *por esta vez*, llevaría a la muerte? ¿Cómo llevaría esta consigo? Pues lleva en él la muerte en este caso, la comporta. Preferencia y referencia. Pero la lleva en él llevando a ella, trasportándose hacia ella”²². Aquí el amar, el acto de amar como aquello que se sostiene sobre la posibilidad de ser sujeto que ama independientemente del ser amado, porta la posibilidad del amor por los muertos, por lo inorgánico, por el objeto. La amistad con los muertos lleva el amor al límite de su posibilidad poniendo al desnudo dicha posibilidad. Por lo tanto, deja trazado el horizonte de la amistad, su límite y la ausencia del mismo²³.

Escribía Aristóteles en su *Ética a Eudemo* que no hay amistad sin confianza, pero no hay confianza sin el tiempo. A la amistad hay que someterla a la prueba del tiempo²⁴. ¿Qué implica este tiempo, este dar y darse del tiempo en el cual se hace posible la amistad? Una de las cuestiones que se pueden advertir ante esta cuestión, es que esa relación que se establece en el tiempo y más allá del tiempo, siempre se da en el orden de la singularidad. La amistad no es un abstracto real, es el

20. *Ibíd*, p. 27.

21. *Ibíd*, p. 28.

22. *Ibíd*, p. 24.

23. Cfr. *Ibíd*, p. 29.

24. Cfr. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1237b.

lazo afectivo de un *quien* con otro *quien*. La amistad implica siempre un *vivir-con*. A la amistad le va la vida, *se da en la vida* y la trasciende. Es por ello que la amistad será un modo de lazo privilegiado desde la Antigüedad para pensar lo político. Al cerrar el primer capítulo de *Políticas de la amistad*, afirma Derrida que con el hacerse-política la amistad, especialmente en la cuestión de la fraternidad, se abre la temática de la democracia, el ciudadano y el sujeto como singularidad contable.

El segundo capítulo arranca con otra cita similar:

¡Amigos, no hay amigos!, exclamó el sabio moribundo;
¡Enemigos, no hay enemigos”, exclamo yo, el necio
viviente!²⁵

Esta sentencia de Nietzsche al cerrar la segunda parte de *Humano, demasiado humano* es traída por Derrida para poner en cuestión la clásica figura de la amistad a partir del contraste y la inversión que el filósofo deja en su legado.

Si bien son muchos los fragmentos de la obra nietzscheana en los cuales el pensador alemán trata la cuestión de la amistad, en éste se visualiza con claridad una de las curiosidades centrales que Nietzsche señala sobre la amistad: el amor a los enemigos. Amar al idéntico a uno mismo, es fácil. Lo difícil es amar lo diverso, lo otro de uno mismo. Aquí se invierte la lógica de la mismidad y también la de la reciprocidad.

Si no hay amigo más que allí donde puede haber enemigo, el «hace falta el enemigo» o el «hay que amar a los enemigos» transforma sin esperar la enemistad en amistad. Los enemigos que amo son mis amigos. Como los enemigos de mis amigos. Desde el momento en que uno tiene necesidad o deseo de sus enemigos, no se puede contar más que con amigos. Incluidos ahí los enemigos, y a la inversa, es ésta la locura que nos acecha²⁶.

25. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*”, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Akal, 1996, p. 220, § 376.

26. Cfr. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. cit., p. 50-51.

En este sentido, Nietzsche propone interpretar la *philia* como el espacio de la diferencia, lo común es diferir. El amigo ya no es lo mismo que yo, sino el extraño. Son los otros-otros. La amistad es presentada como la figura de la no soberanía que está signada por la desposesión. Por eso Derrida hará mención de la comunidad anacoreta, la comunidad de aquellos que aman alejarse. A estos extraños amigos los une el alejarse²⁷. Esta comunidad es anacoreta porque son la comunidad de la desligadura social, no hay secreto ni logia que los una. Estos son los amigos del quizá (*vielleicht*), del “ya” pero “todavía no”. Viven en el *entre* del “ahora” y el “porvenir”. La comunidad de los que no tienen comunidad, una x sin x. Esta imposible comunidad no puede ser pensada desde la lógica de la mismidad ni de la reciprocidad ya que estas lógicas son los efectos de una calculabilidad sobre el sujeto y los lazos afectivos, sociales y políticos entre ellos. La lógica del mercado. Esta operación de desligadura viene a provocar la diferencia. Se propone el “don” como la figura fundamental de dación de sí. No hay intercambio de iguales. Hay comunidad de dación. Donación y apertura de sí. No hay cálculo ni medida, tampoco propiedad. Lo otro es siempre lo impropio. Lo inapropiable. Todo lazo, toda relación es siempre provisoria. Es encuentro, morada. Se rompe la separación de yo con el tú, del «quien» con el «que», del mío con el tuyo, de lo privado y lo público, de lo interior y lo exterior, “somos un nos-otros”. Donde el “un” es la marca de un cruce momentáneo, no sustancial. La comunidad es ese nos-otros entendido como encuentro con el otro en un cruce tensional de fuerzas sin síntesis²⁸.

Derrida rompe esa relación simétrica que se establece en la modernidad en términos de reciprocidad, proporcionalidad y cálculo para dejar instalado el interrogante desde una relación

27. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1997, §44.

28. Para ampliar esta cuestión se recomienda la lectura de “Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio” de M. B. Cragolini, publicado en: M. B. Cragolini (compiladora), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2009.

en términos de hospitalidad, desproporción y donación. Tanto las sociedades modernas de lo estatal como las sociedades contemporáneas del mercado, con ciertas lógicas diferentes, sostienen un patrón común: la soberanía y la propiedad siguen siendo dos variables que organizan la vida social y política. Deconstruir insertando la diferencia a partir de prácticas discursivas y sociales, implica un corrimiento, una discontinuidad, una escisión... al modo por ejemplo en que valeria flores en su texto *interrupciones*²⁹ introduce la mirada (crítica³⁰) queer/cuir poniendo en cuestión la blanquedad del mundo occidental en su heteronormatividad, su monoculturalismo estatal y su mercantilización de la vida. Repensar la cuestión de la inclusión en términos de diferencia, la tolerancia en términos de hospitalidad, deconstruir la mirada de perversidad en todo lo que no se acomode a los normativismos sociales, destituir los binarismos, despatologizar las identidades no convencionales, desnormativizar las prácticas de enseñanza, de escritura, de lectura... en el trasfondo de todos estos aportes quizá quede la pregunta: ¿se podrá alguna vez producir una formación antihegemónica?

Afirma Derrida que al debilitar una hegemonía corremos el riesgo de instituir otra, por lo cual la vigilancia crítica no debe descansar nunca. En este sentido debemos tener presente que la deconstrucción no es un método ni la diferencia un concepto, son estrategias de resistencia antitotalizantes para que la comunidad, el lazo y el sujeto, siempre tengan un resto que no les permita totalizarse.

Una posibilidad para tentar un cierre abierto es preguntarse por la posibilidad de una comunidad de habla y de escritura no normativizada. Acaso ¿es posible? En este sentido quizá la única apuesta que se pueda hacer desde la deconstrucción de la lengua sea ampliar y multiplicar las relaciones de poder den-

29. v. flores, *interrupciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación*, Neuquén, Editora La Mondonga Dark, 2013.

30. En un doble sentido. Critica porque pone en crítica a partir de lo cuir la cultura hegemónica, pero también critica las tendencias totalizantes de los cuir.

tro de una comunidad de habla y escritura para que la misma pueda heterogeneizarse cada vez más a su interior dando lugar a nuevas configuraciones de vida; pero también, a nuevas formas relacionales entre las tradiciones, las innovaciones, las transiciones y las mixturas.

DEL IDIOTA DE LA COMUNIDAD A LA COMUNIDAD DE LOS IDIOTAS

Axel Cherniavsky

A primera vista, podría parecer que una investigación sobre la figura del idiota, del estúpido o del imbécil carece de profundidad teórica y de interés práctico. Pero desde el punto de vista teórico, hay que recordar que la figura está presente a lo largo de la historia de la filosofía, desde las apariciones de los imbéciles [*elíthioi*] relevadas por Lucien Jerphagnon en los diálogos platónicos¹ hasta el personaje conceptual por excelencia, de acuerdo con Gilles Deleuze y Félix Guattari,² pasando desde ya por los personajes de los célebres diálogos de Nicolás de Cusa y Descartes. La idiotez también constituye un cuadro clínico durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX, como puede verse todavía en el *Pratique sémiologique des maladies mentales* de Paul Sollier y Paul Courbon, publicado en 1924, y algunos de sus elementos siguen presentes en las clasificaciones más recientes de los trastornos del neurodesarrollo, como el DSM-V y la CIE-10. Finalmente, la figura del idiota juega un papel protagónico en las obras literarias de Flaubert y Dostoievski, por ejemplo, sólo para mencionar las más citadas en este respecto. En cuanto al interés práctico, Jackie Pigeaud señala que la figura del idiota plantea el problema del otro y de la tolerancia mejor que cualquier otro³ dado que, por decirlo de algún modo,

1. L. Jerphagnon, "Platon et les *elíthioi*", *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 76, n° 1, enero-marzo 1971, pp. 24-31.

2. G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Éditions de Minuit, 1991, p. 60.

3. J. Pigeaud, *Aux portes de la psychiatrie. Pinel, l'Ancien et le Moderne*, París, Aubier, 2001, p. 336.

es el peor de los locos. Baste observar el fundacional *Tratado médico-filosófico sobre alienación mental* de Philippe Pinel, organizado de acuerdo con la abolición progresiva de la razón. La idiotez llega al final, inmune al tratamiento moral, en “los confines de la raza humana”.⁴ Posteriormente, a lo largo de la historia de la psiquiatría, el idiota va a ser comparado con los niños y con los animales, se le negará incluso en reiteradas ocasiones el estatus de animal, como cuando Paul Sollier lo llama un “puro autómatas vegetativo”,⁵ y E. Chambard, en el artículo dedicado a la imbecilidad del *Diccionario enciclopédico de ciencias médicas* editado bajo la dirección de Amédée Dechambre, distinguirá al sordomudo del imbécil como una máquina que le falta combustible de una máquina mal concebida. Así, el idiota parece haber sido exilado del espacio de la comunidad, de periferia en periferia, hasta cruzar incluso la frontera de lo viviente.

¿Qué sabemos del idiota no obstante? En los momentos más filosóficos de su *Historia de la locura en la edad clásica*, Michel Foucault argumenta que la locura no fue el objeto privilegiado de la psiquiatría, sino el trascendental que la hizo posible.⁶ ¿A qué se refiere? A que si algo como la psiquiatría pudo formarse, es porque previamente se separó la locura de la razón, el loco del hombre. No habría psicología sin hombre, hombre sin razón, razón sin locura, y la experiencia de la locura constituiría la condición a partir de la cual la verdad del hombre sería pensable. En otras palabras, la locura funcionaría como la exterioridad a partir de la cual el hombre podría ser señalado como hombre. Si la hipótesis es cierta, tal vez el idiota, el círculo más lejano de esta exterioridad, pueda funcionar como lugar de privilegio para repensar el modo en el que el existente humano

4. Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, París, Richard, Caille et Ravier, 1801, p. 127. Salvo indicación contraria, las traducciones son nuestras.

5. P. Sollier, *Psychologie de l'idiot et de l'imbécile*, París, Alcan, 1901, p. 224.

6. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, p. 649.

construye una comunidad con aquello que de distintas maneras fue pensado como no humano, inhumano o infrahumano.

¿Quién es entonces el idiota? Tras señalar las dificultades que se encuentran a la hora de elaborar un concepto de la idiotez, nos detendremos en los rasgos de lo que podríamos llamar una imagen “clásica” o “tradicional”. Según esta imagen, la idiotez y ciertos fenómenos afines son circunscriptos al pensamiento y definidos negativamente, tanto en un sentido lógico como en un sentido moral, de tal modo que la humanidad quedaría a su vez definida por el buen uso de las facultades intelectuales. Luego de considerar los inconvenientes de una tal concepción, ofreceremos una hipótesis para construir un concepto de la idiotez que tal vez permita repensar el existente humano y la comunidad en la que se inserta.

Antes incluso de señalar las dificultades que presenta la elaboración de un concepto de la idiotez, cabe mencionar que existe un corpus de corte en parte historiográfico, en parte sociológico, en parte antropológico, cuyo rasgo común consiste en presentar una serie de casos, tipos, anécdotas relativas a la idiotez, pero donde no se halla un concepto propiamente dicho. Pertenecen a este corpus, por ejemplo, *La historia de la estupidez humana*, publicada por Max Kemmerich en 1912, que constituye un ataque apasionado contra las iglesias y dogmas de las religiones, o la *Breve introducción a la historia de la estupidez humana*, de Walter Boughton Pitkin, profesor en la universidad de Columbia, publicada en 1932. También la *Historia de la estulticia humana*, de 1785, en la que Johann Christoph Adelung, un gramático y lexicógrafo alemán muy influyente en la normativización de su lengua, presenta una serie de retratos, de biografías de impostores y fanáticos, forma parte de este género. Tal vez la más célebre de estas obras sea la *Historia de la estupidez humana*, publicada por quien fuera el vicepresidente de *The Ghost Club*, el Club de los fantasmas (fundada en 1862, la primera organización de investigación de fenómenos paranormales), Paul Tabori, en 1959. En la *Historia de la estupidez humana*, Tabori pasa revista a ciertas “formas de estupidez” como el prejuicio, la intolerancia, la ignorancia, la burocracia,

la idolatría, el nazismo, etc.⁷ Sin embargo, el denominador común de todas estas obras se halla en una frase del final de la introducción a la *Historia de la estupidez humana* del húngaro Istvan Ráth-Végh. Allí, el autor confiesa que prefiere brindar hechos al lector antes que avanzar una definición y que, de hecho, esta es la última vez que en el libro aparecerá la palabra “estupidez”.⁸ Efectivamente, a continuación, se encontrará una colección de anécdotas y curiosidades, cuyo fin consiste en sugerir la asimilación de la estupidez a la superstición y a la absurdidad de los rituales humanos, pero que nunca son calificadas de estúpidas. Tal es en efecto el rasgo común a este corpus: voluntaria o involuntariamente, los autores evitan avanzar una definición de la idiotez. Encontraremos casos, pero no una definición, un uso de cierto concepto, pero no su presentación.

Sin duda en la literatura existen retratos especialmente acabados de idiotas: el príncipe Mychkine, el protagonista del *Idiota* de Dostoievski, inocente, epiléptico, víctima de los insultos de todos e ignorante de las reglas de la sociedad; Bouvard y Pécuchet, los personajes de Flaubert, ingenuos y soberbios, dogmáticos y autocríticos, pero siempre ineptos e ineficientes. De los personajes literarios, sin embargo, hay que decir lo mismo que de los históricos: su retrato no constituye un concepto.

¿Cómo hallar o elaborar un concepto de la idiotez entonces? ¿Qué dificultades rodean a un tal concepto? En primer lugar, se encuentran las dificultades de orden lingüístico y fenomenológico: ¿los distintos términos que existen en el seno de una lengua (“idiota”, “imbécil”, “estúpido”...) designan uno o muchos fenómenos? En húngaro, por ejemplo, Rath-Vegh cuenta 325 términos.⁹ ¿Se refieren todos a lo mismo? ¿La idiotez es siempre la misma e idéntica o múltiple y diversa? Roland Breeur confecciona el catálogo de todos los idiotas que a su juicio aparecen a lo largo de *En Busca del tiempo perdido*: Norpois,

7. P. Tabori, *Historia de la estupidez humana*, Buenos Aires, Siglo XX, 1969, pp. 26-31.

8. I. Rath-Vegh, *Historia de la estupidez humana*, Barcelona, José Janes, 1950, p. 11.

9. *Ibid.*, p. 5.

el burócrata; Brichot, el académico pedante; Cottard, el cirujano bruto; Odette, la vulgar dama de la sociedad.¹⁰ Félix Duque, por su parte, diferencia al estúpido y al tonto como el poseído de sí y el poseído por otros o por otra cosa.¹¹ Y Clément Rosset distingue al tonto [*bête*] del bobo [*sot*], como quien es activamente estúpido de quien puede serlo tanto activa como pasivamente.¹² De hecho, a causa de esta diversidad, Jacques Derrida afirma que difícilmente podemos aislar un significado unívoco de la tontería [*bêtise*], tantas son las singularidades pragmáticas que introduce y que se introducen en ella.¹³ Un segundo orden de dificultades, como tal vez ya haya podido apreciarse, corresponde al orden idiomático. Los mismos fenómenos no sólo pueden designarse de muchas maneras en el seno de la misma lengua sino también de maneras distintas en las distintas lenguas. Sin embargo, estos términos no son equivalentes y poseen significaciones muy diversas. Así, el término *bête*, en francés, se aplica al ser humano para resaltar su bestialidad, mientras que, en inglés, *asshole* lo designa metonímicamente a partir de su anatomía. Luego se presentan las dificultades etimológicas, puesto que si cada término de una lengua remite a significaciones distintas, las diferentes etimologías comprometen a los términos con raíces diversas. De este modo, la voz griega *idiótes* designa simplemente al individuo, a la persona privada, al particular, en oposición con quien detiene un cargo público, con quien se ocupa de los asuntos públicos, y sólo muy lentamente la voz latina, *idiotus*, empieza a utilizarse para señalar la ignorancia, la ausencia de instrucción, la incultura, la incivilidad. No se trata simplemente de una cuestión historiográfica, dado que las etimologías sobreviven a la desaparición de los términos. Por un lado, de acuerdo con la etimología latina, Molière encarna a la idiotez con los campesinos

10. R. Breuer, "La estupidez transcendental", J. E. Erdmann y R. Musil, *Sobre la estupidez*, Madrid, Abado Editores, 2007, p. 46.

11. F. Duque, "Dejarse de tonterías es una estupidez", J. E. Erdmann y R. Musil, *op. cit.*, pp. 12, 14 y 17.

12. C. Rosset, *Le Réel. Traité de l'idiotie*, París, Minuit, 2004, pp. 176-179.

13. J. Derrida, *La Bête et le souverain*, Paris, Galilée, 2008, p. 207.

y nosotros todavía hoy nos podemos referir a un idiota como a un “rústico”. Por otro lado, y de acuerdo con la etimología griega, Avital Ronell interpreta la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo, a la que él mismo se refirió como a una estupidez o tontería [*Dummheit*], como signo de cierta apoliticidad.¹⁴ Finalmente, encontramos las dificultades que podríamos llamar “lógicas” o “epistemológicas”, dado que conciernen a la extensión del concepto. ¿Quién o qué puede ser idiota? ¿Hasta dónde se extiende el concepto de la idiotez? Se ha argumentado que, estrictamente, bestia [*bête*] sólo puede ser el hombre, dado que sólo él puede actuar *como* una bestia. Las bestias no actúan como bestias; *son* bestias. Por su parte, Clément Rosset extiende el concepto más allá del hombre, del animal, del reino vegetal y del reino orgánico, cuando afirma que lo idiota es la realidad misma. Apoyándose en la etimología latina, argumenta que lo idiota es lo absolutamente simple, lo que no tiene reverso, lo que no tiene doble, y que por lo tanto designa a lo real mismo en su obstinación, su impermeabilidad, su densidad, su incapacidad para duplicarse, reflejarse o separarse de sí.¹⁵ Existiría una diferencia, desde este punto de vista, entre lo real y la naturaleza: la naturaleza es sabia; lo real es idiota. ¿Qué quiere decir? Significa que lo real es rígido e impenetrable, mientras que la naturaleza es plástica y flexible. A las dificultades lingüísticas, idiomáticas y etimológicas se agregan entonces las lógicas o epistemológicas, que no conciernen a los términos, a sus variaciones y a sus raíces, sino a la extensión misma del concepto.

Tal vez sea posible hallar en la filosofía moderna y en la psiquiatría experimental que comienza en el siglo XIX un punto de partida para la construcción de un concepto de la idiotez. Creemos que es posible extraer de allí lo que llamaríamos una concepción “clásica” o “tradicional”, según la cual la idiotez consistiría en alguna deficiencia intelectual o privación de inteligencia. Así, para Spinoza, por ejemplo, la estulticia pertenece a quienes priorizan la búsqueda de bienes vanos a la búsqueda

14. A. Ronell, *Stupidity*, París, Seuil, 2006, pp. 70-71.

15. C. Rosset, *op. cit.*, p. 50.

de un bien verdadero y durable.¹⁶ En la medida en que esa búsqueda requiere de un mayor conocimiento, de un mayor o mejor uso de la razón, la estulticia quedaría definida para Spinoza por el poco o el mal uso de ella. Johann Eduard Erdmann, un discípulo de Hegel, señalará luego que si la inteligencia consiste en la capacidad para multiplicar los puntos de vista, la estupidez caracteriza al hombre que tiene un horizonte mental de radio igual a cero.¹⁷ Entre ambas definiciones, se recordará la célebre nota de Kant en la introducción a la *Analítica de los principios*, en la que la idiotez es definida como una carencia en la facultad del juicio.¹⁸ ¿Qué quiere decir, precisamente? No implica un desconocimiento de las reglas, sino la ineptitud de su uso, de su aplicación. Puede corresponder a un juez que conoce todas las leyes o a un médico que conoce todos los cuadros. En cualquiera de los casos, la idiotez no se opondría a la cultura o a la instrucción. Lo que hace idiota al idiota es la incapacidad para juzgar, es decir, para aplicar la regla al caso particular, para reconocer la regla en el caso concreto.

La psiquiatría de Étienne Esquirol ofrece definiciones similares. En *De las enfermedades mentales*, la idiotez consiste en la privación casi total de las facultades intelectuales y la imbecilidad, en una privación de la misma índole pero menos grave.¹⁹ Más tarde, Paul Sollier podrá precisar el diagnóstico y afirmar que el idiota no carece de inteligencia en general,²⁰ sino muy particularmente de atención, y Alfred Binet y Théodore Simon podrán precisarlo aun más sosteniendo que no carece simplemente de atención, sino de la persistencia en su orientación.²¹ Pero a principios del siglo XX, la idiotez sigue siendo concebi-

16. B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, § 8.

17. J. E. Erdmann y R. Musil, *op. cit.*, pp. 91-92.

18. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 133 / B 172.

19. E. Esquirol, *Des Maladies mentales*, París, J.-B. Bailliére, 1838, pp. 288.

20. P. Sollier, *op. cit.*, p. 17.

21. A. Binet y Th. Simon, "L'intelligence des imbéciles", *L'année psychologique*, 1908, vol. 15, p. 21.

da como una privación, deficiencia, debilitamiento de alguna o todas las facultades mentales.²²

¿Qué inconvenientes presenta esta imagen clásica de la idiotez? En primer lugar, es posible que la idiotez y la inteligencia no se encuentren en una relación de oposición, sino de continuidad o identidad. ¿Quién no ha escuchado a un hombre sabio decir tonterías? Mejor aun: ¿no podría suceder que nuestra inteligencia misma sea idiota? Es exactamente lo que afirma Sartre respecto de la concepción de la idiotez de Flaubert: “la peor tontería [*bêtise*] es la inteligencia”.²³ También es posible recordar el caso de los calculadores prodigios, que pueden hacer operaciones aritméticas complejísimo instantáneamente, pero que no pueden ejecutar con autonomía las menores tareas cotidianas, como aquel imbécil examinado por William Ireland que podía calcular casi instantáneamente la cantidad de minutos contenidos en una cantidad determinada de años²⁴. En segundo lugar, tal vez no aportemos muchas precisiones sobre la idiotez cuando nos limitamos a oponerla al pensamiento. En efecto, al definirla negativamente, sólo decimos lo que no es. ¿Pero qué es? Quizá a la blanca luz del pensamiento se oponga efectivamente la negra oscuridad de su

22. A lo largo de esta historia, tal vez el caso de Charles Richet, el fisiólogo francés que recibió el premio Nobel de fisiología o medicina en 1913 por la descripción de la anafilaxis, merezca una nota aparte. En *El hombre estúpido*, de 1919, Richet traza el retrato de lo que él considera un verdadero eslabón actual de la especie, el *homo stultus*, el hombre estúpido. Lo responsabiliza de la mutilación infantil, la guerra, el alcoholismo, la credulidad, el trato injusto de los grandes hombres por parte de la humanidad, el rechazo obstinado de una lengua universal y, posteriormente, propone una solución. Según Richet, la forma del espíritu está sometida a la herencia tanto como la forma del cuerpo. Por lo tanto, para que el *homo stultus* se transforme en verdadero *sapiens*, debe realizarse una selección, no natural, sino humana y artificial, primero específica (exclusión de las razas inferiores – de hecho, en la jerarquía de inteligencias de Richet, las ardillas y los monos están encima de los negros) y luego individual (exclusión de los “anormales” en el marco de la raza blanca). (Ch. Richet, *La Sélection humaine*, Alcan, París, 1919, p. 81.)

23. J.-P. Sartre, *L'idiote de la famille*, t. I, París, Gallimard, 1971, 613.

24. W. Ireland, *The Mental Affections of Children. Idiocy, Imbecility and Insanity*, London, J. & A. Churchill, 1898, pp. 347-348.

ausencia, pero de una y otra cosa se diferencian el resto de los colores, entre los cuales uno, único y singular, podría corresponder a la idiotez. Finalmente, por qué prejuzgar acerca de su valor? ¿Es acaso la idiotez necesariamente mala? ¿No podría suceder que, como decía Nietzsche, hayamos sido injustos con ella?²⁵ Nuestra intención no consiste en actualizar el *Elogio de la estulticia* de Erasmo (conocido como *Elogio de la locura*), ni en subestimar el malestar que un antiguo cuadro clínico pueda haber generado tanto en los pacientes como en su entorno, ni en rehabilitar un término que la clínica abandonó justamente a causa de su carga peyorativa. Pero tampoco hay que dejar de cuestionar esa valoración que, Flaubert, renunciando a asignarle un contenido preciso, pone de manifiesto cuando escribe que los imbéciles son sencillamente “los que no piensan como nosotros”.²⁶

Son algunos de estos inconvenientes lo que motivaron algunas estrategias para superar la concepción tradicional de la idiotez. A juicio de Hegel, por ejemplo, la estupidez o necedad [*Torheit*] no se opondría a la inteligencia sino que caracterizaría la incapacidad para la dialéctica, es decir, a la inteligencia misma.²⁷ No podemos detenernos aquí en las diferencias entre el intelecto y la razón, o entre el método analítico y el método dialéctico. Simplemente señalamos que una vez superado el entendimiento por una facultad distinta, la estupidez queda homologada a él. En la nueva imagen del pensamiento que Deleuze ofrece en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, sucede algo parecido. A diferencia del error, la tontería [*bêtise*] ya no consiste en la mera confusión de la verdad y la falsedad, sino en la incapacidad para asignarle una forma, una consistencia a las diferencias de naturaleza.²⁸ Pero ya sea porque la inteligencia es superada por la razón, ya sea porque el pensa-

25. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig, Verlag von E. W. Fritsch, 1887, § 328.

26. G. Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*, París, A. G. Nizet, 1990, p. 246.

27. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, § 552.

28. G. Deleuze, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 197.

miento no se identifica con el conocimiento sino con la creación, la idiotez permanece asimilada a la incapacidad mental. La capacidad ya no es la misma –razón en vez de entendimiento, creación en vez de conocimiento –, pero la idiotez se sigue definiendo como la ausencia de un pensamiento “verdadero”, de un pensamiento superior.

¿Cuánto se progresa cuando se relativiza el concepto de la idiotez, cuando, vaciado de contenido, se confunde con un punto de vista? Pensamos en la frase ya mencionada de Flaubert, según la cual los imbéciles son sencillamente los que no piensan como nosotros”,²⁹ pero también en la de Deleuze, que en cierto sentido dice lo contrario, puesto que afirma que la tontería [*bêtise*] nunca es la del otro, sino la propia.³⁰ ¿Qué implican estas fórmulas? O bien que la idiotez es siempre ajena – aunque se sugiera que quien afirma esto es un idiota; o bien que la idiotez es siempre propia – lo que no dejar de constituir un modo de intentar escapar a la idiotez, inmunizarse de la idiotez. En ambos casos, se sigue suponiendo que una demarcación es siempre posible, entre los unos y los otros, entre los idiotas y los demás. Así, la idiotez podrá pasar de un lado a otro, golpeando a cada uno en su oportuno momento, pero arrastrando con ella siempre su valor, haciendo girar el paisaje con la brújula.

¿Cómo superar entonces las dificultades de esta imagen de la idiotez? Tal vez pueda percibirse que en muchos de los casos presentados una suerte de desfasaje o desplazamiento concierne al idiota. En primer lugar, un desfasaje en el tiempo. El meditador cartesiano, por ejemplo, cree necesario tener que desandar su formación y volver a un punto seguro si es que quiere ofrecer un fundamento a la ciencia.³¹ Signo de madurez intelectual, este desfasaje es vivido por el príncipe Myshkin, al contrario, como un signo de inmadurez, dado que se sien-

29. G. Flaubert, *op. cit.*, p. 246.

30. Deleuze, G., *op. cit.*, p. 197.

31. R. Descartes, *Méditations métaphysiques, Œuvres et lettres*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 267.

te como un niño en un mundo de adultos.³² Finalmente, esta experiencia no es una mera sensación para la psiquiatría clásica, sino que constituye un cuadro clínico independiente: el del *retrasado*, expresión todavía vigente para distinguir ciertos trastornos mentales y de comportamiento (categorías F70 a F79 en la CIE-10), y que caracterizaba al adulto con el desarrollo intelectual de un niño.³³

Desfasado en el tiempo, el idiota también lo está en el espacio. El protagonista de la novela de Dostoievski pasó su juventud en el campo y parte de su vida adulta en una aldea Suiza. Entonces no era un idiota. Lo es ahora, en la ciudad. Encarna bien al *idiótes* quien, recordemos, se define justamente por su marginalidad, su lejanía, su distancia respecto de la ciudad, la política y las cuestiones públicas. Se observará luego que Binet y Simon no se refieren a los idiotas como “retrasados” [*retardés*] sino como “atrasados” [*arriérés*].³⁴ Podrá parecer una sutileza, pero significa que el idiota no está detrás en el tiempo, sino atrás en el espacio. En efecto, la escala métrica de Binet y Simon para medir las capacidades intelectuales hace total abstracción de la historia de los individuos para, de acuerdo con los tests respectivos, situar su desempeño en una escala que no tiene un antes y un después, sino un arriba y un abajo. Dicho de otro modo, la edad mental no es una unidad de tiempo sino de distancia, aunque no concierna a un espacio físico, sino a un espacio epistémico. De todas maneras, los idiotas están atrás también en el espacio físico más material: atrás de la ciudad, en el campo o en poblados “atrasados”;³⁵ atrás en el asilo, encerrados en una cierta extensión y secuestrados de los otros

32. F. Dostoievski, *L'idiote*, trad. de A. Mousset, B. de Schloezer y S. Luneau, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 91.

33. E. Esquirol, *op.cit.*, p. 310; W. Ireland, *op. cit.*, p. 21; P. Sollier, *op. cit.*, pp. 56, 158, 216.

34. A. Binet y Th. Simon, “Méthodes nouvelles pour le diagnostic du niveau intellectuel des anormaux”, *L'Année Psychologique*, 1905, año 11, p. 191.

35. E. Chambard, “Imbécillité”, artículo en A. Dechambre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, serie 4, t. 15, Paris, G. Masson et P. Asselin, 1889, p. 547.

alienados “para evitarles el espectáculo de esta especie de degradación humana”.³⁶ En todos estos casos, al idiota no lo concierne un desfase en el tiempo sino en el espacio, y por eso no es menor que el atraso lo caracterice tanto como el retraso.

Retrasado en el tiempo y atrasado en el espacio, podríamos decir que el idiota es un *desubicado*. ¿Qué diferencia hay entre esta determinación y la concepción del idiota como un deficiente mental? Y ante todo, visto que para todos algunos procesos son más lentos que otros, y que todos vivimos más o menos desplazados en referencia a los distintos marcos que hacen posible la vida en comunidad, ¿no puede el concepto aplicarse a cualquiera, perdiendo así su determinación? Sin duda, nadie vive en perfecta sincronía y ubicación en relación con su entorno, y en este sentido, constituimos efectivamente una comunidad de idiotas. Pero del hecho que todos lo seamos, e incluso de que lo seamos todo el tiempo y en todos lados, no se deduce que el concepto pierda su determinación. Todos los somos, *pero únicamente en la medida que retrasamos o atrasamos*. El idiota, desde este punto de vista, no constituye un cuadro clínico ni una categoría jurídica, tampoco un personaje, literario o filosófico, sino un *tipo metafísico*, es decir, una estructura que recorre transversalmente los cuadros, las categorías y personajes para poner de manifiesto, en este caso, un modo de ser en el tiempo y en el espacio.

En segundo lugar, el nuevo concepto de la idiotez no se circunscribiría al intelecto y ni siquiera al pensamiento. Caracterizando una forma de la existencia y no del pensar, diremos que es un *existenciario* y no una categoría. De hecho, no hay razón para limitar su extensión al existente humano y, en tanto forma de ser, podrá determinar retrasos temporales o atrasos espaciales dentro de una comunidad que no se limite al hombre.

¿No implican luego el retraso y el atraso siempre una oposición, la negación de una sincronía o ubicación? Respecto de este punto, hay que decir que, a diferencia del déficit, defecto,

36. Ph. Pinel, *op. cit.*, p. 208.

deficiencia o inhibición, el retraso y el atraso no se oponen a ninguna forma de salud sino que, una vez más y tal como lo sostiene Ludwig Binswanger cuando aplica la concepción fenomenológica del espacio a la psicopatología, caracterizan simplemente formas de ser, no entre dos términos opuestos, sino entre infinitas modalidades posibles.³⁷

Finalmente, la idiotez en sí misma no conlleva ningún valor. Su valor dependerá de, como señalaba Derrida, “las singularidades pragmáticas que introduce y que se introducen” en ella. Desde luego, ciertos retrasos podrán vivirse con sufrimiento. ¿Pero quién no necesita cada tanto ir más despacio u ocultarse, perder el tiempo o retirarse, en particular en comunidades cuya aceleración crece exponencialmente? Las formas, criterios y dimensiones de esta aceleración ya han sido establecidas positivamente.³⁸ Los modos en los que sentimos que nuestras comunidades producen idiotez tal vez lo hayan sido menos. Pero quizá esta aceleración y el retraso, esta velocidad y su inercia sean las dos caras de un mismo fenómeno, tal como lo eran para Freud la histeria y la represión sexual o para Deleuze y Guattari el capitalismo y la esquizofrenia.

37. L. Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998, p. 76.

38. H. Rosa, *Alienación y aceleración*, Buenos Aires, Katz, 2016.

LA COMUNIDAD DE LO VIVIENTE COMO FIGURA
REVOLUCIONARIA. LA METAFÍSICA DEL TRABAJO
EN HEIDEGGER Y JÜNGER

Hernán J. Candiloro

[...] basta contemplar esta nuestra vida misma en su completo desencadenamiento y en su implacable disciplina, con sus zonas humeantes e incandescentes, con la física y la metafísica de su tráfico, con sus motores, sus aeroplanos, sus ciudades donde viven millones de personas, basta contemplar esas cosas para vislumbrar con un sentimiento de horror mezclado de placer que en ninguna de ellas hay un solo átomo que no esté trabajando y que nosotros mismos nos hallamos adscritos en lo más hondo a ese proceso frenético.

Ernst Jünger¹.

Por eso se dice con razón que la desocupación no es sólo la privación de un salario, sino un quebrantamiento anímico. No porque la carencia de trabajo retrotraiga al hombre al yo separado y aislado, sino porque la carencia de trabajo deja vacío el estar extasiado en las cosas. Puesto que el trabajo consume la relación al ente, la desocupación es el vaciamiento de esta relación al ser. La relación permanece, pero no se plenifica. Esta relación no plenificada es el fundamento de la soledad de aquel que está sin trabajo. En dicha soledad la relación del hombre al ente en su totalidad es tan animada como siempre, pero en tanto que dolor. Por eso la desocupación es exposición impotente.

Martin Heidegger².

1. "La movilización total", en: *Sobre el dolor*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1995, p. 101 [el énfasis en el "no" es de Jünger].

2. *Gesamtausgabe* 38, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, p. 154 [de aquí en adelante abreviado como GA seguido del número del tomo]. En todos los casos en los que no se indique, la traducción es mía. HJC.

Trabajar o morir

De los diagnósticos de Heidegger y Jünger se desprende que el trabajo ha dejado de ser una práctica como cualquier otra, pasible de ser aislada y determinada en el espacio y el tiempo. El trabajo, alguna vez ónticamente determinado, se ha vuelto ahora principio ontológico que atraviesa todo lo existente. En la época de la tecnociencia –Heidegger– o en la época del carácter total de trabajo –Jünger–, existir no es sólo haber sido producido por el trabajo, sino además estar dispuesto para trabajar. Ser es ser producido por el trabajo y simultáneamente estar puesto a producir³. Esa disposición para el trabajo no es, por lo tanto, simplemente una cualidad del hombre, una actividad o una *práctica* –una ética–, sino que afecta en general a la totalidad de lo existente y muy particularmente a lo viviente. El trabajo se ha convertido de ética en metafísica⁴.

Para Heidegger y Jünger esta metafísica del trabajo se caracteriza por poner el ente a trabajar y es sólo en ese sentido que puede decirse que en su seno contiene una ética⁵. Una ética

3. Cfr. E. Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 2003, p. 156: "En todos los sitios donde el ser humano cae bajo la jurisdicción de la técnica se ve confrontado a una alternativa ineludible. O bien acepta los medios peculiares de la técnica y habla su lenguaje, o bien perece. Pero cuando alguien acepta esos medios, entonces se convierte, y esto es muy importante, no sólo en el sujeto de los procesos técnicos, sino al mismo tiempo en su objeto". Cfr. también M. Heidegger, *GA 65*, pp. 131-132; *GA 76*, p. 125; y *GA 79*, pp. 30 y 61.

4. Sobre la ética del trabajo cfr. el clásico de M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. J. Abellán García, Madrid, Alianza, 2012. Digamos rápidamente que si Weber se propone exponer los fundamentos de la posición dominante de Estados Unidos a partir de una ética, Heidegger y Jünger explicarán el triunfo de esa misma ética a partir de su modo de inserción en la nueva metafísica que se corresponde con la época de la técnica.

5. Sobre el vínculo entre ontología y ética en Heidegger Cfr. J.-L. Nancy, "Heidegger's «Originary Ethics»", en: F. Raffoul y D. Pettigrew (comp.), *Heidegger and practical philosophy*, New York, State University of NY press, 2002, pp. 78-79: "[...] entonces se vuelve claro no sólo que el pensar del ser implica una ética sino, de manera mucho más radical, que se implica a sí mismo como una ética. «Ética originaria» es el nombre más apropiado para

que le reclama al ente en su totalidad que pague su derecho a ser trabajando para el aprovechamiento de las energías vitales y que, a nuestro entender, debe ser considerada como antecedente del paradigma biopolítico que Foucault desarrollará a partir de la década de 1970⁶. Como sostiene Jünger: "La tarea de la movilización total es esa conversión de vida en energía que se revela en la economía, en la técnica, en el tráfico, en el chirriar de las ruedas, o que en el campo de batalla se revela como fuego y movimiento. La mencionada tarea se refiere, por tanto, a la potencia de la vida, mientras que la configuración da expresión al ser [...]"⁷. Así pues, la metafísica del trabajo consiste en el aprovechamiento productivo de las energías vitales, o dicho de otra manera, en la transformación de la vida en movimiento y del movimiento, a su vez, en vida.

Sin embargo, es necesario mencionar que mientras que Foucault toma a la biopolítica como estrategia de abordaje del neoliberalismo, la ontologización del trabajo planteada por Heidegger y Jünger alcanza también al comunismo⁸. Así pues, entendido como principio rector de todo lo existente, el trabajo se volverá a su vez el fundamento del paradigma político propio de la época tecnocientífica, con independencia de si se trata del "americanismo", del comunismo o incluso también del nacional socialismo⁹.

«ontología fundamental». Ética propiamente es lo que es fundamental en la ontología fundamental [...] ethos no es nada externo o sobreimpuesto al ser; no se le agrega ni le sucede, ni tampoco le da ninguna regla que le venga de alguna parte".

6. Me refiero especialmente a *Defender la sociedad*, trad. H. Pons, Bs. As., FCE, 2000; *Seguridad, territorio, población*, trad. H. Pons, Bs. As., FCE, 2006; y *El nacimiento de la biopolítica*, trad. H. Pons, Bs. As., FCE, 2007.

7. E. Jünger, *El trabajador*, ed. cit., p. 202.

8. Sobre la relación entre neoliberalismo y biopolítica en Foucault cfr. V. Lemm, *Michel Foucault: Neoliberalismo y biopolítica*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Diego Portales, 2010.

9. Cfr. F. Dallmayr, "Heidegger on *Macht* and *Machenschaft*", *Continental Philosophy Review*, n° 34, 2001, pp. 247-267. Cfr. también M. Heidegger, *GA 40*, pp. 40-41: "Esta Europa, en la terrible ceguera de estar siempre a punto de apuñalarse a sí misma, se encuentra hoy en la gran tenaza entre Rusia por

Ya desde sus textos de la década de 1930, o incluso –como sugiere Derrida– desde antes¹⁰, estos pensadores sostienen que el antiguo concepto todavía restringido de trabajo –lo que Jünger denomina "carácter especial del trabajo"¹¹– se ha ampliado hasta volverse total. Y de esta totalización del carácter de trabajo, que lo traslada del plano óntico –todavía determi-

un lado y Estados Unidos por el otro. Rusia y Estados Unidos son ambos, vistos metafísicamente, lo mismo: la misma desesperada furia de la técnica desencadenada y de la inaudita organización del hombre normal"; y E. Jünger, *El trabajador*, ed. cit., p. 237: "Aún en los sitios donde la confrontación ha asumido un cariz puramente económico, sin duda resultará evidente la frase que dice que donde prospera bien el socialismo es sobre todo en la vecindad de un capitalismo robusto. Se trata, en efecto, de dos ramas de uno y el mismo árbol". La figura no estaría completa sin Carl Schmitt (*Römischer Katholizismus und politische Form*, München, Theatiner, 1925, p. 19): "El gran empresario no tiene otro ideal que el de Lenin, a saber, una «tierra electrificada». Ambos sólo luchan propiamente por el método correcto de electrificación. Los financistas americanos y los bolcheviques rusos se encuentran juntos en la lucha por el pensamiento económico, es decir, en lucha contra los políticos y los juristas". Acerca del vínculo entre Heidegger, Jünger y Schmitt cfr. P. U. Hohendahl (ed.), *Cultural Critique: "Radical Conservative Thought in Transition: Martin Heidegger, Ernst Jünger, and Carl Schmitt, 1940-1960"*, n° 69, primavera 2008.

10. Cfr. J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, Paris, Galilée, 2013, p. 285: "Por supuesto, Heidegger habla poco del trabajo, bajo este término. [...] Pero en fin, y allí una observación del tipo de las de Kojève no es verdaderamente seria, todo *Ser y tiempo* así como obras posteriores pueden ser leídas como obras sobre el trabajo. [...] Lo que Heidegger quiere hacer por ejemplo en el capítulo 3 de la primera sección de *Ser y tiempo*, es la descripción concreta de la esencia del trabajo y de la técnica, de la estructura de la utensilidad y de la vasta estructura de la *Zuhandenheit* en general, en la puesta en valor, etc., de la precisión tan práctica sobre este tema"; y p. 287: "Diríamos quizá que la técnica no es sino trabajo, el trabajo en lo que ello implica de ... social. A lo que responderíamos que 1) la técnica es el movimiento mismo que transforma la actividad general en *trabajo*. 2) que la descripción de la técnica y de la relación de la utensilidad y la puesta en valor es inseparable, en *Ser y tiempo*, de la estructura de *Mitsein* de la que es *co-originaria*" [la cursiva es siempre de Derrida].

11. Sobre el pasaje del carácter especial al carácter total del trabajo cfr. E. Jünger, *El trabajador*, ed. cit., pp. 147 y especialmente 318: "Con el ascenso del trabajador, desde los inicios de la edad industrial, a tipo dominante, también la palabra «trabajo» ha experimentado una transformación y lo ha hecho de tal manera que ya no cabe contraponerla a «no-trabajo» u «ocio»".

nado— al ontológico, volviéndolo principio rector de todo lo existente, se desprenden tres cuestiones fundamentales.

En primer lugar, podemos sospechar que si la relación al ser hoy se da como trabajo, entonces —como sostiene Heidegger— la desocupación no es la mera ausencia de un salario, una práctica o una ética. Por el contrario, en la época en que el trabajo se ha vuelto el fundamento de la existencia, no trabajar equivale, sin más, a perecer.

Pero en segundo lugar, y en el extremo opuesto de la desocupación, la ética que se desprende de esta metafísica del trabajo y que exige el aumento incesante de la producción, sólo puede derivar en la saturación. El trabajo como principio rector del ente en su totalidad, sólo puede dar a luz una vida que se encuentra permanentemente cansada y que resulta constantemente expuesta a la depresión y el *burn out*.

Por último, junto con la pregunta por el nuevo sujeto de este carácter total de trabajo —que ya dijimos que excede al hombre, para alcanzar a la totalidad del ente puesto a trabajar—, surge la pregunta por el nuevo sujeto de resistencia que le corresponde. ¿Cuál es, pues, el nuevo "sujeto revolucionario" acorde a este carácter total de trabajo? Está claro que si el trabajo ha traspasado sus límites especiales para volverse total, este sujeto ya no puede ser sin más el proletariado, que además ha prácticamente dejado de existir como clase para también él fundirse con la totalidad, no sólo ya de la especie humana sino —como nos proponemos demostrar— con la totalidad de lo viviente en general.

En este sentido, nuestra respuesta será que con la transformación del sujeto del trabajo —ahora ampliado a la totalidad de lo existente— es necesario plantear un nuevo sujeto revolucionario, que debe ser hallado en la comunidad de lo viviente, entendida en sentido amplio: no sólo como comunidad de los seres vivos, sino más ampliamente como comunidad de todo lo que es explotado para el aprovechamiento de las energías vitales. Se trata, pues, de una comunidad que si bien es cotidianamente explotada por la técnica, puede también constituir el punto de apoyo de un nuevo tipo de resistencia. Se trata, en

suma, de una vida improductiva que debe ser situada en el tránsito *entre* el "quién" y el "qué", esto es, en el punto de (in) distinción en el que el antiguo sujeto se ha vuelto también él material disponible, o dicho de otra manera, en el que el sujeto se ha revelado como siendo en realidad parte de lo *sujetado*.

Del sujeto propietario al monotributista

El fragmento de Jünger citado en el epígrafe pareciera constatar la consumación de un tránsito que nos ha llevado del "quién" al "qué". Nosotros, antiguamente sujetos, antiguamente soberanos, estamos ahora "adscritos *en lo más hondo*" a la física y la metafísica del trabajo o, para decirlo en la terminología de Heidegger, a la im-posición [*Ge-stell*]. Nos hemos vuelto, también nosotros, materia prima de una maquinaria que recubre y fagocita la totalidad de lo existente, funcionarios y lugartenientes de la técnica y al mismo tiempo recurso disponible de ese nuevo soberano¹².

Pero no se trata ya de la simple alienación, como si tras este "qué" al que hemos sido reducidos pudiéramos reencontrar el "quién" perdido. Ante todo porque este tránsito al "qué" es inexorable y no deja ya lugar a la posibilidad de ninguna des-alienación. No es posible, ni –como veremos– deseable revertir ese proceso. El "qué" y el "quién" ahora coinciden. Este último se ha vuelto apenas una figura [*Gestalt*] delineada en

12. Sobre la im-posición [*Ge-stell*] cfr. M. Heidegger, "Das Ge-Stell", en: GA 79, pp. 24-45, especialmente p. 37: "Con el nombre de «pieza» nos imaginamos habitualmente algo carente de vida, incluso si también se habla de una pieza de ganado. Sin embargo, las piezas-recursos [*Bestand-Stücke*] están respectivamente introducidas en una comanda [*Bestellen*], son dispuestas por ésta. Pero a lo así dispuesto le pertenece también, aunque a su manera, el hombre, sea que éste sirva a la máquina, o sea que construya y arme la máquina desde dentro de la comanda de la maquinaria. En la época del dominio de la técnica el hombre es comandado a partir de su esencia en la esencia de la técnica, en la im-posición [*Ge-stell*] y por ésta. El hombre es a su modo pieza-recurso en el sentido estrecho de las palabras recurso y pieza. Dentro de la comanda del recurso, el hombre es intercambiable".

aquél a la que Jünger llamará "Trabajador"¹³. Dicha figura ya no constituye un sujeto en el sentido moderno, ni individual ni tampoco una clase o un estamento, sino que se caracteriza por un peculiar modo de habitar el "qué" que Jünger distingue por su "fe en la materia"¹⁴.

La figura del trabajador rompe así con la distinción tradicional entre un "quién" y un "qué", entre un sujeto y un objeto, en la que el primero de los términos se presentaba como siendo capaz de apoderarse, someter y dominar al segundo. De la antigua metafísica de la subjetividad ha surgido esta nueva metafísica del trabajo, que sustrae al hombre del lugar del *fundamentum inconsumsum* para juzgarlo y evaluarlo con el mismo criterio que al resto de los entes, a saber: de acuerdo a su capacidad para ponerse a producir. El criterio ordenador de lo existente es ahora la capacidad de ser movilizadado por la técnica, a la vez que esta metafísica del trabajo tiene como correlato la comprensión del ente como recurso a ser explotado. Ante el poderío de la técnica todo lo existente, incluido el hombre, sólo vale en tanto que átomo y es evaluado de acuerdo a su capacidad de liberar energía. Como es evidente, esta metafísica que se aproxima indistintamente a lo existente en su sólo carácter material de átomo y con la única intención de extraer sus energías tiene en su centro a la bomba atómica.

Todavía en la metafísica de la subjetividad lo más valioso era la dominación y, por tanto, lo que había que alcanzar era

13. Sobre la relación entre la *Gestalt* de Jünger y la *Ge-Stell* de Heidegger cfr. W. Kittler, "From Gestalt to Ge-Stell: Martin Heidegger Reads Ernst Jünger", en: P. U. Hohendahl (ed.), *op. cit.*, pp. 79-97.

14. Cfr. E. Jünger, *El trabajador*, ed. cit., p. 311: "La figura del trabajador no tiene su correspondencia en ninguna clase, en ningún estamento, en ninguna fe, a no ser en la fe en la materia, fe que, ciertamente, es más bien un saber o una segura confianza". De manera correlativa al hecho de que el sujeto del trabajo ya no sea un individuo, una clase o un estamento, Jünger sostiene que "los grandes crímenes políticos no van dirigidos ya contra los representantes personales o individuales del Estado, contra ministros, príncipes o representantes de los estamentos; van dirigidos contra los puentes del ferrocarril, contra las antenas de la radio o contra los depósitos industriales". *Ibid.*, p. 113.

el lugar del sujeto agente entendido como el fundamento de la soberanía. El "quién" que todavía podía elegir e imponer su ley, cuya forma más extrema se situaba en la posibilidad de decidir entre la vida y la muerte o, como dice Foucault, en "el viejo derecho de *hacer morir y dejar vivir*"¹⁵. La desalienación consistía entonces en el pasaje que iba desde el "qué" en el que el sujeto se encontraba primariamente perdido de sí –alienado y explotado–, al "quién" en el que recuperaba su capacidad de actuar libremente sobre el mundo, imponiéndole su norma y su medida. Así pues, la metafísica de la subjetividad buscaba la realización del "quién" en la salida del "qué", esto es, en la configuración del hombre como subjetividad capaz de apropiarse de la materia para darle su forma, una forma humana.

Sin embargo, tras la muerte del sujeto moderno y el pasaje a la metafísica del trabajo esta estrategia se revela hoy como una quimera. El lugar del sujeto ha sido ocupado por la tecnociencia, mientras que nosotros mismos hemos sido adscritos a la materialidad de lo disponible. O peor aún, la estrategia de la subjetividad se muestra hoy como una trampa que intenta hacer de nosotros "emprendedores" –o, si se quiere, "monotributistas", "*free lancers*"–, esto es, una subjetividad que se ha vuelto su propia materia prima y entonces se canibaliza a sí misma¹⁶. En este contexto, y como señala Byung-Chul Han, volvernos sujetos libres –como nos pedía el antiguo paradigma– sólo puede redundar en el incremento de la explotación, esto es, en una auto-explotación que deposita sobre sí la responsabilidad de todos los padecimientos¹⁷.

15. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 1977, p. 167 [la cursiva es de Foucault].

16. Cfr. Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, trad. A. Bergés, Barcelona, Herder, 2014, passim.

17. Cfr. Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, ed. cit., p. 12: "El sujeto del rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. Es un esclavo absoluto, en la medida en que sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria. No tiene frente a sí un amo que lo obligue a trabajar. El sujeto del rendimiento absolutiza la *mera vida y trabaja*. La mera vida y el trabajo son las caras de la misma moneda. La salud representa el ideal de la mera vida"; y pp. 13 y 14: "El neoliberalismo es un sistema muy eficiente,

Recién cuando el trabajo se ha tragado todo aparece lo indigerible, el límite que la lógica del rendimiento ya no puede superar: el *burnout*, la depresión y el cansancio, el *surmenage*, la fiaca. El emprendedor no tiene ya nadie más a quien culpar por sus padecimientos. La culpa y el dolor, ya por el exceso de trabajo o ya por su ausencia, sólo pueden recaer sobre sí mismo¹⁸. Si el trabajador ha sido reducido a la física de la producción, el *burnout* equivale entonces a lo que en "ingeniería de materiales" se denomina "fatiga", esto es, al punto en el que un material alcanza el límite de su resistencia y, empezando a mostrar signos de agotamiento, amenaza con romperse.

En la metafísica del trabajo ya no es posible la retracción del "qué" al "quién". Pero aun si fuera posible, esa recuperación de la subjetividad sólo correría el límite entre el explotador y el explotado, dejándolo intacto en su efectividad explotadora. El virtual recobramiento de una subjetividad pura, la añorada sustracción del horizonte del "qué", no haría sino trasladar al hombre desde el ámbito del recurso explotable hacia el del sujeto explotador. La metafísica de la subjetividad –todavía presupuesta en el marxismo– es, pues, la metafísica de la sub-

incluso inteligente, para explotar la libertad. Se explota todo aquello que pertenece a prácticas y formas de libertad, como la emoción, el juego y la comunicación. No es eficiente explotar a alguien contra su voluntad. En la explotación ajena, el producto final es nimio. Solo la explotación de la libertad genera el mayor rendimiento". Cfr. también *ibid.*, p. 18: "Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema. En esto consiste la especial inteligencia del régimen neoliberal. No deja que surja resistencia alguna contra el sistema. En el régimen de la explotación ajena, por el contrario, es posible que los explotados se solidaricen y juntos se alcen contra el explotador. Precisamente en esta lógica se basa la idea de Marx de la «dictadura del proletariado». Sin embargo, esta lógica presupone relaciones de dominación represivas. En el régimen neoliberal de la autoexplotación uno dirige la agresión *hacia sí mismo*. Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo" [la cursiva es siempre de Han].

18. Cfr. Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, ed. cit., pp. 11-12: "Enfermedades como la depresión y el síndrome de *burnout* son la expresión de una crisis profunda de la libertad. Son un signo patológico de que hoy la libertad se convierte, por diferentes vías, en coacción".

jetividad explotadora del objeto, con independencia de qué sea lo que se ponga de cada lado de la línea divisoria¹⁹. Así pues, además de imposible, la recuperación del "quién" sólo le propone al hombre pasar al otro lado del límite para dejar de ser víctima y convertirse en victimario, dejando sin tocar la metafísica subyacente al trazado de esa línea, que separa a un "quién" sagrado de un "qué" completamente instrumentalizable.

Ese límite separa al verdugo de su víctima, al explotador del explotado y plantea la posibilidad de un salto liberador que nos sustraiga del lado del objeto para ponernos en el lugar del sujeto agente, del sujeto explotador. La estructura sacrificial inherente al trazado de ese límite nos permitiría hipotéticamente escapar del horizonte de los que deben pagar tributo para existir, para pasarnos al campo de los propietarios. Detrás del borramiento de las clases se esconde en realidad el desplazamiento de la línea explotadora, que deja del otro lado al resto de lo existente –y en particular al resto de lo *viviente*– que ahora es explotado racionalmente por el proletariado.

Así pues, la estructura sacrificial constituye el fundamento tanto de la explotación como de la revolución, que no es en realidad sino una explotación que ha corrido los límites. En efecto, si la estrategia marxista frente a la alienación consistía en la recuperación de un sujeto –el proletariado– que lograba reconocerse como clase tras el producto de su trabajo, dicho pasaje del "qué" al "quién" emergía como la condición de la revolución. Y como contrapartida, desde esta perspectiva el tránsito del "quién" al "qué" constatado por Jünger pareciera condenarnos a la resignación más absoluta, obturando toda posibilidad de agencia, de transformación y de revolución. No hay más sujeto y con él ha caído también la libertad burguesa que nos permitía salir de la alienación para reapropiar-

19. Cfr. *Ibid.*, p. 18: "El régimen neoliberal transforma la explotación ajena en la autoexplotación que afecta a todas las «clases». La autoexplotación sin clases le es totalmente extraña a Marx. Esta hace imposible la revolución social, que descansa en la distinción entre explotadores y explotados. Y por el aislamiento del sujeto de rendimiento, explotador de sí mismo, no se forma ningún *nosotros político* con capacidad para una acción común" [la cursiva es de Han].

nos *desde fuera* de la materialidad disponible. Ya no somos, como todavía sostenía Kant, "habitantes de dos mundos". Ya no queda más afuera de la materialidad. Ahora estamos adscritos de lleno a la física atómica.

Todavía anclada en la metafísica de la subjetividad pero ya desprovista de sujeto en la época de la tecnociencia, la revolución tal y como la pensó el marxismo se ha vuelto, por lo tanto, imposible, o aún peor, una trampa²⁰. Si el límite entre el "quién" y el "qué" aún persiste, ahora nos encuentra inexorablemente *de este lado de la explotación*, ya aparentemente sin la *ilusión* de algún día dejar de pagar tributo y volvernos propietarios.

Detrás de la alienación no hay ya ningún sujeto que nos permita reapropiarnos del "qué". Al contrario, el fantasma de ese sujeto se revela hoy como el resultado y la consecuencia misma de la alienación. Ese sujeto no ha tenido ni puede tener nunca lugar, pero el imperativo de su realización nos conduce, simultáneamente, a la permanente insatisfacción y a la autoexplotación descarnada.

No hay, pues, un afuera de la reducción al "qué", ni tampoco entonces un afuera del trabajo. Como principio rector del ente, el trabajo recae sobre nosotros poniéndonos en el lugar de la materia prima que debe rendir, volviéndonos "animales trabajadores"²¹. Bajo las coordenadas impuestas por la metafísica del trabajo, el lugar de la soberanía antaño ocupado por la figura del sujeto es ahora ocupado por la técnica. Ésta ocupa hoy el lugar del "quién", mientras que nosotros nos encontramos del lado del "qué" explotable y sólo participamos de esa soberanía en la medida en que accedemos a la técnica.

Como podemos ver, el problema no se encuentra tanto en la forma coyuntural que adopte el "quién", como en el hecho de que sitúe el principio de la acción en un ámbito indepen-

20. Cfr. Byung-Chul Han, "¿Por qué hoy no es posible la revolución?", *El país* [en línea], 3 de octubre de 2014, [Revisado el 2-4-2018]. URL: https://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html

21. Cfr. M. Heidegger, *GA 7*, pp. 70-71.

diente –puro– del "qué", para luego recaer violentamente sobre éste dominándolo y explotándolo. No se trata entonces de luchar contra el "quién" coyuntural intentando ocupar su lugar –los propietarios de los medios de producción, la técnica, etc.–, sino que es menester reapropiar al "quién" desde el "qué", mantenerlo contaminado, adaptarlo a nuestra forma y nuestras necesidades para utilizarlo en nuestro beneficio, esto es, en beneficio de la materialidad disponible. Para ello es menester ante todo cesar en la afirmación del sujeto burgués propietario, para comenzar a reconocernos como la materia prima que somos: átomos puestos a trabajar en zonas calientes y humeantes, materia viviente puesta a rendir. Sólo así podremos ahondar en los fundamentos de esa línea divisoria, la metafísica sacrificial, sobre la que se sostiene la explotación en cuanto tal.

Recursos humanos

¿Quién es, entonces, este qué? ¿Cuál es la figura que adopta la materia prima que somos, cuál su contorno y su alcance? Jünger sostiene que el principio para la determinación de este "quién" es su capacidad de ser puesto a trabajar, principio que en el contexto de *El trabajador* es denominado "carácter total de trabajo" pero que ya anteriormente había caracterizado como "movilización total" del ente. Ambas expresiones apuntan al hecho de que todo lo existente sea valorado de acuerdo a su capacidad de ser movilizado para la producción. El carácter total del trabajo constituye la interpretación del ser en la época tecnocientífica. Pero esta configuración del mundo delimita también los contornos de una nueva figura del hombre que, como trabajador, es comprendido ahora como aquel que logra desenvolverse satisfactoriamente en este mundo organizado técnicamente. El trabajador es el que tiene acceso al mundo de la técnica y a través de él logra reapropiarla en beneficio de lo existente para de ese modo sabotear su imposición unilateral sobre la vida. Pero esa reapropiación debe comenzar por dejar atrás la comprensión burguesa de libertad propia de la metafísica de la subjetividad y de la que

—como señalamos antes— todavía el marxismo hacía depender la revolución. El trabajador debe reconocerse como tránsito entre el "quién" y el "qué", es decir, como lo que Jünger llama "construcción orgánica".

De una construcción orgánica no se forma parte por una decisión de la voluntad individual —es decir, por el ejercicio de un acto de libertad burguesa—, sino por un entretrejimiento objetivo que viene determinado por el carácter especial de trabajo. Y así, para elegir un ejemplo baladí, tan fácil resulta ingresar en un partido político o salirse de él como difícil es salirse de especies de asociación a las que se pertenece por el mero hecho de estar abonado, por ejemplo, a la corriente eléctrica²².

La reapropiación de la técnica parte entonces de la constatación primigenia de que forma parte de nosotros y de que no podemos salirnos de ella mediante un acto de libertad burguesa. Y dicha constatación debe comenzar por reconocer la comunidad de intereses que vincula a lo disponible, para de ese modo asumir una nueva y peculiar "conciencia de clase" que, yendo desde la cantera de la que se extrae el mineral hasta la batería del celular; desde el pollo que es engordado intensivamente en una granja hasta el trabajador que trabaja en esa misma granja y que, acompañándolo con vegetales agrotóxicos, se lo come a la noche en su casa después de una larga jornada, configura una comunidad del "qué" en torno al trabajo. Esta es, pues, la nueva comunidad del trabajo, éstos los nuevos trabajadores: la cantera, el mineral, el transportista, el pollo, los vegetales, el trabajador; todos entes puestos a trabajar, todos recursos explotables.

Las tres famosas tesis heideggerianas sobre la "pobreza de mundo" del animal, la "falta de mundo" de la piedra y la "configuración de mundo" del hombre, pierden efectividad ante la

22. E. Jünger, *El Trabajador*, ed. cit., p. 116.

*Gestell*²³. En la metafísica del trabajo la piedra, el animal y el hombre sólo difieren en su capacidad de producir. Todos son entes puestos a trabajar y de todos se extrae la misma energía: la que hace posible y permite el incremento de la vida, pero que simultáneamente, y por mor de ella, pone a rendir a esa misma vida, a la vez que la sacrifica constantemente. Todos ellos tienen en común ser objetos de la misma explotación y hay mucha más comunidad entre ellos que con la multinacional que los explota en nombre de la productividad y el rendimiento, es decir, de la imposición. Todos son objetos de rendimiento, de los que se busca extraer la mayor cantidad posible de energía y a los que simultáneamente se reproduce de manera calculada, de modo tal de poder mantener en el tiempo el funcionamiento equilibrado de esta explotación maquínica [*Machenschaft*]. En este contexto, el auténtico desafío consiste en lograr reapropiar esa energía en beneficio de la vida, y no ya para el funcionamiento de la máquina. Es necesario entonces que lo viviente logre reapropiar sus propias energías *a través de la técnica*, imprimiéndole a este proceso otra dinámica que la de la productividad. Para ello es necesario en primer lugar que el hombre se libere del sujeto, para reconocer el lugar que ocupa en el ente en tanto que "recurso humano" y de ese modo se solidarice con el resto de lo disponible en una comunidad política enfrentada a los biopoderes que provienen de la tecnociencia.

Se trata, pues, de una comunidad de lo disponible, una comunidad de lo que está servido a la mesa de la explotación maquínica, pero que, no obstante, presenta todavía profundas dificultades para reconocerse como tal. Una comunidad que atraviesa al ente en su totalidad a partir de su común determinación por el trabajo y que, claro está, trasciende y perfora los límites del hombre. La comunidad no es, por tanto, un atributo peculiar del sujeto que, más bien al contrario, se caracteriza por su permanente intento de diferenciación y su reticencia a asumirse en tanto que materialidad disponible.

23. Me refiero a las tres tesis que Heidegger analiza en *GA 29/30*, pp. 261 y ss.

La comunidad de lo disponible, que involucra y transforma al hombre, lo reinserta en la totalidad de lo ente, a la vez que – en línea con lo planteado por Jean-Luc Nancy– hace del "con" la condición originaria de todo lo que existe²⁴.

La comunidad del "qué" es esencialmente política. Se trata, pues, de una comunidad que se presenta enfrentada a un biopoder que interrumpe los flujos de ese reconocimiento haciéndole creer al hombre que no forma parte de ella, sino que se encuentra del lado del sujeto, al tiempo que, en realidad, lo sitúa permanentemente del lado de los recursos. Ese biopoder asume hoy la forma de la tecnociencia, y en el caso del hombre especialmente de las neurociencias, que lo reinscriben permanentemente –a él, sus sentimientos, pensamientos, emociones e intenciones, a su inconciente e incluso a su libertad– en el orden de la materia prima plenamente calculable.

En el seno de esa comunidad de lo disponible el hombre pierde entonces el traje de sujeto para tomar el uniforme del trabajador. Esta nueva figura brota de la apropiación de los medios técnicos que buscan controlarlo, dando lugar a un tipo que se asemeja al del *cyborg*, esto es: "[...] una vida que se siente fundida con sus medios [técnicos] con esa misma seguridad ingenua con que el animal se sirve de sus órganos"²⁵. Este nuevo tipo reúne en una misma figura al "quién" y al "qué", al sujeto con el objeto, pero lo hace de un modo inverso al del emprendedor. Aquí la racionalidad técnica ya no canibaliza la animalidad sino que, por el contrario, ha sido reapropiada por ésta. El animal hace de la racionalidad, y en particular de la forma extrema de ésta, la técnica, un órgano de su cuerpo y se convierte en un *cyborg*. La lógica sacrificial se revierte. El biopoder, la técnica y las energías vitales son

24. Cfr. J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, trad. A. Tudela Sancho, Madrid, Arena, 2006, *passim*.

25. E. Jünger, *El Trabajador*, ed. cit., p. 217. O como sostiene Donna Haraway: "Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción". Cfr. D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Madrid, Cátedra, 1995, p. 253.

reapropiados por la vida y encauzadas en una dinámica que ya no persigue una finalidad productiva sino ahora creadora.

Puesto en los términos de Esposito, el biopoder que ha sido saboteado se transforma en biopolítica afirmativa: "Mientras que la primera, la tanatopolítica se practica sobre la vida, tal como ha sido practicada por el nazismo pero no sólo por él; la segunda, la biopolítica afirmativa, debe ser pensada como *una política de la vida misma*"²⁶. También Foucault cifra la resistencia en esta reversión o sabotaje a través de la cual la vida se apropia de los medios que pretendían controlarla para transformar el biopoder en biopolítica²⁷.

Frente al ritmo del trabajo, la música de la vida

El trabajo se ha fundido en general con la vida. Trabajamos para vivir, pero simultáneamente vivimos para trabajar. El trabajo, antiguamente delimitado en el espacio y el tiempo, se ha expandido hasta absorberlo todo, haciendo que cada aspecto de nuestras vidas se torne *trabajoso*. Realizamos nuestras funciones vitales –nutrición, reproducción, ocio, descanso y sueño– al ritmo del trabajo. Eso que llamamos rutina es, en realidad, una rutina de trabajo. La repetición de los días se corresponde con la estructura de la producción en serie, a punto tal que incluso los ratos que antes perforaban esta estructura de trabajo –el ocio, el amor, el juego– se presentan

26. R. Esposito y M. Goldenberg, "Violento estado de excepción", *Revista Eñe* [en línea], 9 de noviembre de 2011 [revisado el 2-4-2018], URL: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Entrevista_Roberto_Esposito_0_493150696.html [la cursiva es mía. HJC].

27. Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, ed. cit., pp. 175-176: "[...] lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. [...] tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada a pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El «derecho» a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades [...]"

ahora con el mismo ritmo con el que bajamos una palanca o apretamos un botón, repetidamente, con una rítmica secuencial y mecánica. Hasta el sexo ha adquirido esta cadencia propia del ritmo de trabajo.

Este ritmo marca nuestro paso, incluso en el sentido literal de este término. Caminamos a una cierta velocidad, con una cierta cadencia que se corresponde con el ritmo de las escaleras mecánicas, en un cierto orden que prefiere transitar por la derecha como los automóviles, con los tiempos de detención de los medios de transporte, con la ansiedad de esta vida del trabajo que ha hecho imposible que andemos paseando sin convertirnos en un obstáculo, en objeto de quejas o insultos, pero donde tampoco podemos ir demasiado rápido o correr sin ser tomados por un ladrón. Ni demasiado lento, ni demasiado rápido. Nos movemos a la velocidad justa, a la velocidad de las máquinas, al ritmo del trabajo.

En este contexto Agamben sugiere que hoy la filosofía sólo puede darse como una reforma de la música y, más precisamente, de *esa* música, ese ritmo del trabajo que atraviesa la ciudad entera marcando nuestro paso: "La mala música que hoy invade nuestras ciudades en todo momento y en todo lugar es inseparable de la mala política que las gobierna"²⁸. Con esa "mala música", con ese ritmo del trabajo se corresponde también, dice Agamben, "la sensación de depresión y apatía generalizada" que signa nuestra vida cotidiana²⁹. Para perforar esta lógica del trabajo sería entonces necesario intervenir sobre el ritmo de la vida, restituyéndole una musicalidad que rompa con el paso de la producción en serie y abra un tiempo distinto al del trabajo. Una musicalidad que tal vez logre transformar la lógica productivista inherente a la metafísica del trabajo en una dinámica creadora.

28. G. Agamben, "Apéndice. La música suprema. Música y política", en: *¿Qué es la filosofía?*, trad. M. Ruvitoso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, p. 154.

29. *Ibid.* pp. 160-161.

ARCHIPIÉLAGOS.
UNA MEMORIA DEL AGUA

Guadalupe Lucero

El agua, dice Ponge, es como una modificación del suelo. Allí donde pisamos firme, el agua es lo que desestabiliza, lo que nos hace resbalar o nos hunde. El suelo que se vuelve acuoso, lo mismo da si es barro o hielo, es ante todo lo que nos impide la seguridad del paso firme. El barro es lo que parece arrastrarnos a un fondo; mezcla, mугre, lodo. El hielo, por el contrario, es la superficie pura, tanto que casi no podemos detenernos sobre ella antes de que nos expulse al movimiento deslizante. Entre el hundimiento de la mezcla y el deslizamiento infatigable sobre la superficie se encuentran los estados del agua. Afecto de blandura y afecto cristalino.

El peso es la *obstinación* acuática, dice Ponge. El agua se hunde perpetuamente, se filtra, pasa y fluye a través de las grietas. Es justamente gracias al peso del agua que flotamos, que podemos sostenernos en su superficie. La flotación es el punto intermedio entre el deslizamiento helado y el hundimiento barroso.

El agua *encuentra el camino* para salir y para bajar. Horada. El peso sin embargo es también de los cuerpos, los cuerpos son ante todo materiales y lidian con la fuerza que su peso interrumpe o acompaña. Pero el agua, insistiendo en hundirse, en fluir, “renuncia a cada instante a toda forma”.¹ Esa renuncia abre el don modulante, siempre transformada y siempre rearmoldada, el agua a su vez, arrastra todo lo que toca, se guarda para sí un sinfín de partículas que mezcla y disuelve en un

1. F. Ponge, “Del agua” en *Tentativa oral*, Alción, Córdoba, 1995, p. 65.

formidable “concierto elemental”², que trae y lleva, que pone en movimiento.

En el marco del amplio debate abierto por las llamadas *posthumanidades*, actualmente asistimos al crecimiento de un renovado interés por el desplazamiento de las potencias de actuar y sentir. Los estudios sobre animalidad constituyeron la punta de lanza del fuerte descentramiento de la prerrogativa humana desde fines del siglo XX. Una de las consecuencias necesarias de la deconstrucción del modo de ser del sujeto humano en el tránsito del *quién* al *qué*³ se revela en el interés que progresivamente despiertan las cuestiones relativas a la agencia no-humana, que se extiende no sólo sobre la animalidad sino también sobre la cuestión de lo vegetal y de lo mineral. Como indica Ludueña⁴, las polémicas en torno a la biopolítica supieron rebatir el principio antrópico fuerte, entendido como aquel que ponía al hombre como centro teleológico de todo conocimiento, pero éste fue reemplazado por su versión *débil*, aquella que apostaba a la *vida* como nuevo principio privilegiado.

La restitución de la agencia a los existentes que, al menos desde la modernidad, habían sido considerados como *inertes*, nos obliga a reformular la estructura problemática de algunos ámbitos que mantuvieron la prerrogativa de lo humano. Nos ocuparemos especialmente aquí de algunas perspectivas sobre la memoria que habilitan un punto de vista *inorgánico*. Los debates abiertos en torno de las políticas y las formas imaginarias de la memoria reciente latinoamericana han encontrado en las artes audiovisuales y performáticas un espacio de especial y novedosa formulación y problematización. Si bien las múlti-

2. F. Ponge, “Orillas de mar” en *Tentativa oral*, ed. cit., p. 67.

3. Respecto del sentido de este tránsito ver M. B. Cragolini (comp.) “*Quién*” o “*qué*”. *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*, Adrogué, La cebra, 2017.

4. Cfr. F. Ludueña Romandini, *Más allá del principio antrópico*, Buenos Aires, Prometeo, 2012

ples dimensiones del testimonio y el documento constituyeron el centro de las propuestas, encontramos también en las producciones más novedosas la apertura aún exploratoria de otras formas de la memoria que podríamos pensar como *inhumanas*.

En este trabajo recorreremos, a partir del ejemplo *acuático*, la posibilidad de establecer –desde una perspectiva estética– una particular afección del agua que excede el corset simbólico que podría remitir toda su lógica a aquella de la *cultura*. Como mostraremos a continuación, es posible pensar una memoria que se configura desde modos y formas de existencia que exceden el anclaje humano o subjetivo y se expanden hacia cuerpos que podríamos englobar dentro del concepto de lo *inorgánico*, más allá de lo *viviente*.

A propósito del descubrimiento de la cueva de Lascaux, Bataille contraponía el milagro griego del nacimiento de la *cultura occidental* bajo la metáfora de la luz y el sol, al nacimiento oscuro que habría tenido lugar dentro de la cueva, 20000 años antes. El gesto batailleano, trastoca luz por oscuridad y remonta la especificidad *humana*⁵ al neolítico prehistórico. Quisiéramos tergiversar este gesto para arriesgar una hipótesis topológica. Voltar el archipiélago griego para que ascienda el archipiélago argentino-chileno, aquel que se encuentra en el extremo deliberadamente inferior del planisferio; definirlo como milagro de los fiordos en lugar de milagro del archipiélago. Uno que antes que encontrar la verdad del mar en las islas, encuentre la verdad de la tierra –que se deshace en infinitos estuarios y penínsulas hasta desgajarse totalmente– en el mar.

5. Y deberíamos agregar *occidental*, aunque comprendemos ya que el gesto político de la máquina antropológica es indisoluble de su *occidentalidad*. No deja de ser llamativo que Bataille insista en la diferencia cualitativa (ontológica) entre los grupos humanos que habitaron las tierras actualmente francesas hace más de 20000 años y los indígenas existentes y cartografiados en su época por numerosos antropólogos y etnógrafos, asignando la diferencia ontológica cualitativamente positiva (es decir humana al punto de ser equiparable a su propia humanidad) a los grupos neolíticos, dejando en suspenso la situación de los indígenas australianos, africanos y americanos estudiados en el siglo XX. Cfr. G. Bataille, *Lascaux o el nacimiento del arte*, trad. de Axel Gasquet, Córdoba, Alción, 2011, pp. 36-37.

En el primer apartado de *El archipiélago*, Cacciari recorre la multiplicidad del mar a través de sus nombres. Cada nombre, muchos en griego, acentúa un aspecto y un modo de relación: *Thálassa*, *Pélagos*, *Póntos*, y sus epítetos, *atrygetos* [infecundo, no cultivable], *atrytos* [infatigable], *polyphoibos* [multi-resonante]. Pero su verdad, su fundamento, serán las islas.

El mar por excelencia, el archi-pélagos, la verdad del Mar, en un cierto sentido, se manifestará, entonces, allí donde él es el lugar de la relación, del diálogo, de la confrontación entre las múltiples islas que lo habitan: todas distintas del Mar y todas entrelazadas en el Mar, todas nutridas por el Mar y todas arriesgadas en el Mar.⁶

El mar es fecundo en islas y ahí encuentra su sentido y fundamento. Ellas son lo otro del mar, emergencia que rechaza el suelo acuático en pos de un auténtico suelo terrestre. Observamos que se trata de un fundamento dialógico, relacional en tanto que lo que resta marino en el archipiélago es lo que une separando las islas. Pero si el archipiélago es la *verdad* del mar, debemos rendirnos ante la necesaria copertenencia de la isla y el mar. El mar no encuentra su verdad por fuera de las islas y, particularmente, de las islas como conjunto, como grupo de islas relacionadas. Gran esfera englobante, el mar se reconoce paradójicamente en la imagen de la Tierra como planeta azul. ¿Hubiera sido otro su destino global si lo habitaríamos como Océano? En el prefacio a la edición argentina de este texto, Cacciari afirma:

Habría faltado una isla a mi *Archipiélago* sin esta traducción argentina: la isla más cercana y, al mismo tiempo, la más lejana a su centro. La cultura y la literatura argentinas son parte medular de la “geofilosofía” de Europa: y lo son justamente en tanto la contemplan

6. M. Cacciari, *El archipiélago. Figuras del otro en occidente*, trad. M.B. Cragnolini, Buenos Aires, EUDEBA; 1999, p. 23.

desde lejos, gracias a la separación que “padecen” con ironía y nostalgia. [...] [E]sta lejanísima isla del Archipiélago Europa que se llama Argentina es el lugar en donde todo el Archipiélago puede reflejarse y reconocerse.⁷

La destreza con la que las manos del archipiélago europeo alcanzan nuestra geografía remite a la imagen que recientemente han subrayado Sloterdijk y Latour: la que puede imaginar al globo del mundo como una pelota que se sostiene con una mano⁸. Perspectiva humana que puede colocarse por encima de la *totalidad* del mundo rasurando su topología como superficie globalmente construible, habitable y colonizable.

¿Es posible, entonces, imaginar una perspectiva no humana? ¿Una que interrumpa la imaginación global? ¿Qué sucedería, por ejemplo, si se intentara pensar desde el mar profundo, incluso un mar sin islas? ¿No puede acaso el mar definirse por su rechazo a la tierra y su destino de planisferio? Quizás la contraposición tierra-mar nos impide ver qué atributos en cada caso afectan al mar y la tierra. El mar podría pensarse por la isla, siempre y cuando la isla no trastoque mágicamente, no *humanice* por medio de un golpe argumental, lo que el mar guarda de desobra.

En “Causas y razones de las islas desiertas”, un texto temprano y por lo tanto previo a los debates comunitarios europeos, Deleuze se ocupaba del problema de la isla y el mar⁹. De acuerdo con este texto habría islas oceánicas y continentales. La isla desierta sería aquella mentada por la isla oceánica, sin vínculo con el continente y desierta de hombres, es decir, ante

7. *Ibid.*, p. 17.

8. Cfr. P. Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*, trad. Isidro Reguera, Madrid, Siruela, 2014, pp. 43 y ss., y B. Latour, “El antropoceno y la destrucción (de la imagen) del globo” en *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017.

9. Cfr. G. Deleuze “Causas y razones de las islas desiertas” en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Edición a cargo de D. Lapoujade, trad. de J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005.

todo inhumana. El texto traza dos modos de pensar lo humano en la isla, y proponía allí una deriva robinsoniana y otra suzanniana, a partir de las novelas de Defoe y Giraudoux¹⁰. En un caso se trataba de la captura masculina de la isla: su conversión, como indica Fleisner, en recurso natural disponible para la explotación capitalista¹¹. En el otro de una captura modulada en femenino, donde si bien la naturaleza deviene recurso natural, ese recurso es ante todo recurso imaginario: vidriera o maquillaje, acentuando el campo semántico que Benjamin supo recortar sobre el concepto de fantasmagoría. Sin embargo, la isla desierta podría también pensarse sin hombres o al menos sin hombres humanos, es decir, en tanto que agentes humanizantes. ¿Qué pasa cuando el hombre se deshumaniza en una naturaleza no explotable, desocupada e inoperante? Contra la colonización del globo por medio de su cuadrículado abstracto, existe una dimensión de lo acuático que parece resistir la lógica de la disponibilidad global. Esta dimensión de lo acuático, su carácter incultivable, refractario a toda grilla estabilizante, (incluso a aquellos puntos que se presentan como provisorios, es decir, poseedores de una inestabilidad sin embargo salvadora de un carácter propio, que no deberá ser arrastrado, que deberá ser guardado), explica su obstinación solicitante.

El agua puede horadar un agujero, ahuecar un cuerpo, abrirse paso por el hueco. “Me ahuequé como un tronco y nadé entre los hielos buscando agua fría.”¹² El personaje que dice este texto está atravesado por el afecto del agua. Obsesión de una idea: nadar. La obra que guarda esta frase, *Lakuma*, toma la ex-

10. Cfr. G. Lucero, “Hacer crecer el desierto. Deleuze y la deshumanización literaria” en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* Año XVII, n° 17-18, otoño-primavera de 2016, pp. 261-275.

11. Cfr. P. Fleisner, “La joya del chiquero. Apuntes sobre los animales y las mujeres desde una estética posthumana” en Cragolini, M. B. (comp.), «Quién» o «qué». *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*, ed. cit., p. 289.

12. C. Tejada, *Lakuma*, Buenos Aires, Caterva, 2016, p. 25.

perencia de María Inés Mato, nadadora de aguas abiertas y heladas, en su cruce entre las islas Malvinas, como material que despliega en las voces de dos protagonistas un único poema de gran potencia lírica. La biografía de María Inés se trastoca en personaje conceptual, idea sensible. *Lakuma* es el “espíritu del agua”, espíritu femenino como recuerda María Pia López en el texto que acompaña la publicación de la obra, contra las voces masculinas que guardamos para significar los pueblos fueguinos: *yámana* solo remite al ser humano masculino. Afecto entonces en el sentido específico que Deleuze y Guattari le dan al percepto en ¿Qué es la filosofía?: vestigio sensible expresivo más allá de todo sujeto del sentir.

Hacer por el sentir, así define María Inés Mato su propio hacer deportivo:

Saturado como está el deporte (en todas sus formas) de consignas publicitarias y narcisismos a la carta se tiende a olvidar su dimensión performativa –el correr-hacer, el jugar-hacer, el trepar-hacer–, por el cual la acción deportiva no representa algo, no glorifica una personalidad, sino que urde los hilos de una trama, concibe, repara. [...] Soy de la generación de la guerra, mis compañeros mayores de la escuela secundaria estaban allí; mi vecino, en el Belgrano, muerto. La natación en aguas frías me sirvió simplemente para “ver claro”, para entender. Para sentir que el agua es una suerte de memoria maleable que guarda lo amvividido, lo experimentado por otros. Que no olvida.¹³

Para ver claro hay que hundirse, llenar los ojos de agua. Una memoria del agua que se anuda con un hacer no representativo, un hacer por nada, apoteosis y colmo de la agencia definida como teleología. Una agencia que no es humana sino mineral. Esa memoria *maleable*, que permite la inmersión para allí finalmente *ver claro*, es definida como *amvividido*, donde el prefijo no solo parece jugar con el recuerdo griego sino también con el prefijo latino, que significa uno y otro. ¿Qué es ese recuerdo

13. M. I. Mato, “Cuando Bolivia recupere la salida al mar vuelvo a nadar. Ahí” en C. Tejeda, *Lakuma*, ed. cit., p. 42.

vivido en forma ambivalente? ¿Cuáles son los términos de esa ambivalencia? El recuerdo no sólo es el de los muertos, sino también el del agua, recuerdo cristalino forjado en la inmersión de los cuerpos. Vida inorgánica de una memoria acuática que tiene como única pasión unirse con otras aguas, fluir ahuecando, horadando, fundiéndose.

La dialéctica entre el sueño insomne y la memoria, una memoria nacida del desvelo pero que se teje con el sueño y las pesadillas, recorre la obra de Tejeda. La mujer no puede recordar, la otra sí, otra finalmente recuerda, el nado, el agua espesa como hojaldre, capas y restos entre esas capas. La memoria es así materia onírica por excelencia. La memoria no es reconocimiento, no se trata de reconducir la experiencia traumática a la superficie de la palabra clara, sino más bien revelar la insistencia de un fondo amnésico que sin embargo se guarda en la materia. "La memoria está en el agua. Y en algún momento se hace audible", cierra el texto de *Lakuma*. Conmoción de una pregunta común: cómo alcanzar la memoria amnésica de la materia. La materia es la que guarda la memoria, pero una memoria inhumana, cristalina, acuática, que se siente cuando nos toca, cuando la amasamos, cuando nos baña.

Las Malvinas son islas también, pero no sirven a ninguna trama *archi-pelagásica* que teja un común en lo disjunto. Claramente continentales son sin embargo imagen del desierto, de lo no poblado. ¿Serán estas las islas faltantes del archipiélago europeo, donde el fundamento comunitario se revela como extraordinaria base militar?

Pero quizás debamos invertir el mapa de los archipiélagos. Quizás podamos incluso buscar un horizonte que proyecte la inversión hasta el punto de trastocar y tergiversar la *globalización* que aplanó como reflejos de un único y mismo archipiélago, todos los archipiélagos. Un siglo antes de que los debates filosóficos se ocuparan del futuro comunitario del archipiélago europeo, llegaban a Europa desde América los futuros protagonistas de lo que sería una de las tantas atracciones de las

Exposiciones Universales¹⁴, aquellos verdaderos “lugares de peregrinaje del fetiche de la mercancía”¹⁵. En el Jardín d’Acclimatation¹⁶ de París se exhibieron familias de indígenas provenientes de Tierra del Fuego en el *pabellón antropológico*, ejemplo de la práctica ya extendida en la época conocida como “zoológicos humanos”. Del mismo modo que la mercancía era exhibida como prueba de las maravillas de la industria, los indígenas eran por su parte prueba de la necesidad e importancia de la colonización. El objeto de la exhibición era que el público pudiera ilustrarse con el espectáculo de los *homo sapiens* que confirmaban las teorías evolucionistas de la época, explicando la inferioridad de los grupos humanos no europeos y al mismo tiempo reconocerse como parte del espectáculo del poder colonial y su particular justicia. La exposición universal implicaba no solo el museo global donde todo lo producido por el hombre podía ser admirado al modo como se admiraba una obra de arte en un museo. Implicó en el mismo movimiento el desencadenamiento de una potencia museificante que construyó a imagen y semejanza espectadores preparados para el espectáculo de la cosificación total. Es en realidad la perspectiva global la que hace *museo* y *monumentaliza* por igual la mercancía y la conquista, el horror y la cultura. ¿No es acaso esta la sensación que invade a Didi-Huberman al visitar Auschwitz –campo devenido museo– donde se superpone el memorial, el campo de exterminio y la cultura mercantilizada?¹⁷

La museificación de la perspectiva global implica la visibilidad como *acervo* científico y cultural. Es decir, la disponibilidad misma del planeta entero, donde *todo*, animales, piedras,

14. Cfr. D. Ballester, “Los ‘fueguinos’, Robert Lehmann-Nitsche y el estudio de los onas en la Exposición Nacional de Buenos Aires (1898)” en *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro v.18, n.3, jul.-set. 2011, p.789-810

15. W. Benjamin, “París, capital del siglo XIX” en *El París de Baudelaire*, trad. de M. Dimópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012, p. 51.

16. Cfr. C. Báez y P. Mason, *Zoológicos humanos: fotografías de fueguinos y mapuche en el Jardín d’Acclimatation en París, siglo XIX*, Santiago de Chile, Pehuén, 2006.

17. Cfr. G. Didi-Huberman, *Écorces*, Paris, Minuit, 2011, pp.19-20.

plantas, homínidos superiores, utensilios, se revelaba como utilizable por los *humanos*¹⁸. Si lo *humano* es equiparable a un particular modo de subjetivación cuyo *fin* es el hombre blanco europeo y burgués, el espectador deviene en ella un momento necesario: “lo que hay de inhumano en la capacidad de distanciarse y elevarse como espectador, viene a ser a fin de cuentas lo humano.”¹⁹

También en Argentina, poco después de la exitosa Exposición Universal de París de 1889, se realizó una exposición de la industria, en la que se exhibieron familias fueguinas²⁰. En la misma época, el Museo de La Plata exhibía familias tehuelches, que estaban forzadas a vivir y trabajar en el museo. Parte del trabajo que llevaban adelante implicaba la preparación de los cadáveres de sus congéneres para su futura exposición en el museo. De algún modo, la conquista implicó no solo matanzas sino también el uso de poblaciones enteras como laboratorios para la ciencia y para la incipiente industria del espectáculo. Solo muy recientemente los huesos humanos que se atesoraban como acervo del museo comenzaron a restituirse a sus comunidades, con el doble gesto de revocar la apropiación y de señalar la existencia invisible de los que aún resisten en el archipiélago del sur.

En *El botón de nácar*, Guzmán desteje los hilos de la memoria chilena para encontrar en ella el nudo escondido de sus pueblos originarios, los pueblos del archipiélago, “nómades del agua”. Esta caracterización nos abre necesariamente la pregunta por el vínculo con los nómades de la tierra, los del desierto. Afecto de agua y desierto, comunidad de lo inasentable. Los fiordos, en plural, no admiten la individuación mítica. “Los clanes se movían *por* los fiordos, iban de isla en

18. Y aquí es necesario aclarar una y otra vez que en el contexto del fin de siglo XIX (y más allá...), esto significa privativamente el hombre blanco europeo.

19. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. José María Ripalda, Madrid, Taurus, 1992, p. 363.

20. Cfr. D. Ballesteros, art. cit.

isla.”²¹ El fuego no ardía en la isla, haciendo del humo una señal de auxilio, sino en el centro de la canoa. Contra toda tradición árcuica que busca en el elemento primario, unitario, inmóvil e indubitable, la piedra fundamental de todo pensar, Guzmán arriesga aquí una curiosa tesis: “la actividad de pensar se parece al océano. Las leyes del pensamiento son las del agua, que siempre está dispuesta a amoldarse a todo”. A menudo hemos aprendido lo contrario, que el mundo es el que debe responder a las leyes del pensar para alcanzar su verdad. Deleuze ha llamado a esta exigencia “la imagen del pensamiento”, entendiendo por *imagen* lo que más bien deberíamos llamar *forma*. Es la forma de la representación y del reconocimiento la que exige, bajo la estructura de un juicio sumario sobre lo que *hay*, su deber de amoldarse a la forma. El estar dispuesta a amoldarse a todo no es sino lo que Ponge señala como la *obstinación* del agua por el peso, por la caída.

Guzmán se pregunta si no es esta fórmula que equipara las leyes del agua a las del pensamiento bajo el común denominador del amoldamiento o la modulación, la que permite explicar la existencia de los pueblos nómades del archipiélago, en el agua polar. “No construyeron ciudades ni monumentos”, es decir, no hicieron de las tierras espacios de reconocimiento y asentamiento. Las fotografías mediante las que vemos sus cuerpos pintados sólo plasman el ojo desconcertado del fotógrafo. Guzmán arriesga aquí un paralelo imaginario por medio del montaje. Esos dibujos remiten a una particular representación de las estrellas, y con ellas de toda una cosmogonía. El cosmos sobre los cuerpos, del mismo modo que parece verse el mundo en la gota de agua. Raúl Zurita agrega un matiz a esta interpretación. En el cielo están sus muertos, sus guerreros, es decir, su pasado. Las estrellas son así familiares. El pasado reflejado y que llega hasta el presente en una particular heterocronía. De algún modo, esta forma de *leer* el cielo estrellado es común a la de los astrónomos que trabajan en Chile. En las estrellas se guarda un pasado. Una memoria cósmica, cuya incandescencia nos toca. Zurita dice, “¿qué buscan con esos telescopios?... un

21. P. Guzmán, *El botón de nácar* (2013), voz en *off*, 0:14:00' aprox.

fondo, hacerse con esos antepasados”, en última instancia ese saber ya estaba en los pueblos del agua, aunque poéticamente.

Si los pueblos del agua aún resisten, es quizás gracias a la potencia acuática, la del nomadismo escurridizo, aquel *sin monumentos*. Las islas del archipiélago parecen solo pasibles de albergar algún recurso extraíble y listas para ser convertidas finalmente por los colonos, las misiones y la policía, en tierras de nuevos Robinsones. Sin embargo, podemos arriesgar con Latour que una “nueva distribución de los agentes de la geohistoria” reclamará “nuevos pueblos para los cuales el término humano no tenga necesariamente sentido y cuya escala, forma territorio y cosmología estén por rediseñarse”²². Quizás esos pueblos por venir puedan filiarse con aquellos del archipiélago del sur. En la novela de Tournier, Viernes elige irse con los blancos²³, replicando la historia de Jemmy Button narrada por Guzmán. Sin embargo el Robinson de Tournier se deshumaniza en la isla, a través de afectos metálicos y vegetales. Valga esta fábula como horizonte deshumanizador que deshaga finalmente el planisferio como geometría para el uso humano.

22. B. Latour, “El antropoceno y la destrucción (de la imagen) del globo”, art. cit., p. 165.

23. Cfr. M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1972.

LA COMUNIDAD DE LO VIVIENTE EN LA ESTÉTICA CONTEMPORÁNEA

Paula Fleisner

En abril de este año me amputaron una hermana. ¿Se recuerda una vida humana como una serie de eventos aislados, *su vida personal*? Yo no puedo. Ella viene siempre acompañada con otras personas y otras cosas. Me acuerdo de la chunda y del azucarero de metal que había en la chacra donde pasamos nuestra infancia. Es imposible no verla, no estar con ella cuando uso su ropa o veo los gorritos que usaba cuando hacía quimio. Los objetos la evocan, igual que los otros seres con los que compartió su existencia. Mi hermana más pequeña fue cremada, con todo el horror que no pudimos evitar en el uso final de su cuerpo (uso médico y uso fúnebre del que no quisimos hacer uso pero que no pudo evitarse de cualquier modo). Sus cenizas están ahora enterradas en el mismo lugar en donde enterraron hace un año a Frida, su perra: debajo de un árbol en el jardincito de adelante de su casa, un árbol al que siempre le costó mucho estar vivo y resistir la inclemencia de los vientos del sur. Con este texto (y con todos los que escriba a partir de ahora) quisiera aprender a honrar su antiespecismo alegre, intuitivo y ejemplar.

I. Nunca fuimos individuos

El paradigma biológico moderno fue en general coherente con la antropología metafísica que se le ofrecía como discurso justificador: el estudio de las especies conformadas por ejemplares individuales e independientes, en interacción con otros individuos de la misma u otra especie en función de un beneficio mutuo, se correspondía con la invención de un individuo humano excep-

cional y fundamental que ordenara ontológica y moralmente en torno a sí el resto de lo existente. Sujeto soberano que confiscaba para sí y fiscalizaba todo posible acceso a una “naturaleza” que, en oposición, lo espejaba; individuo y ciudadano de una cultura-mercado en la que comerciaba “libremente”. No casualmente, el “gran mercado del intercambio” es una de las metáforas usadas para pensar la relación entre las especies diversas¹ y el modelo de la individualidad animal (anatómica, genética, fisiológica, de evolución, de inmunidad y de desarrollo)² fue privilegiado por sobre la complejidad orgánica de los vegetales.

Sin embargo, no sólo la individualidad es una característica poco frecuente en la Tierra³ y la simbiosis, por otro lado, parece un requisito indispensable para el conjunto de lo viviente, sino que los sistemas simbióticos ya no son pensados como autopoieticos –es decir, como unidades autónomas auto-productoras con “límites espacio temporales autodefinidos que tiendan a ser controlados centralmente, homeostáticos y predecibles”⁴– sino como simpoieticos –esto es, sistemas producidos colectivamente sin límites espacio temporales en los que la información y el control se distribuyen entre sus componentes. De esta manera, el

1. Cfr. S. Mancuso y A. Viola, *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*, trad. D. Paradela López, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016, p. 95 y stes. “En el mundo vegetal, como en el animal, nadie hace nada por nada, de suerte que también en el gran «mercado» de la polinización tiene lugar una auténtica labor comercial: productos por servicios y viceversa”. La metáfora continúa por algunas páginas en las que se clasifica a las plantas en “honestas y deshonestas” suponemos que con la intención de reducir lo “desconocido” del mundo vegetal a lo “conocido” del reino humano que suele imperar en los discursos de divulgación.

2. S. F. Gilbert, “Holobiont by Birth: Multilineage Individuals as the Concretion of Cooperative Processes” en A. Tsing, H. Swason, E. Gan y N. Bubant (eds.), *Arts of Living on a Damaged World*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 2017, p. 74.

3. Cfr. E. Boncinelli, *Vida*, trad. A. Miravalles, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2015, pp. 29-30.

4. D. Haraway, “Symbiogenesis, Symptoiesis, and Art Science Activism” en A. Tsing, et. al. (eds.), ed. cit., p. 27. Haraway remite para la distinción terminológica entre autopoiesis y simpoiesis a las consideraciones de M. Beth Dempster, cfr. *Ibidem*, p. 47.

concepto de “holobionte” ha servido dentro y fuera de las ciencias biológicas para repensar la prerrogativa de la individualidad. Como conjunto formado por un organismo multicelular complejo —animal o planta— y todos sus microorganismos asociados, el holobionte es una reunión simbiótica en nudos espacio-temporalmente múltiples que se relaciona a su vez con otros sistemas complejos dinámicos, y no es reductible a las unidades biológicas limitadas supuestamente preexistentes (genes, células, organismos, etc.). La Tierra, entonces, ya no está poblada por individuos separados pertenecientes a especies independientes que se relacionan exteriormente con otros individuos de otras especies, encontramos ahora criaturas multiespecíficas (compuestas de células provenientes de distintos tipos taxonómicos) que se relacionan con otras criaturas de características similares, como la *Mixotricha paradoxa*, esa “paradoja con los pelos mezclados” que vive como simbiote en el interior del tracto digestivo de la termita *Mastotermes darwiniensis* facilitándole la digestión de la celulosa que compone la madera que come⁵. Pero no hace falta pensar en desconocidas criaturas con nombres latinos para comprender este concepto: incluso las vacas son holobiontes, pues mantienen una comunidad simbiótica de microorganismos que viven en su intestino y hacen posible la digestión del pasto⁶. Así, este concepto de una unidad de vida múltiple y común (sim-biótica), que resalta los procesos e interacciones recíprocos entre organismos, ha comenzado a reemplazar a las narraciones biológicas individualizantes. Después de todo, con los mapeos de genomas se sabe que todas las especies de animales y plantas tienen al menos dos tipos de genomas interactuantes, y algunas hasta cinco o más tipos⁷. No hay mónadas sin ventanas, puras e incomunicadas en este planeta —ni siquiera el *Homo sapiens* está

5. Cfr. L. Margulis y D. Sagan, “The Beast with Five Genomes”, en *Natural History* 110, N° 5, junio 2001. Disponible en: http://www.naturalhistorymag.com/htmlsite/0601/0601_feature.html (última consulta: 8 de junio de 2018). Este ejemplo es retomado por Haraway y Gilbert en A. Tsing *et al.* (eds.), ed. cit., pp. 26 y 75 respectivamente.

6. S. F. Gilbert, “Holobiont by Birth:...”, ed. cit., pp. 73-74.

7. Cfr. L. Margulis y D. Sagan, ed. cit.

constituido de ese modo- : “nunca fuimos individuos”⁸, pues la materia de la que estamos hechos los vivientes del planeta es la mezcla de miles de formas de vida que se juntan y separan de modos diversos, una continuidad y permanente comunicación de montajes simbióticos en interactividad.

Con las investigaciones en torno al genoma y la sugerencia de que la presencia de la especie humana en el planeta ha devenido geológica (de la que hablaré en el siguiente apartado), el discurso biológico ha comenzado a virar desde la “síntesis moderna” a lo que la zoóloga M. McFall-Ngai llama “síntesis posmoderna”⁹. La así llamada “síntesis moderna” (o “nueva síntesis”) integraba la teoría de la evolución de las especies por selección natural darwiniana con la teoría mendeliana de los mecanismos de herencia para pensar una evolución intra-especie, donde las unidades acotadas (genes, células, organismos, poblaciones o especies) eran pensadas en relaciones de competencia. Sin embargo, la destrucción del complejo de relaciones multi-especie que el animal humano está llevando a cabo (destrucción que incluye la desaparición de organismos individuados, especies enteras o macrobiomas como los arrecifes de coral, pero también una serie de “mundos microbianos dentro y fuera de los cuerpos de los organismos”¹⁰) no puede explicarse con estos acercamientos separatistas. Es por ello que la “síntesis posmoderna” (o “nueva nueva síntesis”) se ofrece como marco teórico interdisciplinario para concebir la interacción de las especies mezcladas en una evolución que ya no puede pensarse como una herencia de los

8. Me refiero al título de un artículo que, parafraseando el *Nunca fuimos modernos* latouriano, presenta una mirada sobre el fenómeno simbiótico de la vida: S. D Gilbert, J. Sapp y A. Tauber, “A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals” en *Quarterly Review of Biology* 87, N °4, 2012, pp. 325-341.

9. Cfr. M. McFall-Ngai, “Noticing Microbial Worlds. The Postmodern Synthesis in Biology”, en A. Tsing *et al.* (eds.). ed. cit., pp. 51-69. Como se notará inmediatamente, el posmodernismo aquí propuesto no se relaciona con las premisas del posmodernismo filosófico o artístico de las últimas décadas del siglo XX, sino que sólo conserva su carácter histórico y positivo de “venir luego” y “distanciarse de” la modernidad biológica.

10. *Ibidem*, p. 51.

rasgos deseables a la descendencia directa de una especie. El devenir de las especies es ahora un devenir-con multiespecífico que debe ser estudiado en su relacionalidad y cooperatividad por una “biología transdisciplinaria” en colaboración con las artes, la historia, los estudios tecnológicos y la filosofía, entre otras (in)disciplinas posibles¹¹.

Estos nuevos acercamientos al fenómeno azaroso de la vida planetaria trastocan el principio del individuo que estructuró las líneas dominantes del pensamiento biológico, político, económico y filosófico¹². La estética por su parte, disciplina filosófica nacida en la Modernidad y gran colaboradora en el armado teórico de la excepcionalidad humana, también se verá afectada, como veremos, por esta objeción al individuo. El sujeto, lo supo la filosofía desde Nietzsche en adelante, ya no puede ser el presupuesto a partir del cual jerarquizar lo existente y dominarlo; la salida nietzscheana de la estética hacia la fisiología del arte responde también a este reconocimiento. El individuo, según la célebre formulación simondoniana, debe ser estudiado como el resultado de una operación de individuación sobre una realidad pre-individual entendida como una multiplicidad intensiva¹³.

En este sentido, si nunca fuimos individuos –ninguna de las entidades que pueblan la Tierra, incluidos los animales humanos– la pregunta por la comunidad, entendida como la pregunta política por excelencia acerca de cómo constituir lazo social, está mal encaminada. Lo que hay es el lazo y la individualidad es en todo caso un efecto contingente y momentáneo de los lazos que

11. Cfr. D. Haraway, “Symbiogenesis, Sympoiesis, and Art Science Activism” en A. Tsing, *et. al.*, ed. cit., p. 28.

12. S. F. Gilbert, “Holobiont by Birth:...” en A. Tsing, *et. al.*, ed. cit., p. 75.

13. La filosofía transindividual de Gilbert Simondon excede en mucho el planteo de este trabajo y no constituye el marco a partir del cual lo escribo, pues no es una fuente declarada de los debates que busco rastrear aquí. No obstante, su importancia en la economía de los discursos que aquí refiero debería ser objeto de un profundo análisis en la medida en que aborda sistemáticamente una crítica a la concepción individualista que rigió en Occidente desde la Antigüedad. Para una interpretación en clave materialista de Simondon, cfr. M. Combes, *Simondon. Una filosofía transindividual*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2017.

nos constituyen. El sintagma mismo “comunidad de lo viviente” deberá ser, cada vez, vuelto a pensar para no quedar atrapadas en la lógica exclusivista del individuo y en la preocupación por la ampliación del círculo de i-nm/mp-unidad que delimita, sobre la superficie múltiple de la materia, *quién* es objeto disponible y *qué* es sujeto calculante¹⁴. Seguir preguntando cómo es posible vivir juntos es quizás olvidar que vivimos/somos juntos, que somos esa superficie rejuantada y mezclada. Una superficie que ya no responde a la lógica de lo interior y lo exterior, del todo y las partes, ni a la retórica del huésped (*hostis/hospes*) o del beneficio, sino a la diversidad de lógicas de lo existente extrañamente combinadas que hacen posible eso que se llama vida. El horizonte de análisis se habrá desplazado necesariamente de las reflexiones filosóficas en torno a la vida en común de los *Homo sapiens* habitantes de ese archipiélago que quiso ser la unión europea; pues las reflexiones europeas, que supieron alejarse sin dudas del individualismo utilitario de la economía política clásica, parecieran todavía deudoras del excepcionalismo humano y, con él, del procedimiento de separación y jerarquización implicado en el ejercicio de la dominación¹⁵. Será imprescindible, entonces, que la reflexión la continúen “[n]uevos pueblos, para los cuales el término humano no tenga necesariamente sentido”¹⁶.

Pero quizás nuestro horizonte de análisis también necesitará alejarse del biocentrismo que reproduce la máquina de inclusión-exclusiva y exclusión-inclusiva entre lo viviente y lo existente. Por ello, como sugiere Haraway, tal vez sea necesario todavía

14. Invierto adrede la atribución del *quién* y el *qué* para enfatizar su carácter arbitrario.

15. Para una argumentación detallada respecto del especismo implícito en la discusión europea en torno a la comunidad Cfr. P. Fleisner, “Amores perros. Figuraciones artísticas y comunidades reales entre canes y humanos”, en *Instantes y Azares, escrituras nietzscheanas*, Año XIII, N° 13, otoño 2015, pp. 221-222.

16. B. Latour, “El Antropoceno y la destrucción (de la imagen) del globo”, en *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, trad. A. Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017, p. 165.

reemplazar el término “holobionte” por “holoente”¹⁷ para dar cuenta de los encuentros simpoiéticos dinámicos entre lo biótico y lo abiótico que se dan en nuestro planeta. Pues, así como fue necesario incluir el modelo vegetal para pensar más allá de la individualidad animal, tal vez sea necesario abandonar el privilegio de lo vivo para lograr evitar no sólo el antropocentrismo (abandonado ya por toda la filosofía ocupada con la vida como unidad de análisis más amplia que el sujeto humano) sino el antropismo que –considerando al hombre ya sea de modo fuerte como finalidad o débilmente sólo como eslabón necesario de una cadena superior– transformó la vida en la excusa cosmológica que preserva la importancia de lo humano en un universo eminentemente abiótico, como observa Ludueña Romandini¹⁸. Acaso sólo de ese modo, asumiendo la radical juventud y contingencia del fenómeno de la vida, y, sobre todo, sin confundir “las figuras de la conexión con las de la totalidad”¹⁹, pueda pensarse esta extraña²⁰ comunidad terráquea de lo viviente/existente sin correr ya el riesgo de darle rasgos de una fusión sustancial de individuos que culmina siempre necesariamente en una jerarquización totalizante, y dejarla, por el contrario, permanecer en la superficie de las relaciones y los encuentros casuales entre los existentes.

Podría decirse que, si queremos comprender cómo el hombre buscando salir del mundo hacia la segura estratósfera de las

17. D. Haraway, “Symbiogenesis, Sympoiesis, and Art Science Activism”, ed. cit., p. 26.

18. Cfr. F. Ludueña Romandini, *Más allá del principio antrópico*, Buenos Aires, Prometeo, 2012, pp. 11-12 y 63.

19. B. Latour, “El Antropoceno y la destrucción (de la imagen) del globo”, trad. cit., p. 151.

20. Me refiero aquí a las conceptualizaciones nietzscheanas y postnietzscheanas de la extrañeza que el grupo de investigación dirigido por M. B. Cragolini viene explorando hace ya varios años. Cfr. M. B. Cragolini (comp.), *Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005; *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La cebra, 2009; y *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Buenos Aires, La cebra, 2014.

archai universales se volvió una etapa geológica, es necesario abandonar el antropismo justificacionista o culpabilizador de nuestro proceder en la Tierra y el pensamiento global que lo sostiene. Porque el *Ánthropos* de la Sexta Gran Extinción no habrá sido el ser humano como agente universal sino el conjunto desagregado de individuos sometidos a la división del trabajo y todas las contradicciones que lo atraviesan. Así como tampoco la metáfora del mundo como una esfera en la que está incluido todo podrá ser ya la Tierra que retroactúa en las acciones humanas.

II. El Antropoceno o los efectos pétreos del cálculo subjetivo

La atención a las relaciones intra-multi-especies llega en un momento en el que esa interacción está dejando de funcionar a escala planetaria. La pregunta por la simbiosis parece plantearse recién cuando las formas de estar juntos de los existentes se ven amenazadas por una nueva fuerza que moldea la geohistoria: “la humanidad tomada *en bloque y como único conjunto*”²¹. Aunque se discute aún sobre la posibilidad de llamar Antropoceno a esta nueva etapa geológica, desde el 2012 existe un aproximado consenso entre los geólogos respecto de la finalización del Holoceno. Es decir: se ha abierto un nuevo período de inestabilidad en el que el planeta se ve afectado (transformado radicalmente) por un nuevo agente geológico, la acción humana. No obstante, la velocidad de las transformaciones (medidas habitualmente en miles y millones de años) y la diversidad de causas que se le atribuyen (todas humanas, pero distintas: la invención de la agricultura, la revolución industrial, la era nuclear, etc.) producen una inestabilidad en la férrea distinción entre geología e historia que posibilita el traspaso del concepto geológico hacia discusiones filosóficas, antropológica y políticas²², y, en ciertos casos, inducen a la propuesta de nuevos nombres menos ambiguos (Capitaloceno, Euroceno, Angloceno, Tecnoceno, Plantacioceno

21. B. Latour, “El Antropoceno y la destrucción (de la imagen) del globo”, trad. cit., p. 132.

22. *Ibidem*, p. 137.

o Chthuluceno)²³ para evitar un posible resabio antropocéntrico que siguiera pensando la humanidad como un agente universal.

Sin entrar en esta discusión, quisiera subrayar el cambio de perspectiva producido respecto de la figura del hombre: allí donde la Modernidad veía el progreso de la humanidad hacia lo mejor (la invención de la máquina de vapor, la modificación de los cursos de agua y su transformación en energía eléctrica, la invención de nuevos materiales, etc.) hoy buscamos las ruinas sedimentadas de un devenir pétreo²⁴ de una humanidad desagregada que, por fin, iguala en poder a las antiguas fuerzas geológicas que produjeron los cambios de etapa. La artificialización progresiva de la Tierra nos arroja por fuera del concepto tradicional de naturaleza y su relación opositiva con la cultura humana²⁵. Y, con ello, nos invita a abandonar la insistencia

23. Cfr. D. Haraway, "Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene" en *e-flux journal* N° 75, septiembre de 2016, pp. 1-17 y D. Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin", en *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, pp. 159-165. (Hay traducción castellana de A. Navarro y M. M. Andreatta, en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año III, vol. I, junio 2016, pp. 15-26).

24. La expresión es de B. Latour, "El antropoceno...", trad. cit., p. 136.

25. Aunque no entraré en esa discusión aquí, el concepto de Gaia, propuesto por Lovelock y Margulis en los años setenta, funciona como la "figura (al fin profana) de la naturaleza" o como "una disposición quisquillosa de fuerzas indiferentes a nuestras razones y a nuestros proyectos" que irrumpe en respuesta a las modificaciones humanas introducidas por la transformación de todo lo existente en recurso para la perpetuación del dominio. Cfr. I. Stengers, "La intrusión de Gaia", en *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, NED ediciones, pp. 39-47. La Tierra considerada más allá de las ideas globales de naturaleza salvaje y amenazadora, frágil y desprotegida, o recurso a ser explorado, más allá de las ideas de organismo calculante y de totalidad inerte, simplemente como "el nombre de un proceso por el cual determinadas ocasiones variables y contingentes obtuvieron la oportunidad de tornar más probables los acontecimientos *ulteriores* [...] Lo que quiere decir que se parece mucho a aquello que hemos terminado por considerar *como la historia misma*". B. Latour, "La figura (al fin profana) de la naturaleza", en *Cara a cara...*, trad. cit., p. 126. Ni superorganismo, ni Providencia total, Gaia es la disolución de la distinción entre naturaleza e historia en favor una redistribución de las posibilidades de actuar.

ideológica de un sujeto abstracto universal incluso para pensar las responsabilidades que tendremos que afrontar como especie frente a la destrucción de la Tierra globalizada por el colonialismo cristiano, europeo y capitalista.

Esto significa que el Antropoceno no puede ser leído como el resultado de las actividades del *Homo sapiens* pensadas en abstracto sino como efecto de un nexo particular entre prácticas epistémicas, tecnológicas, estéticas, sociales, políticas y económicas en la “realidad contemporánea del petrocapitalismo”²⁶. Estas prácticas legitimaron todas las formas de violencia conocidas al interior de la jerarquización de nuestra especie (la supremacía blanca, el colonialismo, el patriarcado, el heterosexismo, etc.) que eran, a su vez, réplicas perfectas de la violencia invisible ejercida sobre el mundo no-humano.

Por ello, sin borrar la historia de violencias detrás de un *Ántropos* abstracto que nivele las responsabilidades, como dice Latour,

[I]a verdadera belleza del término Antropoceno consiste en llevarnos lo más cerca posible de la *antropología* y en volver menos inverosímil la *comparación de los colectivos* liberados por fin de la obligación de tener que situarse, todos, en relación los unos con los otros, según el exclusivo esquema de *la naturaleza* y de *las culturas*: unidad de un lado, multiplicidad del otro.²⁷

Esta época, tan posthumana como postnatural, es la que nos ofrece la posibilidad de salir del universalismo global para volver a pensar una (re)distribución de la potencia de actuar. Un actuar que acaso ya no responda a la distinción humana entre una *praxis* política (un fin sin medios) y una *poiesis* artística (un medio con vistas a un fin) y pertenezca a ese tercer género que

26. H. Davis y E. Turpin, “Art & Death: Lives Between the Fifth Assessment & the Sixth Extinction”, en H. Davis y E. Turpin (eds.), *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, London, Open Humanities Press, 2015, p. 6.

27. B. Latour, “El antropoceno...”, trad. cit., p. 165.

Agamben, con Varrón, llama “gesto”²⁸: una detención de la teleología que sea un exhibir la medialidad misma, la relacionabilidad ni totalizable ni individualizable que somos los colectivos existentes del planeta.

Así, el Antropoceno es una transformación epocal a nivel geológico que exige volver a pensar también la política y la estética. Por un lado, repensar nuestros com-promisos más allá de la jerarquización impuesta por la *teología* política hacia la construcción de lo que estaríamos tentadas de llamar una *geología* política. Y por otro, volver a pensar la estética más allá de su colaboracionismo moderno a partir de su literalidad etimológica como la disciplina ocupada en la *aisthesis*, esto es: la sensibilidad en su doble filiación con la capacidad de percibir (sensación) y con la capacidad de ser concernido (sentimiento). A esta segunda cuestión me dedicaré para terminar.

III. La estética y el arte: salir de la bioestética para pensar la biopoiesis

La estética moderna, tal como se explicita en su manifiesto más acabado, la *Crítica de la facultad de juzgar* kantiana (*KU*), se funda en el doble movimiento de separar el sujeto del resto de lo existente para ponerlo a su disposición y de mantener unido a sí ese sujeto que se desangra, suturarle el corte producido en aquella separación. El sujeto, habitante de dos reinos: el de la necesidad monolítica del mundo natural y el de la libertad multi-moral, se reconcilia consigo mismo gracias a una nueva facultad especialmente diseñada para la ocasión, el sentimiento de placer y dolor, cuyo principio (la conformidad a fin, *Zweckmassigkeit*) le devuelve una teleología que se le había perdido en el corte. Resulta de especial interés para nosotras aquí el hecho de que para llegar a la consideración de la vida orgánica, es decir, a la posibilidad de formular una teoría física de la finalidad objetiva de la naturaleza, Kant dedique toda una primera parte de su última *Crítica* a la fundamentación del juicio estético (el comportamiento estético

28. Cfr. G. Agamben, “Notas sobre el gesto” en *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2001, p. 54.

del espectador) y a la explicación del fenómeno del arte a partir de la figura del genio. La estética, en la medida en que propone una relación —sentimental no cognoscitiva— del sujeto con el mundo circundante y en que se ocupa de la obra de arte bella, es la que permite a Kant formular la idea de una “técnica en la naturaleza”. El arte sirve de modelo explicativo del funcionamiento de la vida orgánica: tal vez sólo a través de la demora en la consideración del quehacer artístico pueda postularse la finalidad en la organización interna de los productos de la naturaleza. En la *KU*, la actividad artística de la que se ocupa la estética sirve de modelo para la construcción de una ontología de la vida, entendida ésta como unidad sintética, fuerza formadora y voluntad de sí²⁹. A su vez, la experiencia estética queda relacionada con la pregunta por el sentido de la vida a través de la reconducción de estética y teleología a una misma facultad de juicio, facultad que permite pensar lo particular como algo contenido en lo universal y que nos permite, por ello, gozar por el acceso a una idea coherente de la totalidad y suturar así aquella herida que nos produce el ser habitantes de dos reinos, o, mejor, haber sido recortados del trasfondo de lo existente, convertido ahora en un todo compacto que nos sirve de espejo con el cual poder reconciliarnos como humanidad.

Por ello, lo bello y lo sublime, como juicios característicos de un espectador ilustrado (es decir, liberado de sus inclinaciones sensuales y sus temores mortales), se muestran como dos eficientes dispositivos de separación hominizante que disponen el terreno para perpetrar, como su necesario correlato, una imagen del globo como mundo disponible, como Naturaleza³⁰. Expresan, podríamos decir, la capacidad burguesa de distanciarse para convertir al agente humano en el espectador frío de

29. Cfr. Kant, *Crítica del juicio*, trad. M. García Morente, México, Porrúa, 1996, §77, p. 344. D. Tarizzo ofrece una reconstrucción de esta ontología de la vida, en *La vita, un' invenzione recente*, Roma/Bari, Laterza, 2010, pp. 3747.

30. Una interpretación de lo sublime kantiano en esta clave, puede leerse en P. Fleisner, “O sublime animal. Uma leitura a contramão da experiência sensível da (in)dignidade humana” en V. Freitas, R. Costa y D. Pazetto (org.), *O trágico, o sublime e a melancolia*, Vol. 2, Belo Horizonte, Relicário Edições, 2016, pp. 127- 136.

un espectáculo “natural” que la humanidad inventó: conciliación del entendimiento y la imaginación (bello) o experiencia sensible de lo suprasensible (sublime), ambos, son instrumentos complacientes de la separación y totalización que transformó lo que hay en recurso “natural” extraíble. Del mismo modo, el artista concebido como ventrilocuo de la Naturaleza (que es a su vez el conjunto de valores que las representaciones subjetivas le adjudicaron: sujeto hipostasiado o Idea negada, da igual, pues siempre es sólo el correlato total al que el individuo se opondrá), es también heraldo de una falsa reconciliación que es en realidad una guerra instrumental contra las potencias actuantes y sintientes de todo lo que existe. Conjura inmunológica para la protección de *la vida que importa*³¹.

De esta manera podría sostenerse que la estética devino –coherente con las prácticas de aseguramiento de la vida que Foucault llamara biopolítica– bioestética³², una anestezación de la sensibilidad que, con la ayuda de las prótesis tecnológicas, la nivela, contrae y canaliza. La progresiva convergencia de la técnica con la biopolítica en el proyecto común de asegurar la vida ha contado con el sentimiento estético como aliado fundamental para su perpetuación. Las tesis benjaminianas sobre el vínculo entre el arte aurático y el fascismo, afirma Montani, deberán ser retomadas desde esta perspectiva para pensar las derivas intensificadas y capitalizadas por el gobierno global de lo vivo en la época de las tecnociencias y las biotecnologías: “el dispositivo técnico global hace un uso más estructural y «fisiológico» de las categorías estéticas” de las que obtiene no sólo la imagen “ofi-

31. Independientemente del énfasis que quiera dársele a la entonación del sintagma: si el señalamiento de la obstinación por la vida como nuevo centro o la denuncia de la jerarquización en el interior de lo viviente (sujeto, varón, europeo, blanco que deja fuera a la mujer, niño, negro, animales superiores, insectos, organismos unicelulares, bosques, etc.).

32. P. Montani, *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Roma, Carocci, 2014, esp. pp. 91-95. Si bien retomo este concepto de bioestética pensado como una anestésica a la que el sujeto fue sometido, no seguiré aquí, pues no comparto sus premisas, la reconstrucción arendtiana de la estética de Kant que el autor propone ni la lectura que hace de esos otros “hitos” de la historia de la estética que son Schiller y Nietzsche.

cial" (del *régimen*, como en los totalitarismos) sino también "su específico horizonte –*nivelado, contraído y canalizado*– de sentido"³³.

Un progresivo vaciamiento de lo sensible, podríamos agregar, una educación sentimental devenida sensacionalismo: cerrazón a la contingencia del mundo y a su imprevisibilidad, contracción, subordinación y normalización de la *aisthesis*, capacidad que supo ser nuestra primera aproximación al entorno (percepción) pero también nuestro primer sabernos involucrados en él (ser afectados). Exhibicionismo de una vida antes clandestina³⁴ que nos prepara para la visión fría del espectáculo de cualquier horror devenido imaginable y garantiza la neutralización de toda imagen que muestre lo otro de sí, su excedencia subversiva.

Frente a ello, benjaminianamente, es necesaria una rehabilitación³⁵ política de la *aisthesis*, una redistribución de la potencia de sentir (percibir y ser afectado) y una redistribución de la potencia de actuar que implique volver a pensar como privilegio del arte (ese gran vehículo de la *aisthesis*) su capacidad de inventar formas de testimoniar por las lógicas de existencia olvidadas o exterminadas, y de mantenerse en el terreno siempre peligroso de la imaginación, facultad que da siempre mucho que pensar y fantasea con espacios y tiempos diversos.

Si el Antropoceno es un fenómeno primariamente sensorial ("la experiencia de vivir en un mundo tóxico y cada vez más disminuido")³⁶, entonces una revisión de la estética filosófica se vuelve imprescindible y, con ella, una revisión de la posibilidad, que el arte trae consigo, de imaginar/experimentar modos de existencia diversos a los que les hemos sustraído las formas de percepción, sensación, sentir, pensar, actuar y ser; dado que

33. *Ibidem*, p. 92.

34. Y por ello, eminentemente fisiológica, simultáneamente privada y política. Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, pp. 11-18.

35. En el sentido literal de conjunto de técnicas y métodos que sirven para recuperar una función o actividad del cuerpo que ha disminuido o se ha perdido a causa de un accidente o de una enfermedad.

36. H. Davis y E. Turpin, "Art & Death: Lives Between the Fifth Assessment & the Sixth Extinction", ed. cit., p. 3.

la educación del sentir humano tuvo también su contraparte en el olvido y reducción de otras *aisthesis*, de otros modos *simpoiéticos* de estar abiertos en relaciones múltiples³⁷. Es así que el Antropoceno puede ser también la ocasión para un llamado a re-imaginar (con la ayuda de algunos discursos biológicos y geológicos actuales) el humano que grabó su huella en la piedra, pero también los “holoentes”, esas relaciones dinámicas y contingentes entre lo biótico y lo abiótico, que pueblan el planeta.

¿Qué tipo de arte respondería al llamado? Un arte meta-específico que imagine la interconexión de la materia biótica y abiótica del planeta en otros tiempos y espacios. Los ejercicios visuales, musicales, literarios que asuman perspectivas otras, invisibles, inauditas, inenarrables, pero nunca absolutizables o jerarquizables. Numerosas prácticas artísticas se han desplazado hacia la consideración de la materialidad que compone el mundo cuestionando incluso las relaciones entre lo orgánico y lo inorgánico o los territorios en los que esas divisiones se hacen posibles. Y es que quizás el arte siempre sospechó de la primacía de lo humano y sus construcciones siempre buscaron pensar los límites del sujeto y fantasear la “naturaleza” fuera de él. Por ello, si el gobierno y la administración total de la vida y de lo existente –la biopolítica que es también una abiopolítica– convirtió al *Ántropos* en piedra, fundamento monolítico de un globo en ruinas, el arte podría ser una biopoiesis –que sea también un hacer con lo abiótico. Una forma de acción que abandone la definición teleológica aristotélica (medio con vistas a un fin) y que conserve la más modesta descripción platónica de un pasaje conjunto contingente y continuo del no ser al ser (pero también, acaso, del ser al no ser: pues qué es un artista sino aquel necio de la tercera vía que “yerra bicéfalo” confundiendo el no ser con el ser que denunciara Parménides).

37. En el registro de esta situación trabaja el *Center for PostNatural History* de Pittsburgh, que incluye un museo con muestras permanentes, y donde se estudian de los orígenes, los habitats y la evolución de los organismos que han sido alterados por los seres humanos.

Tal vez de esa forma podría el arte asumir y soportar en su gesto la pura medialidad que somos³⁸, exhibir, testimoniar el amasijo de entes en el que estamos. Un arte responsable, no porque responda a un conjunto determinado de reglas morales o se ajuste a un deber imperativo más o menos universal, sino porque es capaz de responder (respons-abilidad: habilidad de dar respuesta³⁹) ante la multiplicidad sin reducirla a regla previa alguna, testimoniar por ella asumiendo el riesgo de todo testigo: poder decir, no poder decirlo todo.

* * *

Como la *ophrys apifera*, quiero aprender a mimetizarme para honrar la belleza de las abejas extintas.

We make too much history.

With or without us
there will be the silence
and the rocks and the far shining.
But what we need to be
is, oh, the small talk of swallows
in evening over
dull water under willows.
To be we need to know the river
holds the salmon and the ocean
holds the whales as lightly
as the body holds the soul
in the present tense, in the present tense.

Ursula K. Le Guin, "Infinitive"⁴⁰

38. Cfr. G. Agamben, "Notas sobre el gesto", trad. cit., p. 68. y nota 28 de este texto.

39. Cfr. D. Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene..", nota 17, ed. cit, p. 165.

40. Una traducción posible: "Hacemos demasiada historia.// Con o sin nosotras / habrá silencio/ y rocas y resplandor. / Pero lo que debemos ser / es, ay, la pequeña charla de las golondrinas / por la tarde sobre/ aguas lentas bajo los sauces. / Para ser necesitamos saber que el río / retiene al salmón y que el océano / retiene a las ballenas tan delicadamente / como el cuerpo retiene al alma/ en presente, en presente."

Esta primera edición de 500 ejemplares de *Comunidades (de los) vivientes*
se terminó de imprimir en el mes de junio de 2018 en Imprenta Dorrego.,
Av. Dorrego 1102, CABA