

# NOMBRES

REVISTA DE FILOSOFÍA

Técnica

Córdoba, año XXII, n° 28, 2014

Universidad Nacional de Córdoba  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades

Consejo Editorial:

*Gustavo Cosacov*

*Emmanuel Biset*

*Carlos Longhini*

*Diego Tatián*

*Sebastián Torres*

Publicación del Área de Filosofía del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH) - Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba - Pabellón “Agustín Tosco” - Ciudad Universitaria - Córdoba - 5000 - Argentina - Casilla de Correo 801 - Teléfono /Fax - 54-0351-4334061 - Dirección electrónica: [acaciffyh@ffyh.unc.edu.ar](mailto:acaciffyh@ffyh.unc.edu.ar).

Lugar de edición: Córdoba - Argentina.

**Tapa: Gustavo Cosacov**

**ISSN: 0328-1574**

## Índice

La voz humana <i>Giorgio Agamben</i>	7
La compulsión de revelación <i>Catherine Malabou</i>	33
Entrevista a Judith Butler <i>Magda Guadalupe dos Santos, Carla Rodrigues, y Paulo Sartori</i>	49
A pesar de la herencia: sobre lo pendiente entre Freud y Derrida <i>Javier Agüero Águila</i>	57
La exterioridad cartesiana <i>Ricardo Bianchi</i>	77
Correspondencia inédita <i>Alexandre Kojève y Tran Duc Thao</i>	97
El discurso competente <i>Marilena Chaui</i>	113

## DOSSIER

De nuevo sobre la técnica <i>Oscar del Barco</i>	129
Ars e invenciones organológicas en las sociedades de hipercontrol <i>Bernard Stiegler</i>	147

Mecanismo <i>Christian Ferrer</i>	165
<i>Tekhné</i> <i>Silvio Mattoni</i>	175
Tecno-génesis y antro-po-génesis en Bernard Stiegler <i>Marcela Rivera Hutinel</i>	193
Pensar y calcular <i>Javier Blanco</i>	213
La coexistencia de las técnicas y los modos del olvido <i>Darío Sandrone</i>	231
Étnica y Técnica <i>Agustín Berti</i>	253

# La voz humana

Giorgio Agamben

## La glosolalia como problema filosófico\*

### I

En la primera Carta a los Corintios, Pablo expone su crítica de la práctica lingüística de la comunidad cristiana de Corinto: «El que habla en lenguas (*hollonglosse, qui loquitur linguae*, erra San Jerónimo en su traducción latina), no habla a los hombres sino a Dios. En efecto, nadie le entiende, pero en el espíritu habla misterios.... El que habla en lenguas, se edifica a sí mismo pero el que profetiza edifica a toda la asamblea. Deseo verlos a todos hablar en lenguas, pero más aún que profeticen; porque es más grande el que profetiza que el que habla en lenguas, salvo que también interprete a fin de que la asamblea reciba de ello edificación.

Ahora, hermanos, supongamos que vengo a ustedes a hablar en lenguas, ¿de qué utilidad les seré yo si no les hablo en forma de revelación, de gnosis, de profecía o de instrucción? Y así, las cosas sin alma que emiten una voz, sea flauta o cítara, en el caso de que no introdujeran la distinción en sus notas, ¿cómo sabremos lo que deseamos tocar en la flauta o en la cítara? Y, en efecto, supongamos que la trompeta emite una voz indistinta, ¿quién se preparará para el combate? Y ustedes mismos: si con la lengua no profieren un discurso significativo, ¿cómo sabremos de qué hablan? Serán, por ello, como aquellos que pierden

---

\* Agamben, G., “La glossolalie comme problème philosophique”, en *Discours psychanalytique*, n° 6, Joseph Clims, Paris, 1983.

sus palabras en el aire. Existen tantos géneros de voz, tantos como queremos, y en el universo no hay nada áfono. Entonces, si no conozco el valor semántico de la voz, seré, para quien habla, un bárbaro, y aquel que habla en mí será un bárbaro.... Es por ello que el que habla en leguas debe orar para poder interpretar, porque si oro en lenguas, es mi espíritu el que ora pero mi entendimiento está sin fruto. Oraré entonces con el espíritu pero también con el entendimiento; cantaré con el espíritu pero cantaré también con el entendimiento. Puesto que, supongamos que bendices con el espíritu, aquel que ocupa el lugar del idiota, del no-iniciado (*idiotes*, el ignorante), ¿cómo pronunciará el Amén sobre tu acción de gracia cuando no sabe lo que dices?... Doy gracias a Dios porque hablo en lenguas más que todos ustedes; pero en una asamblea prefiero pronunciar cinco palabras con mi entendimiento para instruir también a los otros, que diez mil palabras en lenguas.... Hermanos, no se conviertan en niños al momento del juicio....» (I Cor., XIV, 2-20).

¿Cómo debemos comprender el *lalein glosse*? Una primera tradición exegética tan antigua como el comentario de San Juan Crisóstomo pone este texto en relación con el milagro de las lenguas del Pentecostés e interpreta el *lalein glosse* como un hablar en lenguas extranjeras, que no hemos aprendido. Esta tradición no tiene autoridad porque el mismo San Juan de Crisóstomo reconoce que «el pasaje entero es muy oscuro; esa oscuridad proviene de nuestra ignorancia de lo que sucedía entonces pero que ya no alcanza a nuestros días» (Hom. XLIV, 29, XII, 1). Se enfrenta, además, al simple hecho de que el milagro de los apóstoles tenía por objetivo hacerles comprender mejor, mientras que en lo que respecta a la glosolalia San Pablo dice que nadie la comprende. Ahora bien, conocemos –y esto ha sido retomado por la hermenéutica neotestamentaria– el valor de la palabra glosa durante el primer siglo de nuestra era. Glosa significa «palabra extraña al lenguaje usual, término oscuro u obsoleto del cual no entendemos la significación». Ese es el sentido que encontramos ya en la poética de Aristóteles, pero Quintiliano, escribiendo también en el primer siglo de nuestra era, habla de las *glossemata* como *voces minus usitatae*, pertenecientes a la *lingua secretior, quam greci glossas vocant* (Inst., 1, 8 – 17). Del mismo modo Plutarco, en su tratado sobre *Los oráculos de la*

*Pitia*, explica que la profecía, plegándose al movimiento del mundo, ha suprimido sus oráculos, versos, glosas, perífrasis y otras oscuridades.

La glosolalia no es entonces un hablar en lenguas extranjeras ni una pura y simple emisión de sonidos inarticulados sino, sobre todo, un hablar en glosas, es decir, en palabras cuya significación es desconocida, ya sean palabras muertas, palabras extranjeras o incluso palabras que no pertenecen a ningún lenguaje humano. Si no conozco la *dynamis* (como *glossa*, éste es también un término gramatical que significa: valor semántico) de una palabra, escribe San Pablo, será para aquél que habla un bárbaro, y el que habla en mí será un bárbaro. La expresión *o lalon en emoí*, el que habla en mí, postula un problema que la Vulgata ha esquivado traduciendo *en emoí* por *mihi*, para mí. Pero el *en emoí* del texto no puede significar más que “en mí” y lo que Pablo quiere decir es perfectamente claro: si pronuncio palabras de las cuales no entiendo la significación, el que habla en mí, la voz que las profiere, será algo bárbaro que no sabe hablar, que no sabe lo que dice. Hablar en glosa quiere decir entonces: hacer la experiencia de un acto de lenguaje –digo bien de lenguaje y no de un ruido o de un sonido inarticulado– que no sabemos: experiencia de un hablar infantil («hermanos, –exclama el Apóstol– no se conviertan en niños al momento del juicio»), dentro de la cual el entendimiento está «sin fruto». ¿Qué podría ser una experiencia semejante? ¿Cómo debemos pensar una palabra que, permaneciendo palabra, no quiere decir nada? Con estas preguntas nos acercamos al corazón del problema.

## II

En un pasaje de *De trinitate* (X, I, 2) –que es uno de los primeros textos donde la idea de una lengua muerta que nos es, sin embargo, muy familiar hace su aparición en la cultura occidental– Agustín establece su meditación sobre una palabra muerta, un *vocabulum emortuum*. Supongamos –escribe– que alguien escucha un signo desconocido, el sonido de una palabra de la cual ignora la significación, por ejemplo la palabra *temetum* (un término obsoleto, una glosa, para *vinum*). Puesto que ignora lo

que la palabra quiere decir, deseará ciertamente saberla. Pero para eso es necesario que él ya sepa que el sonido que escucha no es una voz vacía (*inanem vocem*), el simple *te-me-tum*, sino, por el contrario, un sonido significativo. Si no fuera así, este sonido de tres sílabas sería ya perfectamente conocido en el instante mismo en el que es percibido por el oído: «¿qué otra cosa podríamos buscar allí –escribe Agustín– para conocerlo mejor, puesto que todas sus letras y la duración de cada sonido nos son conocidos, si no supiéramos, al mismo tiempo, que es un signo y si no estuviéramos movidos por el deseo de saber lo que significa? Entonces, cuanto más conocida es la palabra sin serlo completamente, más desea el alma saber ese suplemento de conocimiento. Si ella conociera solamente la existencia de esa voz y no supiera que significa algo, el alma no buscaría más nada, una vez que la sensación haya percibido el sonido tanto como le fuera posible. Pero luego de que ella sabe que hay allí no solamente una voz sino también un signo, desea tener de él un conocimiento perfecto. Ahora bien, no conocemos ningún signo perfectamente si no sabemos de qué es signo. De quien busca saber con ardor y persevera en su deseo ¿cómo podríamos decir que está sin amor? ¿Qué ama él entonces? Seguramente no podemos amar lo que no es conocido. Él no ama esas tres sílabas que ya conoce. ¿Diremos, entonces, que él ama en ellas el hecho de saber que significan algo...?»

En este texto, la experiencia de la palabra muerta, de la glosa *temetum*, es la experiencia de una palabra proferida, de una voz que no es más un simple sonido (*istas tres syllabas*), pero tampoco es aún significación. Experiencia, entonces, de un signo; pero de un signo en tanto que puro querer decir e intención de significar, antes y más allá de todo acontecimiento de una significación determinada. Esta experiencia de un verbo desconocido (*verbum incognitum*) en el entre-dos, entre el sonido y el sentido, es, para Agustín, la experiencia amorosa en tanto que voluntad de saber: a la intención de significar sin significación corresponde, no la comprensión lógica ni un deseo que no tiene nada que ver con el conocimiento, sino el amor de saber (*qui scire amat incognita* –escribe– *non ipsa incognita, sea ipsum scire amat*, lo que quiere decir que el amor es siempre deseo de saber).

Según San Agustín, de hecho, toda palabra verdadera surge de la unión

de la inteligencia (*mens*) y de su conocimiento (*notitia*) por el amor: la palabra –escribe– es *cum amore notitia*. Si la inteligencia se ama conociendo y ama su conocimiento, hay lenguaje. Asimismo, la palabra muerta, la glosa *temetum*, está íntimamente ligada al saber incluso si no es más que al saber totalmente abstracto de que hay allí un signo, fuera de toda significación y de toda comprensión determinada. Pero podríamos preguntar al respecto ¿no sería posible concebir una experiencia de lenguaje –tal como pretende ser la glosolalia– que no implique ninguna referencia a un saber?, ¿que se limitase voluntariamente al amor de un verbo desconocido sin querer conocer lo que significa? [Notemos aquí, al pasar, que no podemos comprender la teoría provenzal y estilnovista del amor sino como una nueva puesta en cuestión de la tesis de San Agustín: *l'amor de lonh* es justamente la apuesta porque sea posible un amor que no se convierta jamás en saber, un *amare ipsa incognita*, una mujer que jamás hemos visto, es decir una experiencia de la palabra (que es aquí, una vez más, palabra oscura y rara: *cars bruns e tenibz motz*) que no se traduce jamás en una experiencia lógica de significación].

### III

En el siglo XI, la lógica retomó la experiencia agustiniana de la voz desconocida para fundar allí la dimensión de la significación más universal de lo más original: la del ser. En su objeción al argumento ontológico de Anselmo, Gaunilon reivindica para sí la posición del *insipiens*, del idiota de la carta de San Pablo, y afirma la posibilidad de una experiencia de pensamiento que no es aún significación y que no reenvía por tanto a una *res*, sino que mora en la «voz sola» (*cogitatio secundum vocem solam*). Propone, para ello, una nueva formulación de la experiencia de Agustín, en la que está en cuestión un pensamiento –el de la *insipiens*, el del idiota– que piensa «no la voz misma, que es de cualquier manera una cosa verdadera, es decir el sonido de las sílabas y las letras, sino, más bien, la significación de la voz percibida; no como la piensa aquel que conoce lo que esa voz quiere decir habitualmente (y que la piensa según la cosa,

aunque se trate de una cosa que no es verdadera más que en lo pensado) sino, más bien, en tanto ella es pensada por aquel que no conoce la significación y piensa, entonces, solamente según el movimiento del alma que escucha esa voz y que busca representarse la significación de la voz escuchada».

Es importante reflexionar bien sobre este pensamiento que no se sostiene más que sobre una sola palabra cuya significación es desconocida. Experiencia que ya no es de un simple sonido y todavía no de una palabra significativa, experiencia –podríamos decir– de un soplo en tanto que querer-decir que no dice nada; este «pensamiento de la voz sola» abre el espíritu a una dimensión inaudita que, indicando el puro tener lugar del lenguaje anterior a cualquier significación determinada, se presenta de cualquier manera como una categoría de las categorías, desde siempre ya implícita en todo acto de la palabra y, por tanto, indiscernible de la dimensión de significación que la tradición de la metafísica considera como la propia del ser. El pensamiento que no piensa la palabra significativa sino la voz, es el pensamiento del ser.

Es desde esta perspectiva que debemos considerar las filosofías del siglo XI (como la de Roscelino) cuyos pensamientos nos son conocidos solo indirectamente, pero de los que se afirma que habían descubierto la «significación de la voz» (*primus in logica sententiam vocum instituit*, según el testimonio de Otto de Frising) y de los que sabemos que afirmaban que los universales no eran más que *flatus vocis*, soplos de la voz. Por «*flatus vocis*» no debemos entender aquí el simple sonido, sino, en el sentido que hemos visto, la voz en tanto que insignificante intención de significar, la voz en tanto que ella indica este tener-lugar del lenguaje que permanece no dicho en todo acto de decir. Esta pura autorrevelación del lenguaje es la *sententia vocum*, la significación de la voz, y es en ella que Roscelino reconoce la dimensión de significación más universal. Que el ser, que las *substantiae universales*, sean las *flatus vocis* no quiere decir que no sean nada en el sentido corriente de la palabra sino, por el contrario, que la apertura del ser coincide con la experiencia de la voz en tanto puro querer-decir que no dice nada.

Es en este sentido que debemos leer el testimonio de Juan de Salisbury,

según el cual «fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent» y el de Anselmo, que se refiere a «nostri temporis dialectici... qui non nisi flatus vocis putant esse universales substantias». El pensamiento de la voz, el pensamiento del soplo de la voz (dentro del cual debemos ver, quizás, la primer aparición del *Geist* hegeliano) es pensamiento de la dimensión de significación fundamental: pensamiento del ser. El ser está en la voz (esse in voce) en tanto que apertura del lugar del lenguaje.

Refiriéndose muy sutilmente al mismo idiota que San Pablo confrontaba a los glosolalios, Gaunilon puede negar el argumento ontológico que hace que no podamos pensar más que *secundum rem*, degradando así el ser al nivel óntico, y puede, al mismo tiempo, devolver al ser su lugar verdadero, que no está en la proposición significante, sino en la voz insignificante.

Si esto es verdadero, la glosolalia debe ser considerada de manera totalmente distinta a la que lo hacemos habitualmente: ella no está sin fruto para el pensamiento, como la quiere San Pablo, sino que coincide más bien con el instante –fundamental en el sentido propio de la palabra– donde la voz se articula en el lenguaje. El que habla en glosa dice el ser y hace la experiencia de la apertura original del lenguaje, que no tiene todavía nada que nombrar ante él y antes de él. La glosolalia nos conduce entonces a una región donde lo que está en juego es el fundamento mismo del lenguaje; en términos teológicos: la palabra original de Dios, el *logos* que, como dijo Juan, está al principio. Es a partir de ese don, por el cual la glosolalia toca el corazón mismo de la teología trinitaria, que podemos comprender no solamente la seriedad y la insistencia de la polémica paulina, sino también la despiadada condena que pesa sobre los escritos de Roscelino y de los otros teóricos del «pensamiento de la voz».

## IV

«*En arche en ho logos*», escribe San Juan en el prólogo de su evangelio: «en el principio era la palabra y la palabra era en Dios y Dios era la palabra. Y ella estaba en el principio en Dios. Todo ha sido hecho por ella

y sin ella nada ha sido hecho...».

La aparición de una nueva religión coincide siempre con una nueva revelación del lenguaje y una religión nueva significa ante todo una nueva experiencia del lenguaje. ¿Cómo debemos entender, si esto es verdadero, la primacía absoluta de la palabra que, enunciada por Juan, expone la experiencia fundamental del Cristianismo?

La teología trinitaria es el esfuerzo por pensar con rigor y hasta el extremo la paradoja de esta estancia de la palabra en el principio que constituye la nueva experiencia del lenguaje que el cristianismo ha aportado a los hombres. Pertenece a la esencia misma de esta experiencia que la palabra de Dios no pueda ser más que una palabra creadora y que su creación no pueda concebirse sino como *creation ex nihilo*, creación a partir de la nada. Si, en la tradición judeo-cristiana, con una innovación radical en relación con el mundo clásico, la creación se presenta como creación *ex-nihilo*, es porque Dios es conocido allí como palabra originaria, como auto-revelación de la palabra. Una palabra que está absolutamente en el principio y que no tiene, por tanto, nada delante de ella por nombrar, debe ser una palabra creadora, debe crear eso que nombra. Y esta creación, que no puede disponer de ninguna materia anterior (ya sea la *hyle* platónica o el caos y el caos primitivo [tohu-bohu] de ciertos pasajes del Antiguo Testamento) obra a partir de la nada. Pero ¿qué quiere decir eso exactamente? ¿Cómo debemos pensar ese principio a partir de la nada de la palabra, aquella palabra que habla de nada y a partir de nada?

Basta con reflexionar algunos instantes para darse cuenta de que, a menos que se transforme la nada misma en una nueva materia (cosa que ha tentado a algunos pensadores), la creación a partir de nada no puede querer decir sino esto: la nada por la cual la palabra divina comienza su creación es la nada de la palabra divina misma. Al mismo tiempo que el mundo, la autorrevelación de la palabra postula la nada. La palabra que está absolutamente en el principio es una palabra nihilizante (esto quiere decir: la palabra significativa debe comenzar por no querer decir nada).

El descubrimiento progresivo del carácter nihilizante de la palabra de Dios (de Dios que es palabra y de la palabra que es Dios) constituye, quizás, el capítulo más esencial en la historia de la mística judía y cris-

tiana, al mismo tiempo que el lugar donde ésta se relaciona con la tradición de la mística neoplatónica pero también con la de la filosofía griega misma. Éste no es el lugar para reconstruir en su integridad el proceso de este descubrimiento. Bastará con recordar tres momentos decisivos.

El primero, es el texto conocido bajo el nombre de *Théologie d'Aristote*, que es, en realidad, una compilación árabe del siglo IX a partir de fuentes neoplatónicas. Leemos allí, a propósito del Logos o de la palabra divina, que «esta palabra no está ni muda ni en reposo, y estando por encima de la paz y el movimiento..., ha sido llamada nada». Este texto es importante no solamente porque esta palabra-nada es puesta más allá de las categorías y concebida como el origen de la creación, sino también porque, en otro pasaje, la nada es identificada con la voluntad divina. La nada original es la palabra de Dios y esa palabra se arraiga en el abismo de la libertad divina misma.

El segundo texto es el *De divisione naturae* de Juan Scot Erigène. En el tercer libro de esta obra capital de la teología del siglo IX, a la pregunta del discípulo sobre la significación del término nada en la expresión *creatio ex nihilo*, el maestro responde, sin dudar, que ese término nombra a Dios mismo: «Ese nombre» escribe Juan Scot «significa la claridad inefable e incomprensible de la bondad divina misma, desconocida a todas las inteligencias, sean humanas, sean angelicales (puesto que ella es sobre-esencial y sobrenatural) y que, si la pensamos por sí misma, no es, no fue, y no será... Si la comprendemos en tanto que incomprensible, ella es dicha, por excelencia y no sin razón, nada. Pero como ella comienza a aparecer en sus teofanías, decimos que ella procede a partir de la nada... Así, a partir de la nada ella hace todas las cosas, es decir, produce las esencias a partir de su sobreesencialidad».

La creación *ex nihilo* es, entonces, al mismo tiempo, la autocreación y la autorrevelación de Dios: «La naturaleza divina» escribe Juan Scot «es creada por ella misma en sus causas primordiales (*creatur a seipsa in primordialibus causis*) y por eso ella se crea a sí misma, es decir comienza a aparecer en sus teofanías, queriendo aflorar en los límites arcánicos de su naturaleza, en los cuales es desconocida para sí misma... y, como creándose ella misma, comienza a ser en algo».

Nada, la nada es entonces el nombre de esta estancia inicial de la pal-

abra divina en sí misma en el instante en que comienza a revelarse en la creación. La nada es el *incipit* de la autorrevelación del verbo, del verbo en tanto que teofanía original. El tercer texto es un pasaje de un sermón alemán de Meister Eckhart. Para definir el verbo de Dios que es en el principio, Eckhart distingue tres clases de palabras: «hay una palabra expresada (proferida, *vürbrâht*): es el ángel, el hombre y cada creatura. Hay una palabra pensada y proferida, que puedo formar en mí mismo. Pero hay, aún, una tercera palabra, impensada e improferida que no sale nunca afuera y permanece eternamente en quien la dice».

Aquí, debemos preguntar una vez más: ¿cómo podemos concebir una palabra tal, impensada e improferida? ¿Qué palabra puede corresponder a esta instancia sobreesencial y, por tanto, al verbo divino mismo?

Es en la perspectiva de estas problemáticas que debemos leer los numerosos pasajes del *De Trinitate* –comenzando por aquel sobre la glosa *temetum*– donde San Agustín busca ejemplificar en una experiencia de lenguaje humano el verbo de Dios. Nos invita, para ello, a remontarnos más allá de la palabra que pronunciamos por la voz, más allá también de la palabra que pensamos silenciosamente en nosotros mismos, hacia una palabra –dice– sin palabra (*verbum sine verbo*) que no pertenece a ningún lenguaje (*verbum quod ad nullam pertinet linguam*): «El que desea alcanzar una imagen de la palabra de Dios, no debe considerar nuestra palabra que resuena en las orejas, ni cuando ella es pronunciada por la voz, ni cuando la pensamos en silencio. Toda palabra de una lengua sonora puede ser pensada silenciosamente, incluso el canto, quizás, recorrido en el alma mientras que la boca calla; y no solamente la medida de las sílabas sino también el ritmo de las melodías, siendo todas corpóreas, pueden estar presentes por las imágenes incorpóreas en quienes las piensan y recorren en silencio. Pero debemos dejar atrás todo eso si queremos alcanzar esa palabra del hombre por la cual podemos ver, como en un enigma, una imagen del verbo de Dios.... Debemos alcanzar esta palabra humana, esta palabra del viviente que habla, esta palabra... que no es proferida por la voz, ni pensada en una imagen del sonido (dado que ella debería pertenecer a una lengua) y que precede todo lo que podemos significar por los signos y que nace del conocimiento que mora en el alma, cuando ese conocimiento es

dicho interiormente tal como ella es... Cuando lo que es en el conocimiento, es también en el verbo, entonces el verbo es verdadero».

En estas páginas sorprendentes, Agustín se esfuerza por acercarse a esta experiencia de una palabra del corazón (*verbum cordis*), de un verbo sin verbo que es inmediatamente idéntico a lo que dice. Pero basta reflexionar algunos instantes para comprender que esa palabra no puede ser una palabra significativa en el sentido de la palabra humana, ya que ésta no era en el principio, ni puede coincidir jamás perfectamente con lo que dice. «El Padre -escribe, en cambio, San Agustín- como diciéndose a sí mismo, engendra el verbo que le es perfectamente idéntico». La palabra divina, efectivamente, no sobreviene a lo que ella tiene para decir y no significa nada más que ella misma: ella es autorrevelación pura e inicial, y esta autorrevelación es Dios. «Solo Dios» dice San Agustín «tiene una palabra coeterna a sí mismo».

No podemos percibir claramente qué experiencia de lenguaje humano propone Agustín como imagen del verbo divino. Lo que es claro, en cambio, es que la teología cristiana ha seguido buscando el concepto de esta imagen de la palabra de Dios. «Cuando llamamos al Logos Hijo», escribe Abelardo comentando el evangelio de Juan, «tomamos la palabra en el sentido que *logos* tiene en los Griegos, donde designa el concepto mental o la razón, no la palabra proferida por la voz». Y siete siglos después de Agustín, retomando su descripción del verbo divino, Anselmo distingue tres formas de discurso. La primera es la que se sirve de signos sensibles (por ejemplo, las palabras); la segunda es la que piensa en silencio las palabras; la tercera es la que no se sirve de signos, pero «dice en el alma las cosas mismas ya sea a través de las imágenes de los cuerpos, o por la inteleción». El último discurso es el concepto, y ninguna otra palabra, dice Anselmo, está más cerca de las cosas y, por ello, del discurso que Dios se dice a sí mismo. Lo que es importante para nosotros es que precisamente en ese momento Anselmo se ve obligado a hacer una salvedad. «Hecha la excepción», escribe, «por esas cosas que empleamos en tanto que nombres de ellas mismas, como algunas palabras, como la vocal *a*. Como esta vocal es una palabra, pero una palabra que no significa nada más que su propia realidad de palabra, hay aquí perfecta coincidencia entre la palabra y la

cosa, entre la *vox* y la *res*. Quien profiere la vocal *a*, dice la cosa *a*, ya que, según una doctrina tan antigua como la primera reflexión gramatical en Grecia el *grámma*, la letra, es *index sui*, se significa ella misma»

¿Debemos concluir de esto que la pronunciación del fonema *a*, que no significa más que sí mismo, es más próxima que el concepto a la palabra de Dios?

## V

En todo caso, estamos nuevamente en la glosolalia y en el pensamiento de la voz sola. La glosolalia es la experiencia de la pura instancia nihilizante de la palabra en el principio. En tanto que tal, la glosolalia es una palabra que no significa nada, más que ella misma; nada, sino que el *lenguaje es*. Lo que se abre aquí es una dimensión de lenguaje que precede todo saber, salvo el saber de que *hay el lenguaje*. El que se sostiene puramente en esta dimensión hace la experiencia del acontecimiento mismo del lenguaje, de la instancia del verbo en el principio. Aquí se realiza finalmente esa perfecta coincidencia entre saber y decir que Agustín buscaba en su *verbum sine verbo*: la glosolalia dice solamente lo que sabe y sabe solamente lo que dice, ya que lo que dice y sabe es únicamente que hay el lenguaje, sabe y dice solamente la autorrevelación del verbo.

Experiencia mística, podríamos decir, pero a condición de que quede claro de una vez por todas que la mística no es una experiencia confusa e ilógica de lo inefable sino, todo lo contrario, la experiencia lógica más pura y más fundamental, en el sentido estricto de la palabra, es decir, que toca el fundamento: la experiencia de la autorrevelación del lenguaje mismo. La mística dice el lenguaje mismo. Ella llama a la palabra por su nombre. Haciéndolo, en efecto, ella suspende la diferencia entre lenguaje humano y lenguaje divino: la mística, la glosolalia, habla con Dios, como dice el apóstol. Es decir que hace la más pura experiencia *de lenguaje* que sea posible para el hombre: la experiencia de la voz sola, de la letra, de la glosa, de la palabra muerta.

Nos damos cuenta ahora de lo que Gaunilon objeta a la prueba

ontológica de la existencia de Dios. Reformulada a la luz de las consideraciones precedentes esa objeción significa, en este último análisis, lo siguiente: el solo existente cuya simple nominación lingüística no implica más que la existencia es el lenguaje. La experiencia que el idiota y el bárbaro hacen de la voz sola prueba, no que hay Dios, sino que hay lenguaje. Así pues, si el argumento ontológico es válido, es solamente en la medida, entonces, en que *Dios es lo que debe ser si el lenguaje es*. El misterio divino del lenguaje que se devela escondiéndose en las palabras, y que se esconde todo en su develarse. Así como lo dice admirablemente Erigène: «Mientras se calla, grita, y mientras grita se calla; e invisible, es visto, y mientras es visto, permanece invisible; y no circunscripto, está circunscripto, y mientras lo está, permanece incircunscripto; y mientras lo quiere, toma cuerpo en la voces y en las letras, y, tomando todo cuerpo, permanece incorpóreo en sí mismo... ». Esta instancia original de la palabra, en tanto que no quiere decir nada, es nihilizante; y, en esto, podemos aplicar al lenguaje la definición que un tratado pseudohermenéutico del siglo XIII da de Dios: una esfera en el centro de la cual está aprisionada la nada.

La glosolalia y el pensamiento de la voz nos conducen, entonces, al corazón mismo del misterio de Dios-el-verbo, en la nada de Dios, ahí donde el verbo se funde con el abismo de la libertad divina, es decir, con lo infundado; nos muestran lo que es esta pretendida nada: una voz, una glosa, una palabra muerta. Es por eso que toda mística desemboca, en última instancia, en las letras. Ya que, lo sabemos, el misterio supremo de la Cábala es que el nombre secreto de Dios –aquél que ningún hombre tiene el derecho a pronunciar– está hecho de las veintidós letras del alfabeto hebraico. Ese nombre no tiene, para los cabalistas, ningún sentido; y, sin embargo, todo discurso significativo –la Thora incluida– en tanto está formado por las letras, contiene el nombre que no quiere decir nada. Toda significación no es más que la combinación de lo insignificante.

Ahora bien, no es la mística sola la que nos conduce a verdades tan paradójales sino también la ciencia. Ya que ¿qué es el fonema, ese componente último al cual llega la investigación lingüística moderna, si no es un insignificante cuya insignificancia funda y hace posible toda significación?

Y he aquí porqué no es por azar que las lenguas sagradas son, en general, también las lenguas muertas. Las más antigua de esas lenguas sagradas, el sánscrito, porta inscripto en su nombre mismo la marca de su fin: sánscrito, lo sabemos, quiere decir perfecto, acabado, es decir, para nosotros, muerto. Y la palabra suprema de esta lengua perfecta, la que es una sola cosa con el Brahman, es una sílaba sin significación, *om*. Cuando, durante la preparación de la última reforma de la liturgia católica, se le reprochaba al latín ser una lengua muerta que los fieles escuchaban sin comprender (una glosolalia, entonces, como hace dos mil años en Corinto), no se daba prueba de una gran comprensión de las cosas sagradas. Del mismo modo el sionismo que, en un sentido que no es inverso más que aparentemente, llegó a hacer del hebreo —que había devenido una lengua puramente ritual— una lengua nacional viviente. En el tercer siglo después de Cristo, Jámblico mostraba una coherencia más grande, cuando no le preocupaba recomendar el uso de glosas y de nombres bárbaros como convenía mejor a las cosas sagradas.

(Si nuestro tiempo llega a esto, es que la glosolalia se ha desplazado de la esfera de lo sagrado y ha entrado al corazón de la vida profana en el lenguaje de la publicidad, de la vida política y, en cierta medida, incluso en la de las ciencias positivas).

## VI

Nuestro camino de pensamiento nos ha conducido de la glosolalia hasta el abismo de la libertad y de la palabra divina, es decir, a lo infundado donde toda palabra y todo fundamento encuentra su fundamento.

¿Qué es de este abismo y del fundamento en la filosofía que osa concebirse ella misma como el acabamiento de la revelación cristiana, es decir, en el idealismo alemán? En el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel presenta el movimiento de lo Absoluto como el de un nombre que, al principio, no es más que un sonido «privado de sentido», un *sinnloser Laut*. Ese nombre es la palabra *Gott*, Dios. No es más que a través de su declinación y de su empleo en las proposiciones (Übergang... zu einem

Satz) –dice Hegel– que ese sonido insignificante adquiere una significación y «el principio vacío deviene un saber real». Al principio, dice entonces Hegel, no hay más que el simple sonido insignificante, el sonido de las letras de la palabra Dios. En otro lugar, pone al principio, de la misma manera, la certeza sensible que dice *da, diese* y cree poder inmediatamente comprender en su voz el saber de ella misma. Hegel sabe bien cuál es la verdad de esta conciencia y de su voz: es la nada, la negación absoluta. De la conciencia sensible mostrará, así, que ella se destruye a sí misma y que su verdad es la de no ser ya más, de ser un *gewesen*, entonces *kein Wesen*, cualquier cosa que ha sido y que ya no es más. No es sino en el concepto, dice Hegel, que la conciencia sensible encuentra su verdad y no es sino en el discurso significativo que el sonido puro adquiere una significación.

Así, podemos decir que Hegel reconcilia en una unidad la glosolalia de la mística y el concepto de la lógica, y que puede hacerlo porque ellos mismos están desde siempre ya íntimamente ligados por el poder de la negación.

Pero Hegel no se detiene allí. Esta solidaridad recíproca de lo insignificante y de lo significativo, del nombre y del discurso, de lo místico y de lo racional, no constituye para él la última palabra de la filosofía. Hegel no piensa solamente el proceso dialéctico de esta reconciliación (es decir, la historia) sino que se interroga también sobre lo que sucede en el momento en que esta dialéctica alcanza su culminación. Lo propio de un concepto es, de hecho, volver allí donde al principio no era verdadero y de reencontrar al fin su inmediatez original. «*Gyrans gyrando vadit spiritus*» escribía ya Erigène «*et in locum suum revertitur*». Es allí que se eleva delante de nosotros, como un bloque extraño de cristal de roca, ese pasaje del último capítulo de *La ciencia de la lógica* donde Hegel describe la idea absoluta en tanto que objeto único de la filosofía:

«La lógica –escribe– expone el movimiento de la idea absoluta en tanto que palabra original (*das ursprüngliche Wort*), que es una expresión, pero tal que, apenas proferida, se desaparece inmediatamente, mientras es. La idea es, entonces, en esta autodeterminación de entenderse a sí misma; ella es en el puro pensamiento, donde la diferencia no es todavía un ser-otro, sino que es y permanece transparente a ella misma».

¿Cómo debemos entender esta palabra original, este *logos* regresado al *arche*, que se borra tan pronto como es proferido y que permanece perfectamente transparente a él mismo sin significar nada más? ¿Se trata otra vez de un *Sinnloser Laut*, de un nombre vacío de sentido? ¿O, más bien, de una voz animal que el hombre emite como los pájaros emiten su canto y el burro su rebuzno? ¿O, incluso, de una glosolalia, de una palabra muerta, cuya significación ha sido olvidada, una palabra inmemorial, que, habiendo agotado todas sus posibilidades de sentido, deviene perfectamente transparente y reposa, acabada e inconcebible, en su noche?

## VII

Dios: una glosolalia. La idea: una glosolalia. La nada: una glosolalia. Allí están las tesis que parecerán sin duda arriesgadas, pero que no lo son quizás más que para un pensamiento y una palabra que retrocede ante el abismo de su fundamento. Ya que lo que está en juego en la glosolalia es el problema del fundamento ontológico último, es decir la autofundación del lenguaje, es decir: Dios. En la tradición de la onto-teo-logía occidental, ese fundamento es conocido como una palabra insignificante que funda toda significación, como un movimiento que se abisma en sí mismo para volver ahí, donde ya era en el principio.

¿Pero dónde y cómo el lenguaje toca su fin? ¿Puede acabarse de otro modo que bajo la forma de una palabra muerta, de una glosa? ¿O no hemos pensado aquí, más bien, una figura otra del lenguaje que no es ni la glosolalia, ni la palabra divina, ni la palabra humana significativa? ¿Es la lamentación, es la alabanza de las creaturas, lo que escuchamos en el instante en que la palabra se dice a sí misma? En ese caso, la cuestión inaudita de la filosofía será más bien: ¿es que los hombres no han verdaderamente hablado jamás? ¿Jamás han tenido lenguaje?

Aquí, estas preguntas no pueden más que ser formuladas. Ya que, después de todo, como dice San Pablo: «Si con la lengua no profieren un discurso significativo, ¿cómo sabremos de qué hablan? *Eritis enim in Aera loquentes*. Serán como aquellos que hablan en el aire».

**Traducción: Franca Maccioni**

## El silencio de las palabras\*

En una entrevista realizada pocos meses antes de su muerte, Ingerbog Bachmann evocaba en estos términos su tesis (*Dissertation*) sobre Heidegger:

Sí, cuando hablo de esta tesis, siempre digo que me he recibido contra Heidegger. Porque entonces, a los veintidós años, pensé: ahora me sacaré de encima a este hombre. Y era esta, otra vez, la rabia: porque ya los lógicos de Vienna, Carnap y todos ellos, habían buscado reducir a Heidegger *ad absurdum*. Donde, naturalmente, Heidegger evita completamente su problemática ... el entusiasmo, la alegría, ya sea en el atacar cuanto en el admirar, era grandísima a los veintidós años. Naturalmente, no me he sacado de encima a Heidegger. Pero entonces estaba absolutamente convencida de que no sobreviviría a esta tesis. Por lo demás, él la conocía, era una de las pocas personas que la conocía. Y tuvo un extraño deseo, sin saber nada de antemano: para su septuagésimo cumpleaños, deseaba de su editorial, para su *Festschrift*, una poesía de Paul Celan y una mía. Y los dos dijimos que no [...].<sup>1</sup>

Considerada como un análisis crítico del pensamiento de Heidegger, la tesis de Bachmann se arriesga a desilusionar a sus lectores. Como ya ha sido observado, las citas de los textos heideggerianos son a menudo de segunda mano, y es posible que las competencias de la joven, aparentemente dominada por las tesis del positivismo lógico, habrían sido incluso insuficientes para la tarea (por lo demás, excluido el título de la *Dissertation*, que limita el propio ámbito a “la reseña crítica de la filosofía

---

\* Este texto es la “Introducción” del libro *In cerca di frasi vere* de Ingeborg Bachmann (Laterza, 1989).

<sup>1</sup> En este libro, pág. 225.

existencial de M. Heidegger”).

Más sorprendente es que, con una extraordinaria intuición filosófica, Bachmann logra romper en un punto decisivo los esquemas de los propios maestros vieneses y centrar, con una radicalidad que no se ha visto en la literatura filosófica de esos años, el problema-límite del pensamiento de Heidegger después de su encuentro con Hölderlin: aquel de la relación entre poesía y pensamiento.

Para dar cuenta de esto, es necesario partir de la conclusión de la *Disertación*, que enuncia la única tesis en sentido propio que contiene este escrito de juventud. Bachmann parece aquí retomar el argumento de Carnap, según el cual la metafísica heideggeriana, en tanto intenta dar expresión en forma de teoría a contenidos que no son racionalizables, se ubica afuera del ámbito del conocimiento y necesariamente termina produciendo un insuficiente sustituido de la poesía:

La metafísica heideggeriana, que tiene la forma de una teoría, se muestra sin embargo inadecuada para expresar un sentimiento vital que, según la opinión de algunos autores, debe ser confiado a la metafísica [...] A la necesidad de expresión de este otro ámbito de la realidad, que se sustrae a la fijación mediante una filosofía existencial sistematizante, responde, en medida infinitamente mayor, el arte con sus múltiples posibilidades. Quien quiera encontrar la “nada nadificante” experimentará con temor la violencia del horror y de la aniquilación mítica en el cuadro de Goya *Zeus devora a sus hijos*; y como testimonio lingüístico de la extrema posibilidad de exposición (*Darstellung*) de lo indecible, podrá probar el soneto de Baudelaire *Le gouffre*, donde se expresa la confrontación (*Auseinandersetzung*) del hombre moderno con la “angustia” y con la “nada”.<sup>2</sup>

Basta reflexionar sobre esta conclusión para darse cuenta de que aquello que en Carnap miraba a una clara delimitación de competencias entre poesía y conocimiento, aquí deja lugar a una confusión territorial donde poesía y filosofía peligrosamente coinciden en su mismo ámbito. No están separadas más que por un naufragio, en el sentido en que *la poesía*

---

<sup>2</sup> *Ídem*, pp 129-130.

*sustituye in extremis a la filosofía en el punto en el que ésta falla en la tarea de exponer lo indecible.* El naufragio de la filosofía en su *Auseinandersetzung* con la nada delimita la esfera en la que el poeta se aventura, no mediante un salto hacia lo irracional, sino con “un testimonio lingüístico de la extrema posibilidad de exposición de lo indecible”. Aquí, la filosofía no se presenta ya, como en Carnap, como un sustituto de la poesía, sino que antes bien, es la poesía la que se subroga al naufragio lingüístico del pensamiento. La exposición del límite de la filosofía es, conjuntamente, el anuncio de una tarea poética.

En un documento singular, cuya importancia se le ha escapado a la filología heideggeriana (o ha sido eliminada en el caso de quien, como Gadamer, presumiblemente no estaba al tanto), el filósofo parece subscribir anticipadamente al diagnóstico de Bachmann. En diciembre de 1941, Heidegger envía a Max Kommerell el texto de su conferencia *Hölderlin Hymne: “Wie wenn am Feiertage”*. El 22 de diciembre, Kommerell comunica a Gadamer su impresión:

Heidegger me ha enviado su texto. Es un productivo accidente ferroviario (*Eisenbahn Unglück*), a propósito del cual los guardavías de la historia literaria –para ser honesto– se llevarán las manos a la cabeza. No puedo decidirme a leerlo como una interpretación, allí adviene otra cosa.

Tiempo después, escribiéndole al mismo Heidegger, Kommerell retoma esta imagen del “accidente” al final de su carta: “y si puedo ser todavía franco después de tanta sinceridad, ¿no podría –no digo: es–, no podría ser su ensayo un accidente (*Ein Unglück*)?”<sup>3</sup> Respondiendo a esta carta, el 4 de agosto de 1941, Heidegger escribe:

Usted tiene razón. Lo que he escrito es un accidente (*Unglück*). Incluso *Ser y tiempo* ha sido un incidente (*Verunglückung*). Y cada exposición de mi pensamiento hoy sería el más grande accidente (*das größte Unglück*). Quizá este es un primer testimonio de que mis tentativas se acercan

---

<sup>3</sup> Kommerell. M., *Briefe und Aufzeichnungen*, Walte 1967, p. 402.

ciertas veces a un verdadero *pensar*. Cada pensamiento sincero, en su efecto inmediato es, a diferencia del poeta, un verdadero accidente. Por ello entenderá que no puedo, en ningún modo, identificarme con Hölderlin. Lo que está en curso es una confrontación (*Aus-ein-ander-setzung*) de un pensamiento con un poeta, y solo la confrontación pone lo apropiado. ¿Esto es arbitrio o la más alta libertad?<sup>4</sup>

Quizá, en toda la historia de la filosofía, sea posible encontrar una sola vez una declaración comparable a esta confesión, donde el autor define sin términos medios la mayor labor filosófica del siglo XX como un accidente; y es cuando el viejo Platón, en la séptima carta, borrando de un golpe todos sus diálogos, afirma no haber escrito ni una sola línea sobre aquello que consideraba verdaderamente serio. Sin embargo, desde la perspectiva que nos interesa, es decisivo que Heidegger, en el momento mismo en el que sanciona el necesario naufragio del filósofo, sitúe en una confrontación (en una “posición recíproca”) entre filosofía y poesía el *experimentum crucis* del pensamiento. Entonces se entiende sin dificultad por qué, muchos años después, haya podido pedir incluso a Bachmann una poesía para su *Festschrift*. ¿Pero qué significa eso de que el poeta llega ahí donde el filósofo falla? ¿Es realmente ésta la tesis final de la *Disertación* de Bachmann? ¿Y de qué modo debemos entender la exposición de lo indecible que tiene lugar en la poesía si aquello de lo que se hace experiencia es solamente “violencia del horror y aniquilamiento”?

En una carta a Neuffer del 12 de noviembre de 1798, Hölderlin, luego de haber evocado la deficiencia de sus exposiciones (*Darstellungen*) y el error poético (*dar poetische Irrem*) en el que se encuentra prisionero, presenta también en términos de accidente la relación entre filosofía y poesía:

Hay un hospicio donde cada poeta que se ha accidentado como yo (*auf meine Art verunglückte Poet*) puede, con honor, encontrar refugio: la filosofía.

Muchas declaraciones de Bachmann, posteriores a su tesis, podrían dar testimonio de una falencia análoga de la poesía, de la cual la primera lec-

---

<sup>4</sup> *Ídem*, p. 405.

ción en Frankfurt contiene un elenco ejemplar.<sup>5</sup> Por otro lado, la tensión hacia el “hospicio” del pensamiento (y, en particular, la reflexión sobre el lenguaje) no ha sido menor en la obra de Bachmann; incluso la última novela publicada en vida, *Malina*, ha sido definida como “el pasaje de la poesía a la filosofía”.<sup>6</sup> Desde esta perspectiva, la tesis final de la *Disertación* es integradora en el sentido en que *tanto* la filosofía *cuanto* la poesía representan una forma de falencia en la exposición de lo indecible que constituye su tarea común. Pero, por razones que se intentan justamente clarificar, esta falencia es más esencial que la tarea misma –o al menos es parte integrante, ya que el verdadero poeta y el verdadero filósofo es quien puede hacer esta experiencia. La exposición de lo indecible implica una paradoja similar a aquello que Kleist indicaba con el ejemplo del arco que es sostenido por su misma caída, y que Bachmann expresa en un poema escribiendo que “quien cae tiene alas”.<sup>7</sup>

En las conferencias sobre *La esencia del habla* (que Bachmann no podía conocer en la época de su tesis) Heidegger piensa una experiencia de este tipo cuando escribe que hacemos la experiencia del lenguaje solo allí donde los nombres nos faltan, cuando las palabras se quiebran en nuestros labios. En la transmisión radiofónica sobre Wittgenstein, Bachmann relaciona la experiencia de la falta del lenguaje (*Sprachlosigkeit*) en Heidegger al silencio que cierra el *Tractatus*. ¿Pero qué es lo que debe ser propiamente callado? ¿Qué es aquel indecible que, según otra proposición del *Tractatus* (4.115) sobre la cual Bachmann vuelve en muchas ocasiones, es significado solo mediante la clara exposición de lo decible?

Lo indecible, para Wittgenstein, no es ciertamente *algo*, un *quid* del que se podría eventualmente decir qué es si se encontrase la expresión correcta (en términos filosóficos: no es del orden de una *esencia*), sino que es una pura *existencia*, el puro hecho de que el mundo sea. La proposición 6.432, que Bachmann define como “la más amarga” del *Tractatus*,<sup>8</sup> no

---

<sup>5</sup> Bachmann, I., *Werke*, a cura di C. Koschel, Ingen von Weidenbaum, Clemens Münster, vol IV, München, 1978, pp. 187-88.

<sup>6</sup> Da Wallner, *op. cit.*, p. 196.

<sup>7</sup> *Das Spiel ist aus*, in Bachmann *Anrufung des Großen Bären*. München 1956, p. 8.

<sup>8</sup> Bachmann, I., *Werke*, *op. cit.*, p. 116.

concierno a un Dios que se esconde, por así decir, *detrás* del mundo, sino a la misma existencia *del* mundo. Aquello que no se revela en el mundo es el simple hecho de que el mundo existe; las proposiciones del lenguaje que dicen *como* (*wie*) el mundo es, no pueden decir *que* (*daB*) el mundo es. En términos de la *Disertación* ¿de qué modo es pensable, entonces, la tarea de una exposición de lo indecible?

Además de la proposición 4.115 (“Significará [la filosofía] lo indecible presentando claramente lo decible”), Wittgenstein afirma este problema en la conferencia sobre la ética (publicada recién en 1965 y que Bachmann no podía conocer en la época de sus escritos sobre Wittgenstein). Escribe: “La expresión adecuada en la lengua para el milagro de la existencia del mundo, aunque no sea ninguna proposición *de la* lengua, es la existencia del lenguaje mismo”.

La tarea poética del pensamiento se desplaza aquí desde una expresión *por medio* del lenguaje a una expresión *por* la existencia del lenguaje. ¿Pero cómo dar cuenta de la existencia del lenguaje —el hecho de que el lenguaje sea— independientemente de proposiciones proferidas *en el* lenguaje?

Aquello de lo que se trata entonces de hacer experiencia en el “accidente” constitutivo del pensamiento y de la poesía (en la falencia poetizante del filósofo y la falencia pensante del poeta) es el lenguaje mismo. Experiencia no *de* lenguaje sino *del* lenguaje en cuanto tal, del tener lugar en el silencio de las proposiciones significantes. Por esto, la proposición 4.115 del *Tractatus* no puede ser leída, según la tradición del positivismo lógico, como una simple posición de límites, porque todo el problema se concentra en el significado del adjetivo *klar*, de aquella “clarificación” (*Klarwerden von Sätzen*) de la que la proposición 4.112 indica el resultado de la filosofía (no, por caso, precisamente aquella *Klarheit der Darstellung* que Hölderlin, en la carta a Böhlendorf de diciembre de 1801, asignaba como tarea propia a la “sobria” poesía occidental, y a propósito de la cual escribía que “el libre uso de lo propio es lo más difícil”).

En la claridad, en la *claritas*, lo que aparece es la lengua misma, su pura exterioridad, el *factum* de su existencia. Si ahora llamamos *experimentum linguae* a esta experiencia que se hace no con objetos o cosas sig-

nificadas sino con el lenguaje mismo, podemos decir entonces que para cada poeta y para cada pensador se da un tal *experimentum linguae* que define el mundo y el ámbito singular del “accidente” a través del cual responde a su tarea. El *experimentum linguae* de Heidegger ciertamente está situado, a mediados de los años treinta, en la confrontación (el accidente) con Hölderlin. Entonces ¿cuál es el *experimentum linguae* que define el lugar propio de Bachmann?

El breve discurso dado en ocasión del premio Wildgans en mayo de 1972 responde a estas preguntas con dos autocitas: “el lenguaje es la pena” y “no una palabra, o palabras”.<sup>9</sup>

La primera, que pertenece a la novela *Malina*, introduce a una suerte de reformulación trágica de la frase de Anaximandro:

Le revelaré un terrible secreto: el lenguaje es la pena. Allí todas las cosas deben entrar y luego perecer según su culpa, y la medida de su culpa.<sup>10</sup>

No es imposible que Bachmann tenga en mente aquí la leyenda kafkiana de *La colonia penitenciaria*, donde el condenado, para expiar su culpa, es introducido en una máquina de tortura que imprime sobre su carne el texto de la ley que ha transgredido. En cada caso, lo decisivo es que en este terrible secreto, el ámbito del lenguaje –de las proposiciones que se pueden decir– coincide con el de un incesante y mortal castigo. Este lenguaje del castigo es aquél que “encontramos pronto”,<sup>11</sup> un “lenguaje dañino”<sup>12</sup> compuesto solo de frases hechas.<sup>13</sup> Su palabra es la “charla” de la que habla uno de los más bellos poemas de *Anrufung des GroBen Bären*: “palabra que siembra el dragón”, “rumor de la culpa” que imita “el verso de la bestia”.<sup>14</sup> Esta puede solamente “arrastrarse detrás de otras palabras”, como la frase detrás de “otras frases”.<sup>15</sup>

---

<sup>9</sup> *Ídem*, p. 297.

<sup>10</sup> *Id. Werke*, V. III, p. 97.

<sup>11</sup> *Id. Werke*, v. III, p. 270.

<sup>12</sup> *Ídem*, p. 84.

<sup>13</sup> En este libro, p. 142.

<sup>14</sup> Bachmann, I., *Aurufung*, cit., p. 46.

<sup>15</sup> *Ibr Worte in Werke*, v. I, p. 162.

El poder que pone límite a este lenguaje y conjuntamente define la tarea de la poesía en el *experimentum linguae* está expresado en la formulación paradójica de la segunda cita: “no una palabra, o palabras”.<sup>16</sup> Esta ordena al discurso no hacer palabra en aquello que nombra. Por ello, el silencio que está en cuestión en el experimento bachmanniano no es silencio *en el* lenguaje [silenzio *dal* linguaggio] o privación de palabra; sino silencio *del* lenguaje [silenzio *del* linguaggio], palabra donde la palabra calla.

Se trata de una aporía similar a la que Benjamin tenía en mente cuando, en una carta a Buber, hablaba de “una dirección intensiva de la palabra en el corazón del más íntimo enmudecer” y de una “cristalina eliminación de lo indecible en el lenguaje”;<sup>17</sup> y en el mismo sentido parece indicar Celan en el discurso de Bremen:

El, el lenguaje, permaneció intacto a pesar de todo. Pero debió entonces pasar por su propia falta de respuestas, por un mutismo terrible, pasar por las mil tinieblas de la palabra que trae la muerte. El pasó por ahí y no dio palabra alguna para lo que ocurrió [...]<sup>18</sup>

El mutismo, que esta singular obligación de silencio [omertà] impone, es un estatuto eminente de la palabra. Lo que muestra no es lo no-lingüístico (que, en cuanto tal, es un oscuro presupuesto de la palabra) sino aquella “lengua total” (*die ganze Sprache*)<sup>19</sup> que constituye la “utopía del lenguaje” mediante la cual, según la última lección de Frankfurt (que incluso retoma aquí una metáfora heideggeriana), la literatura se mantiene incesantemente en camino.<sup>20</sup> Esta visión de la lengua total, que “aún no ha

---

<sup>16</sup> *Ídem*, p. 297. El original alemán (*Kein Sterbenswort / Ibr Worte*, literalmente: “no una palabra de muerte, o palabras”) reenvía a la expresión idiomática *Kein Sterbenswort sagen*, no chistar, no decir ni una sola palabra.

<sup>17</sup> Benjamin, W., *Briefe*, Frankfurt a M. 1966, vol I., p. 127.

<sup>18</sup> Celan, P., *Discurso de Bremen* (se cita según la traducción de Patricia Gola para *Nombres. Revista de Filosofía*. Año 3, N° III, 1993, p. 117 y 118) [N. de T.].

<sup>19</sup> Bachmann, I., *Werke*, Vol. IV, *op. cit.*, p. 268.

<sup>20</sup> “Utopie des Sprache (...) Unterwegssein zu dieser Sprache (...)”, *ibid.* *Unterwegs zur Sprache* había sido recién publicado en la época de las lecciones de Frankfurt (1959-1960).

reinado”<sup>21</sup> es la *Klarheit der Darstellung* de la que hablaban Hölderlin y Wittgestein: “ver el mundo como un todo limitado” solo puede significar, desde esta perspectiva, ver el lenguaje como un todo silencioso.

La utopía del lenguaje, a través de la cual la literatura está en camino, coincide aquí con el irreparable tópicos [topicità] de las proposiciones significantes: no se trata de otra palabra, sino de su mudo tener lugar, del nimbo de silencio que la delimita y expone.

Esto, y solamente esto, es la palabra “libre, clara, bella” a la que se dirige la invocación final de *Rede und Nachrede*: “¡oh, palabra mía, sálvame!”. Pero, en este evento, el espacio que se entreabre de un límite que pone fin a la pena del lenguaje es donde podría aparecer, por primera vez, aquel “que tiene el lugar del instante donde poesía y música encuentran, una respecto de la otra, su momento de verdad”;<sup>22</sup> y que tiene el poder de hacer callar al lenguaje sin abolirlo, dándole –incluso– lugar: “una voz humana”.<sup>23</sup> Según el significado original del término latino, *claritas* es, antes que nada, un atributo de la voz.

Mayo de 1989

**Traducción: Gabriela Milone**

---

<sup>21</sup> *Ídem*, p. 270.

<sup>22</sup> *Ídem*, p. 62.

<sup>23</sup> “Eine menschliche Stimme”, *Ibid.*

## La compulsión de revelación

Catherine Malabou<sup>1</sup>

Este título no anuncia ni un tema ni un hilo conductor. Un motivo más bien, destinado a circular de manera difusa en el texto para aclararse, así lo espero, más tarde. Al final de una larga pregunta—de un haz de preguntas— que quisiera dirigir a Jacques Derrida; preguntas<sup>2</sup> que aspiran todas, a su manera, al estatus y a la definición de un *caso*.

¿Qué es un caso? Uno de los textos que componen la obra *Difficil Liberté*, de Lévinas, se titula “El caso Spinoza”.<sup>3</sup> Está consagrado a los vínculos por lo menos complejos que el pensamiento de Spinoza mantiene con el judaísmo. Propongo copiar el subtítulo de mi exposición sobre esta fórmula e interrogar el caso a partir de eso que bien podría llamarse,

---

<sup>1</sup> Este texto formó parte de una serie de conferencias pronunciadas en el Coloquio “Questions pour Jacques Derrida”, realizado en el Centre Communautaire de París del 3 al 5 de noviembre de 2000, reunidas luego en *Judeités. Questions pour Jacques Derrida* (Galilée, Paris, 2003), bajo la dirección de Joseph Cohen y Raphael Zagury-Orly. La “doble posibilidad” que pretendía abrir el Coloquio era, a la vez, la de comprender y cuestionar lo que se entiende bajo el término “judaísmo”, así como abordar el vínculo (“si lo hay”), entre *la escritura* de Jacques Derrida y las “judeidades”. El encuentro no pretendía circunscribir y *asegurar*, clausurando en una identidad simple y cerrada, los potenciales vínculos que pudieran existir entre el “ser-judío” y la deconstrucción. En el espíritu de la deconstrucción (“siempre inscrita en la tensión misma de lo indefinible”), se procuró más bien “mantener en la indecisión y en la aporía sus términos”. Este texto que elegimos traducir (p.p. 205-217) aborda pues el vínculo entre Derrida y las “judeidades” tomando como eje central la escritura, a la que aborda “de manera oblicua” [N. de la T.]

<sup>2</sup> El término en francés es aquí “question”. Al igual que en Derrida, para mejor interpretar el sentido de este texto, cabe mantenerlo en su doble acepción de “pregunta” y “cuestión”, sobre todo si se trata, como indica Malabou, de “constituir un *caso*” [N. de la T.]

<sup>3</sup> Ed. española *Difficil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*, 2º Ed. Lilmod, Buenos Aires, Trad. Manuel Mauer. Capítulo “El caso Spinoza”, p. 161-167 [N. de la T.]

aquí también, “el caso Derrida”. “La compulsión de revelación”, entonces, el “caso Derrida”.

Dado que el encuentro con Spinoza me parece inevitable, quisiera abrir mi propuesta con la exposición de un conocimiento que yo clasificaría voluntariamente entre aquellos que la filosofía llama “conocimiento de oídas”. He oído que Jacques Derrida sería un “pensador judío” (no sé si hay que escribirlo entre comillas o en una sola palabra, como una suerte de caso, precisamente, de caso de especie), debido a aquello que podríamos llamar su *obsesión gramatológica*: redefinición revolucionaria de la escritura, afirmación de que la escritura comprende la palabra, pulsión de escribir en fin, de escribir interminablemente, libro sobre libro, como para interpretarse infinitamente a sí mismo. He oído decir igualmente que el judaísmo sería “una religión de la escritura”: atención prestada a la letra, movimiento de la interpretación incesante todavía, desafío y libertad del *PARDES*. Podría pues por así decir también, *cqfd*,<sup>4</sup> que la obsesión gramatológica de Derrida sería el síntoma mismo de su judeidad.

El conocimiento “de oídas”, como lo afirma el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, es “forzosamente incierto”.<sup>5</sup> De hecho, el enunciado “Derrida es un pensador judío” es también forzosamente incierto, y entonces, en este sentido, inaceptable. Pese a todo, el conocimiento de oídas es un conocimiento. Imperfectamente, él entiende y da a entender alguna cosa, de allí su nombre. No pretendo recuperar aquí aquello que él percibe, lo que sería desde ya, desde el punto de vista de Spinoza mismo, una empresa imposible. Querría simplemente formular, a partir de él y contra él, preguntas que espero más precisas a propósito de la escritura y la judeidad.

Comenzando por ésta: ¿de qué manera la Escritura con una E mayúscula, la Escritura santa, es tocada por la partición gramatológica, es decir, por la partición operada en *De la Grammatologie*,<sup>6</sup> entre la archi-

---

<sup>4</sup> Abreviatura para “Ce qu’il fallait démontrer” (“lo cual habría que demostrar”), frase utilizada para expresar la conclusión de un razonamiento matemático [N. de la T.]

<sup>5</sup> Spinoza, B., *Traité sur la réforme de l’entendement*, en *Oeuvres*, vol. I, tr. C. Appuhn, París, Garnier-Flammarion, 1964, sect. 26. Tr. al español, *Tratado sobre la reforma del entendimiento y otros escritos*. Tecnos, Madrid, 2007 [N. de la T.]

<sup>6</sup> *De la Grammatologie*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971. Primera Ed. en español tr. Oscar del Barco [N. de la T.]

escritura y la escritura en sentido corriente? Otra pregunta surge enseguida, que hace eco a la primera: ¿es la Escritura, tanto en su concepto como en su cuerpo, un *caso* de la escritura?

Un caso, esto se entiende en dos sentidos contradictorios que deciden sobre la significación misma de mis preguntas. Primeramente, la Escritura ¿no es ella más que un caso de la escritura, cae bajo su ley, no es más que una versión, particular pero reductible, de la concepción metafísica de la escritura, simple transcripción de la palabra hablada [*parole*]? Si es así, ¿es deconstructible *como ella*? O bien, ¿es la Escritura *el* caso de la escritura en sentido corriente, un caso irreductible a la ley –en el sentido en que decimos, en francés, “es un caso”– no teniendo en común con ella más que el nombre, lo que es ya bastante, lo que es también bien poco? Tercera pregunta: cuando digo la Escritura en singular, ¿es para reducir el plural (las Escrituras)? ¿No conviene por el contrario distinguir, en el seno de la Escritura, bajo los títulos de Viejo y Nuevo Testamento, dos *casos* o dos *regímenes* de escritura, que no movilizarían el mismo concepto de la escritura?

Finalmente –cambio de tonalidad, pero no de registro– ¿qué hace Jacques Derrida cuando se refiere a la Escritura (singular-plural)? ¿Hace simplemente referencia, como hacemos referencia a un autor, a un texto, filosófico o de otro tipo, o más bien se confía [a ella] de manera particular? La Escritura –singular-plural– ¿es ella *un* caso (*el* caso) de su escrúpulo referencial, busca un apoyo de otro orden que aquél de la protección del comentario?

Para intentar no ya responder a estas preguntas, sino al menos formularlas más claramente, volveré hacia uno de los textos de Derrida que más me ha sorprendido, en vistas del problema que nos ocupa aquí, y que tiene por título *Un ver à soi. Points de vue piqués sur l'autre voile*.<sup>7</sup> En este texto, Derrida habla de su tallith, el chal de oración de los judíos.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Texto que hace eco a aquél de Hélène Cixous, *Savoir*, todos publicados en *Voiles*. [...] Traducción al castellano de Mara Negrón, “Un ver(me) de seda. Puntos de vista respuntados sobre el otro velo”, en *Velos*. Siglo XXI, México, 2001 [N. de la T.]

<sup>8</sup> Podríamos preguntarnos por otra parte si la protección, el apoyo que busca desde la Escritura no es justamente el de un chal, que envuelve y bendice a su portador.

Una nota reenvía a un pasaje del Antiguo Testamento que informa qué es un tallith. Se trata de un chal de lana a rayas. Estas últimas deben ser cruzadas con un hilo azul: «en los *Números* (15, 38-39), podemos leer: “Iaveh habla a Moisés, diciendo: ‘habla a los hijos de Israel y diles que se hagan una franja en los faldones de sus hábitos durante sus generaciones y que pongan sobre la franja del faldón un hilo de púrpura violeta, ésa será vuestra propia franja...’” (tr. Dhorme)». Después de haber ofrecido otra traducción de este pasaje,<sup>9</sup> Derrida concluye así: “En sus *Nuevas lecturas talmúdicas*, aparecidas pocos días después de su muerte, Lévinas interroga este pasaje, entre otros, para elaborar la pregunta [o cuestión]: ¿quién es sí mismo? ¿Qué es el “sí”, el “sí mismo”, el “en cuanto a sí”?»<sup>10</sup> Es decir, parafraseo, ¿qué es un caso, quién es el caso, qué es ser un caso?

El cuerpo del texto al cual reenvía esta nota cuenta la historia —es una verdadera historia, en efecto— del chal de plegaria de Derrida, de su chal *propio*:

El chal mío. El mío fue blanco primeramente, completamente blanco, solamente blanco, virgen y sin esas rayas negras o azules que se imprimen, me parece, sobre todos los talliths del mundo. Ese era en todo caso el único tallith blanco de la familia. Me fue dado por el padre de mi madre, Moïse. Como en signo de elección, ¿pero por qué? ¿Por qué a mí? Yo digo que *era* blanco pues con el tiempo devino un poco amarillo. No sé por qué, después de haber abandonado la casa de El Biar donde lo había dejado, mi padre me lo tomó prestado por algunos años. Es verdad que él todavía tenía ocasión de llevarlo, y que le hizo cruzar el Mediterráneo en el momento del éxodo. Luego de su muerte, yo lo tomé como si lo heredara por segunda vez. No lo llevo casi nunca (¿es una buena palabra, *llevar*? ¿Llevamos cosas como ésta? ¿Necesita ella ser llevada? ¿No nos lleva ella antes de llevarla nosotros?). Pues yo no lo llevo más. Poso simplemente mis dedos o mis labios, casi todas las noches, salvo cuando

---

<sup>9</sup> Aquella de Chouraqui: «I h v H dice a Moisés para decir: / “Habla a los Benéi Israel y diles:/ Que se hagan una franja/ en los faldones de sus hábitos para sus ciclos/ Que le den a la franja del faldón una trenza de índigo...”»

<sup>10</sup> Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 45, nota 15 (pág. 54 de la edición española, nota 15 [N. De la T.]

viajo al fin del mundo, así como sobre un animal que me espera, bien escondido en su guarida, en la casa, él no viaja nunca. Yo lo toco sin saber qué hago, sin saber sobre todo a quién me encomiendo, sin saber a quién rindo gracia. Pero para saber al menos dos cosas que evoco aquí con la intención de que aquellos que son extranjeros (escuchen esta paradoja: todavía más ignorantes, más extranjeros que yo), a la cultura del tallith, esta cultura del chal y no del velo: la *bendición* y la *muerte*".<sup>11</sup>

A este pasaje –es decir tanto a sus notas como a su cuerpo– yo quisiera conferirle el valor de un *esquema*. Por este nombre de esquema, introduzco aquello que es de hecho el verdadero objeto de mi propuesta y que orienta todas las preguntas que he formulado al comienzo. El esquema, tal es en efecto la cuestión, que abriga siempre el problema del caso. Hablando del esquema, por supuesto evoco a Kant, extraño cómplice aquí, que fue también considerado, en muchos aspectos, en el seno de una tradición activa de Hegel a Lévinas, como “un pensador judío”.

Partamos de la definición mínima de esquema como operación de sensibilización del concepto y proceso de mediación entre el pensamiento y lo sensible, es decir también entre lo universal y lo particular. Por definición mínima, entiendo de hecho una definición residual o sintética. Pues aquello que es problemático con el esquema, es que él es a la vez la ley y el caso de su propia ley. Presentado en efecto como el mecanismo paradigmático de toda sensibilización del concepto en la primera *Crítica*, deviene, en la tercera, un caso de la hipotiposis con el tipo de la razón práctica, después la alegoría, el símbolo, el tropo en general, la escritura finalmente. Ahora bien, como la posibilidad misma de la hipotiposis deriva de la forma esquemática, de ello resulta que no sabremos jamás, cuando hablamos de esquema en general, si hablamos del caso o de la ley, ni tampoco sabemos si hablamos según la letra o según el espíritu. El esquema: caso y ley a la vez.

Este extracto de *Un ver à soie* tiene valor esquemático primero porque permite introducir sensiblemente la cuestión de la pertenencia del indivi-

---

<sup>11</sup> Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 45-46. El fragmento corresponde a las Págs. 53-54 de la edición española. He optado por traducir directamente del original todos los pasajes de *Un ver à soie*, y no por transcribirlos de la traducción de M. Negrón, con cuya traducción en ocasiones difiero [N. de la T.]

duo, del caso Derrida, al judaísmo: “mi chal mío”, *mi tallith*. Este texto esquematiza de hecho el vínculo de dos esquemas: aquél del “yo/mi” por una parte (decir “yo/mi” en efecto, ¿no es siempre ya decir “yo soy un esquema”, “yo” es un esquema)? Hegel declara, en la *Fenomenología del espíritu*: “La singularidad es el puro esquema”,<sup>12</sup> aquel del judaísmo por otra parte. El judaísmo se ve aquí nombrado, por la gracia de una metáfora, luego de una hipotiposis más, “cultura del chal”. Un yo reconoce su pertenencia a una tradición, testimonia de su herencia, de su deuda para con el padre que le ha dado el chal.

Esta primera escena es enseguida y de inmediato redoblada por otra operación de esquematización. La cultura llamada del chal es explícitamente confrontada, sino opuesta, a otra cultura, aquella del “velo”: “el judaísmo es una cultura del chal y no del velo”.

La “cultura del velo” es otra hipotiposis, otro esquema que figura, por condensación, aquello que el conjunto del texto *Un ver à soie* presenta como una herencia *otra*, aquella que constituye la “tradición occidental”, esa filiación que, de Platón a Heidegger pasando por Freud, piensa la verdad como juego de velos (velo y develamiento –*aletheia*) y la comprende como revelación de la Cosa misma. De allí, la “cultura del velo” esquematiza la tradición metafísica en su conjunto.

¿Cómo comprender «cultura del chal y no del velo»? En otro pasaje de *Un ver à soie*, Derrida afirma que cualquier cosa, en la “cultura del chal”, es decir en el judaísmo, conmociona precisamente a la metafísica, estremece «desde el fondo de un hueco toda la historia, y hasta el sentido de la palabra “historia”», que no sería “ni una historia de velo, del velo a levantar o a rasgar”, y “no prometería ni la Cosa ni el Falo ni la Muerte [...] los que de un golpe se darían a ver, en un último golpe de teatro, en el instante de una revelación o de un develamiento, ni un teorema envuelto de un sudario o de pudor, ni *aletheia*, ni *homoiosis*, ni *adaequatio*, ni *Warheit*, ni *Entüllung*, ni *Unverborgenheit* [...], sino otra figura infigurable, más allá de todo santo sudario, el secreto de un rostro que no es igualmente un

---

<sup>12</sup> Hegel, F., *Phénoménologie de l'esprit*, tr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier 1939-1941, t. I, p. 200-201. Ed. En español *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Trd. W. Roces, 1966.

rostro si el rostro cuenta la visión en una historia del ojo”.<sup>13</sup> La cultura del chal es aquella que prohíbe, de alguna manera, que esperemos el develamiento. Este develamiento del cual Derrida se dice así: “Si supieran como me siento cansado de estas revelaciones y develamientos”,<sup>14</sup> confiesa. Mientras que él viaja al fin del mundo –*Un ver à soie* se presenta en efecto como un texto escrito en un avión– el filósofo presenta la inminencia de aquello que él llama un *verdicto*. Un *verdicto* que, precisamente, no develará nada, que permanecerá infinitamente inminente y no revelará ninguna otra cosa que la *différance* misma del *verdicto*: “plazo (y entonces *caso*) de un *verdicto* que no sea [...] más la revelación de una verdad, un *verdicto* sin verdad [...] que no sea tomado más en el pliegue o en el despliegue de un velo”.<sup>15</sup>

Un tal *verdicto* es un acontecimiento que, al mismo tiempo, no llega; promesa del arribante absoluto, aquél que no vemos venir desde el horizonte sin horizonte de aquello que *Espectros de Marx* denominaba ya lo “mesiánico”, lo cual no puede pertenecer a la cultura del velo.<sup>16</sup>

El judaísmo y la judeidad, fenomenalizados por la figura esquemática del chal, aparecen entonces como aquella disidencia, esa turbulencia que una cierta comprensión del *verdicto* produce en el seno de la economía general de la verdad. La lasitud del velo sería de algún modo la *Stimmung* no existencial por donde el Yo aprendería, se aprendería que él es judío.

Velo-chal: hay que desplegar todavía su poder esquematizante. En el fondo, el velo y el chal son dos figuras esquemáticas de la escritura, dicen dos regímenes del tejido, es decir, dos modos del texto. Y remarcamos que todas las referencias que sostienen, en *Un ver à soie*, los pasajes consagrados al chal, son referencias al Antiguo Testamento. Hay que preguntarse qué vínculo mantienen los dos tejidos, los dos textos, chal y velo: su diferencia, ¿es o no reductible? Lo cual reconduce a la pregunta inicial: la Escritura, ¿es un caso de la escritura? El chal, ¿es un caso del velo? ¿No es más que un caso o es por el contrario irreductible a su ley?

---

<sup>13</sup> Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 34.

<sup>14</sup> *Ibíd.* p. 19

<sup>15</sup> *Ibíd.* p. 40

<sup>16</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*; en particular p. 56 *sq.* Tr. española *Espectros de Marx*. Tr. C. de Peretti y J.M. Alarcón. Trotta, Madrid, 1995. [N de la T]

Todo lleva a concluir la irreductibilidad. Todo conduce a afirmar que en el tejido, el texto de Derrida, la Escritura [es] falsa compañía del concepto corriente de escritura. Si la comprensión metafísica del concepto de escritura implica en efecto que la escritura puede levantarse como un velo sobre el sentido revelado en su desnudez, entonces la Escritura guarda un vínculo fallido con su nombre. Pues el chal, que es la Escritura misma, se encuentra originariamente enrollado alrededor de aquello que protege, no le preexiste y no puede entonces ser desatado, no puede caer, es un chal literal, un esquema más viejo que aquello que él esquematiza, más antiguo que el concepto o el sentido. La Escritura, leída como veredicto y a partir del veredicto, permanece infinitamente inminente y no puede entonces pretender jamás anularse como escritura. En este sentido, la Escritura deconstruye siempre ya la escritura y duplica la metafísica de esta extremidad dividida, fracturada, no suturable, que reconduce el sentido al principio del tejido.

Podrían entonces llamarse “judíos” a los procesos de resistencia a la lógica del velo y del develamiento, a la insistencia sobre la literalidad del chal, es decir, sobre la irreductibilidad de la letra. Podría entonces ser llamado “judío”, para y en Derrida, el reconocimiento del infatigable espesor de un secreto, un secreto que no podemos jamás levantar como a un velo y que no puede sino complicarnos infinitamente la soledad.

Pero, ¿quién decide? ¿Quién da el chal? ¿Quién o qué es el que asigna a un yo su ipseidad judía? «No decimos “mi chal mío” más que para obedecer la orden de Iaveh. Y para comenzar a preguntarse: ¿quién soy yo mío, quién ha dicho ya “heme aquí”? ¿Qué es el sí?». <sup>17</sup> Nosotros esperamos una respuesta: el Yo judío es *elegido*. Testimonia la posesión del chal. Ahora bien, el texto, en el momento mismo en el que permite concluir con una definición de la judeidad como alianza con un cierto régimen del tejido, en el momento mismo en el que parece considerar la judeidad como un cierto poder destructor, un cierto don de la deconstrucción, el texto de *Un ver à soie*, entonces, hace temblar el concepto mismo de elección: “[Mi tallith] me fue dado por el padre de mi madre, Moïse. *Como* en signo

---

<sup>17</sup> Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 45

de elección. ¿Pero por qué? ¿Por qué yo?”.<sup>18</sup> La elección no puede ser dicha más que siendo herida por la sospecha o por la restricción del “como si”.

La alianza marcada por el chal supone y acuerda la elección. Al mismo tiempo, bien pudiera ser que el veredicto infinitamente esperado venga precisamente a amenazar, es decir a arruinar, la elección misma.

Es solamente entonces, en este punto de mi recorrido, que puedo justificar mi insistencia sobre el esquema. El esquema, comprendido como ley de toda hipotiposis, esta ley de la cual ella misma es un caso, designa desde Kant la penetración informante, la forma misma del dar-recibir, de dar y de tomar, que otorga la ipseidad, que permite al caso –aquí al yo– recibir y formar a la vez su identidad. Si el concepto kantiano de esquema ha conocido una tal fortuna, y en esos lugares en donde nunca lo esperaríamos, a saber, en particular, en el pensamiento de la religión revelada, ¿no es [acaso] porque permite nombrar el punto más sensible de la economía de la revelación, a saber, la instancia mediadora, la figura o la forma particulares por las que la Ley y la Palabra son dadas, transmitidas, interpretadas? ¿No es porque permite al mismo tiempo circunscribir la figura particular de la ipseidad que las recibe y las toma? La lucha que siempre han sostenido los tres grandes monoteísmos ¿no encuentra siempre su fuente en el debate sobre la determinación, el rol y la modalidad del esquema revelador? Y si nos atenemos al vínculo entre judaísmo y cristianismo, ¿cómo no medir toda la distancia que separa el esquema, judío, de *elección*, de aquel cristiano y eminente de la cultura del velo, de la *encarnación*?

Ahora bien, esta distancia entre los dos esquemas no deja de tensar el texto de Derrida. Y no solamente el texto de *Un ver à soie*, por supuesto, sino tantos otros, todos quizás, al menos todos aquellos que se presentan como “autobiográficos”. La distancia tensa el texto, que mide la incompatibilidad de los dos esquemas. Pero más ella lo tensa, más ella misma disminuye. *La distancia disminuye*; subrayemos por otra parte que *Un ver à soie* abre con el motivo de la disminución, bajo el sentido de la palabra “disminuir” en el

---

<sup>18</sup> *Ibíd.* Yo subrayo.

tejido o en el punto.<sup>19</sup> Me parece poder afirmar que la elección es uno de los motivos filosófico-religiosos con los que la deconstrucción se las toma a fondo, de lo más violentamente, precisamente porque está apasionadamente atada a ella. La incerteza que pesa sobre el sentido de la elección, el suspenso, el síncope de la elección forman quizá los puntos, los estiletos, que inquietan y cortan más profundamente la autobiografía derridiana, su yo o su sí. Inquietud que se nota en particular por la intervención, tan frecuente en los textos, de la figura de este profeta que se parece muy de cerca a Cristo.

*Como* en signo de elección. *Como si* yo fuera elegido. La cultura del chal, esquema de una cierta escritura, no se destina simplemente, no tan simplemente como podríamos creer, a su destinatario. Lo testimonia ese chal blanco, herético porque blanco, sin marcas, sin trazos, sin bandas (elección en la elección, ninguna elección en absoluto). ¿Por qué blanco? ¿Y por qué yo? Más adelante, Derrida pregunta: “La literalidad del tallith, la mía ¿[es ella] irreductible?”<sup>20</sup>

La cultura del chal está evidentemente contaminada –“la contaminación, escribe Derrida, está en todas partes”– por la cultura del velo. Un yo, una ipseidad, aún literalmente asignadas, ¿pueden evitar en efecto *interiorizar*, es decir *encarnar*, esta asignación misma? ¿Pueden distinguir, como lo hacía San Pablo, la circuncisión según la letra –aquella del cuerpo o de la carne– y aquella del corazón, según el soplo y el espíritu, es decir según el sentido? ¿Podemos resistirnos al Nuevo Testamento? *Un ver à soie*, inevitablemente, proviene de Pablo. ¿Podremos alguna vez mantener rigurosamente aquello que Lévinas llama una “fraternidad sin filiación” entre las dos culturas, judía y cristiana, es decir, en particular, entre los dos esquemas de la elección y de la encarnación, entre la letra y el espíritu, entre la Escritura y la escritura?

---

<sup>19</sup> “Recuerdo de infancia: levantando los ojos por encima de sus hilos de lana, sin interrumpir ni detener el movimiento de sus dedos ágiles, las mujeres de mi familia, decían a veces, me parece, que había que *disminuir*. No deshacer, sin duda, sino disminuir, a saber, yo no comprendía nada entonces de esa palabra pero estaba intrigado por demás, es decir enamorado, de que hubiera que proceder a la *disminución* de los puntos, o reducir mallas de un trabajo en curso”. Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 25.

<sup>20</sup> *Ibíd.* p. 27.

Es en este momento del análisis que hay que plantearse la posibilidad de un “caso Derrida”, un caso Derrida bien cercano, aunque no idéntico, al caso Spinoza, ese traidor de la elección, ese rompedor de esquemas. En *Difícil libertad*, Lévinas reconoce que existe una traición de Spinoza:

Compartimos íntegramente el parecer de nuestro admirable y añorado amigo Jacob Gordin: hay una traición de Spinoza. En la historia de las ideas, subordinó la verdad del judaísmo a la revelación del Nuevo Testamento. En rigor, dicha revelación queda superada por el amor intelectual a Dios, pero el ser occidental comporta esta experiencia cristiana, aunque más no sea como etapa.

A partir de allí salta a la vista el rol nefasto de Spinoza en la descomposición de la *intelligentzia* judía, aun cuando para sus representantes, como para el propio Spinoza, el cristianismo no es más que una verdad penúltima; incluso si la adoración de Dios en espíritu y en verdad debe todavía superarlo. El reconocimiento de los Evangelios como una etapa inevitable en el camino de la verdad tiene hoy en día más importancia que la profesión del credo. Judaísmo que prefigura a Jesús: por esta vía, el spinozismo condujo al judaísmo no religioso a realizar un movimiento al cual el judaísmo religioso se había opuesto durante diecisiete siglos. Son muchos los intelectuales judíos alejados de cualquier creencia religiosa para los que la figura de Jesús representa la culminación de las enseñanzas de los profetas...<sup>21</sup>

Sería obviamente infundado reprochar a Derrida subordinar la verdad del judaísmo a la verdad de la revelación neotestamentaria. Pero el esquema de la contaminación, más originario que ningún otro, ¿no viene necesariamente a alterar, traicionar incluso la pureza del esquema judío –elección interiorizada, encarnada, muy a su pesar?

[Ese chal] yo no lo llevo más. Yo poso solamente mis dedos o mis labios, casi todas las noches, salvo cuando viajo al fin del mundo, pues como un animal él me espera, bien escondido en su guarida, él no viaja

---

<sup>21</sup> Lévinas, E., “Le cas Spinoza”, en *Difícil libertad*, *op. cit.* 144-145. He optado por transcribir estos pasajes de Lévinas de la traducción al español de Manuel Mauer de *Difícil libertad*. Lilmod, Buenos Aires, 2º Ed. p.163 [N de la T]

jamás. Lo toco sin saber lo que hago ni lo que pregunto entonces, sin saber sobre todo a quién me encomiendo ni a quién rindo gracia.<sup>22</sup>

Las notas de este extracto, ya lo he dicho, se refieren al Antiguo Testamento. Ahora bien: ¿qué hace aquí ese yo refiriéndose a la Escritura, completamente solo, sin saber, según su propia confesión, qué es lo que hace, sin otra meditación que la trópica, sin el auxilio de las autoridades religiosas, dándose la libertad de leer y de interpretar solo, autorizándose así a faltar a la regla? ¿No aplica él ya, sin saberlo quizá, el método spinozista llamado “de la sola Escritura”, *Scriptura Sola*, que no requiere precisamente del esquema de la elección? “Los hebreos, escribe Spinoza en el *Tratado teológico-político*, no son más queridos de Dios que las otras naciones”.<sup>23</sup> Prosigue:

Concluimos entonces (puesto que Dios es igualmente propicio a todos y que los Hebreos no han sido elegidos de Dios más que en aquello que concierne a la Sociedad Temporal y al Estado) que un individuo judío considerado solo [...] no posee ningún don de Dios que lo ponga por debajo de los otros y que no hay ninguna diferencia entre él y un Gentil.<sup>24</sup>

Cuando Derrida se refiere a la Escritura, ¿no lo hace siempre suponiendo que él tiene también (como todo el mundo) el poder –no electivo– de comprenderla a partir de ella misma, a partir de ella sola? ¿Qué su “luz natural” basta para interpretar el “como si” de su elección y le permite dirigir su plegaria a un Dios que, como aquél de la *Ética*, es un Dios sin nombre (*Deus sive natura*)? ¿De dirigirla “sin saber”, como lo dice él mismo, “a quién se dirige”?

Yo me pregunto, más en general, si *Scriptura Sola* no podría pretender, a título de mejor sinónimo, de vecino más fiel, el de “gramatología”. Lo cual tendría por consecuencia paradójica invertir el contenido del conocimiento “de oídas” enunciado al comienzo: Derrida, debido a su obsesión gramatológica, no sería *más*, al menos no completamente, un

---

<sup>22</sup> Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 46. En la primera citación de este fragmento, Malabou transcribe “Yo poso simplemente”; aquí parafrasea: “yo poso *solamente*”.

<sup>23</sup> Spinoza, B., *Traité théologique-politique*, en *Oeuvres*, vol. II, tr. C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 74.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 75.

pensador judío. Porque si existe, como dice Lévinas sin duda con razón, una “traición” de Spinoza, ¿no es porque *Scriptura Sola* transgrede precisamente, y contra toda espera, el principio mismo del judaísmo?

En efecto, comprender la Escritura con la Escritura, sin esquema mediador, supone para Spinoza que la Escritura sea “incorruptible”, como ese chal que, si bien amarillento, permanece intacto, “animal” en efecto, es decir viviente, tocado pero sin pasar las fronteras, sin viajar jamás. Chal-analogon de esta lengua hebrea que, en la medida en que no es más una lengua elegida, permanece para Spinoza irreductible<sup>25</sup> para sus traducciones.

Sin dudas éste es el momento en el que Spinoza cree despachar el esquema que se introduce subrepticamente en él –he aquí la “traición”– el espectro (¿el esquema?) del esquema universalizante, que parece en primera instancia faltar a su pensamiento, esquema universalizante que no es otra cosa que un cierto *cristianismo*. En efecto, aquello que en la lengua hebrea es incorruptible no es la letra, sino más bien el espíritu. En la meditación paulina es inevitable. Leemos, en el capítulo III del *Tratado teológico-político*:

La conclusión de Pablo es finalmente que Dios es el Dios de todas las naciones, es decir que es igualmente propicio para todos y que todos se encuentran igualmente sometidos a la ley y al pecado, Dios ha enviado a su Cristo a todas las naciones para librarlas paralelamente de la servidumbre de la ley, de manera que los hombres no hicieran más aquello que está bien por mandamiento de la ley, sino por un decreto constante del alma. Pablo enseña pues, precisamente, la doctrina que nosotros sostenemos.<sup>26</sup>

Más adelante, en el capítulo XII:

La palabra eterna de Dios, su pacto y la verdadera religión, están divinamente escritos en el corazón del hombre, es decir en el pensamiento humano.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> El adjetivo utilizado aquí es “inentamée”. “Entamer” significa mermar, cortar, “reducir” o “disminuir”, si atendemos al motivo derridiano de la “disminución” de los puntos del tejido referido por Malabou más arriba. [N de la T]

<sup>26</sup> *Ibíd.* p. 79.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 217.

Más aún:

En el origen la religión fue dada a los hombres como una ley por escrito porque entonces ellos eran como niños. Pero más tarde Moisés (Deut. 30,6) y Jeremías (31,33) predijeron que vendría un tiempo en el que Dios escribiría su ley en sus corazones.<sup>28</sup>

La introducción del esquema cristiano reconduce pues la lógica del chal a aquella del velo –la letra es el velo del espíritu. De allí, podría ser que la Escritura no fuese otra cosa que *un* caso de la escritura.

¿No estamos siempre condenados a maltratar las franjas?<sup>29</sup> ¿Y no es esto lo que hace Derrida mismo confiando, a pesar de todo, en la posibilidad de comprender solo el secreto de su pertenencia, es decir, desde ya y paradójicamente, en la posibilidad de universalizar el yo o el caso? ¿No es eso lo que hace el propio Derrida, envolviendo su chal en un saco con forma de corazón?

En efecto, si descartásemos asimilar el caso Derrida al caso Spinoza, no sería más que porque Derrida mide siempre el riesgo de la contaminación de un esquema por el otro, cosa que no hace nunca Spinoza. Resta la contaminación. Resta que “esta insidiosa contaminación cristiana” –de la que habla *El monolingüismo del otro* (p. 90)– testimonia aquello que jamás tendría una pura “religión de la escritura”, ni de pura literalidad, ni de escritura automáticamente deconstructora. “No es tu agotamiento el que te salvará del velo”, reconoce Derrida en *Un ver à soie*.<sup>30</sup> Del velo, nada puede proteger absolutamente.

Sin duda hay que concluir que existe entonces, para una comunidad a la cual yo no pertenezco, una “traición de Derrida”, pensador judío sin serlo, pensador judío cada vez pero en ningún caso. Judío cada vez, pero en ningún caso, aquél que reconoce la “fatalidad trascendental del perjurio”,<sup>31</sup> aquél que sabe todo lo que la gramatología debe (y no debe) al principio de la “sola Escritura”.

---

<sup>28</sup> *Ibid., loc. cit.*

<sup>29</sup> “Franja” adquiere aquí con mayor claridad la connotación (sugerida en el texto) de “frontera”.

<sup>30</sup> P. 22.

<sup>31</sup> Derrida, J., *Le Toucher; Jean-Luc Nancy*, p. 332. Trad. al español de Irene Agoff, *El tocar*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011. [N de la T.]

La historia no termina allí, es verdad. Hay que retomar aquí “¿Cómo no hablar?”:

Si el movimiento de esta reapropiación [es decir, en nuestro contexto, de la reapropiación cristiana, de la reapropiación por la cultura del velo, de la reapropiación *tout court*] parece en efecto irreprimible, su fracaso final no es menos necesario. Pero esta cuestión queda, yo lo concedo, en el corazón de un pensamiento de la diferencia o de una escritura de la escritura.<sup>32</sup>

Toda escritura, E o e, queda por escribir. Eso que yo entiendo como la necesidad, por la escritura, de tomar rápidamente sus propios esquemas, como para prevenirlos, ir de algún modo más rápido que ellos, sorprender su formación llegando siempre demasiado tarde. Y ese “yo”, ese “caso” Derrida que, desde hace mucho tiempo, está comprometido en semejante curso sin apropiación ni reapropiación, ese yo, pues, judío cada vez, judío en ningún caso, cristiano cada vez, cristiano en ningún caso, se presenta a sí mismo como un extraño profeta, empujado por detrás por un estreñimiento, una necesidad *compulsivas*. Eso que Freud llama compulsión, compulsión de repetición, ¿no es de entrada esta velocidad y esta ceguera del arrebato?

¿Arrebato que no tiene tiempo de dejarse esquematizar, de atarse, que se envuelve en las vueltas y los rodeos sin figuras? La compulsión de revelación designaría esta irreprimible tendencia a revelar, a llevar el mensaje, tendencia que prohíbe a quien lo arrebatara retornar (dar la vuelta, volver), es decir, osar imaginarla.<sup>33</sup> *La carta postal*: “Me parezco a un mensajero de la Antigüedad, un corcel, el correo de aquello que nosotros mismos nos damos, apenas un heredero, un heredero infirme, incapaz de recibir también, de medirse con aquello que guarda, y sigo, sigo para llevarles una nueva que debe permanecer secreta, y caigo todo el tiempo” (P. 12). “Circunfesión”: “fantasma o profeta encargado en misión, pesadamente cargado de un secreto que él desconoce” (P. 238)

---

<sup>32</sup> *Id.* “Comment ne pas parler: dénégations”, en *Psyché. Invention de l'autre*, p. 542. Trad. al español de Patricio Peñalver, “Cómo no hablar. Denegaciones”, en *Suplementos Anthropos*, 13, 1989, reproducido por Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, págs. 13-58. [N. de la T.]

<sup>33</sup> En un sentido, *Un ver à soi* juega la *signatura* contra la *imagen*; ver en particular p. 75.

¿Y qué es, Jacques Derrida, de su imaginación trascendental? Tal sería para mí, en el fondo, la cuestión última. ¿Me respondería usted? Yo he oído en todo caso que usted trabaja actualmente sobre lo “teológico-político”. Spinoza le confía su caso, llévelo bien, nosotros esperamos, con una impaciencia compulsiva, que caiga su *traité*.<sup>34</sup>

**Traducción: Jazmín Acosta**

---

<sup>34</sup> Juego de palabras entre “tratado” (*traité*) y “trazo” (*traite*). “Trait” alude también a los rasgos físicos; en especial, *a los rasgos de la cara*, a las “facciones”. Así, en el contexto de las cuestiones planteadas en torno al chal (que envuelve) y al velo (que cae), sugiero como “traducciones” posibles para esta frase: “nosotros esperamos, con una impaciencia compulsiva, que caiga “su trazo” (sus palabras, su escritura); también, y en relación con la “identidad” y/o con las posiciones asumidas, que caiga “su máscara” - *o su velo*.”

## Entrevista a Judith Butler

*Magda Guadalupe dos Santos, Carla Rodrigues, y Paulo Sartori\**

**Sapere Aude:** Usted escribió un ensayo dedicado a Jacques Derrida poco después de su muerte en 2004, publicado en el *London Review of Books*. Es, de hecho, un hermoso texto que reconoce las cualidades de un gran filósofo. En este ensayo se hace evidente para nosotras-os, sus lectoras-es, algo que Derrida y usted sabían muy bien cómo demostrar en las obras que ambos publicaron: la posibilidad de establecer una línea de pensamiento en dimensiones dialógicas. Tanto usted como Derrida llevan adelante un diálogo textual desde perspectivas distintivas, ya sea en términos conceptuales y lenguajes performativos, o en términos histórico-discursivos, señalando importantes rasgos filosóficos en los distintos nombres que impregnan la historia de nuestra cultura filosófica, estableciendo a través de aquéllos distancias y aproximaciones. Un buen ejemplo de su preocupación dialógica se encuentra en el prefacio y la introducción de algunos de sus libros, como *Sujetos del deseo* y *El género en disputa*. Especialmente en el libro de 2004, escribe que Derrida nos ayuda a leer desde nuevas perspectivas. En esta noción de “leer” está inscrita nuestra capacidad de comprender, ya que “se basa en nuestra capacidad para interpretar los signos”. Llega a la conclusión, sin embargo, por medio de una interpretación de Derrida, de que no podemos pensar que el lenguaje siempre entorpezca nuestras intenciones, sino solamente que nuestras intenciones “no rigen plenamente todo lo que, en definitiva, se nos entiende por medio de lo que decimos y escribimos”. A este respecto, ¿podría por favor comentar un poco sobre su intención de escribir algo en homenaje a este noble filósofo? Además, ¿podría decirnos

---

\* Aparecida en la Revista *Sapere Aude*, Revista do Departamento de Filosofia, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, Págs. 357-363, 1º semestre, 2013.

si su preocupación dialógica -que es un tema importante en la filosofía de los siglos XX y XXI- es ofrecida como un efecto retórico enfatizado, así como un medio de cuestionar las formulaciones metodológicas en el acto de filosofar?

**Judith Butler:** En primer lugar, permítanme decir que estoy muy honrada de recibir sus preguntas y trataré de estar a su altura. Es difícil, por supuesto, porque no puedo fácilmente hacerles preguntas acerca de su pregunta, así que tengo que discernir algo sobre lo que se quiere, y qué es lo que puedo ofrecer. Como sabemos, a veces lo que se quiere es lo mismo que lo que se ofrece, pero muy a menudo, en estos momentos dialógicos, emerge una grieta y tenemos que entender más acerca de la pregunta y sobre quién la pregunta, y más acerca de quién es a quien se le pidió que respondiera.

Aunque nunca fui una estudiante de Derrida, le oí hablar en varias ocasiones, cerca de veinte veces, y esto sucedió en un período de alrededor de veinte años. De esta manera pude distinguir cierto cambio en su estilo y, en el momento en el que empezó a trabajar sobre el luto, la pena de muerte y el perdón, observé que había una relación postlevinasiana hacia el otro que se había vuelto cada vez más importante para él. No lo conocía bien, sólo conversé con él un par de veces (aunque participé en un seminario suyo en los noventa). Mis propias perspectivas tempranas sobre la performatividad fueron, en parte, derivadas de su trabajo – el énfasis en cómo la ley puede ser constitutiva del fenómeno que regula y la importancia de la citacionalidad para comprender el acto de habla. Pero mis preocupaciones estaban restringidas, en ese momento, a la teoría de género dentro de los Estados Unidos y yo estaba mezclando, quizá, teoría francesa con la política de Estados Unidos de una manera que seguramente no era totalmente legible a quienes estaban afuera (incluso en Francia).

En cualquier caso, mientras cambiaba, también lo vi cambiar a él, por lo que al momento de su muerte era muy consciente de la importancia de su obra sobre el Trabajo del Duelo. Observé que estaba honrando y reconociendo a aquellas-os con quienes había estado en diálogo, incluso si había diferencias críticas y permanentes de opinión entre ellas-os. Él

estaba tratando de nombrar y honrar a las-os interlocutoras-es que habían hecho posible su propio trabajo. En ese momento, él estaba vivo y ellas-os no, y era su tarea, como filósofo vivo, seguir hablando con quienes ya se habían ido, dirigirse a ellas-os para establecerlas-os de nuevo en el lenguaje y para reconocer las maneras en la que aquellas-os filósofas-os habían sido esenciales para el tipo de filósofo que él era. Tomé esto como un acto de amistad, una ofrenda de reconocimiento y una manera de incorporar esa pérdida en su propia escritura -una versión melancólica del luto.

No pensé mucho antes de escribir ese texto en su honor. Pero me di cuenta de que había sido severamente criticado por aquellas-os que trataron de desacreditar sus contribuciones filosóficas y literarias. Y quería poner mi nombre detrás del suyo, o al lado suyo, o insistir en la importancia de este hombre y su obra. Creo que a veces la muerte puede ser la ocasión en la que las personas con intenciones destructivas dan rienda suelta a sus críticas, y quería que el nombre de Derrida fuese honrado o, al menos, quería decir que yo lo honraba, y que mi propio pensamiento estaba ligado al suyo, aun cuando no siempre estuvimos de acuerdo. De hecho, creo que el mundo es mucho más pobre sin su pensamiento, y que se deja a aquellas-os de nosotras-os que somos pensadoras-os mucho más débiles, quienes, sin embargo, encontraremos nuestro camino.

**Sapere Aude:** Hablemos de una obra suya muy especial, publicada en 1989, *Sujetos del deseo*. Como algunas-os de nosotras-os aquí en Brasil sólo tuvimos acceso al libro en su versión en español, publicado en 2012 (lo que nos llevó a buscar el original de 1987), es una obra muy reciente y actual para nosotras-os. En el capítulo que se refiere a los *temas (post)hegelianos en Derrida y Foucault*, hay un debate sobre la posibilidad analógica entre Jean Hyppolite y Jacques Derrida, tomándolos a ambos como lectores de Hegel. Usted escribe que, a través de la ruptura entre signo y significado, Derrida hace explícito que “el fracaso del signo pone de manifiesto que el sujeto absoluto está lleno de ambición metafísica y que es totalmente incapaz de cumplir tal ambición a través del lenguaje”<sup>1</sup> y que, además, este fracaso muestra que el “‘sujeto’ no es más

que la ficción de una práctica lingüística que intenta negar la diferencia absoluta entre signo y significado”.<sup>2</sup> Esto significa, según Derrida, un verdadero “desenmascaramiento de la artimaña lingüística”<sup>3</sup> que produce y apoya al sujeto en su eficacia ficticia. Por otra parte, usted entiende que en Derrida hay evidencia de la necesidad de una crítica del sujeto y de la metáfora de *referencialidad*: “el sujeto sólo existe en cuanto usuario del signo referencial”<sup>4</sup> y la crítica de la referencialidad implica que el sujeto como una figura de autonomía ya no es posible, salvo como una ficción dada a sí misma por el lenguaje.

En consecuencia, si pudiéramos trasladar su análisis a las últimas preocupaciones, que han surgido desde *El Género en disputa*, por ejemplo, hablando de los estudios y problemas de género, la jerarquía, la exclusión y los debates al interior del feminismo, ¿sería posible decir que su crítica a las demandas de identidad culturales se corresponden, de alguna manera, a los análisis de Derrida sobre los “artificios lingüísticos” que insistentemente producen ciertas ficciones del sujeto en su eficacia ficcional?

**Judith Butler:** Por supuesto, estamos ahora en cierto problema de zona horaria intelectual. Yo escribí ese trabajo sobre Hegel hace casi treinta años, así que cuando me cita el texto de aquel momento, lo analizo con un poco de curiosidad. No sé muy bien lo que esa autora quiso decir, pero entiendo que la proposición me pertenece, o más bien pertenece a este nombre, por lo que debo responder, ¿no?

Pienso, sigo pensando, que cuando decimos que una noción particular del sujeto es una “ficción” o descansa sobre cierta “ficción”, no estamos diciendo que es falsa o descartable. Por el contrario, la ficción se ha convertido en algo aún más importante, incluso necesaria, cuando resulta

---

<sup>1</sup> Cita extraída de Judith Butler, *Sujetos del Deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del Siglo XX*, Amorrurtu, Buenos Aires, 2012, Pág. 254.

<sup>2</sup> *Ibíd.*

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> *Ídem*, Pág. 255.

que ninguna-o de nosotras-os realmente podría hacer referencia a sí misma-o a su mundo sin ficción. Llega a tal punto que no perdemos la veracidad de una-o misma-o o del mundo, pero nos damos cuenta de algo acerca de las condiciones bajo las cuales se establece aquella veracidad. Creo que fue probablemente Nietzsche quien empezó todo esto cuando afirmó que incluso nuestras proposiciones del tipo: “¡esto es cierto!” o “¡esto es bueno!” eran expresiones performativas de un cierto tipo, estableciendo a través de su misma promulgación una versión de lo que es verdadero y de lo que es bueno. J. L. Austin llegó a ver esta posibilidad, aunque no siguió sus consecuencias. Por supuesto, la producción performativa de una determinada referencia es algo que ocurre en la poesía todo el tiempo, pero tal vez lo que ocurre en la poesía nos permita entender algo acerca de la forma más ordinaria en la que el discurso referencial funciona. Decir que es ficticio es sólo decir que cierto efecto se ha producido, haciendo hincapié en la dimensión “productiva” de un acto. En términos de Derrida, aquel acto tiene que recitar y hacer un llamado a un legado citacional para actuar en absoluto, es decir para producir efectos. Al mismo tiempo, entendemos que no hay posibilidad de experimentar un mundo sin alguna descripción de ese mundo, lo que significa que el mundo sólo llega a nosotras-os a través de una u otra descripción, y que hay diversas descripciones. Alguien podría decir que esto conduce al relativismo, pero en realidad es un reclamo de universalización. Así que, tal vez, lo que llamamos ficción no es falsedad o artificio, sino parte de la dimensión universal del discurso referencial.

**Sapere Aude:** Teniendo en cuenta la base dialógica que evidentemente sostiene sus obras, en varias de ellas su diálogo no sólo con Derrida, pero sobre todo con Michel Foucault, es bastante explícito. En Francia hay quienes incluso la consideran como una filósofa que tiene cierta continuidad con la obra de Foucault y no sólo un diálogo con ella. Podemos mencionar, en este caso, la obra de Guillaume Le Blanc, que atribuye la originalidad de su pensamiento al hecho de que la deconstrucción de las normas de género no es viable a través de una liberación de estas normas, sino a través de una especie de subversión desarrollada en el mismo acto

de asistir a esas normas. Por lo tanto, las identidades no preceden al ejercicio de la norma, sino que es el propio ejercicio el que termina creando identidades. En otras palabras, la repetición de normas siempre está acompañada de la posibilidad de subvertirlas. ¿Podría por favor discutir precisamente la importancia de la obra de Foucault en la suya, específicamente en su formulación de la performatividad de género?

**Judith Butler:** Foucault ha sido muy importante para mí, no hay duda. Sin embargo, muchos dirían que mi trabajo en el psicoanálisis hace que parte de lo que hago sea bastante hostil al proyecto foucaultiano. Y, como ustedes saben, las diferencias entre Foucault y Derrida no deben subestimarse. Le Blanc tiene razón en que las normas se promulgan y en que el escenario de tal promulgación abre la posibilidad de la subversión. Sin embargo, las normas pueden promulgarse, y cerrarse la posibilidad de subversión. Y a veces ciertas normas no pueden ser repromulgadas de forma subversiva en absoluto – la tarea de resignificación tiene que llegar a su fin. Y otras veces, la tarea de resignificar simplemente tiene que “cesar” por un tiempo, cuando, por ejemplo, la “paz” se convierte en un modo de hacer la guerra, o la “democracia” se convierte en una forma de imponer gobiernos. No tenemos que renunciar al término, pero a veces tenemos que trabajar duro para asegurarnos de que no confirma el *status quo* al que nos oponemos.

La performatividad de género seguramente se inspira en Foucault en el sentido en que las normas de género están vinculadas con el poder, y el poder no es sólo represivo, sino también generativo. Por lo tanto, como Foucault, me muevo del marco en el que sólo hay represión de un lado y liberación por el otro. Y sin embargo, a veces hay represión, y tiene que ser atravesada, descubierta, desafiada. Una cosa es afirmar que la represión no puede servir como un modelo adecuado para la comprensión del poder, pero otra muy distinta es decir que la represión no tiene lugar en una teoría del poder. Yo sostengo la primera afirmación, no la segunda.

Tal vez la performatividad de género pueda estar vinculada a lo que Foucault denominaba la constitución de nuevas subjetividades. Si es así, tendríamos que ser capaces de concebir las nuevas subjetividades como

ejercicios de libertad dentro y en contra de un escenario de restricción.

**Sapere Aude:** Si es cierto que Foucault es tan influyente en el desarrollo dialógico de su forma de pensar, y al mismo tiempo Hegel también fue un filósofo crucial en su propio desarrollo, nos gustaría saber cómo se podrían armonizar estas distintas maneras de pensar la cuestión del sujeto. Usted nos dice:

Existe el refrán de que precisamente ahora, cuando las mujeres están empezando a asumir el lugar de sujetos, las posiciones postmodernas vienen y anuncian que el sujeto está muerto. (*El feminismo y la cuestión de la posmodernidad*)<sup>5</sup>

¿Cómo cree que es posible, en el siglo XXI, con tantas aporías por emerger en las formas de pensar y las formas de las demarcaciones discursivas en la filosofía contemporánea – en especial con respecto a la delimitación de la filosofía basada en el feminismo– abordar este problema?

**Judith Butler:** Estoy segura de que no hay que tratar de “armonizar” las diversas perspectivas acerca del sujeto. Creo que podemos aprovechar estas teorías para construir la nuestra, y eso significa llevar a las diferentes teorías hacia una especie de choque productivo entre sí. El punto no es construir una síntesis, aunque haya algo de sincretismo en lo que hago. Las dimensiones irreconciliables de estas teorías son, precisamente, las ocasiones contemporáneas para un nuevo pensamiento. Ese nuevo pensamiento no tiene como objetivo la síntesis, sino sólo una forma de captar nuevas formaciones del sujeto.

En cuanto al feminismo, la mayoría de las activistas saben que parte de la tarea del feminismo es, precisamente, rastrear y exigir cambios en los mismos sentidos de lo que significa ser una mujer. ¿Puede una mujer ser X y hacer Y? Ésa es muchas veces la pregunta con la que se origina

---

<sup>5</sup> Cita extraída de “Fundamentos contingentes: El Feminismo y la Cuestión del ‘Postmodernismo’”, traducido por Moisés Silva, Revista *La Ventana*, N° 13, 2001, Págs. 30-31.

cualquier dilema feminista. Es la propia definición de género la que entra en crisis. De hecho, sin esa crisis en la definición de género, no habría feminismo. Así que deberíamos estar contentas-os de que el sujeto del feminismo aún no esté decidido. Eso significa que tenemos un futuro de cambio político al frente de nosotros-as.

**5. Sapere Aude:** Nos gustaría darle las gracias por esta entrevista concedida a *Sapere Aude* Revista de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Brasil. Le tenemos la más alta estima y la felicitamos por el Premio Adorno, recibido en el 2012, por la totalidad de su trabajo, sobre todo el dedicado a los estudios de género, la sexualidad, la teoría crítica y la filosofía moral.

**Traducción: Natalia Martínez Prado**

## A pesar de la herencia Sobre *lo pendiente* entre Freud y Derrida

Javier Agüero Águila

A Carlos Contreras, el amigo *en* la pregunta

Me parezco a un mensajero de la antigüedad, a un recadero, el correo de lo que nos hemos entregado, apenas un heredero, un heredero inválido, incapaz de recibir incluso, de enfrentarse con aquello que él guarda, y corro, corro para llevarles una noticia que debe permanecer secreta, y caigo todo el tiempo.<sup>1</sup>

Jacques Derrida

### Nota

Intentar un texto sobre la herencia posible -o pendiente- entre Freud y Derrida expresa, entre otras, una dificultad de inicio relacionada con la estructura etimológica de esta noción y desde donde es necesario partir. La herencia no es, en términos de rigor lingüístico, un concepto filosófico y su definición nos indica sólo dos posibilidades interpretativas que la alejarían, no sin violencia, de un examen propiamente filosófico.

Según la RAE, la herencia sólo puede ser comprendida en su vertiente jurídica o, bien, biológica. En ambos casos se trataría de una transferencia de bienes o de genes que se desplazan desde un individuo a otro, ya sean estos sujetos jurídicos o físicos. La raíz de la palabra es latina, *haerentia*, lo que quiere decir *adherencia* de ciertas cualidades biológicas

---

<sup>1</sup> Todas las citas bibliográficas originales del idioma francés han sido traducidas al español por el autor de este texto. Cuando sea pertinente se adjuntará la sigla T.A. (Traducción del Autor) al final de cada citación.

o materiales.<sup>2</sup> Estamos entonces frente a un concepto que desde su composición más original no facilita su tratamiento filosófico o, por lo menos, éste no resulta espontáneo ni tampoco fácil de rastrear dentro de la filosofía misma.

Sin embargo, si insistimos en la RAE, nos encontramos con formas compuestas de la herencia que, sin querer serlo y más bien por azar, tenderían a indicar la ruta para un análisis filosófico de la herencia. Nos encontramos por ejemplo con la noción de *Derecho a la herencia*, la cual es definida como aquello “*que está pendiente de adjudicación a los herederos*”.<sup>3</sup> La involuntaria potencia filosófica de esta definición se nos revela de inmediato como una clave, un código de acceso para repensar aquello que precisamente Derrida intuye que podría ser la herencia. Esto nos hace pensar que la herencia está siempre pendiente, aún no ocurre pero promete ocurrir, sin embargo, en tanto llega, la herencia deja de ser un derecho sin nombre propio y pasa a tener fuerza de ley, vigencia histórica, identidad. Solamente tengo el derecho sobre *algo* cuando ese *algo* aún no me pertenece, cuando está *pendiente* y en permanente envío. El derecho sobre una herencia muere cuando esa misma herencia se termina por poseer. Es la *Carte postale* derridiana que se envía sin dirección y sin remitente, siempre en tránsito y resistente a cualquier destinación; Es el *trafic d’héritage*<sup>4</sup> que iría desde Sócrates a Freud sin dejarse consumir en un esquema de apropiación específico y definitivo. Tráfico de herencia del cual, por cierto, Derrida será siempre un infiel heredero en espera. Volveremos a esto más adelante.

Será necesario entonces, antes de ensayar cualquier reflexión sobre la potencial influencia del psicoanálisis freudiano en la deconstrucción derridiana, profundizar en qué pensamos cuando pensamos la herencia desde Jacques Derrida.

---

<sup>2</sup> Ver: “Real Academia Española”, Espasa Calpe, 22.<sup>a</sup> edición, Madrid, 2001

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> cf: Derrida, J., “Spéculer-sur- «Freud» ”, En *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris, 1980, pp. 393-412.

## Herencia y doble juego: El amor de los infieles

Iniciemos con la siguiente cita de Derrida:

La deconstrucción más rigurosa no ha pretendido ser nunca [...] algo posible. Yo diría que no pierde nada por confesarse imposible, y aquellos que se regocijan por eso demasiado rápidamente, no pierden nada por esperar. El peligro para una tarea de deconstrucción sería antes bien la posibilidad, y convertirse en un conjunto a disposición de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si ella los tiene, es una cierta experiencia de lo imposible.<sup>5</sup>

Citamos este párrafo para señalar -de inicio- que la herencia en el sentido filosófico es, tal como Derrida lo señala respecto de la deconstrucción, una experiencia aporética de lo imposible. Con esto queremos decir que la herencia filosófica entendida como un legado coordinado de principio a fin o, más bien, como un *corpus* que se movilizaría desde un punto X a un punto Y (quien hereda y el legatario específicamente) sin zigzaguear y sin alterarse en el transcurso de este desplazamiento resulta, desde el pensamiento derridiano, una experiencia imposible. No intentamos, ciertamente, hacer un ejercicio algebraico de simple rotación de conceptos entre la deconstrucción y la herencia, sino que se piensa que la herencia misma no puede sino ser entendida en el acontecer de una figura imposible.<sup>6</sup> Es en este sentido que la deconstrucción aparecería, más allá de cualquier equivalencia entre los conceptos, como una escena de la herencia.

Es por esta razón, quizás, que Derrida apunta lo siguiente en Puntos suspensivos: “Yo me siento un heredero fiel en la medida que sea posible”.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Derrida, J., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, pp. 26-27 (T.A.)

<sup>6</sup> Aclaremos en este punto que para Derrida lo imposible no es lo contrario de lo posible, no hay una contradicción lógica entre ambas dimensiones. Lo que acontecería es que lo imposible se revela como la única condición de posibilidad de lo posible o, bien, es sólo en la órbita de lo imposible que lo posible vislumbra algún horizonte de actualización, aunque esto mismo sea imposible. Al respecto ver, por ejemplo: Derrida, J., *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, p. 303. Ver también: De Peretti, C., “Herencias de Derrida”, en *Isegoría* n°32, Madrid, 2005, p. 122.

<sup>7</sup> Derrida, J. *Points de suspension*. Galilée, Paris, 1998, p. (T.A.)

*En la medida que sea posible.* Esta sola frase pareciera no economizar pero sí alertar sobre aquello que vendría a figurar una idea de la herencia en la obra derridiana. Como se ha indicado, si la herencia es una experiencia de lo imposible pero sin embargo es ahí (y no en otro lugar) que podría tener alguna posibilidad, la frase *en la medida que sea posible* condensa lo que podría denominarse una eidética de la herencia. Insistimos, *en la medida que sea posible* remite a algo que nunca será posible, pero que siempre está en tránsito de serlo. En palabras de Jacques Derrida: “Cuando lo imposible se hace posible, el acontecimiento tiene su lugar (posibilidad de lo imposible). Ésta es precisamente, irrefutablemente, la paradoja del acontecimiento. Para que un acontecimiento tenga su lugar, para que él sea posible, es preciso que sea, como acontecimiento, como invención, la venida de lo imposible”.<sup>8</sup>

¿Cómo entendemos entonces a Derrida como un potencial heredero de Freud si la herencia es algo siempre por-venir y jamás una actualización de sí misma? Intentemos comenzar por esta respuesta de Derrida: “Yo me veo frecuentemente pasar muy rápido frente al espejo de la vida, como la silueta de un loco (a la vez cómico y trágico) que mata siendo infiel por espíritu de fidelidad”.<sup>9</sup> La infidelidad, como veremos, es para la herencia su horizonte posible al interior de su condición imposible. Es el gesto infiel quien la derivaría a ser potencial huella, trazo, ceniza o, en último momento, *différance* (entendida ésta como dilación y contexto, espaciamento y cuerpo. *Différance*<sup>10</sup> adherida a cualquier manifestación expresada por y desde la herencia en este caso) en el centro de la asimilación del legatario. El heredero, como nos dice Derrida, está lejos de ser aquella figura cómoda y sedentaria que espera por la herencia como si fuera un envío dirigido y remitido. Hay, en esta perspectiva, una doble inyunción a

---

<sup>8</sup> Derrida, J., *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 307 (T.A.)

<sup>9</sup> Derrida, J. Roudinesco, E., “Choisir son héritage”, En *De quoi demain*, Fayard/Galilée, Paris, 2001, pp.14-15 (T.A.)

<sup>10</sup> cf. Derrida, J., “La *différance*”, Conferencia pronunciada en la Sociedad francesa de filosofía el 27 de enero de 1969. Publicada simultáneamente en el Boletín de la sociedad francesa de filosofía (Julio-Septiembre 1968) y en *Théorie d'ensemble* (coll. Tel Quel), Seuil, Paris, 1968.

la cual el heredero debería responder.<sup>11</sup> Primero, es necesario “saber reafirmar lo que viene «antes de nosotros», y que entonces recibimos incluso antes de escogerlo, y comportarnos entonces como sujetos libres”.<sup>12</sup> El heredero pasa entonces por la experiencia de asumir aquello que le pre-existe sin saber qué es precisamente. No escogemos nosotros a nuestra herencia, ella es quien nos escoge porque intentamos, siguiendo a Derrida, apropiarnos de un pasado que sabemos que es inapropiable, ajeno a cualquier formalización o actualización presente y al que, finalmente, desconocemos en tanto su condición de pleno devenir. Más, no obstante, la herencia debe ser reafirmada.

“Reafirmar. ¿Qué quiere decir? No solamente aceptar esta herencia, sino reactivarla y mantenerla viva”.<sup>13</sup> La reafirmación de la herencia en esta línea es una reafirmación de aquello desconocido que nos escogió y a lo cual, entonces, nosotros debemos darle curso, vida. Reafirmación y reactivación de un legado al cual somos infieles por principio de fidelidad y entonces por principio de responsabilidad. No habría forma de extender una herencia ni de hacerle “justicia” más que alterándola, haciéndola heterogénea e irreductible a cualquier confirmación de un presente performativo y temporal. La herencia entonces es una posibilidad para el acontecimiento de la deconstrucción.

Sin embargo, y esta es la segunda inyunción, esta recepción que a la vez es *don* exige, de parte de quien recibe la herencia, una selección, un filtraje o una decisión frente a la posibilidad infinita de lo que se ofrece. Una vez que la herencia nos ha encontrado –o escogido- el heredero debe responsablemente in-fidelizarse decidiendo y alterando aquello que heredará para expandirlo, criticarlo, des-codificarlo o nuevamente heredarlo. Todo esto al interior de un circuito vivo de infidelidad por fidelidad que hace de la herencia un acontecimiento siempre nómada y

---

<sup>11</sup> Recordamos que para Jacques Derrida “Inyunción” es el momento temporal y dilatorio que agrupa dos instantes pero que no es capaz de unir. Es decir, aunque imbricados, son de naturaleza paralela. Es al mismo tiempo el momento de lo no planificado y lo inminente, así como el espacio radical y posible para la inmanencia del acontecimiento. Cf. por ejemplo: Derrida, J., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle International*, Galilée, Paris, 1993, p. 269

<sup>12</sup> Derrida, J. Roudinesco, E., *op. cit.* p. 15 (T.A.)

<sup>13</sup> *Ibíd.* (T.A.)

jamás perturbado por el cálculo que imprime la historia del presente. “Esa reafirmación que igualmente continúa e interrumpe se parece, cuando menos, a una elección, a una selección, a una decisión. Tanto la suya como la del otro: firma contra firma.”<sup>14</sup>

“Hay que pensar la vida a partir de la herencia y no al revés”.<sup>15</sup> La herencia pensada al alero de este principio, es decir como generadora de vida y no de muerte, es una posibilidad para resistir no sólo a la aniquilación de un pensamiento o memoria filosófica, sino que emerge como un acontecimiento que puede preservar la vida en general. Si nos quedamos en esta reflexión, sería posible pensar que la herencia adquiere en Derrida una significación trascendental y no sólo inmanente. Pretendemos decir que es únicamente en el circuito de la herencia alterada y nunca asumida -como tal- que hay flujo, circulación y restos, huellas, herencias. La herencia así entendida es, al final de todo, un problema insuperable para la muerte. Y Derrida nos dice: “es reafirmando la herencia que podemos evitar la aniquilación”.<sup>16</sup>

(¿No es acaso posible pensar que el legado de Freud sigue –hoy- vivo y entre nosotros porque ha caído en manos de herederos infieles?, ¿herederos que han sabido descodificar la herencia freudiana sin obedecer a las indicaciones muchas veces totalizantes de la institucionalidad psicoanalítica?).

Para que surja lo impredecible, lo sin correspondencia, para que ocurra un acontecimiento y para que la vida se preserve, sería necesario serle infiel a la herencia con todo lo que está a nuestra disposición. Ya sabemos que la herencia en tanto totalidad adjudicada y pre-concebida no es más que un formato, una escena inanimada de la delegación que tenderá a su propia aniquilación. Es por esta razón, porque es vida y circuito de continuidad incoherente, que la herencia al igual que la deconstrucción “No ocurre nunca (...) sin amor”.<sup>17</sup> Cada vez que hacemos algo con lo heredado, algo diferente al nombre propio de esa herencia,

---

<sup>14</sup> *Op. cit.* p. 16 (T.A.)

<sup>15</sup> *Ibíd.* (T.A)

<sup>16</sup> *Ibíd.* (T.A)

<sup>17</sup> *Op. cit.* p. 17 (T.A)

nos hacemos parte de una distribución de vida y no de muerte, de sentidos inconclusos, pasando a formar parte de un devenir emancipado que clausuraría toda finitud. “Nada es posible, nada tiene interés, nada me parece deseable sin ella (la herencia). Ella mandata dos gestos a la vez: dejar la vida en vida, hacer revivir, saludar la vida, «dejar vivir»”.<sup>18</sup>

Con todo lo analizado hasta este punto, es importante remarcar que la herencia nos asigna, como dice el mismo Derrida, *tareas contradictorias*. No se trata solamente de recibir sino también de escoger, de acoger y de reinterpretar, y cada una de estas tareas recaen en nosotros y en nuestra finitud. La capacidad de heredar solamente puede ser asumida por un ser finito, no obstante la herencia misma es infinita. Ella y las múltiples derivaciones e interpretaciones que puede alcanzar desde la finitud del hombre. Sin embargo es precisamente esta finitud la que nos obliga y nos compromete con una herencia. Heredar no es entonces sólo transformar, escoger, excluir, etc. aquello que nos viene dado desde un pasado, sino que implica el gesto de asumir un por-venir de la herencia que también presiona por hacer parte del circuito de lo heredable. Así como yo puedo ser un legatario, otros pueden ser los míos, circulación que exigiría una ética de la responsabilidad frente a la herencia, una que indique que sobre mí legado no hay derecho de propiedad y que nadie puede asumir en nombre propio lo que heredo ni menos delimitar lo que puede en mí ser heredable.

La herencia se disemina entonces en el juego del pasado, del presente y del futuro y, aún más, en el del por-venir. En esta construcción la temporalidad no se juega a propósito de una secuencialidad lógica, no es una chance para una suerte de *corpus* textual ni menos para el ensayo de una escena de escritura logocéntrica. Pasado, presente, futuro y por-venir son *en y para* la herencia un campo abierto de relaciones heterogéneas e irreductibles que revelan e hiperbolizan, en su misma circulación, la urgencia de la responsabilidad. Derrida señala en esta misma línea que “El concepto de responsabilidad no tiene el más mínimo sentido fuera de una experiencia de la herencia. Incluso antes de decir que se es responsable de esa herencia”.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibíd.* (T.A.)

<sup>19</sup> *Op. cit.* p. 18 (T.A)

La responsabilidad en la herencia adquiere una doble condición o, dicho de otra manera, la herencia nos exige una doble responsabilidad que se vincula con una suerte de anacronía elemental. Esta nos señala que somos responsables ante un pasado que heredamos pero al mismo tiempo frente a un por-venir que desconocemos y ante el cual debemos responder, también, en nombre de la herencia. El heredero está doblemente endeudado por principio de responsabilidad. Hay entonces una ética del desplazamiento y la a-temporalidad en la herencia que sabotea la condición de un presente en ella. Resumiendo, el heredero es responsable por la herencia que recibe desde un pasado y que deja disponible al por-venir, pero esta responsabilidad no ocurre en el presente de la asimilación del legado, sino que en el más acá y el más allá del acto de heredar. Decimos entonces que hay herencia *a pesar de la herencia*.

La herencia a pesar de la herencia no es otra cosa más que lo imposible habitando lo posible. Como ya ha sido dicho, todo trabajo de herencia requiere de un desciframiento de aquello que se hereda, de una des-codificación urgente para hacer de la herencia misma un legado hacia el por-venir. Es en esta línea que toda herencia no sería más que la búsqueda de aquellos secretos que la impregnan y la constituyen. Cuando hablamos de herencia en sentido derridiano, hablamos de secretos que se esconden tras la escena performativa de ella misma. A sus espaldas siempre hay huellas o archihuellas, lo no-dicho o *el querer decir*, lo no-visto o lo fantasmal, lo no-heredable a primer legado o, bien, la diferenciación heterogénea y exagerada de los conceptos que la configuran. El trabajo de herencia es entonces un trabajo de búsqueda y de decisión. Búsqueda y responsabilidad por desentrañar aquello que hace de la herencia una posibilidad siempre abierta y jamás atada al imperio de la metafísica de la presencia. La herencia es, en este sentido, ausencia y espectralidad. Es lo que no se revela ni en su forma ni en su disposición performativa y, por sobre todo, es el espacio sin economía posible que nos invita a sumergirnos en los estuarios múltiples de la deconstrucción.

Herencia, deconstrucción, fidelidad por infidelidad, responsabilidad, vida, secreto. Nociones que apuntarían finalmente a una gran consideración derridiana, a saber: que “(...) nosotros no somos más que lo que

nosotros heredamos. Nuestro ser es herencia, la lengua que hablamos es herencia”.<sup>20</sup> Somos nuestra herencia pero no aquello que heredamos, no somos *lo heredado*, sino que el gesto de heredar. No existiría posibilidad para el *ser* sin *ser* en la herencia. Estaríamos al aparecer frente a una ontología de la herencia pero, insistimos, no es una ontología del objeto o la obra heredada, sino que es una que abre la posibilidad de *ser* en la medida que se es heredero.<sup>21</sup>

No podemos entonces, siguiendo esta línea filosófica, comprender a la herencia más que dentro del espacio de la singularidad. Somos herederos singulares de una herencia que como tal no existe sino hasta que ha sido dislocada, criticada, trastocada y vuelta a reafirmar dentro de la diseminación a-teleológica de lo heredable. El heredero y su singularidad hacen de la herencia un acontecimiento infinito al tiempo que imposible. Podemos pensar, con todos los riesgos adheridos, que con la herencia entramos al terreno de la esencia, de lo eidético y al más complejo y heterogéneo análisis derridiano: el de la *différance* y su economía fundamental. Pero esto, sin duda, sería materia de otro examen y otro texto.

¿Cuánto de lo revisado hasta este momento permitiría iluminar o al menos ensayar una potencial escena de herencia entre Freud y Derrida? Se cree, antes de intentar responder a este imperativo en forma de pregunta, que es necesario reflexionar sobre lo que, se piensa, serían los rasgos singulares que matizan la relación de Derrida con la obra de Freud. Una vinculación que parece ajustar cuentas de herencia con Freud pero, también y de manera aún más polémica, con la institución psicoanalítica.

---

<sup>20</sup> Derrida, J. / Stiegler, B., *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Galilée-INA, Paris, 1996, p. 34.

<sup>21</sup> Si arriesgamos, la herencia se desplegaría -o más bien se diseminaría- como condición ontológica para la ontología del *ser* mismo y, con esto, Derrida apuntaría a una nueva estrategia filosófica de superación del *dasein* heideggeriano o de la metafísica de la presencia en general. No profundizaremos en este problema en este artículo, pero bien vale intuir a la herencia como uno más de los dardos derridianos arrojados al interior de la problemática del *ser*, de la presencia y de la temporalidad. En relación a esta problemática ver, por ejemplo: Derrida, J., *Ousia y Grammé. Nota sobre una nota de Sein und Zeit*. Primera versión publicada en *L'endurance de la pensée* (libro colectivo, Pour Saluer Jean Beaufret), Plon, 1968. Finalmente en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972.

## Freud *con* Derrida y el principio del placer

A pesar de las apariencias, la deconstrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía.

Jacques Derrida

Comenzamos con el extracto de una carta que Freud le escribe a Ernest Jones en 1920 y que cita René Major en su libro *Lacan avec Derrida*: “Yo estoy seguro que en algunos decenios mi nombre será olvidado pero que nuestros descubrimientos subsistirán”.<sup>22</sup> Si bien los sentidos inconscientes que podrían terminar por construir el significado y el significante de esta frase sólo podrían ser resueltos por el mismo doctor Freud, se desliza en sus palabras un temor a que la trascendencia de la obra, *de su obra*, terminará por sabotear al nombre propio, *su nombre propio*. A su parecer, el nombre Sigmund Freud sucumbiría frente a la potencia de su trabajo y deposita su confianza en aquello que, según su pronóstico, es más que él mismo y su identidad, es decir su legado, su herencia. La frase citada adquiere fuerza filosófica para lo que es el centro de este artículo, esto es, la posibilidad de pensar al legado freudiano como algo más que un nombre propio.

Sin embargo, vale la pregunta de cuál es el nombre propio de la herencia freudiana y de qué hablamos cuando hablamos de Freud y su legado. ¿Fue él consciente de la enorme megaestructura, teórica, práctica e institucional que se terminaría levantando en su nombre?, ¿fue consciente del gran dispositivo de saber<sup>23</sup> en que llegaría a convertirse la institución del psicoanálisis?, ¿qué es lo que Derrida escoge y altera como herencia?, ¿a Freud o al psicoanálisis?

---

<sup>22</sup> Major, R., *Lacan avec Derrida : analyse désistentielle*, Champs Flammarion, Paris, 2001, Paris, p. I (T.A.)

<sup>23</sup> Entendemos la noción de dispositivo concretamente desde la definición foucaultiana: “Lo que trato de indicar con este nombre es, en primer lugar, un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no-dicho, éstos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos”. Foucault, M., *Dits et Écrits (III)*, Quarto-Gallimard, Paris, 2001, p. 299.

Pensemos de entrada que Freud se inscribía en una tradición de pensamiento filosófica cercana a Nietzsche o Schopenhauer y que, por lo tanto, buscaba alejarse de una suerte de hegelianismo idealista para instalarse más próximo al ideal cientificista de su época. En este sentido la apuesta de Lacan al interior de la tradición psicoanalítica es diferente y no de manera parcial, ya que él deriva a una suerte de anticientificismo más vinculado a lo que podría interpretarse como una visión hegeliana del deseo y a una *concepción heideggeriana de la palabra y la verdad*.<sup>24</sup> Lo importante para este trabajo es que es precisamente en este momento, cuando ocurría esta suerte de cambio de timón y mando en la conducción del psicoanálisis, que Derrida se pregunta: “Se quisiera hacernos olvidar el psicoanálisis. ¿Olvidaríamos nosotros el psicoanálisis?”<sup>25</sup> La pregunta es, a nuestro juicio, de una importancia enorme. Derrida estaba preocupado por una suerte de retiro del psicoanálisis freudiano de la discusión filosófica. Argumentaba que después de haber sido la moda de pensamiento más penetrante en los años 60 y 70 -la misma que estuvo a punto de dislocar de manera casi definitiva el discurso filosófico a partir de la lógica del inconsciente- asistíamos en ese entonces al retiro radical de este *canon*, de manera así violenta y sin preguntas, sin excusas. Como si la herencia de Freud fuera nada más que un antecedente en el ir y venir de posturas filosóficas itinerantes. La pregunta de Derrida, finalmente, es una inquietud de base por el olvido de una potencial herencia de Freud y su legado. Ahora bien ¿de Freud o de su legado? Derrida explica en esta extensa cita:

Lo que ha pasado, en el aire del tiempo filosófico, si yo me arriesgo a caracterizarlo de manera masiva y macroscópica, es que después de un momento de angustia intimidatorio, ciertos filósofos se han contenido. Y hoy, en el aire del tiempo, se comienza a hacer como si nada hubiera pasado, como si la aceptación del acontecimiento del psicoanálisis, de una lógica del inconsciente, de «conceptos inconscientes», no tuvieran más

---

<sup>24</sup> cf. Major, R., *op. cit.* p. 2

<sup>25</sup> Derrida, J., *Let us not forget — Psychoanalysis*, The Oxford Literary Review, «Psychoanalysis and Literature», vol. XII, n<sup>os</sup> 1-2, 1990. Posteriormente en: Major, R., *op. cit.* p. II - III (T.A.)

rigor, no tuviera incluso su lugar en algo así como la historia de la razón: como si se pudiera continuar tranquilamente con el buen y viejo discurso de las luces, volver a Kant, recordar la responsabilidad ética o jurídica o política de un sujeto restaurando la autoridad de la conciencia, del yo, del cógito reflexivo sin pena y sin paradoja; como si, en este momento de restauración filosófica que es el aire del tiempo, porque lo que está a la orden del día, la orden moral de la orden del día, es una especie de restauración vergonzosa y deshonesto, como si se tratara de poner en el plato las exigencias de la razón en un discurso puramente de comunicaciones, informativo y sin pliegue; como si se volviera legítimo, al fin, acusar de obscuridad o de irracionalismo a cualquiera que complique un poco las cosas interrogándose sobre la razón de la razón, sobre la historia del principio de razón o sobre el acontecimiento, quizás traumático, que constituye algo así como el psicoanálisis en la relación a sí de la razón.<sup>26</sup>

Si atendemos a esta cita, leemos que Derrida asume al psicoanálisis como ninguna otra cosa más que como un acontecimiento, es decir como un evento que concurre desde un devenir no-planificado y altamente corrosivo para una suerte de historia lineal de la filosofía. Este acontecimiento, que amenazó de tal manera la secuencialidad del pensamiento filosófico al punto de casi desbordarlo, se habría visto expuesto a esta especie de *restauración vergonzosa y deshonesto* de la filosofía y su secuencia, en donde cualquier apuesta por descentrar el pensamiento racional debía ser descartada, metida en un cajón de sastre y olvidar entonces la fuerza hereditaria que la constituye.

Se cree que lo que hay tras este pasaje de Derrida no es un elogio al psicoanálisis, tampoco una exageración amorosa hacia su creador, lo que vemos es un grito casi desesperado por recuperar la herencia, por escogerla a pesar de que la dinámica de la institucionalidad filosófica intentaba abortarla. El psicoanálisis ya estaba entre nosotros, había nacido, sin embargo la tendencia a descartar su legado era precisamente abortiva. Visto desde el prisma psicoanalítico propiamente tal, Freud y el psicoanálisis aparecían como un trauma y una repetición a los que era preciso encarcelar en los sótanos del inconsciente de la historia filosófica.

---

<sup>26</sup> *Ibíd.* (T.A)

*Ser justos con Freud*, esto era lo que estaba a la base de la prédica derridiana.

René Major escribe: “El psicoanálisis es de lo que Derrida no se olvida nunca. Él tiene con el Psicoanálisis un lazo imaginario como con su lengua materna”.<sup>27</sup> Sin embargo y asumiendo esta relación original de Derrida con el psicoanálisis, la relación con la lengua materna no es una relación sin tensión. Todo lo que se adhiere a una relación con el origen es una ida y vuelta de desgarros sostenidos y vitales que terminan, es cierto, por definir lo que somos. Y por otro lado, bien que hablemos de un vínculo imaginario, lo imaginario mismo -cualquiera sea la forma o figura que éste tome- no implicaría una aceptación dócil o el gesto de dejarse colonizar sin resistir. Además, se nos dice que “no habría habido, no hay Derrida sin Freud”.<sup>28</sup> Y claro, es algo que aceptamos, sin embargo Derrida no se concibe ni se deja concebir como una réplica de Freud ni la deconstrucción pretende ser algo así como una hija bastarda del psicoanálisis o, en el mejor de los casos, una hermana menor. Si no hay Derrida sin Freud, si esto es así y lo compartimos, es sólo en la medida que Derrida acoge a Freud desde la resistencia y la figura del heredero infiel. Lo asume desde la inyunción entre él mismo y *su* Freud.<sup>29</sup>

Con todo, es posible advertir que Derrida encuentra en Freud un potente aliado desde su más temprano interés por deconstruir el pensamiento logocéntrico. Si bien los conceptos derridianos devienen de la metafísica, primero de una lectura de la huella (*la trace*) en Plotino y después de los conceptos tomados de la ontología heideggeriana-mientras Freud se desvía claramente de esta ruta como vimos-, nociones como *Nachträglichkeit* (*retroactividad* en español o *après coup*<sup>30</sup> en francés), repercuten en la obra derridiana de manera directa. *Nachträglichkeit* es

---

<sup>27</sup> Major, R., *Lacan avec Derrida : analyse désistentielle*, Champs Flammarion, Paris, 2001, Paris, p. 5 (T.A.)

<sup>28</sup> *Ibid.*(T.A.)

<sup>29</sup> cf. Por ejemplo: Bennington, G., *Circanalyse (la chose même)*. Comunicación presentada en el coloquio de Cerisy, Julio, 1996. Posteriormente en Major, R. y Patrick Guyomard (dir.), *Depuis Lacan*, Colloque de Cerisy, Aubier, Paris, 2000.

<sup>30</sup> Habría sido Lacan quien da el sentido final a la traducción de este término freudiano desde el alemán al francés. *Après coup* sería traducible, literalmente, como *después del golpe*.

un concepto que apunta a la desaparición del presente en términos de experiencia específica. El *shock* de una experiencia traumática excedería la temporalidad actualizada de su propio despliegue haciéndose sentir después. Esta idea de la dilación y el espaciamento respecto del presente o la *presencia* que contiene la *Nachträglichkeit*, es clave para la emergencia de los conceptos derridianos tales como huella, archihuella, *différance*, restancia, espectralidad, etc. Derrida lo explica de la siguiente forma:

Que el presente en general no sea originario sino reconstituido, que no sea la forma absoluta, plenamente viviente y constituyente de la experiencia, que no tenga la pureza del presente viviente, tal es el tema, formidable para la historia de la metafísica, que Freud invita a pensar a través de una conceptualidad diferente a la cosa misma. Este concepto es el único que no se agota en la metafísica o en la ciencia.<sup>31</sup>

Entonces, la crítica a la metafísica de la presencia y al presente que encontramos en Derrida (hacia la ontología heideggeriana por ejemplo o hacia la crítica literaria estructuralista<sup>32</sup> por nombrar dos momentos), podría ser heredera de al menos dos lecturas fundamentales, las de Plotino y su idea de que *en toda forma se intuyen las huellas de una cierta no presencia* y, quizás con más fuerza que con Heidegger, de la *Nachträglichkeit* freudiana, que desestabiliza y sabotea la noción de presente mismo. Ambas borran el mito de un origen en el presente.

Ahora bien, como sostiene Derrida: “La posibilidad de la huella, esta simple posibilidad, sólo puede dividir la unicidad. Separando la impresión de la huella”.<sup>33</sup> Esto es, que la huella sólo es posible si la escindimos de lo archivable o lo que deja una marca. Sin embargo aquí nos encontramos nuevamente con una aporía, puesto que la huella sólo es intuible —cuando

---

<sup>31</sup> Derrida, J., “Freud et la scène de l’écriture”, En *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p.314 (T.A.)

<sup>32</sup> Se sugiere ver, por ejemplo, las críticas que desarrolla Derrida a la crítica literaria estructuralista, sobre todo al denominado “Círculo de Ginebra”, donde apunta a los críticos Jean-Pierre Richard y Jean Rousset. Cf. Derrida, J., “Force et signification”, En *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

<sup>33</sup> Derrida, J., *Mal d’archive*, Galilée, Paris, 1995, p. 153 (T.A.)

menos- en la medida que lo impreso se ha ejecutado. ¿Cómo resistirse a esta inyunción de sentido que oculta la forma de lo impreso o del archivo? Nos introducimos en este problema puesto que Freud y su legado podrían ser entendidos como la huella o la ausencia que contiene la obra derridiana, aquella impresa. Todo esto es contradictorio puesto que la deconstrucción se resiste a ser obra aunque lo es al mismo tiempo, siendo posible sólo en la medida que es imposible. Nos referimos a la obra impresa, histórica y con temporalidad presente. Así, Freud sería en Derrida la marca de lo ausente o, bien, la presencia que por defecto constituye su obra. Todo esto al interior del juego imposible de las huellas que se revelan en lo impreso. No obstante es un juego de resistencias múltiples y significantes heterogéneos que termina heredándose *en* la obra de Jacques Derrida.

En esta dirección, las lecturas de Derrida sobre *Más allá del principio del placer*, darían cuenta del alcance que el legado freudiano habría tenido en la elaboración de su propia filosofía: “Freud no avanzaba más que para suspender sin límite todas las tesis en las cuales sus sucesores o sus herederos, sus lectores en general, habrían tenido interés en detenerlo”.<sup>34</sup> Es decir, no había posibilidad de contradecir a Freud puesto que éste mismo se habría encargado de prevenir esas contradicciones desde el momento mismo en que escribía su obra, no dando oportunidad alguna para que sus herederos alteraran su herencia. No obstante, esto que puede ser entendido desde Derrida como una cláusula freudiana, una imposibilidad de modificar su testamento, es más bien comprendido en este texto como un posibilidad frente al *a pesar de...* Esto es, que si bien la herencia en nombre propio (Freud-psicoanálisis) pudo haberse blindado frente a cualquier intento de reinterpretación y crítica, no es más que para profundizar en la motivación de los herederos, en la infidelidad por fidelidad que debe -sin deber nada- caracterizar sus accesos y excesos resignificativos respecto de la herencia. Es el levantamiento de Derrida, por ejemplo, frente a Lacan y a la institución psicoanalítica. Así, esta lectura aparece igualmente como “una interpretación que liga la especulación sobre el

---

<sup>34</sup> cf. Derrida, J., “Spéculer – sur «Freud»”, en *La carte postale, de Socrate à Freud et au de-là*, *op. cit.* pp. 275-437.

nombre, el nombre propio o los apellidos, a la ciencia, especialmente a la teoría y a la institución psicoanalítica”.<sup>35</sup>

Si entendemos la deconstrucción como un desplazamiento heterogéneo sobre una escritura o estructura formal; como el acontecimiento que presiona sobre aquello que se oculta tras la impresión; o como el análisis hiperbolizado de una obra cualquiera, tenemos que indicar también que no hay en Derrida un rechazo a Freud sino por el contrario un *sí* a su herencia. Este *sí* requiere necesariamente de un compromiso con un hiper-análisis de la obra freudiana, porque es un *sí* condicionado a la responsabilidad que conlleva heredar, es un *sí* al “*sí*, escojo tu herencia, pero la transformaré y haré de ella algo que no era sin que se niegue lo que era”. Freud y Derrida se unen y se reúnen en lo originario y en lo indivisible.

Siempre en la lectura derridiana de *Más allá del principio del placer* (y para ir ensayando un posible final para este artículo) nos encontramos con esta cita de Derrida contenida en *La Carte Postale*: “(...) se trataba de interrogar a la especificidad (problemática y textual) del Más allá..., de ligar lo irreductible de una «especulación» con la economía de una escena de escritura, inseparable a su vez de una escena de herencia que implica a la vez a Freud y al «movimiento» psicoanalítico”.<sup>36</sup> Freud, a quien Derrida llama *el especulador*, habría levantado su teoría sobre el *Fort-da*<sup>37</sup> (*lejos-acá* en alemán) en base al examen de las actitudes de un niño de 18 meses (su nieto) no sólo para dar cuenta de cómo operaba el principio del placer, sino que, y en gran medida, para explicarse cómo la constitución del lenguaje pasa por una experiencia de la pérdida. En esta línea el *Fort-da* es una experiencia específica y total a la vez en la que se juega la constitución del sujeto. Sin embargo, y más allá de la particular vivencia del niño que arroja un objeto para después recuperarlo asumiendo inconscientemente que es la figura de su propia madre la que *está* y *no está*, Derrida ve en esta escena un gesto freudiano de un enorme impacto,

---

<sup>35</sup> *Ibíd.* (T.A)

<sup>36</sup> *Op. cit.* p. 313 (T.A.)

<sup>37</sup> *cf.* Freud, S., Obras completas, Traducción del alemán de José L. Etcheverry, Volumen 18 (1920-22), *Más allá del principio de placer Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, Amorrortu, Bs. Aires, 1992.

preguntándose cómo es posible que Freud haya podido lograr toda una obra, una escena de escritura, a partir de la especulación sobre la experiencia de un niño que además era su nieto, es decir, sobre el cual no podía aplicar ningún tipo de objetividad. El desplazamiento desde un momento de observación especulativa hacia el del levantamiento de una teoría sobre un *Más allá del principio del placer*, le parece a Derrida profundamente significativo para pensar una escena o figuración de la herencia. Freud cuando especula escoge, filtra y decide actualizando, apostando por modificar interpretativamente la experiencia que observa. Hay en esta “fotografía” de Freud analizando las actitudes de su nieto, un principio de herencia fundamental, el de recibir transformando independiente que las condiciones objetivas no lo permitan. En esta dirección Freud se presentaría antes los ojos de Derrida como un ejecutor de la herencia tal y como la hemos concebido, un digno infiel que asume la experiencia justo para perturbarla y alterarla.

Asumiendo el quiebre textual, hemos querido apostar por un último argumento que daría cuenta de una escena de la herencia entre Freud y Derrida. Entendemos los riesgos y nos hacemos *cargo de la carga* que puede llegar a implicar una idea tal como la que plantearemos. Hemos partido de la base de que no hay derecho de propiedad sobre la herencia, lo que tiende a validar e indicar la ruta hacia otro derecho, el de decirlo todo.

Derrida escribe: “Nada ha contradicho todavía ni impugnado de una forma o de otra la autoridad de un PP (principio del placer) que vuelve siempre a sí mismo, se modifica, se representa, delega sin abandonarse jamás. Sin duda en ese retorno a sí la obsesión de algo enteramente otro se deja, como hemos demostrado, estrictamente implicar”.<sup>38</sup> Entonces nada ocurriría fuera de este principio del placer. Todo lo que se revela, despliega y distribuye desde y a partir de la experiencia humana se adhiere de una manera u otra a este PP que lo moviliza y lo inicia todo. Aún más, es el mismo PP quien vuelve a *sí mismo*. Este *sí mismo* no operaría en Freud más que como una suerte de economía fundamental, una dila-

---

<sup>38</sup> Derrida, J., *op. cit.* p. 314 (T.A.)

ción de origen que sin embargo es origen de sí misma. El PP es a condición del PP o, dicho de otra manera, al PP *le va* el PP propiamente tal. Para Derrida es éste el más allá del PP en Freud, el propio PP del placer diseminándose como espaciamiento fundamental previo a cualquier condensación óptico/ontológica e, incluso, antes de sí mismo. No hay PP antes del PP, es el punto. Nuestro riesgo, primero, a modo de preguntas: ¿Podríamos pensar la interpretación derridiana del PP en el centro de la herencia Freud-Derrida? ¿Cuán lejos estamos de aventurar a Freud como el PP diseminándose en la filosofía derridiana? Se apuesta por pensar que la herencia de Freud en la obra derridiana opera como la definición que el mismo Derrida hace del PP, es decir, no habría más allá o más acá de Derrida sin Freud. Cada una de las consideraciones de la deconstrucción y de los diferentes momentos del trabajo de Derrida estarían de alguna u otra forma *accedidas* por la herencia freudiana. *No hay, no existe Derrida sin Freud* decía René Major, y apoyamos. Más allá de la dispositivo institucional que es el psicoanálisis y al cual Derrida enfrentó en más de una oportunidad, no es posible pensar en la emergencia de la obra derridiana sin el legado de Freud. Derrida decía: *Somos nuestra herencia*, la que hemos escogido por fiel infidelidad. Si es así, Derrida es Freud, pero resistiéndole.

#### **4. Nota final**

Este texto no ha pretendido ser, como se deja ver, una reflexión técnica sobre el psicoanálisis y sus categorías, aún menos una suerte de entramado filosófico que permitiría la equivalencia de conceptos entre el psicoanálisis y la deconstrucción. Hemos partido, simplemente, de una básica consideración crítica de Derrida a la institución psicoanalítica, aquella que nos dice que no es necesario militar en el psicoanálisis para referirse a él, y que gran parte de la herencia freudiana estaría estanca al interior del espacio doctrinal que los llamados psicoanalistas profesionales suscriben.

Para Derrida el psicoanálisis, sobre todo a nivel institucional, ha sido una ciencia del archivo y del nombre propio. Una institución selectiva y

específica que aprueba y descarta casi operando desde la misma lógica del inconsciente. Se archiva para olvidar y se levanta un nombre propio para diferenciarse. No obstante y por defecto, este mismo gesto de la institución produce alteridad, el *anarchivo*, aquello que se resiste a ser aprobado o rechazado por un dispositivo de poder. En otras palabras, todo lo que se dispone para favorecer una escena de la herencia. Es en este intersticio de sentido no considerado por la intencionalidad psicoanalítica que este texto se habita a sí mismo, no en sus bitácoras institucionales. Este es el espacio que Derrida revela para quienes no somos miembros de la estructura formal del psicoanálisis y es, al mismo tiempo, la herencia que nos estimula.

Apostamos por liberar a la herencia freudiana de sí misma y liberar, también, a Freud de sí mismo y de sus extensiones. Recordamos que sólo hay herencia cuando hay algo indecible, cuando lo secreto se revela por exceso de forma y de presencia. La herencia es una respuesta a lo heterogéneo de un legado y no un gesto cómplice y cómodo respecto de la ya dicho y lo ya escrito. La herencia es multitud de voces y no silencio frente al archivo. Es, a modo de acontecimiento, la *desarchivación*.

Sólo unas últimas preguntas para el final, unas que no tendrán respuesta al menos en este artículo: ¿quién hereda?, ¿Freud o Derrida?, ¿quién es el legatario final al interior de esta historia de herencias, pasiones, inyecciones etc.? Entre tanto tráfico de herencias, de Platón a Freud y más allá: ¿cómo ubicar al gran heredero?

Esperamos que no haya algo así como *el último de los herederos* y que la herencia, así como la deconstrucción, permanezca como una responsabilidad imposible donde el nombre propio sólo se “active” desde la potencia ética del espectro.

## La exterioridad cartesiana

Ricardo Bianchi

### Modernidad del sujeto

El presente ensayo se propone un itinerario que partiendo del conjunto de las tesis sostenidas por Jean-Claude Milner en *La obra clara*, encuentre su fundamento en la obra de Descartes, no sin atravesar la sorprendente lectura del texto cartesiano debida a Emmanuel Levinas.

No me parecen frecuentes las lecturas que recuperen la mutua influencia entre la filosofía de Levinas y la obra de Jacques Lacan. Estoy convencido, no obstante que el quiasmo de esa influencia ha sido decisivo. Y en ambos sentidos de una dirección única.

Para comenzar elijo -siempre hemos comenzado ya- “El doctrinal de ciencia”, *capítulo II* del libro de Milner. Las referencias son ya clásicas. Se trata de la *ecuación de los sujetos*,<sup>1</sup> que apoyándose en el párrafo de *La ciencia y la verdad* fija la identidad entre el sujeto de la ciencia y el sujeto del psicoanálisis; aunque el modo de inscripción en uno y en otro caso serán absolutamente heterogéneos.

Milner se detiene a continuación en varios puntos. Pretende establecer la filiación de un pensamiento en su advenimiento a la modernidad. La operación fundamental del pensamiento moderno queda determinada en lo que llama *hipótesis del sujeto de la ciencia*: “la ciencia moderna, en

---

<sup>1</sup> “Lacan plantea una ecuación: “el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia” (*La ciencia y la verdad*, E., 2, pág. 837). Esta ecuación de los sujetos enuncia tres afirmaciones: (1) que el psicoanálisis opera sobre un sujeto (y no, por ejemplo, sobre un yo [*moi*]); (2) que hay un sujeto de la ciencia, y (3) que estos dos sujetos hacen uno. Milner, J.C. *La obra clara. Lacan, la ciencia y la filosofía*. Manantial. Buenos Aires. Pág. 35.

tanto ciencia y en tanto moderna, *determina un modo de constitución del sujeto*”.<sup>2</sup>

Que este sujeto sea definido por su nombre, que se recupere la idea de *cortes* en un pasaje por las preciosas obras de Koyré y Kojève, que la ciencia moderna se reconozca en el vector diferencial promovido por el judaísmo, son cuestiones que no he de seguir ahora. Por el contrario sí quiero dedicarme a la pregunta que recupere ese momento -¿irrepetible?- el del acontecimiento en la Historia de la filosofía de la cuestión irreductible del *sujeto*.

Si bien hay opiniones serias -la de Lacan entre ellas- que asocian el advenimiento de la modernidad al nombre de René Descartes, hago la salvedad de que otras, no menos autorizadas aquí, Cassirer por caso, prefieren referirse por ejemplo, a Nicolás de Cusa. Particularmente me propongo en otro ensayo indagar los antecedentes -los precursores como diría Borges- del cogito cartesiano entre los autores medievales. La idea sería inversa a la de Gilson. En vez de reducir la innovación cartesiana a los límites sistemáticos de la *época* medieval, por el contrario habrá que mostrar las discontinuidades en autores que efectivamente desbordan el marco de la filosofía del período. Aquí, no obstante se tratará de Descartes.

Milner evoca las citas tomadas particularmente de *La instancia de la letra* y de *La ciencia y la verdad*. Lacan ha insistido, convengamos en ello, en la “tesis de que Descartes es el primer filósofo moderno, en tanto moderno”.<sup>3</sup> Dejaremos que permanezca enigmática la atribución de esa tesis a Hegel. Recordaré sí, el conjunto de proposiciones que articulan el denominado *cartesianismo radical de Lacan*.<sup>4</sup>

La lectura de Milner -creo que este es uno de sus méritos- pasa por interrogar lo más obvio: *el pensamiento*. Después de recordar que es

---

<sup>2</sup> *Ídem*. Pág. 36. *Las cursivas, salvo indicación contraria, son mías. R.B.*

<sup>3</sup> *Ídem*. Pág. 41.

<sup>4</sup> “Un conjunto de proposiciones articulan lo que se puede denominar el *cartesianismo radical* de Lacan lo sostiene: ‘si Descartes es el primer filósofo moderno, lo es debido al *Cogito*’; ‘Descartes inventa el sujeto moderno’; ‘Descartes inventa el sujeto de la ciencia’; ‘el sujeto freudiano, en la medida en que el psicoanálisis freudiano es intrínsecamente moderno, no podría ser otro que el sujeto cartesiano’.” *Ídem*. Pág. 41.

Lacan quien propiamente habla de *sujeto*,<sup>5</sup> evoca la operación lacaniana sobre el escenario de las *Meditaciones metafísicas*. En lo fundamental se debe a la *suspensión del paso cartesiano del primer al segundo momento del cogito*. Esta vacilación, este entre dos, en que decide permanecer Lacan, y en que según el propio Lacan, permanece aquello destinado a perdurar de la filosofía cartesiana, encontrará su eco en Levinas bajo la idea de *diacronía*.

Ahora bien, lo que Milner sugiere nos lleva mucho más allá de la mera disyunción entre un pensamiento y el conjunto de sus cualidades. Que se reconozca que “*hay pensamiento en el sueño*”,<sup>6</sup> promueve el no recubrimiento radical entre pensamiento y conciencia consagrado por la tradición filosófica.

El psicoanálisis -notemos de pasada- funciona como instancia donde se marca el efecto de retorno del resto retórico que la operación filosófica expulsa de su dominio cuando divide el *logos* en géneros.

La pretensión milneriana sobre *una teoría no trivial del sujeto* responde al despejamiento de la homologación clásica pensamiento-conciencia. Este despejamiento propio de la elaboración freudiana parte del supuesto ilevantable de que *hay inconsciente*. Por otra parte inconsciente que no es ajeno ni al pensar, ni al sujeto de un pensar.<sup>7</sup> *Unbewusst* que Milner aproxima en virtud de su estructura a lo *Unendlich*. También Lacan ha sostenido con claridad la función decisiva del *Unbegriff* a propósito del anuncio freudiano de un pensamiento descompletado, escindido por un límite impensable, borde o frontera.<sup>8</sup> Y que en el *Seminario*

---

<sup>5</sup> “Correlato sin cualidades supuesto a un pensamiento sin cualidades, se aprecia en qué ese existente –nombrado sujeto por Lacan, no por Descartes- responde al gesto de la ciencia moderna”. *Ídem*. Pág. 42.

<sup>6</sup> “De ello se sigue el razonamiento: *si hay pensamiento en el sueño* (en la agudeza, en los malogros de la vida cotidiana, etc), *entonces el pensamiento no es lo que dice de él la tradición filosófica; principalmente no es un corolario de la conciencia de sí*”. *Ídem* Pág. 43.

<sup>7</sup> “El inconsciente, en tanto que el psicoanálisis tiene que ver con él, no es, pues, ajeno ni al sujeto, ni al pensamiento. Como contrapartida, *ni el sujeto ni el pensamiento exigen la conciencia*”. *Ídem*. Pág. 44.

<sup>8</sup> Lacan, J., *Seminario Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires, 1987. Pág. 51.

*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* parafrasea como *Begriff* del *Un*, función de la negación, función del corte, introducida por el pensamiento moderno. Vemos que los alcances del prefijo privativo alemán interrumpen -en Freud- cualquier complementariedad entre los términos. “Lo infinito es lo que dice “no” a la excepción a la finitud; el inconsciente es lo que dice “no” a la consciencia de sí como privilegio”.<sup>9</sup> Así como lo inconsciente no es la inversión de lo consciente, lo infinito no es la inversión de lo finito, ni lo *Unheimlich* es la inversión de lo familiar. Milner nos dice con una sencillez que no debería dejar de sorprendernos que no se trata de una distinción de dominios, sino de la idea extraña de que “lo infinito parasita incesantemente lo finito”.<sup>10</sup> Idea que junto con Levinas volveremos a reconocer en la trama del texto cartesiano. Milner ha puesto así de manifiesto hacia donde tiende el aforismo lacaniano: “Dios es inconsciente”; “el nombre de inconsciente estenografía la inexistencia de cualquier fuera-de-universo”.<sup>11</sup> No alude así ciertamente la no existencia de una tendencia hacia un *más allá* del universo, sino a que cualquier *más allá* no deja de figurarse por una marca -exterioridad interna-, por un borde, por un límite inmanente en un universo determinado. Recordemos a Wittgenstein, incluso al primero, el del *Tractatus* (5.632): “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”. Quizás toquemos apenas, con la punta de los dedos, una de las mayores dificultades que promueve Lacan en su retorno a Freud.

Contemplamos así impávidos la consumación de la anticipación, debida a Rabelais, concerniente a la invención de una ciencia sin consciencia, irremediable ruina del alma.

## El género de las meditaciones

Pocas veces se insiste en la invención genérica, en la nueva forma empleada por Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*. Propiamente se

---

<sup>9</sup> Milner, J.C. *op. cit.* pág. 69.

<sup>10</sup> *Ídem.* Pág. 69.

<sup>11</sup> *Ídem.* Pág. 68.

trata de un estilo que rompe con las determinaciones de género atribuibles a la escolástica cristiana. La meditación cartesiana solitaria e inercial, es una escritura en primera persona. Su estilo nos retrotrae sobre el polémico argumento que busca decidir las determinaciones entre forma y contenido. ¿Es accidental la forma que viste un determinado género filosófico? ¿Podría el estilo cartesiano, por lo menos el de la meditación, revestir otra forma distinta? Debemos responder manteniendo la inseparabilidad entre forma-contenido. Nada hay pues de accidental en ese vínculo a excepción de que entendamos lo *accidental* en el sentido del trauma freudiano. Como aquello que imprevisible de antemano, reordena desde el porvenir -Lacan lo invoca como aquello que pertenece al orden de lo no nacido-, inesperadamente un campo.

Tomaré brevemente ahora la referencia de François Regnault. En *Meditaciones sobre la Suma*<sup>12</sup> hilvana las figuras de la Biblioteca, la Escritura -con mayúscula-, la Universidad, y el *magister* a propósito de la estilística epocal. Los criterios de verdad se basan, en su presentación del estilo universitario, pensemos en la Universidad de París, en criterios de autoridad. Bien que mediatizados por la operación de recopiado del libro ya que: “sin ejemplares no habría Universidad”.<sup>13</sup> Disiento aquí con Regnault pues si bien la Suma recopia libros, nuestro autor considera que lo decisivo se encuentra en el “paso que hay entre las autoridades y esta nueva autoridad”,<sup>14</sup> en referencia al *magister*, al que inclusive sitúa como *autor*. Desde mi perspectiva, nada hay que funcione en esa textualidad según pretende Regnault como “garante de su opinión”. Todo el tramado de la Suma, con su estructura de citas, la *quaestio*, pretende más bien procurar enteramente la borradura de cualquier acto singular de enunciación. El criterio de verdad, en efecto un criterio de autoridad, se introduce a partir del encabezamiento: *Philosophus dicit*, marca que nos advierte de la inminencia de la palabra verdadera, ante la cual el *magister* se inclina. Este ritual escolástico, marca transferencial, es el emblema del

---

<sup>12</sup> Regnault, F., *Meditaciones sobre la Suma*. En *Dios es inconsciente*. Manantial. Buenos Aires, 1986.

<sup>13</sup> Aforismo paduense citado por Regnault. *op. cit.* Pág. 24.

<sup>14</sup> *Ídem*. Pág. 24.

sacrificio de la lectura. El *magister* resigna expresamente la operación de la lectura,<sup>15</sup> pese a lo cual no deja de leer. Este es el secreto público de los comentarios escolásticos: repiten, difieren, interrumpen, cortan, cuando pretenden meramente parafrasear, citar, evocar. Me parece que Regnault no acierta cuando sugiere que la meditación toma la forma de un *fluir continuo* y se refiere a las *Meditaciones metafísicas* y a la *Investigación* de Malebranche. Lacan ha mostrado que la vacilación, la discontinuidad, la heterogeneidad es más bien la forma en que adviene la *experiencia* del cogito. Si volviendo a Regnault la meditación expresa una potencia indirecta, segunda, frente a la *Suma* como potencia primera, habrá que concluir en que lo indirecto de una potencia segunda deconstruye los fundamentos de la *Suma*.

A pesar de lo anterior, comparto otra sugerencia de *Meditaciones sobre la Suma*, cuando pone de manifiesto la estructura agonal de la *Suma* medieval. La Universidad como sede del debate, que malamente pretende reproducir la estructura de la *quaestio*, en definitiva restituye la dimensión inquietante del *logos*, o si se prefiere del *sermo*. Hay antes que nada una política del *sermo* lo que no es más que la retorización inevitable que acompaña a cualquier acto de habla; y la enseñanza -pienso siempre en la Universidad parisina- es uno de esos actos, de ahí su poder de condena y canonización. El engaño estructural en la *Suma* pasaría por lo siguiente: la diferencia entre argumentación dialéctica y retórica supone que la primera carece de cualquier finalidad práctica, así el dialogismo en juego, o la aparente polifonía en las citas, sólo se fundarían en la búsqueda de una verdad más elevada. La dialéctica de la *quaestio* busca expulsar las pasiones del dominio de la *Suma*. Las pasiones del *magister*, las de la autoridad -garante del movimiento textual-, las de los ocasionales agonistas, pero también las del lector.

Comparto también con Regnault que a diferencia de la soledad -aun

---

<sup>15</sup> La escolástica cristiana consagra antes bien otra operación, la *hermenéutica*, de la que Gadamer ha dicho que procura reconducir a un plano de familiaridad la extrañeza de una obra. La lectura, Barthes encontraba su certeza en el momento en que asombrado levanta la cabeza del libro, está atravesada por cierta alteridad cuya instancia es la sorpresa.

que de ningún modo solipsismo- de Descartes,<sup>16</sup> el *magister* está sometido a una escena mucho más riesgosa y agitada. No obstante Descartes nunca descuida el lazo inseparable entre el *sermo* y el poder -lazo mortal en Bruno y en tantos otros-, de ahí su invocación, al comienzo de su obra a los maestros de la Universidad de París. Pese a todo la soledad de Descartes, abrigada y ociosa, en una escena donde la vigilia y el sueño se confunden, no carece del apremio y la inquietud a que nos somete la angustia.

## La intimidad cartesiana

La interpretación de la filosofía de Descartes con la que estamos familiarizados supone una escena íntima. Un desapego del mundo -de paso recuerdo que el *desapego* es fundamental en la mística de un Eckhart, por ejemplo- parece ordenar la operación que sugiere el nuevo uso impuesto al significante latino *intuitus*<sup>17</sup> que propiamente significa: un volver la vista, admirado, reflexivo, narcisista. Recuerdo que *intus* que resuena en el verbo, funciona como adverbio con el sentido de

---

<sup>16</sup> “Frente a esto le importará a Descartes no ser ni condenado ni canonizado, no ser ningún maestro, dejar hablar en él *el* sujeto de *la* ciencia, ser único (“No hay tanta perfección en las obras compuestas de varias piezas, y hechas por la mano de diversos maestros como aquellas en las cuales ha trabajado *uno solo*”) y solo (“Permanecía todo el día encerrado, *solo* en un cuarto junto a la estufa”). Su retiro en Holanda difiere de la circulación agitada, esperada, acompañada, del escolástico con algo de monje mendicante”. Regnault, F., *op. cit.* Pág. 25. Descartes descubrirá, pese a todo, la irreductible dimensión de extrañeza, la insoportable exterioridad de nuestra soledad. Mientras que el monje mendicante siempre gozará en la posibilidad de reducir esta extrañeza a la dimensión familiar del semejante.

<sup>17</sup> “Por lo demás, para que algunos no se sorprendan del nuevo uso de la palabra *intuición* y de otras cuya significación ordinaria me veré obligado a modificar en lo sucesivo, advierto aquí, en forma general, que *no tengo en vista el sentido con que esas expresiones han sido empleadas en estos últimos tiempos en las escuelas*, porque sería muy difícil servirse de los mismos términos teniendo ideas enteramente diferentes, *sino que únicamente me atengo a la significación latina*, a fin de que cuando falten vocablos apropiados, tome los que me parezcan más adecuados para darles el sentido que me interesa”. Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*. Selección de obras. Ed. Charcas. Buenos Aires.

*interiormente, dentro*. La *intuición*, tal como se nos dice en las *Reglas* es uno de los únicos dos actos de nuestro entendimiento, el otro es la deducción. Descartes abunda con criterio metalingüístico para advertir al lector que *el empleo del término excluye el uso de los sentidos y de la imaginación*, por inciertos. La intuición se basa en el *concepto*, formado por la inteligencia pura. Esta operación permite a cada uno tener la certeza de que existe, que piensa, que el triángulo está limitado por tres líneas o que la esfera lo está por una sola superficie.<sup>18</sup>

El lector debe preguntarse ineludiblemente en este punto, en términos kantianos, si la intuición nos pone ante el caso de juicios -conclusiones en cuanto a su certeza- analíticos o sintéticos, a priori o a posteriori. En la respuesta a esta pregunta se juega el porvenir de la filosofía cartesiana.

El mismo Descartes -un autor nunca es enteramente dueño de su opinión- difiere en cuanto a su posición. Así por ejemplo en el *Discurso del método* y en relación al argumento ontológico de Anselmo, y también a los argumentos geométricos -el concepto puro de triángulo, el de esfera- opta por la alternativa analítica, y por un cierto apriorismo.<sup>19</sup> Mientras que en otros, por caso las *Reglas* y determinados pasajes de las *Meditaciones*,<sup>20</sup> la perspectiva es abiertamente sintética en tanto que hay un excedente del atributo sobre su sujeto en el juicio, y a la vez a priori, ya que la idea de Dios preexiste al cogito.

Voy a detenerme en lo que sigue sobre la posición excéntrica que poseen la idea de Dios y la experiencia del cogito, en el contexto del

---

<sup>18</sup> *Ídem*. Pág. 43.

<sup>19</sup> “Mientras que volviendo a *examinar la idea* que yo tenía de un *Ser perfecto*, encontraba que *la existencia estaba comprendida en ella* de la misma manera que *en la de un triángulo está comprendido que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o en la de una esfera que todas sus partes distan igualmente de su centro* o incluso con mayor evidencia aún...” Descartes, R., *Discurso del método*. Ed. Charcas. Buenos Aires, Pág. 163.

<sup>20</sup> “...en cierto modo *tengo en mí la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, de Dios, antes que de mí mismo*. Pues, ¿cómo sería posible que yo pudiera conocer que dudo y que deseo, es decir que me falta algo y que no soy completamente perfecto, *si no tuviera en mi alguna idea de un ser más perfecto que yo*, en comparación con el cual conociera los defectos de mi naturaleza?”. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*. Ed. Charcas. Buenos Aires. Pág. 244.

sistema cartesiano. Entendiendo por tal sistema aquello que se cierra con el pasaje del primer al segundo momento del cogito -Milner lo destaca-, y que también se encuentra en las páginas de las *Meditaciones*. Sugiero que nuestra lectura de Descartes debe reconocer el sistema y -en términos de Adorno- su límite inmanente, lo que supone su escisión, su incompletitud. Hay el sistema y un más allá. Quien ha ensayado esta estrategia de lectura crucialmente en el caso cartesiano es Emmanuel Levinas.

Quiero referirme principalmente al último curso de Levinas en La Sorbona que llevó por título “Dios y la ontoteología”, aunque toda su filosofía queda sobredeterminada por esta vuelta a Descartes.

Para comenzar -siempre estamos sobre las líneas de la *Segunda Meditación*- Levinas formula su idea de *diacronía*:<sup>21</sup> *división de la verdad en dos tiempos*, rechazo de la perspectiva sintética. Aunque debemos agregar enseguida que el rechazo levinasiano alcanza solamente a la síntesis lograda, en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*. Se trata en cambio de mantenerse en la vacilación, entre ambos momentos del cogito, tal como sugiere Lacan. Negarse a dar el paso de cierre, sostenerse en el vértigo, antes de la escapada hacia la *res cogitans*. Lo decisivo en Levinas es ese intervalo, el entre dos, que la diacronía nombra, sin superar nunca. Paradojalmente el punto de partida de esta vía filosófica se halla en el propio Hegel, en la *Introducción a la Fenomenología*, en su sorprendente idea de *experiencia*. Levinas concuerda: “Hay que poner en duda la experiencia como origen de todo sentido”,<sup>22</sup> hablar de *an-arquía*, de una experiencia estructurada en la tachadura de su origen.

Esta idea de diacronía sirve para poner de manifiesto que la del cogito

---

<sup>21</sup> “La tematización de Dios en la experiencia religiosa ha carecido de la desmesura de la intriga del infinito que rompe la unidad del *pienso*. Esta posibilidad de no tener o de eludir la desmesura significa una *división de la verdad en dos tiempos* -el de lo inmediato y el de lo reflexionado-, pero dicha división, que debe incitar a la prudencia, no conduce a la subordinación de uno a otro. En esta división o dualidad, existe una estructura específica del sentido: sentido como *diacronía*, como algo necesariamente en dos tiempos y, *por tanto*, un sentido que rechaza la *síntesis*. Dicha diacronía -coincidir y, a la vez, no coincidir- es quizá lo propio de la trascendencia”. Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*. Catedra. Teorema. Madrid, 1993. Pág. 253.

<sup>22</sup> *Ídem*. Pág. 250.

es una *experiencia*. Y en Levinas, la experiencia supone un cierto plano de pasividad ilevantable, “pasividad sin igual”. Esta pasividad es la de la precedencia de la idea de infinito: “nació y se produjo conmigo, desde que fui creado”,<sup>23</sup> inequívoca anterioridad de lo infinito.<sup>24</sup>

Pero el talmudista añade que la insuperable aportación de Descartes “reside en la ruptura de la consciencia, ruptura que no es un rechazo en el inconsciente, sino un desengaño o despertar”.<sup>25</sup> Quisiera retener la puesta en contacto de ruptura y desengaño. Recuerde el lector la idea bachelardiana que presenta la verdad como rectificación de un error anterior, idea localizable también en la citada *Introducción* a la *Fenomenología*, donde el movimiento dialéctico supone la transformación del sujeto, del objeto y de la pauta de verdad. La *diacronía* de la verdad en Levinas repite lo anterior en tanto el Dicho debe ser desmentido, y a su vez el Desmentido resultante debe desmentirse de nuevo. El desengaño del cogito, su escisión, quedan marcados en la textualidad cartesiana por la sombra del Gran Engañador, que como en el duelo freudiano cae cubriendo a su agnista: ¿Porqué Dios, finalmente, no habría de ser engañador?

En la escena de la supuesta intimidad de la meditación filosófica, rompe la idea de Dios toda continuidad. Y notemos que la figura bajo la cual adviene la divinidad en las *Meditaciones* es la de *la idea de lo infinito*.

Levinas distingue en esta idea singular los dos tiempos de la diacronía: “Dios *cogitatum* de una *cogitatio*; existe la idea de Dios” y “Dios es aquello que significa lo no contenible por excelencia, lo que sobrepasa toda capacidad”.

Vemos pues que la diacronía para el caso singular de la idea de lo infinito expresa la imposibilidad de síntesis de ambos momentos. “Dios se escapa a la estructura del *cogito cogitatum* y significa aquello que no puede estar contenido. En este sentido pues, la idea de Dios hace estallar el pensamiento que sigue siendo siempre sinopsis o síntesis, encierra siempre una presencia o re-presenta, conduce a la presencia o deja ser”.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Citado por Emmanuel Levinas. *op. cit.* Pág. 257. De la correspondencia de Descartes.

<sup>24</sup> Cfr. cita 20.

<sup>25</sup> Levinas, E., *op. cit.* Pág. 254.

<sup>26</sup> *Ídem.* Pág. 254.

Volvemos una vez más sobre lo más cercano: el pensamiento. Me atrae el título de Adorno: *Dialéctica negativa*. Claro se trata otra vez del prefijo negativo. El *Un* del *Unendlich*, que Lacan ya repitió con el *Un* del *Unbegriff*. “Todo ocurre como si la negación incluida en el *in*-finito no significase una negación cualquiera sino precisamente la idea de infinito, es decir, el infinito *en mí*”.<sup>27</sup> Y aún añade Emmanuel Levinas: leer el *in* del infinito a la vez -de acuerdo a la diacronía- “como un *no* y como un *en*”.

Por eso y volviendo sobre la escena intimista, creo que ni el círculo ni la elipse sirven para figurar -en caso de que el infinito cartesiano pueda figurarse- la filosofía del autor de las *Meditaciones*. Justamente eso pretenden Baas y Zalozyc.<sup>28</sup> Quienes con poco creativos esquemas pretenden representar una “suerte de sistema concéntrico” -eso es para ellos la vacilación cartesiana- donde el puesto central, el círculo más interior lo ocupa nada menos que el ego, rodeado en un nuevo cielo por las ideas innatas, y de otros sucesivos hasta llegar al del mundo, el más exterior. “Y en el instante del *cogito*, el límite de la certidumbre está señalado por el *ego* central”.<sup>29</sup> Nada de eso, por más que usen el término topología.

Hemos seguido a Levinas hasta el punto de concluir en que precisamente es la existencia de la idea del infinito lo que impide que la estructura del cogito adopte una forma cerrada. Levinas piensa el cogito cartesiano en proximidad al trauma freudiano. Se trata de la experiencia de lo incontenible, de lo imposible de contener, “una especie de traumatismo”, un estallido, una ruptura, que el cogito *sufre*, en una “pasividad más pasiva que cualquier pasividad”.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> *Ídem*. Pág. 255.

<sup>28</sup> Baas, B., y Zalozyc, A., *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. Atuel-Anáfora. Buenos Aires, 1994.

<sup>29</sup> “Me parece que por la ficción de la duda Descartes construye esta estructura concéntrica que permite al hombre reencontrar el puesto central bajo la forma de pura conciencia de sí. El egocentrismo, en sentido literal, reemplaza al geocentrismo perdido”. Baas, B., y Zalozyc, A. *Op.cit.* Pág. 20. Donde aparece también el esquema de los círculos concéntricos.

<sup>30</sup> “La ruptura es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad; es una especie de *traumatismo* bajo el cual se habría introducido en mí la idea de Dios. Y esta “introducción en mí” es un *escándalo* en el mundo socrático”. Levinas E., *op. cit.* Pág. 256. La referencia al escándalo socrático alude a las *Migajas* de Kierkegaard, donde la figura de Sócrates

Los autores de *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis* toman a partir de la experiencia de la duda la referencia de los *Entretiens sur Descartes*, nada menos que de Alexandre Koyré. Allí se expone la diferencia de fondo que guardan la duda cartesiana y la duda escéptica. Y a la vez se sostiene el gesto de “desafío lanzado a los escépticos” que supone la duda en la obra de Descartes. Recordaré que Hegel en su *Introducción a la Fenomenología del espíritu*, precisamente, toma como contrapunto argumentativo la figura del escéptico. Esta vez con pertinencia Baas y Zaloszyc distinguen un “modelo circular” de argumentación, que asocian con el *dialello* o *círculo vicioso* y consideran como “uno de los principales argumentos escépticos para suspender el juicio”. Para inmediatamente añadir esta vez a propósito de Descartes: “El término de la experiencia de la duda es el límite de una ficción”.<sup>31</sup>

Tal vez la introducción de la idea de ficción no sea desacertada, pero en su pretensión de “corregir la interpretación de Koyré” descubrimos un cierto tropiezo. “De no ser fingida, la duda hiperbólica llevaría irremediablemente al sujeto a la incertidumbre de su ser mismo”.<sup>32</sup>

Ahora bien, encontramos en las propias *Meditaciones* suficientes pistas que nos permiten sospechar que su autor tiende hacia esa función vertiginosa de la duda. Porque partiendo de la *obstinación* y de la postura escéptica en la suspensión del juicio,<sup>33</sup> no puede evitar la inmediata caída en la opinión y en el goce del esclavo que resiste a ser despertado de su sueño. No debemos interrumpir la lectura del célebre pasaje de la conclusión de Descartes: “...hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera *siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu*”.<sup>34</sup> Modo por el cual se

---

ilustra -pensemos en la reminiscencia- el interior no escindido y ajeno a cualquier exterioridad o extrañeza. El círculo absolutamente cerrado.

<sup>31</sup> Baas, B., y Zaloszyc, A., *op. cit.* Pág. 19.

<sup>32</sup> *Ídem.* Pág. 19.

<sup>33</sup> “Me mantendré *obstinadamente unido a este pensamiento*, y si, por este medio, no está en mi poder llegar al conocimiento de alguna verdad, por lo menos está en mi poder *suspender mi juicio*”. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas. op. cit.* Pág. 222.

<sup>34</sup> *Ídem.* Pág. 224.

insostenible de una mentira continua, la potencia -nietzscheana- de la afirmación *yo miento*: “¿puede no haber una verdad de la mentira?”<sup>40</sup>

En contraposición del libro de Baas y Zalozyc,<sup>41</sup> la experiencia del cogito, la escena de la *Segunda Meditación*, inaugura una modernidad de pensamiento. Y el pensamiento moderno se localiza en el tránsito de la duda a la desesperación recordado por Hegel, pero vigente en Kierkegaard. Rectifico aquí solamente el sentido de lo que dicen, no su dirección, ya que eligen de manera muy acertada sus referencias. También abandono su esquema elíptico, que esta vez cierran en el círculo del foco al *escepticismo* –una postura forzosa pero imposible- mientras colocan al cogito y a Dios en órbita de cometas a su alrededor. Prefiero decir que es el fallido del escepticismo lo que habita al cogito, con la misma certeza con que se me impone -de antemano- la absoluta exterioridad interna de la idea de Dios.<sup>42</sup>

Justamente, como se mostró antes, la lectura lacaniana juega con la vacilación estructural entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, vértigo, afanisis<sup>43</sup> de eso que queda nombrado por el autor de

---

<sup>40</sup> *Ídem*. Pág. 45.

<sup>41</sup> “En términos de Lacan, la duda hiperbólica llevaría a un “punto de desvanecimiento”. *De no ser fingida*, la duda sería vertiginosa, con el vértigo de la más profunda desesperación. Hegel hace notar en parentesco, en la lengua alemana, de los términos Zweifel (duda) y Verzweiflung (desesperación)”. Baas, B., y Zalozyc, A., *op. cit.* Pág. 19.

<sup>42</sup> Nuestro autores entienden que hay en las *Meditaciones* una “absoluta necesidad de probar la existencia de Dios”, Heidegger ya se mostró sorprendido por el pedir pruebas de la existencia de Dios, Kierkegaard muestra que se prueba cualquier otra cosa menos la existencia. Levinas nos recuerda, por la misma senda, que la existencia de la idea de lo infinito, precede al cogito -lo cual vimos que literalmente sostiene Descartes-, parece que en el afán de trasponer el relevo del círculo por la elipsis, el furor analógico los llevó a pasarse de tono. Véanse las páginas 22 y 23 de *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. *op. cit.* El torbellino efectivamente forma parte de lo más crucial de la enseñanza cartesiana. Finalmente cito para abandonar a Baas y Zalozyc lo que considero un bocadillo: “Pero lo dicho basta para comprender que la empresa de Lacan podría representar la tentativa última y más elaborada de la *metafísica de la subjetividad*”. *op. cit.* Pág. 39. Espero que se trate de una dificultad en la traducción. Ni la metafísica ni la subjetividad tienen nada que ver con lo que Lacan nombra sujeto.

<sup>43</sup> *Aphanisis* quiere decir en griego clásico *desaparición*. Desaparición que diverge entre la supresión de *destruir*, matar y otra modalidad no absoluta de la afanisis: volver *invisible*; *obscurer*; o *callar*.

El verbo sobre el que se forma la palabra también se empleaba con el sentido de destruir, matar.

los *Ecrits* mediante el artificio -heideggeriano- de escribir su letra inicial mayúscula y tachada. Y que además en tanto sujeto de la certeza nos interpela con el enigma de su indiscernibilidad. “Se trata siempre del sujeto en tanto que indeterminado”.<sup>44</sup>

## La experiencia escéptica

Quisiera detenerme de nuevo sobre el “camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación” en términos hegelianos: “...en él no nos encontramos, ciertamente con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta...”.<sup>45</sup> Hegel está hablando de la conciencia, y el punto alternante de la duda -marcado por su penetración en la no verdad de la conciencia- toma en su acontecimiento la forma de una “serie de configuraciones”, figuras que son las que articulan el libro, crónica del avance de la conciencia hacia la ciencia. Recuerde el lector que la *Fenomenología* fue subtitulada: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*.

Retomemos la tesis de Koyré sobre la diferencia entre la duda escéptica y la duda cartesiana. Decía antes que Hegel hace jugar un rol agonal a la figura del escepticismo en su *Introducción*. El pliegue estructural de la conciencia hegeliana, habita la distancia que separa una *nada determinada* de una *nada absoluta*. Esta idea imposible -basta que la piense o la diga para que la difiera- la de una nada absoluta, sostiene el fantasma filosófico del escepticismo. Hegel dice: “...la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente *negativo*”.<sup>46</sup> Esta pequeña idea, es lo que enseguida veremos articularse bajo el término *experiencia*.

---

<sup>44</sup> Lacan, J., *op. cit.* Pág. 34.

<sup>45</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu. Introducción*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1992. Pág. 54.

<sup>46</sup> Hegel, G. W. F. *op. cit.* Pág. 55.

Recuerdo esto porque a Lacan lo que le parece debe ameritarse es la *experiencia escéptica*.<sup>47</sup> Reunir escandalosamente los términos: *escepticismo* y *experiencia*. Hegel lo entiende análogamente. “Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la *pura nada*, haciendo abstracción de que *esta nada determina* la nada de aquello de lo que es resultado”. Elección hegeliana por el movimiento dialéctico de la conciencia. Nombrado decisivamente bajo el término de *experiencia*.<sup>48</sup>

Bien, este movimiento de la conciencia, conciencia íntimamente extraña, *parasitada* -en términos de Milner- funciona bajo el ritmo de la *negación determinada*.<sup>49</sup> O dicho de otra manera, el escéptico no puede guardar silencio.

Emmanuel Levinas ha reconocido esta paradoja. Muy cerca por otra parte de la perspectiva de Kierkegaard<sup>50</sup> quien ha empleado el término griego *skandalídsesthai*, voz pasiva con el sentido de *ser chocado* el pensamiento por el Desconocido, lo imposible de ser pensado.

Levinas deja jugar ese escándalo trágicamente en su filosofía: “el no poder comprender el infinito a través del pensamiento no es una relación negativa, sino una relación con dicho pensamiento -del que no se sabe si se le puede seguir llamando pensamiento-...”.

Debiéramos decir que propiamente hablando se trata, en ambos autores, del fracaso de la categoría de *relación* para decir el vínculo entre

---

<sup>47</sup> “El escepticismo no consiste en dudar, de manera sucesiva y enumerable, de todas las opiniones, todas las vías por las que ha intentado deslizarse el camino del saber. Escepticismo es sostener la posición subjetiva *no se puede saber nada*”. Lacan, J., *op. cit.* Pág. 231.

<sup>48</sup> “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará *experiencia*”. Hegel, G.W.F. *op. cit.* Pág. 58.

<sup>49</sup> “...la relación de esta exposición con el escepticismo, o sea la de que todo resultado que se desprende de un saber no verdadero *no debe confluir en una nada vacía*, sino que debe ser aprendido necesariamente como la nada *de aquello cuyo resultado es*, resultado que contendrá así, lo que el saber anterior encierra de verdadero”. *Ídem.* Pág. 59.

<sup>50</sup> “La inteligencia no va más allá y sin embargo su sentido de paradoja la empuja a aproximarse y ocuparse, ya que querer describir su relación a ese desconocido negando su existencia no es correcto, porque *el enunciado de esa negación implica precisamente una relación*”. Kierkegaard, S., *Fragmentos filosóficos*. Editorial y Librería La Aurora. Buenos Aires. Pág. 77.

los agonistas de una teología moderna. En un comentario sobre la *Guía de los perplejos*,<sup>51</sup> mostré de qué manera Maimónides entiende la función de la *relación*. Para este autor judío, se trata de una categoría que exclusivamente enlaza términos homogéneos. Solamente aplicable entre términos que pertenecen a un mismo conjunto o a una misma clase. Para el caso de la idea de *experiencia* hegeliana, estructura que se repite en Kierkegaard y por supuesto en Levinas no podemos en rigor hablar entonces de *relación*, ya que entre los términos hay la heterogeneidad más absoluta. En Levinas esto queda indicado por su rechazo a seguir llamando a esto, pensamiento. “¿Cuál es el sentido del traumatismo del despertar en el que el infinito *no puede situarse como correlato* del sujeto *ni hacerse su contemporáneo*? ¿Cómo es concebible la trascendencia como relación, si debe excluir la copresencia definitiva y más formal que cualquier relación garantiza a sus términos? ¿Cómo puede una relación negar a sus términos la contemporaneidad? ¡Es un problema, sin duda, formalmente irresoluble!”.<sup>52</sup> Formalmente irresoluble, sin dudas, ya que las formas de un pensamiento descompletado por un vector de alteridad que lo *parasita*, tal es la operación atribuible a la modernidad filosófica, van a ser inéditas. Antes hice referencia a las *Meditaciones*, un filosofar en primera persona. Voy a recordar la ironía y la comunicación indirecta en Kierkegaard. Y más cerca nuestro la idea de *huella*. “Una idea que significa en la huella, que no se agota exhibiéndose, que no extrae su sentido de la manifestación. Que rompe con la coincidencia del ser y la apariencia en la que se apoya la filosofía, que rompe la sinopsis. En este sentido, expresa la propia diacronía. Una significación más antigua que la idea memorable que la representación retiene en su presencia”.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Bianchi, R., *Maimónides y la predicación homónima*. Trabajo presentado durante las *Jornadas de hermenéutica*. Organizadas por el Programa Interinstitucional de Filosofía y Política. Facultad de Humanidades y Artes. Año 2000. Publicado en el N° 3 “La huella y el pensamiento judío”, de revista *Nadja*, Abril del 2001, ediciones de las 47 picas. Rosario.

<sup>52</sup> Levinas, E., Op.Cit. Pág. 259.

<sup>53</sup> Levinas, E., *op. cit.* Pág. 256.

Será a partir de un pensamiento estructurado por la idea de huella -en una escena escrituraria- que la modernidad, y el psicoanálisis en tanto crucialmente el *sujeto* es moderno, deban inventar nuevas formas, destinadas a nombrar y a decir ese “deslumbramiento en que el ojo retiene más de lo que retiene”.

## Las ideas en la filosofía de Descartes

El problema de las ideas en la obra cartesiana permitirá a continuación la oportunidad de transitar uno de los mayores puntos de giro de su filosofía. La ruptura con el estilo de la escolástica cristiana, lo vimos en las citas de Regnault, pasa por la diferencia entre una potencia primera, aquí ubicaba la *Suma* medieval, y una potencia indirecta, la *meditación*. Por mi parte entiendo esta separación basada en criterios de tipo formal y estilístico. Para la escolástica “Es imposible que nuestro entendimiento en el presente estado de vida, durante el cual se halla unido a un cuerpo pasible, entienda en acto cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía”.<sup>54</sup> Mientras que el autor del *Discurso del método* rechaza para las ideas de Dios y del cogito, en tanto *no son imaginables*, sino efecto de la sobredeterminación significativa -Lacan diría que esas ideas quedan determinadas simbólicamente- “esa máxima admitida por los filósofos y las escuelas”,<sup>55</sup> *nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos*. Para Descartes sería a propósito de esas dos ideas algo análogo a oler sonidos u oler colores con los ojos.

Pero en el contexto de la escolástica, el referente –véase Tomás de Aquino- funciona como punto de partida para la operación del entendimiento. Dejo de lado aquí el desdoblamiento entre entendimiento posible-entendimiento agente. Se trata necesariamente que donde hay un concepto, debió antes haber un referente. Y si bien puede haber conceptos irreales: el unicornio, un círculo cuadrado... antes tuvo que haber una

---

<sup>54</sup> Tomás de Aquino. *Suma teológica* Cuestión 84. Art. 7. En *Los filósofos medievales*. Selección de Clemente Fernandez. Tomo II. B.A.C. Madrid, 1979. Pág. 572.

<sup>55</sup> Descartes, R., *Discurso del método*. *op. cit.* Pág. 164.

captación formalmente fundada en el referente. Pero en Descartes “nunca se confronta una idea con un objeto, sino una idea con otra idea; es en ese nexo que hay realidad objetiva”.<sup>56</sup> Lo cual trae aparejada la conclusión -anunciada ya por Platón- de que jamás puedo plantear la relación entre un enunciado o una idea y el referente, sino a través de otro enunciado, o de otra idea.

Podemos decir entonces que en tanto estilo filosófico, la *meditación* se basa en un criterio puramente significativo o aún literal -sintáctico- de verosimilitud, como pauta que determina su modo de producción genérico. El modo en que se tienda el nexo entre enunciado y enunciado, entre idea e idea, finalmente una operación literal, una escena de escritura, determinará el fenómeno de la certeza y entonces el *esse* objetivo de las ideas.

Además Descartes reconoce en el juicio -y esto es fundamental- una *falsedad formal*, fuente de nuestros errores, en tanto nuestra voluntad “que no está encerrada dentro de ningún límite”,<sup>57</sup> es mucho más amplia que nuestro entendimiento. Pero también existe una cierta *falsedad material* que acontece *cuando las ideas representan lo que no es nada como si fuera algo*.<sup>58</sup> Tanto las ideas como las imágenes nunca dejan de parecernos que representan algo. Si en la filosofía cartesiana hay una caída del referente, el pliegue mismo de la potencia indirecta pone en un primer plano la función de la referencia. La pérdida del referente, su imposible encuentro en términos de Freud, es simultáneo a la potenciación de la *intencionalidad* medieval en el sentido de la referencia. Y recuerdo ahora la tesis de Benveniste: *el referente es imposible, la referencia es necesaria*.

Levinas ha dicho: “L’intencionalité que connaissait la philosophie médiévale reposait sur la distinction entre l’objet mental et l’objet réel. L’intencionalité consistait en la présence d’un objet mental dans la conscience. L’objet mental doublait l’objet réel; mais l’*ens in mente* était -que l’on pense à l’argument de saint Anselme- *una manière inférieure d’exister*”.<sup>59</sup> Destaco el final de la cita.

---

<sup>56</sup> La sugerencia fue hecha por Juan Ritvo, en el marco de sus clases en la Cátedra –entonces- de Epistemología el 10 de Agosto de 1984, en la Facultad de Humanidades y Artes, de la U.N.R.

<sup>57</sup> Descartes, R., *op. cit.* Pág. 256.

<sup>58</sup> *Ídem.* Pág. 242.

<sup>59</sup> Levinas, E., *En découvrant l’existence. Avec Husserl et Heidegger.* Vrin. París, 1945. Pág. 30.

Esto constituye todo el entramado de la extraña elaboración en torno a la sutil distinción en las *Meditaciones metafísicas* entre el *esse objetivo*, *esse formal* y *esse eminente* de las ideas.<sup>60</sup>

Sobre esto pueden sostenerse opiniones divergentes. Por ejemplo Maurice de Gandillac acerca el *esse objetivo* y el *esse intencional*.<sup>61</sup> Jean Wahl, a su turno disiente ligeramente: “Tenemos el *esse objectivum* y el *esse formale*: son dos aspectos de la idea. El *esse objectivum* es el objeto en tanto que está en el pensamiento. Por mi parte no veo que intervenga allí la idea de intencionalidad. Encuentro en esto -y aquí voy a blasfemar un poco-, esto va más lejos que Husserl. Considero que es *la afirmación de una presencia en mí de lo otro*”.<sup>62</sup>

Son pasajes bellísimos por lo que desocultan. Jean Wahl sostiene que con el *esse objectivum* cartesiano se supera la idea escolástica de intencionalidad. Fracasaría según esta tesis la distinción entre el *objeto mental* y el *objeto real* antes referido por Levinas. Triunfan en Descartes criterios enteramente significantes como pautas no ya de la verdad, sino de verosimilitud. Y quiero insistir sobre *la afirmación en mí de lo otro*, sugerida antes por Jean Wahl. Maurice de Gandillac no sostiene algo diferente cuando dice que es dudoso “que para Descartes el sujeto esté propiamente encerrado en su subjetividad, donde encontraría, por así decir, un simple sistema de signos”.<sup>63</sup> Este es nuestro punto. La alteridad, extimidad-interna, es un acontecimiento que sólo ha podido advenir en una filosofía donde el estilo sea el de la marca significativa, y de ningún modo el del signo.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Véase por ejemplo Págs. 240-241. *op. cit.*

<sup>61</sup> “Respecto de la crítica de Husserl a Descartes, quizás no carece de interés observar que el *esse objectivum* de la escolástica al que Descartes se refería sin cargar los términos no es otro que el *esse intentionale*, fórmula que corresponde al *esse in mente* pero no en el sentido de una simple acumulación de imágenes subjetivas”. Intervención de Gandillac, M., *Cahiers de Royamont. Tercer coloquio filosófico*. Paidós, 1968. Pág. 123-124.

<sup>62</sup> Intervención de Jean Wahl. *Ídem*. Pág. 124-125.

<sup>63</sup> Intervención de Maurice de Gandillac. *Ídem*. Pág. 124.

<sup>64</sup> “El signo y la divinidad tienen el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca *termine*. Sin embargo, su *clausura* histórica está esbozada”. Derrida, J., *De la gramatología*. Siglo XXI. México, 1978. Pág. 20.

## Correspondencia inédita<sup>1</sup>

Alexandre Kojève y Tran Duc Thao

### Presentación de Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière

Es en 1947 que fue publicada, en Gallimard, la obra de Alexandre Kojève que marcaría tan duraderamente el curso de los estudios hegelianos en Francia. Su título exacto: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études, réunies et publiées par Raymond Queneau.*<sup>2</sup>

El año siguiente apareció, en este contexto, en la revista *Temps modernes*, un artículo de Tran Duc Thao titulado “La ‘phénoménologie de l'esprit’ et son contenu réel [La ‘fenomenología del espíritu’ y su contenido real]”.<sup>3</sup> Quizá la dirección de la revista pretendía distanciarse del contenido de este texto, ya que lo produjo bajo la rúbrica “Opiniones”, y le adjunta una nota preliminar que expresaba una clara reticencia. He aquí la nota:

El estudio que se va a leer restituye con rigor científico el pensamiento de Hegel sobre las relaciones de la materia y del espíritu como ‘identidad de la identidad y de la no-identidad’. La palabra ‘materialismo’, la idea de una dialéctica ‘propia’ de la naturaleza son, en estas condiciones, las más convenientes para expresar este pensamiento; he aquí lo que nos preguntaríamos: si no debíamos esperar, para hacerlo, la teoría de la

---

<sup>1</sup> Publicado en *Genèses*, 2, 1990, pp. 131-137.

<sup>2</sup> En octubre de 2013, editorial Trotta ha publicado una versión en castellano de estas lecciones. Cf., Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta, 2013, 672 p. *N. de t.*

<sup>3</sup> 3<sup>er</sup> año, n°36, septiembre de 1948, pp. 492-519.

naturaleza de la cual el autor no ofrece aquí sino una descripción general. Pero incluso si formulamos de otro modo que él las conclusiones, y hablamos de ambigüedad allí donde él habla de objetividad o de naturaleza, su exégesis tiene para nosotros el valor de un llamamiento al orden: es preciso no atenuar el pensamiento de Hegel, es preciso mirar de frente el enigma central, esta dehiscencia que abre la naturaleza a la historia, pero que ya tiene su análogo en el interior de la naturaleza, y no se explica pues, ‘por abajo’, pero tampoco ‘por arriba’.

De entrada, Tran Duc Thao daba a entender, de hecho, que abordaría la presentación de la obra de Kojève bajo la premisa, a su juicio positiva y capital, de que ofrece una confirmación de la lectura de las dialécticas de la autoconsciencia esbozada por Marx. “Por primera vez, escribe, nos encontramos ante una explicación efectiva, que da al texto un sentido concreto y lo traslada a los hechos reales. En el devenir de la conciencia de sí, Marx había reconocido el movimiento de la historia humana; quedaba demostrarlo en el detalle del contenido. El comentario de Kojève nos ofrece una prueba, de un inusual brillo y de una profunda originalidad”.

Ahora bien, es a partir de Marx que Tran Duc Thao juzga la interpretación kojéviana. Le celebra el haber anticipado el juicio que allí se encuentra, reprochándole no haber ido hasta el final de esta “lógica”, lo que habría debido conducirlo a exponer la imagen de un Hegel resueltamente “materialista”. Así desplegada la tesis de Thao, no parece necesario entrar en el detalle de su argumentación; además, el intercambio de cartas del cual este artículo fue la ocasión muestra de manera suficientemente clara lo esencial que se encuentra allí en juego.

Los dos textos que siguen –carta de Kojève tipeada a máquina, fechada el 7 de octubre de 1948, y respuesta manuscrita de Tran Duc Thao del 30 de octubre de 1948– son propiedad de Nina Ivanoff, legataria de Alexandre Kojève. Ella ha tenido a bien acceder a la petición que le fue hecha, y permitir la publicación, por primera vez, de esta correspondencia.<sup>4</sup> Le expresamos nuestro sincero reconocimiento.

---

<sup>4</sup> La carta de Kojève ha sido recientemente analizada y citada en parte por Dominique Auffret en su obra titulada *Alexandre Kojève. La Philosophie, l'État, La fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990, p. 249 [*Alexandre Kojève: la filosofía, el estado, el fin de la historia*, Buenos Aires, Letra gamma, 2009].

Podemos imaginar que Kojève, teniendo que “defenderse” contra una amigable impugnación reprochándole no haber ido hasta el extremo de una lectura “materialista” de Hegel, tenderá a hacer alguna concesión en este sentido; sin duda, porque es preciso atemperar la confesión que hace de haber “conscientemente reforzado el rol de la dialéctica del Amo y el Esclavo” por razones de “propaganda”<sup>5</sup> y para “llamar la atención”. Es importante, sin embargo, tomar nota de este hecho: Kojève era consciente de haber modificado el alcance y el sentido mismo de esta dialéctica a la cual su exposición iba a conferir una influencia duradera y claramente orientada. Haciendo esto, ciertamente no se comportaba como un mero “propagandista” de una lectura historizante e inmediatamente “revolucionaria” –como hicieron perjudicialmente algunos de sus lectores-utilizadores–<sup>6</sup> sino que dejaba penetrar su propia concepción de las relaciones entre naturalidad e historia humana. Es por eso que su lectura conserva todo su interés, aunque no se pueda ver allí una exégesis objetiva de esta parte de la obra de Hegel. En suma, Kojève, y es en esto un pensador original, no pretende hacer un comentario del pensamiento de Hegel, lo que habría dependido del género “estudio histórico”: quiere proponer “un curso de antropología fenomenológica” –y esto, escribe, “sirviéndome de textos hegelianos”–, no reteniendo de ellos sino lo que estima “ser verdadero”, dejando de lado lo que le parece ser “un error”.

Conviene, pues, prestar aquí atención lo que depende de un “kojevismo” explícitamente no hegeliano, – aunque él haya sido inducido y alcanzado por esta lectura de Hegel. Lo esencial reside sin duda en la comprensión de lo que Kojève llama un “dualismo dialéctico”. Mientras que Tran Duc Thao apuesta por la dialecticidad implícita de la naturaleza,

---

<sup>5</sup> Una palabra que asombra para quien conoce la alta probidad científica de Kojève. Podemos pensar, sin embargo, que la inflexión aquí confesada comienza con la decisión de sentido que consiste en restituir el término “esclavo” por la palabra alemana *Knecht*, la cual se sabe tiene un significado más familiar, menos dramático. Sobre este punto, cf. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *Les Premiers Combats de la reconnaissance. Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1987.

<sup>6</sup> Cf. la justa denuncia de estas prácticas pedagógicas por François Châtelet en su panfleto titulado *La Philosophie des professeurs*, Paris, Grasset, 1970, p. 114-116 [*La filosofía de los profesores*, Madrid, Fundamentos, 1971].

cuyo desarrollo sería razón de la aparición del espíritu, Kojève inventa una tercera vía, que evita a la vez el dualismo y el monismo ontológicos; si hay “dualismo” él es “temporal” y no “espacial”: la naturaleza ha existido antes del hombre y sin él, pero, desde el hombre, ella no tiene sentido sino de ser negada para aparecer como espíritu. Punto de dualismo ontológico, por consiguiente –y Kojève no tiene ninguna dificultad en concedérselo a su interlocutor– pero no más monismo; ya que, contrariamente a lo que piensa Tran Duc Thao, la transición de la naturaleza al espíritu –Kojève prefiere decir: de la naturaleza al hombre– no opera bajo el modo de una deducción, es decir, a partir de una presuposición de naturaleza “materialista”, sino que procede siempre de un acto de libertad que mantiene en una asunción negativa el dato natural. En resumen, para Kojève, el dualismo naturaleza/espíritu –cuya forma histórica es el dualismo naturaleza/hombre– es “dialéctico” (no solamente lineal, sino propiamente reflexivo), por el hecho de que “el espíritu o el hombre no pueden ser *deducidos* a partir de la naturaleza, el corte fue realizado por el acto de libertad creadora, es decir negadora de la naturaleza”.

Es de este modo que Kojève funda un ateísmo infalible. El hombre es, en efecto, otro que el “divino pagano”, el cual es idéntico a “la naturaleza misma” –aunque el Hombre no es Hombre sino negando esta naturaleza– excluyendo también al “Dios cristiano”, postulado como “anterior a la naturaleza” y creándola por “un acto positivo de su voluntad”; aunque la negación que el hombre efectúa de esta naturaleza la “presupone” necesariamente, “ontológicamente y dialécticamente”.

[La carta de Kojève lleva correcciones o agregados marginales de su mano: serán indicados en nota. En cuanto a la puntuación, es la del original. Advertimos, por último, que a veces es difícil distinguir entre los agregados del propio Kojève y el número de grafismos marginales o de subrayados que son manifiestamente obra de un lector posterior, marcando de este modo lo que estimaba más importante y quería él mismo retener. Serán recuperados aquí sólo los subrayados hechos con la máquina de escribir que se remontan, pues, necesariamente, al primer tecleo].

## Nota del traductor

Los presentadores Jarczyk y Labarrière se apresuran demasiado en zanjar los alcances de la lectura de Tran Duc Thao. Y pierden de vista aspectos esenciales. Habría que decir, más bien, que lo que Thao está en su texto queriendo encaminar es una superación dialéctica de la metafísica. Tran Duc Thao entiende que pensar el absoluto como humano o divino es tan poco acertado como sobrepajar en una alternativa la pregunta de si acaso lo real es materia o espíritu. Thao entiende que la tarea consiste precisamente en no “*diluir la dificultad*” de pensar un “ni lo uno ni lo otro”. “La unidad verdadera [señala Thao] no puede encontrarse, ni en el plan abstracto de una *reducción* arbitraria, ni en el plan ecléctico de una *yuxtaposición* sin concepto. Ella no se realiza sino por el *pasaje* de uno de los términos en su opuesto. Por consiguiente, el verdadero problema no es metafísico sino dialéctico”.<sup>7</sup> Sería preciso tomar en cuenta que es este *pasaje* el que en *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951), Tran Duc Thao habrá querido considerar en Husserl, a propósito de una dialéctica del Presente Viviente.<sup>8</sup> En un texto publicado en el n° 568 de *Les Temps modernes* (noviembre de 1993, con el título “Nota biográfica – La lógica del presente viviente”), Tran Duc Thao hacía notar que era su lectura de Kojève la que le había permitido abandonar “el punto de vista idealista de Husserl”. “Mi artículo [señala Thao], dirigido contra la interpretación existencialista de Hegel por Kojève, me ha permitido al mismo tiempo liberarme del punto de vista idealista de Husserl. Ha sido el *puente* que me ha hecho pasar de la fenomenología husserliana al

---

<sup>7</sup> Cf., Tran Duc Thao, “La ‘phénoménologie de l’esprit’ et son contenu réel”, en *Les Temps modernes* n°36, septiembre de 1948, p. 519. Agradezco al profesor Jérôme Melançon por hacerme llegar una copia de este texto.

<sup>8</sup> Cf., Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris : Éditions Minh Tan, pp. 138-144, nota 1.

<sup>9</sup> Citado por Feron, A., “De la phénoménologie au matérialisme dialectique. Comment régler ses comptes avec sa conscience philosophique d’autrefois?”, en Benoist J., et Espagne, M., (dir.), *L’itinéraire de Tran Duc Thao. Phénoménologie et transferts culturels*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 171.

materialismo dialéctico”.<sup>9</sup> Si lo que se juega, en efecto, en FMD, es una liberación del idealismo trascendental de Husserl por la vía del materialismo dialéctico, no debiéramos dejar de considerar que este libro –FMD– tendría que haber tenido al menos preparado aquello que constituía el nudo que dialécticamente pretendía encontrar en el idealismo de Husserl las condiciones mismas de su propia superación. El libro mismo es resultado de la redacción de un diploma de estudios superiores dirigido por Jean Cavaillès entre 1941 y 1942. En los márgenes de la redacción de ese trabajo, Thao ya tenía acceso al material inédito de Husserl. De esto, y de un desplazamiento de la fenomenología que Tran Duc Thao parecía encontrar por la vía de una cierta comprensión de la dialéctica de Hegel (comprensión que podemos calibrar en el texto de *Les Temps modernes* de 1948) da cuenta una carta de Cavaillès a Léon Brunschvig: “...Thao [señala Cavaillès] me ha hecho una excelente memoria sobre Husserl, un Husserl un poco hegelianizado – o finkizeado; y como le ofrecíamos el acceso a cerca de 15000 páginas del fondo inédito, y ánimo no le falta, le he aconsejado profundizar un poco durante sus vacaciones. Se podría publicar la cosa... si hay papel. – *La expérience mathématique duerme* [título que Cavaillès le daba entonces a sus tesis y que anuncian las investigaciones ulteriores publicadas póstumamente en *Sur la logique et la théorie de la science*]; antes habría querido emprender una vieja querrela contra la lógica trascendental, especialmente la de Husserl, sobre la cual el diploma de Thao me ha dado ocasión de volver. Hay en la *Krisis* [se trata de las dos primeras partes publicadas en Belgrado, en la revista *Philosophia*, en 1936] una utilización un poco exorbitante del *cogito*, y el abuso de la superposición de las descripciones de actos inquieta...”.<sup>10</sup>

Cuando Tran Duc Thao algunos años más tarde, en 1951, considere a propósito de los manuscritos C<sub>2</sub>I (1932-1933) de Husserl, la dialéctica del Presente Viviente como un movimiento “que no es *en el tiempo* sino que *constituye el tiempo... la temporalidad temporalizante* siempre presente a ella misma”,<sup>11</sup> será Hegel –todavía Hegel, si seguimos a Cavaillès– quien

<sup>10</sup> Citado por Courtine, J.F., “Tran Duc Thao et la protofondation des archives Husserl en Paris”, en Benoist, J., et Espagne, M., (dir.), *L’itinéraire de Tran Duc Thao. Phénoménologie et transferts culturels*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 21.

<sup>11</sup> Tran Duc Thao, FMD, ed. cit., p. 139.

esté acompasando las descripciones. En efecto, Thao cerrará el párrafo más extenso donde aborda la cuestión del movimiento temporal con una cita del Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*. Y no dejará de marcar la necesidad de reconducir el enigmático enunciado de Husserl del §36 de las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*: “Für all das fehlen uns die Namen (Para todo esto nos faltan los nombres)”<sup>12</sup> hacia la dialéctica hegeliana. “El concepto hegeliano de la *Aufhebung* no toma su valor concreto sino en la corriente originaria que se suprime a cada instante y, por esta supresión misma, se realiza en su ser verdadero...En la retención, el pasado es mantenido *en sí*; en la protensión, el porvenir se anuncia *para sí*; la superación del pasado en el porvenir constituye la actualidad del presente, como *pasaje del en sí al para sí*”.<sup>13</sup>

Así pues, reencontramos aquél *pasaje* que más arriba nos parecía hacer asunto a propósito de la lectura de Kojève. Lectura de Kojève que sería, en primer lugar, la lectura de un cierto Hegel; pero también, lectura de un Husserl leído bajo el influjo de Hegel, no dejando de observar que a propósito de la memoria de Tran Duc Thao, Cavaillès hablaba de “un Husserl un poco hegelianizado”, pero que, además, aludía a la influencia de Eugen Fink. Se observa ésta en la 9na parte de FMD (“La respuesta de Fink”), bajo el subtítulo: “Necesidad de una explicitación más radical”. Thao venía siguiendo el camino de la reducción fenomenológica desde las lecciones de Husserl de 1907,<sup>14</sup> en vistas de mostrar la necesidad de su radicalización hacia “las investigaciones constitutivas”. Sería, de todos modos esa bisagra la que Fink permite a Thao empalmar. Dado que la *epojé* aparecía en primera instancia como una necesidad de la teoría del conocimiento, no será sino hasta que irrumpa la problemática de la idealidad del objeto –vale decir, en 1913, en *Ideas I*– donde una radicalización por respecto al problema de la constitución se dejará sentir. Fink, en respuesta a dos discípulos de H. Rickert (F. Kreis y R. Zocher), mostrará en un artículo de 1933 publicado en *Kantstudien*,<sup>15</sup> que “[e]l

---

<sup>12</sup> Cf. Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 95. Citado por Tran Duc Thao, en *ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>14</sup> Cf., Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2012.

<sup>15</sup> Cf., Fink, E., “Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik”, en *Kantstudien* 38, ¾, 1933, pp. 319-383.

problema fundamental de la fenomenología no se refiere a la determinación de las condiciones *a priori* del objeto” sino al “problema del *origen del mundo*”.<sup>16</sup> Con ello, Tran Duc Thao parece remarcar la dirección de su indagación por respecto a la fenomenología husserliana. Como lo señalará en el Prefacio del libro (que ya ha incorporado los desarrollos de la segunda parte, titulada: “La dialéctica del movimiento real”), se trataría de “una inquietud creciente por el *fundamento real* de las significaciones captadas (*visées*) en la conciencia”.<sup>17</sup> Como lo señala Thao, haciéndose eco todavía de Fink: “Se trata de tematizar el origen del mundo y responder a las *preguntas últimas*: es tanto más penoso para el lector no encontrar más que un sistema de *Abschattungen*. Pero quizá haya un malentendido. A pesar de las torpezas ciertas de la expresión, la originalidad de la fenomenología no es dudosa: ella se impone en el *estilo* mismo de los análisis concretos. Conviene, pues, buscar de nuevo, en otros ejemplos, el sentido efectivo de las investigaciones constitutivas”.<sup>18</sup>

Quede como una de las interrogantes por responder aquella de la “superación” de la fenomenología.<sup>19</sup> Tanto más complejo de abordar, toda vez que si dicha superación se produce en el trabajo teórico de Tran Duc Thao, ella se ha generado muy probablemente a partir del descubrimiento de una incompatibilidad entre marxismo y fenomenología, que en un momento dado se presentaba como una afinidad.<sup>20</sup>

Pues podríamos llegar con esta interrogante hasta un escrito más tardío de Tran Duc Thao, *La Philosophie de Staline*, de 1988,<sup>21</sup> donde una crítica al stalinismo se hará resonar contra el antihumanismo teórico de Althusser desarrollado en *Pour Marx* (1965).<sup>22</sup> Se tratará, nuevamente, de precisar el

<sup>16</sup> Tran Duc Thao, *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>19</sup> Esta es una hipótesis sobre la que insistiré, por ejemplo, Alexandre Feron en el texto que citábamos más arriba. V. supra: nota 9. Sin rechazarla, nos parece ser un problema que vuelve sobre su propio recorrido y tiende a resistir a un decurso gradual y sucesivo.

<sup>20</sup> Dos trabajos de Tran Duc Thao dan cuenta de dicha afinidad: “Marxisme et phénoménologie” (publicado en la *Revue Internationale*, en 1946) y “Existencialisme et matérialisme dialectique” (publicado en 1949 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*).

<sup>21</sup> Cf., Tran Duc Thao, *La philosophie de Staline. I. Interprétation des principes et lois de la dialectique*, Paris, Édition May, 1988. Agradezco al profesor Trinh Van Thao por poner a mi disposición una copia de este libro de difícil acceso.

<sup>22</sup> Cf., Althusser, L., *Pour Marx*, Paris, La Découverte / Poche, 1996.

estatuto del movimiento dialéctico, y también, de retomar la problemática fenomenológica del Presente Viviente, en pos, precisamente, de ganar una determinada comprensión de la dialéctica.

En el capítulo IV del libro (“Les contradictions dans l’essence des choses”), Thao, considerará el “último ‘trazo fundamental’ del método dialéctico” según Stalin. Se trata del “contenido interno de los procesos de desarrollo, de la conversión de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos”, es decir, de las “contradicciones internas de los objetos y de los fenómenos de la naturaleza”. Stalin, habla, en efecto, de “un lado positivo y un lado negativo, un pasado y un porvenir” que deben pensarse desde el prisma de la contradicción interna. No obstante, Thao acusará en Stalin un olvido fundamental. “En esta deducción de la ley de la contradicción interna a partir de la supuesta estructura dicotómica del tiempo con la oposición del pasado y del porvenir, Stalin simplemente ha olvidado el presente, el cual se impone sin embargo como el momento más fundamental de la temporalidad, ya que el pasado no puede definirse efectivamente sino por sus restos *todavía presentes*, y el porvenir por sus gérmenes y elementos *ya presentes*”.<sup>23</sup>

En esta perspectiva, si posteriormente Tran Duc Thao objeta a Althusser en este libro el haber incurrido “en la ilusión idealista de una teoría general de las formas y de las formaciones sociales, fundadora de toda conciencia”,<sup>24</sup> es preciso tener en cuenta que parte del peso de las tesis en juego, tanto aquí como antes, dependen de un proyecto sobre el movimiento dialéctico que recibe toda su complejidad de una relación que pasa por Marx, Hegel y Husserl. Y si de algo da cuenta esta obra tardía, es de la dificultad de asumir, en la *textualidad* de Tran Duc Thao, la superación tajante y simple de ese triple eje fundamental que gravita en todo su trabajo filosófico. Las cartas que aquí invitamos a leer a través de esta nota, constituyen un hilo significativo para contribuir a aquilatar el sentido de esa tentativa.

Zeto Bórquez

---

<sup>23</sup> Tran Duc Thao, *La philosophie de Staline*, ed. cit., p. 49.

<sup>24</sup> Trinh Van Thao, “Quelques jalons dans le parcours philosophique de Tran Duc Thao (1944-1993)”, en Jocelyn Benoist et Michel Espagne (dir.), *L’itinéraire de Tran Duc Thao. Phénoménologie et transferts culturels*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 107.

## [Carta de Kojève a Tran Duc Thao]<sup>1</sup>

París, 7 de octubre de 1948

Estimado Señor,

Acabo de leer en “Temps Modernes” su artículo sobre la “Fenomenología del Espíritu” que me ha interesado mucho. Querría, primero, agradecerle las palabras más que amables que usted creyó deber escribir acerca de mí. Soy tanto más sensible a eso ya que el hecho de haber publicado mi libro en el estado caótico que usted conoce continúa dándome remordimientos.

En cuanto al fondo mismo de la cuestión, estoy, en general, de acuerdo con la interpretación de la fenomenología que usted propone. Querría señalar, no obstante, que mi obra no tenía el carácter de un estudio histórico; me importaba relativamente poco saber lo que Hegel mismo ha querido decir en su libro. Di un curso de antropología fenomenológica sirviéndome de textos hegelianos, pero diciendo sólo lo que consideraba verdadero, y dejando de lado lo que me parecía ser, en Hegel, un error. Así,<sup>2</sup> renunciando al monismo hegeliano, conscientemente me aparté de este gran filósofo. De otra parte, mi curso era esencialmente una obra de

---

<sup>1</sup> Con una finalidad que dista mucho de abordar la discusión que genera estos envíos, ha sido publicada una traducción en castellano de esta carta de Kojève a Tran Duc Thao. Se puede cotejar en: <http://lecturaalpiedelaletra.wordpress.com/apartado-iii/carta-de-kojeve-a-tran-duc-thao/>. *N. de t.*

<sup>2</sup> Al margen: “por ejemplo”.

propaganda destinada a llamar la atención. Es por eso que conscientemente reforcé el rol de dialéctica del Amo y el Esclavo y, de una manera general, esquematicé el contenido de la fenomenología.

Es por eso que me parece que sería en sumo grado deseable que usted desarrolle, en la forma de un comentario completo, las grandes líneas de interpretación<sup>3</sup> que ha esbozado en el artículo al cual me refiero.

Una pequeña observación solamente. Los términos “sentimiento de sí” y “conciencia de sí” son del propio Hegel, quien dice expresamente que, a diferencia del hombre, el animal nunca sobrepasa el estado del “sentimiento de sí”. El término “lucha por puro prestigio” no se encuentra efectivamente en Hegel, pero creo que se trata allí únicamente de una diferencia de terminología, ya que todo lo que digo respecto a esta lucha se aplica perfectamente a lo que Hegel llama la “lucha por el reconocimiento”. Por último, en lo que concierne a mi teoría del “deseo del deseo”, tampoco está en Hegel y no estoy muy seguro que él haya visto bien el asunto. He introducido esta noción porque tenía la intención de hacer, no un comentario de la fenomenología, sino una interpretación; dicho de otro modo, he intentado reconocer las premisas profundas de la doctrina hegeliana y de construirla deduciéndola lógicamente de estas premisas. El “deseo del deseo” me parece ser una de las premisas fundamentales en cuestión, y si el propio Hegel no lo concluyó claramente, considero que, formulándola de manera expresa, he realizado un cierto progreso filosófico. Posiblemente es el único progreso filosófico que realicé, el resto no era más ni menos que filología, es decir, precisamente una explicación de textos.<sup>4</sup>

El punto más importante es la cuestión del dualismo y del ateísmo que usted evoca en la última sección de su artículo (páginas 517 a 519). Debo decir que no estoy de acuerdo con lo que usted dice, pero creo que la divergencia no descansa sino en un malentendido.

Su razonamiento sería ciertamente exacto si correspondiera a un dualismo propiamente dicho, es decir, abstracto y no dialéctico. Afirmaría como usted que todo dualismo es necesariamente deísta, ya que, si hay dos

---

<sup>3</sup> Al margen: “las grandes líneas de la interpretación”.

<sup>4</sup> Al margen: “o un comentario (mi ‘ataque’ del ‘monismo’ no era más que un programa)”.

tipos de Ser (Naturaleza y hombre), hay necesariamente la unidad de los dos que les es, de cualquier modo, “superior”, y esta unidad no puede ser concebida de otro modo que como una entidad divina. No obstante el dualismo que tengo a la vista es dialéctico. En efecto, me serví de la imagen de un anillo de oro, pero tampoco él existiría en tanto que anillo si no hubiese agujero. No podemos decir, sin embargo, que el agujero existe del mismo modo que el oro y que hay allí dos modos de ser, de los cuales el anillo es la unidad. En nuestro caso, el oro es la Naturaleza, el agujero es el Hombre y el anillo, el Espíritu.<sup>5</sup> Esto quiere decir que si la Naturaleza puede existir sin el Hombre, y ha, en el pasado, existido sin el Hombre, el Hombre nunca ha existido y no puede existir sin la Naturaleza y fuera de ella. Al igual que el oro puede existir sin el agujero, mientras que el agujero no existe simplemente si no hay metal que lo rodee. Dado que el Hombre no es creado sino en y por, o más exactamente todavía, en tanto que negación de la Naturaleza, se sigue que él presupone la Naturaleza. Esto lo distingue de todo lo que es divino. Dado que es la negación de la naturaleza, él es otro que lo divino pagano que es la Naturaleza misma; y dado que es la negación de la Naturaleza, que, como toda negación, presupone lo que es negado, es<sup>6</sup> *diferendo* (*différend*)<sup>7</sup> del Dios cristiano que, al contrario, es anterior a la Naturaleza y la crea por un acto positivo de su voluntad.

No afirmo, pues, que hay simultáneamente dos modos de ser: Naturaleza y Hombre. Afirmo que desde la aparición del primer Hombre (que es creado en una lucha de prestigio), el Ser por completo no era sino Naturaleza. A partir del momento en que el Hombre existe, el Ser por completo es Espíritu, ya que el Espíritu no es otra cosa que la<sup>8</sup> Naturaleza que implica<sup>9</sup> al Hombre, y desde el momento en que el mundo real<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> Kojève había escrito primero: “y la unidad el Espíritu”. Corrigió al margen, para escribir: “y el anillo, el Espíritu”.

<sup>6</sup> Este “es” es tachado, y reemplazado al margen por el texto siguiente: “presupone (ontológicamente y dialécticamente) esta Naturaleza y es pues...”.

<sup>7</sup> *Sic* —es preciso evidentemente leer: “diferente” (*différent*).

<sup>8</sup> “La” es tachado, y reemplazado al margen por “esta misma”.

<sup>9</sup> Agregado al margen: “en lo sucesivo”.

<sup>10</sup> Kojève había primero escrito: “del momento en que la Naturaleza”; ha corregido al margen: “del momento en que el mundo real”.

implica de hecho, al Hombre, la Naturaleza, en el sentido estrecho del término,<sup>11</sup> no es más que una abstracción. Pues, hasta un cierto momento del tiempo, no había sino Naturaleza y a partir de un cierto momento, no hay más que Espíritu. Ahora bien, ya que lo que es verdaderamente real en el Espíritu (el oro del anillo), es la Naturaleza,<sup>12</sup> podemos decir, como usted lo hace, que el Espíritu es el resultado de la evolución de la Naturaleza misma.<sup>13</sup> No obstante, no me gusta esta manera de hablar, porque ella puede hacer creer que la aparición del Hombre puede ser deducida a priori, como no importa cuál otro acontecimiento natural. Ahora bien, creo que este no es el caso si el conjunto de la evolución natural puede, en principio, ser deducida a priori, la aparición del Hombre y de su historia no pueden ser deducidas sino a posteriori, es decir, precisamente, no deducidas o probadas, sino solamente comprendidas. Esta es una manera de decir que el acto de la auto-creación del Hombre sigue siendo un acto de libertad y que toda la serie de los actos humanos que constituyen la historia es, ella también, una serie de actos libres. Es por eso que prefiero hablar de dualismo entre la Naturaleza y el Hombre, aunque sería más correcto hablar de un dualismo entre la Naturaleza y el Espíritu, el Espíritu siendo esta misma Naturaleza que implica al Hombre. Así pues, mi dualismo no es “espacial” sino “temporal”: Naturaleza primero, Espíritu u Hombre después. Hay dualismo porque el Espíritu o el Hombre no pueden ser deducidos a partir de la Naturaleza, siendo hecho el corte por el acto de libertad creadora, es decir negadora de la Naturaleza.

Le estaría muy agradecido, estimado Señor, si pudiera usted decirme en pocas palabras en qué medida las explicaciones, por otra parte muy insuficientes que le he dado en esta carta son susceptibles de disolver las objeciones que usted me ha hecho.

Acepte usted, le ruego, estimado Señor, toda mi simpatía.

A. Kojève

---

<sup>11</sup> Un asterisco simple reenvía a este agregado a pie de página: “es decir el mundo real menos el Hombre”.

<sup>12</sup> Un asterisco doble reenvía a este agregado a pie de página: “el Hombre no siendo sino la negación (real, es decir activa) de la Naturaleza”.

<sup>13</sup> Un asterisco triple reenvía a este agregado a pie de página: “Tanto más cuanto que antes de la aparición del Hombre la Naturaleza era la única en existir realmente”.

## [Respuesta de Tran Duc Thao a Kojève]

París, 30/X 48

Estimado Señor,

Acabo de recibir su carta y le agradezco mucho las aclaraciones que usted me da allí. Reúnen ellas además lo que yo mismo pienso, ya que, como usted pudo observarlo, leí su libro con la simpatía más grande. Creo simplemente que usted no va suficientemente lejos y que rehusando extraer las consecuencias materialistas del humanismo ateo, usted deja lugar, sin percibirlo, a un retorno del humanismo religioso. Si no me hubiese sido medido el espacio, ni me hubiese tenido que abocar en primer lugar al fondo de la cuestión, habría insistido todavía más en el progreso considerable que usted ha hecho sobre las interpretaciones ordinarias de Hegel. Pero ya que usted piensa que el dominio del espíritu es de esencia histórica, no podría más que asombrarse de que su doctrina, que podía parecer revolucionaria hace una decena de años, no lo sea más después de los acontecimientos que, desde entonces, han sacudido el curso del mundo dándole una figura completamente nueva.

Naturalmente, no se trata aquí de algún mediocre problema de erudición y no se sabría criticar un trabajo como el suyo sobre algunas diferencias que pudieran presentarse con el texto de Hegel. Tampoco yo las he señalado sino a título de indicación y de paso. Había que marcar, por otra parte, su originalidad, que el lector ordinario corría el riesgo de ignorar.

Debo por tanto recordar a este respecto que jamás negué la existencia en Hegel de la distinción de la “conciencia de sí” y del “sentimiento de sí”, y le pediría creer que yo no ignoraba los textos que se referían a eso. He remarcado simplemente, si usted me lee con atención, que ella no se encontraba en el pasaje en cuestión (cap. IV), donde no podía manifiestamente jugar ningún rol, ya que se trataría, en este lugar, de suprimir las oposiciones abstractas y de engendrar lo humano a partir de lo animal.

En cuanto a la “lucha por puro prestigio”, ella se presenta, en la definición que usted da, como una negación inmediata e incondicionada de la existencia natural. Además un concepto de este género no puede encon-

trar ningún lugar en Hegel donde la negación es siempre mediatizada. Para el caso que nos ocupa, ella no puede surgir sino como el resultado de lo que ella es negación, a saber, la naturaleza que se niega afirmándose. La lucha de las conciencias de sí *comienza* en el plano animal y *se acaba*, por la lógica interna de su movimiento, en el plano humano.

A este respecto, me resultaría muy difícil de aceptar la conciliación que usted propone, donde, retomando la distinción de Kant entre folgen y erfolgen, usted consiente a decir que el espíritu es el resultado del devenir de la naturaleza, especificando que se trata de un acontecimiento absolutamente contingente y no de una consecuencia necesaria. Sin embargo, usted sabe muy bien que en Hegel el resultado deriva de su principio en un movimiento cuya necesidad es idéntica a la libertad. Bien entendido se trata de un movimiento dialéctico, que excluye toda deducción a priori. No puede sino ser comprendido históricamente o planteado en una praxis. Pero comprensión y acción implican aquí una inteligibilidad, que se encuentra justamente negada en su doctrina de la libertad.

Yo no le he nunca atribuido, muy evidentemente, un dualismo groseramente “espacial”. Pero justamente no creo posible transformar el pasaje dialéctico de la naturaleza al espíritu en una pura sucesión contingente, fundada en un acto de negación totalmente arbitrario. Para Hegel la negación es idéntica a la afirmación, y no hace sino realizarla en su ser verdadero. Si hay, pues, dualidad, esta dualidad es idéntica a la unidad. Y no se trata en absoluto de perspicaces juegos: precisamente, he intentado mostrar cómo el marxismo materialista permitía dar un contenido real a estas nociones dialécticas fundamentales.

No le reprocho, pues, haber separado la naturaleza del espíritu, sino no haber reconocido que esta separación sólo realizaba su identidad. De ahí que la separación no pueda explicarse más que por una trascendencia divina. Naturalmente usted rechaza esta consecuencia ya que define la libertad por la exclusión de toda inteligibilidad, cualquiera sea el género términos al que ella pertenezca. Pero el hombre sabría renunciar a comprender la razón de las cosas. Y de aquello que usted rehúsa encontrar el motivo de la separación en la unidad misma, el teólogo concluirá que deriva de una encarnación.

Aunque posiblemente no pertenezcamos a la misma familia de espíritus. Porque antes de dedicarme a la filosofía contemporánea, yo era un spinozista convencido, y sé que es una doctrina que usted no aprecia mucho. Usted define la libertad por la negación de la necesidad. Yo defiende la gran tradición racionalista que las ha identificado siempre.

Reciba, estimado Señor, mis mejores sentimientos

Thao

**Traducción: Zeto Bórquez**

## El discurso competente<sup>1</sup>

*Marilena Chaui*

Como sabemos, la ideología no es solamente una representación imaginaria de lo real que sirve al ejercicio de la dominación en una sociedad fundada en la lucha de clases, como tampoco es solamente la inversión del proceso histórico por la cual las ideas ocuparían el lugar de los agentes históricos reales. La ideología, forma específica del imaginario social moderno, es la manera necesaria en la que los agentes sociales representan para sí mismos el *aparecer* social, económico y político, de tal manera que esa apariencia (que no debemos tomar simplemente como sinónimo de ilusión o falsedad), por ser el modo inmediato y abstracto de manifestación del proceso histórico, es el ocultamiento o la disimulación de lo real. Fundamentalmente, la ideología es un cuerpo sistemático de representaciones y de normas que nos “enseñan” a conocer y a actuar. La sistematicidad y la coherencia ideológicas nacen de una determinación muy precisa: el discurso ideológico es aquel que pretende coincidir con las cosas, anular la diferencia entre el pensar, el decir y el ser y, de ese modo, engendrar una lógica de la identificación que unifique pensamiento, lenguaje y realidad para, a través de esa lógica, obtener la identificación de todos los sujetos sociales con una imagen particular universalizada, esto es, la imagen de la clase dominante. Universalizando el particular a través del borramiento de las diferencias y contradicciones, la ideología gana coherencia y fuerza porque es un discurso lleno de lagunas que no puede ser completado. En otras palabras, la coherencia ideológica no es obtenida a pesar de las lagunas, sino por el contrario, gracias a ellas. Porque jamás podrá decir la totalidad, la ideología es aquel discurso en el cual los

---

\* En Chaui, M., *Cultura e democracia*, San Pablo, Cortez, 2007.

ausentes garantizan la supuesta veracidad de aquello que está explícitamente afirmado.

Sabemos también que, por definición, en la ideología las ideas están siempre “fuera de lugar”, una vez que son tomadas como determinantes del proceso histórico cuando, en verdad, son determinadas por él. Evidentemente, esto no significa que las ideas sean un reflejo invertido de lo real, sino que sólo indica que ellas no preceden a lo real, pues lo expresan, sea en la forma inmediata del aparecer, sea en la forma mediata de la reflexión. Por otro lado, afirmar que en la ideología las ideas están “fuera de lugar” nada tiene que ver con la geografía (como nos podría llevar a creer, por ejemplo, la interminable repetición de que en Brasil se piensa con ideas extranjeras). “Fuera de lugar” remite a la circunscripción del espacio social y político de una sociedad determinada. En suma: las ideas deberían estar en los sujetos sociales y en sus relaciones, pero en la ideología son los sujetos sociales y sus relaciones los que parecen estar en las ideas.

También sabemos que la ideología no tiene historia. Esto no significa que la ideología sea un *corpus* inmóvil e idéntico de representaciones y normas (pues la experiencia nos muestra, a cada paso, los cambios ideológicos). Decir que la ideología no tiene historia significa apenas decir, en primer lugar, que las transformaciones ocurridas en un discurso ideológico no dependen de una fuerza que le sería inmanente y que lo haría transformarse y, sí, que tales transformaciones resultan de otra historia que, por medio de la ideología, la clase dominante procura escamotear; en segundo lugar, y más profundamente, significa que la tarea precisa de la ideología consiste en producir una cierta imagen del tiempo como progreso y desarrollo para así exorcizar el riesgo de enfrentar efectivamente la historia. Afirmar que la ideología no tiene historia es, por tanto, afirmar que en ella, además de “fuera de lugar”, las ideas están también “fuera del tiempo”. Aunque paradójica, esta constatación es inevitable. La paradoja de la expresión “fuera del tiempo” resulta del hecho de que, estando la ideología al servicio de la dominación de una clase social históricamente determinada, la actualidad de la dominación ejercida exigiría necesariamente que las ideas estuviesen enclavadas en su propio tiempo. Para que

tal paradoja se deshaga es preciso que comprendamos la diferencia entre saber e ideología.

El saber es un trabajo. Por ser un trabajo, es una negación reflexionante, esto es, una negación que, por su propia fuerza interna, transforma algo que le es externo, resistente y opaco. El saber es el trabajo para elevar a la dimensión del concepto una situación de no-saber, esto es, la experiencia inmediata cuya obscuridad pide el trabajo de la clarificación. La obscuridad de una experiencia no es otra cosa sino su carácter necesariamente indeterminado y el saber no es otra cosa que el trabajo para determinar esa indeterminación, esto es, para tornarla inteligible. Sólo hay saber cuando la reflexión acepta el riesgo de la indeterminación que la hace nacer, cuando acepta el riesgo de no contar con garantías previas y exteriores a la propia experiencia y a la propia reflexión que la trabaja. Ahora bien, para que la ideología sea eficaz es preciso que realice un movimiento que le es peculiar: recusar el no-saber que habita la experiencia, tener la habilidad para asegurar una posición gracias a la cual pueda neutralizar la historia, abolir las diferencias, ocultar las contradicciones y desarmar toda tentativa de interrogación. Así, gracias a ciertos artificios que le son peculiares (como, por ejemplo, elevar todas las esferas de la vida social y política a la condición de “esencias”), la ideología se vuelve dominante y adquiere forma propia siempre que consiga conjurar o exorcizar el peligro de la indeterminación social y política, indeterminación que posibilita que la interrogación sobre el presente (¿qué pensar?, ¿qué hacer?) sea inutilizada por las representaciones y normas previas que fijan definitivamente el orden instituido. Sobre este prisma, se torna posible decir que en la ideología las ideas están fuera del tiempo, aunque al servicio de la dominación presente. En efecto, afirmar que en ella las ideas están fuera del tiempo es percibir la diferencia entre lo histórico o instituyente y lo institucional o instituido. La ideología teme todo cuanto pueda ser instituyente o fundador, y sólo puede incorporarlo cuando perdió la fuerza inaugural y se tornó algo ya instituido. Por esa vía podemos percibir la diferencia entre ideología y saber, en la medida en que, en éste las ideas son producto de un trabajo, mientras que en aquella las ideas asumen la forma de conocimientos, esto es, de ideas instituidas.

Acudamos a la ayuda de un ejemplo. Se acostumbra imaginar que el Santo Oficio condenó a Galileo porque la física galileana ponía en riesgo una representación del mundo que servía de sostén a la dominación teológico-política medieval. Siendo así, se vuelve comprensible la rehabilitación del saber galileano cuando la burguesía toma el poder y encuentra en la nueva física una presentación del espacio y del tiempo que conviene al ejercicio de su práctica económica y política. De esa manera, la demolición del poder teológico político medieval hace de la *scienza nuova* un conocimiento válido que se convierte, de a poco, en ideología de la nueva clase dominante, laica y profana. Ahora, si nos asomamos un poco a la historia, veremos que los acontecimientos ocurrieron de un modo bastante diferente. En primer lugar, sobre todo, no hubo laicización de la política, sino apenas un desplazamiento del lugar ocupado en ella por la imagen de Dios como poder uno y trascendente: Dios bajó del cielo a la tierra, abandonó conventos y púlpitos y se fue a alojar en una imagen nueva, esto es, en el Estado. No quiero referirme con esto al derecho divino de los reyes. Me refiero a la representación moderna del Estado como poder uno, separado, homogéneo y dotado de fuerza para unificar, por lo menos de derecho, una sociedad cuya naturaleza propia es la división de clases. Es esta figura del Estado que designo como la nueva morada de Dios. En segundo lugar, y consecuentemente, no hubo pasaje de una política teológica a una política racional ateológica o atea, sino apenas una transferencia de las cualidades que eran atribuidas a la Divina Providencia a la imagen moderna de la racionalidad. La nueva *ratio* es teológica en la medida en que conserva, tanto en política como en ideología, dos aspectos fundamentales del poder teológico: por un lado, la admisión de la trascendencia del poder en relación a aquello sobre lo cual este se ejerce (Dios en relación al mundo creado, el Estado en relación a la sociedad, la objetividad de las ideas en relación a aquello que es conocido); por otro lado, la admisión de que solamente un poder separado y externo tiene fuerza para unificar aquello sobre lo cual se ejerce (Dios unifica el mundo creado, el Estado unifica la sociedad, la objetividad unifica el mundo inteligible). Ahora, si no es la laicización de la racionalidad (pues no hubo tal cosa) lo que explica la aceptación de la física galileana por la bur-

guesía, ¿de dónde nace la incorporación de esa física como modelo de la racionalidad moderna? El saber galileano se tornó aceptable y pasible de incorporación una vez que fueron accionados dispositivos económicos, sociales y políticos que permitieron acoger el saber nuevo; no porque fuera innovador ni porque fuera verdadero, sino porque perdió la fuerza instituyente una vez que se transformó de saber sobre la naturaleza en conocimientos físicos, una vez que fue neutralizado y pudo servir para justificar la supuesta neutralidad racional de una cierta forma de dominación. En ese pasaje de lo que era instituyente a la condición de discurso instituido o de discurso de conocimiento, asistimos al movimiento por el cual la ideología incorpora y consume las nuevas ideas, siempre que hayan perdido las ataduras con el tiempo originario de su institución, quedando así fuera del tiempo. Y lo dicho acerca de Galileo podría ser dicho, por ejemplo, respecto de Freud. Este dijo que, con el psicoanálisis, trajo la peste a la humanidad. ¿Cómo explicar, entonces, que ese flagelo haya podido convertirse en todo el mundo, en una terapia adaptativa y de ajuste, si aquello a lo a que esa terapia pretende ajustarnos es exactamente lo que vuelve posible la neurosis, la psicosis y la locura?

El caso Galileo (como el caso Freud) nos enseña algo que podríamos designar con la expresión: *discurso competente*.

El discurso competente es aquel que puede ser pronunciado, escuchado y aceptado como verdadero o autorizado (estos términos ahora son equivalentes) porque perdió los lazos con el lugar y el tiempo de su origen. Así, no es paradójico ni contradictorio en un mundo como el nuestro, que cultiva patológicamente la cientificidad, que surjan interdicciones al discurso científico.<sup>2</sup> Podemos decir que precisamente porque la ideología contemporánea es científicista, le cabe el papel de reprimir el pensamiento y el discurso científico. Es en este contexto de hipervalorización del conocimiento llamado científico y de simultánea represión al trabajo científico que podemos captar mejor el significado de aquello que aquí designamos como discurso competente.

---

<sup>2</sup> Este artículo fue presentado durante la 29<sup>o</sup> reunión de la SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência) que había sido prohibida por el poder central.

El discurso competente es el discurso instituido. Es aquel en el cual el lenguaje sufre una restricción que podría ser resumida así: no cualquiera puede decir a cualquier otro cualquier cosa en cualquier lugar y en cualquier circunstancia. El discurso competente se confunde, pues, con el lenguaje institucionalmente permitido o autorizado, esto es, con un discurso en el cual los interlocutores ya fueron previamente reconocidos como poseedores del derecho de hablar y escuchar, en el cual los lugares y las circunstancias ya fueron predeterminados para que esté permitido hablar y escuchar y, en fin, en el cual el contenido y la forma ya fueron autorizados según los cánones de la esfera de su propia competencia.

Cabe, entonces, indagar lo que significa esa repartición, circunscripción y demarcación del discurso en cuanto a los interlocutores, el tiempo, el lugar, la forma y el contenido. Sin embargo, antes de intentar responder a estas cuestiones es necesario hacer una observación. Con frecuencia, la crítica del discurso competente acostumbra a caer en una confusión que es, a fin de cuentas, un engaño: la confusión resultante de la identificación entre discurso competente y discurso elitista, en oposición al discurso democrático, identificado con el discurso de masas. Todos saben cómo la Escuela de Frankfurt fue tachada de elitista por haber recusado sistemáticamente la llamada “cultura de masa”. Aquellos que critican a los frankfurtianos lo hacen por ignorar uno de los puntos fundamentales de la Escuela en lo que concierne al análisis del concepto de “masa”. Para los pensadores de la Teoría Crítica, la cultura llamada de “masa” es la negación de una cultura democrática, pues en una democracia no hay masa; en ella, el aglutinado amorfo de seres humanos sin rostro y sin voluntad es algo que tiende a desaparecer para dar lugar a sujetos sociales y políticos válidos. Así, al intentar aquí una crítica del discurso competente, procuraremos no caer en el engaño de la falsa oposición elite-masa, elite-popular. Por el contrario, no sólo es importante evitar que la crítica de la competencia desemboque en populismo; también es fundamental mostrar que aquellas dos oposiciones no tienen sentido dentro del discurso competente.

Para alcanzar la región donde mejor se determina y mejor se efectúa el discurso competente, necesitamos referirlo a un fenómeno histórico pre-

ciso: la burocratización de las sociedades contemporáneas y la idea de Organización que se encuentra en la base de ese fenómeno.

La burocratización es un “proceso que se impone al trabajo en cualquier nivel en que se lo considere –tanto en el trabajo de dirección como en el de los ejecutantes– y que, al imponerse, impone un cuadro social homogéneo tal que la estabilidad general del empleo, la jerarquía de los asalariados y las funciones, las reglas de promoción, la división de la responsabilidades, la estructura de la autoridad, tengan como efecto crear una única escala de *status* socioeconómico, tan diversificada como sea posible”.<sup>3</sup> El fenómeno de la burocratización, que Hegel y Marx habían circunscripto a la esfera del Estado, devora a toda la sociedad civil, distribuida en burocracias empresariales (en la industria, las finanzas y el comercio), escolares, hospitalarias, de salud pública, sindicales, culturales, partidarias, etc. El proceso de burocratización de todas las esferas de la vida social, económica y política, de todas las manifestaciones culturales (de la jerarquía de la universidad a la de las iglesias, “populares” o no) se realiza bajo el amparo de una idea directriz: la idea de Organización, entendida como existencia en sí y para sí de una racionalidad inmanente a lo social y que se manifiesta siempre de la misma manera, bajo formas diversas, desde la esfera de la producción material hasta la esfera de la producción cultural. A medida que la complejidad de la vida social aumenta en el modo de producción capitalista y en las formaciones históricas denominadas “socialistas”, el Estado se expande en todos los sectores, encargándose de una parte considerable de la vida humana, de tal modo que por su mediación el tejido de la sociedad civil se vuelve cada vez más ceñido y encerrado sobre sí mismo. La ideología dispone entonces de un recurso para ocultar esa presencia total o cuasi total del Estado en la sociedad civil: el discurso de la Organización.

En la comprensión de la ideología del discurso competente, el punto de mayor interés para nosotros reside en el doble movimiento por el cual el crecimiento del poder del Estado es negado y afirmado por ese discurso. La dificultad para percibir que se trata de un único y mismo movimiento

---

<sup>3</sup> Lefort, C., *Elements pour une critique de la bureaucratie*. Ginebra, Ed. Droz. 1971, p. 289.

con dos caras, o de un doble movimiento simultáneo de afirmación y negación, proviene del hecho de que hay, aparentemente, dos modalidades diferentes del discurso de la competencia, cuando en verdad se trata de un solo y mismo discurso. En una palabra: tendemos a distinguir el discurso del poder y el discurso del conocimiento, es decir, el discurso del burócrata y el discurso del no-burócrata.

Consideremos primero la apariencia de que hay dos discursos competentes diversos para, a continuación, darnos cuenta de que se trata de un único discurso con dos caras.

Burocratización y Organización presuponen las siguientes determinaciones: a) la creencia en la realidad en sí y para sí de la sociedad, de tal modo que la racionalidad de los *medios* de acción inutiliza automáticamente cualquier cuestión acerca de la racionalidad de los *finés* de la acción; b) existencia de un sistema de autoridad fundado en la jerarquía de tal modo que subir un grado en el escalafón corresponde a la conquista de un nuevo *status*, una nueva responsabilidad y un nuevo poder que no dependen de aquel que ocupa el puesto, sino que pertenecen al propio grado jerárquico, es decir, la reificación de la responsabilidad y del poder alcanza el grado máximo en la medida en que es el cargo, y no su ocupante, el que posee determinadas cualidades; c) como consecuencia, surgimiento de un proceso de identificación de los miembros de cualquier burocracia con la función que ejercen y con el cargo que ocupan, identificación que se expresa en la existencia de un ceremonial prefijado que garantiza el reconocimiento recíproco de los miembros en su calidad de superiores y subalternos, así como el reconocimiento de la competencia específica de cada uno según el puesto que ocupa; d) la dirección, que no trasciende la burocracia o la organización, sino que forma parte de ella bajo la forma de administración, esto es, la dominación tiende a permanecer oculta o disimulada gracias a la creencia en una *ratio* administrativa o administradora, de tal manera que dirigentes y dirigidos parezcan estar regidos únicamente por los imperativos racionales del movimiento interno de la Organización. En una palabra: se tiene la impresión de que nadie ejerce el poder porque éste parece emanar de la racionalidad inmanente al mundo organizado o, si se prefiere, de la competencia de los car-

gos y funciones que, sólo por azar, están ocupados por determinados hombres.

En ese contexto, podemos aprender la primera modalidad del discurso competente que se distribuye en tres registros: existe el discurso competente del administrador-burócrata, el discurso competente del administrado-burócrata, y el discurso competente y genérico de los hombres reducidos a la condición de objetos socio-económicos y socio-políticos, en la medida en que aquello que son, aquello que dicen o hacen, no depende de su iniciativa como sujetos sino del conocimiento que la Organización juzga poseer sobre ellos. Esa primera modalidad de la competencia se encuentra sometida a la norma restrictiva del “no cualquiera puede decir a cualquier otro cualquier cosa en cualquier lugar y en cualquier circunstancia”.

Para comprender la otra modalidad o la otra cara del discurso de la competencia, necesitamos tener en cuenta la transformación sufrida por la propia ideología burguesa con el proceso de burocratización.

En su forma clásica, el discurso burgués es legislador, ético y pedagógico. Se trataba de un discurso pronunciado desde lo alto y que, gracias a la trascendencia conferida a las ideas, nominaba a lo real, poseía criterios para distinguir lo necesario de lo contingente, la naturaleza de la cultura, la civilización de la barbarie, lo normal de lo patológico, lo lícito y lo prohibido, el bien y el mal, lo verdadero y lo falso: ponía orden en el mundo y enseñaba ese orden. Hacía de las instituciones como la Patria, la Familia, la Empresa, la Escuela, el Estado (siempre escritos con mayúsculas), valores y reinos fundados de hecho y de derecho. Por esa vía, el discurso nombraba a los detentores legítimos de la autoridad: el padre, el profesor, el patrón, el gobernante y, consecuentemente, dejaba explícita la figura de los subordinados y la legitimidad misma de esa subordinación. Producía conocimientos sobre la historia en términos de progreso y continuidad, ofreciendo así un conjunto de referencias seguras fijadas en el pasado y cuya obra era continuada en el presente y sería acabada en el futuro. Era el discurso de la tradición y de los jóvenes, es decir, un discurso que se dirigía a oyentes diferenciados por generación y unificados por la unidad de la tarea colectiva heredada.

Con el fenómeno de la burocratización y de la organización, la ideología dejó de ser discurso legislador, ético y pedagógico, fundado en la trascendencia de las ideas y los valores, para convertirse en discurso anónimo e impersonal, fundado en la pura racionalidad de hechos racionales. No dejó de ser legislador, ético y pedagógico, pero dejó de fundarse en esencias y valores, así como dejó de ser pronunciado desde lo alto para fundarse en la racionalidad inscrita en el mundo y proferirse ocultando el lugar desde el cual es pronunciado. Tomó entonces una nueva cara: se volvió discurso neutro de la cientificidad o del conocimiento.

Bajo el signo de la Organización aparece en el mundo de la producción un conocimiento acerca de la racionalidad tal que ésta ya no es considerada como fruto o aplicación de la ciencia al mundo del trabajo, sino como ciencia en sí, ciencia encarnada en las cosas. La idea de Organización sirve para cimentar la creencia en la existencia de estructuras (infra o supra, poco importa) que existen en sí y funcionan bajo la dirección de una racionalidad propia e independiente de la voluntad y de la intervención humanas. Lo real, la acción y el conocimiento quedan así consustanciados, identificados. En el interior de esa “sustancia”, esto es, de la Organización, los hombres ya encuentran pre-trazadas las formas de acción y de cooperación “racionales”, es decir, aquellas que les están permitidas. Y cada sujeto imagina conocerse a sí mismo por la mediación del conocimiento que la Organización juzga poseer respecto de él. La ideología, presentando un nuevo modo de representar la racionalidad y el objeto racional, se realiza ahora por medio del enorme prestigio conferido al conocimiento, confundido con la ciencia o la cientificidad.

¿Qué es el discurso competente en cuanto discurso de conocimiento? Sabemos que es el discurso del especialista, pronunciado desde un punto determinado de la jerarquía organizacional. Sabemos también que habrá tantos discursos competentes como lugares jerárquicos autorizados a hablar y a transmitir órdenes a los grados inferiores y a los demás puntos del mismo nivel jerárquico. Sabemos también que es un discurso que no se inspira en ideas y valores sino en la supuesta realidad de los hechos y en la supuesta eficacia de los medios de acción. Finalmente, sabemos también que se trata de un discurso instituido o de la ciencia institucionaliza-

da y no de un saber instituyente e inaugural y que, como conocimiento instituido, tiene el papel de disimular bajo una capa de cientificidad la existencia real de la dominación.

Aún así, esas determinaciones del lenguaje competente no deben ocultarnos lo fundamental, esto es, el punto a partir del cual tales determinaciones se constituyen. La condición para el prestigio y para la eficacia del discurso de la competencia como discurso de conocimiento depende de la afirmación y la aceptación tácitas de la incompetencia de los hombres en cuanto *sujetos* sociales y políticos. En este punto, las dos modalidades del discurso de la competencia convergen en una sola. Para que ese discurso pueda ser pronunciado y mantenido es imprescindible que no haya sujetos, sino apenas hombres reducidos a la condición de objetos sociales. Ahora bien, exactamente en el instante en que tal condición es satisfecha (el discurso administrativo como racionalidad de lo real), la otra modalidad del discurso competente entra en escena para ocultar la verdad de su primera cara. Es decir, el discurso competente como discurso de conocimiento entra en escena para intentar devolver a los objetos socio-económicos y socio-políticos la cualidad de sujetos que les fuera sustraída. Esa tentativa se realiza a través de la competencia privatizada. Invalidados como seres sociales y políticos, los hombres serían revalidados a través de una competencia que les corresponde en tanto sujetos individuales o personas privadas. Ahora, esa revalidación es un engaño en la medida en que implica apenas la transferencia, para el plano individual y privado, del discurso competente del conocimiento cuyas reglas ya están dadas por el mundo de la burocracia y de la organización. O sea, la competencia privada está sometida a la misma reificación que preside la competencia del discurso de conocimiento. Basta que prestemos una cierta atención al modo por el cual opera la revalidación de los individuos por el conocimiento para que percibamos el fraude.

Sabemos que una de las maneras más eficaces de producir en los objetos socioeconómicos y sociopolíticos la creencia de que son sujetos, consiste en elaborar una serie de discursos secundarios o derivados, por cuyo intermedio la competencia es otorgada a los interlocutores que pudieren asimilarlos. He aquí la razón por la que la partición entre elite y masa es,

sino ilusoria, por lo menos un falso problema. ¿Qué tipo de discursos secundarios o derivados son estos? Son aquellos que enseñan a cada uno cómo relacionarse con el mundo y con los demás. Como escribe Lefort,<sup>4</sup> el hombre pasa a relacionarse con su trabajo por la mediación del discurso de la tecnología, a relacionarse con el deseo por mediación del discurso de la sexología, a relacionarse con la alimentación por mediación del discurso dietético, a relacionarse con la crianza por mediación del discurso pedagógico y pediátrico, con el lactante por medio del discurso de la puericultura, con la naturaleza por mediación del discurso ecológico, con los demás hombres por medio del discurso de la psicología y la sociología. En una palabra: el hombre pasa a relacionarse con la vida, con su cuerpo, con la naturaleza y con los demás seres humanos a través de mil pequeños modelos científicos en los cuales la dimensión propiamente humana de la experiencia ha desaparecido. En su lugar surgen miles de artificios mediadores y promotores de conocimiento que constriñen a todos y cada uno de aquellos que se someten al lenguaje del especialista, quien detenta los secretos de la realidad vivida y que, indulgentemente, permite al no-especialista la ilusión de participar del saber. Ese discurso competente no exige cualquier sumisión, sino algo muy profundo y siniestro: exige la interiorización de sus reglas, pues aquel que no las interioriza corre el riesgo de verse a sí mismo como incompetente, anormal, asocial, como detrito o desecho. Estamos de vuelta en el Discurso del Método, pero ya no como proyecto de dominación de la naturaleza (pues hace mucho la sociedad burguesa se encargó de esa tarea) sino más bien como exigencia de interiorización de reglas que nos aseguren que somos competentes para vivir. La invasión de los mercados letrados por una avalancha de discursos de popularización del conocimiento no es signo de una cultura enloquecida que perdió el rumbo del buen saber: es apenas una de las manifestaciones de un procedimiento ideológico por el cual la ilusión colectiva de conocer sólo confirma el poderío de aquellos a los que la burocracia y la organización determinaron previamente como autorizados a saber.

---

<sup>4</sup> Lefort, C., "Maintenant", *Libre*. Paris, Payot, n.1, 1977.

La ciencia de la competencia acabó por ser bienvenida, pues el saber es peligroso sólo cuando es instituyente, negador e histórico. El conocimiento, es decir, la competencia instituida e institucional no es un riesgo, pues es instrumento de un enorme proyecto de dominación y de intimidación social y política. Como podemos notar, no basta una crítica humanista o humanitaria del delirio tecnocrático, pues éste es apenas un efecto de superficie de un proceso oscuro en el cual conocer y poder encontraron su forma particular de articulación en la sociedad contemporánea. Tal vez por eso mismo hoy la furia inquisitorial se abata, en ciertos países, contra ese saber enigmático que, a falta de un nombre mejor, llamamos “ciencias del hombre” y que, cuando no son meras institucionalizaciones de conocimientos, erigen el pensamiento y se expresan en discursos que, no por casualidad, son considerados incompetentes. Cabe recordar, todavía, que en materia de incompetencia, en los tiempos que corren, la filosofía ha obtenido sistemática y plenteramente el primer lugar en todos los rankings de la competencia.

**Traducción: Laura Arese y Hernán García Romanutti**

Dossier

## De nuevo sobre la técnica

Oscar del Barco

a –

Según Heidegger la técnica es en su esencia desocultamiento (*alétheia*) del Ser (de la técnica como “peligro” de la que “sólo un Dios puede salvarnos”, ya que a falta de ese Dios nos “hundimos...”). Además afirmó que “consideramos ‘la técnica’ en un sentido tan esencial que equivale al de ‘la metafísica cumplida’”). Aceptémoslo. La técnica (del *hombre*) es técnica del Ser: el hombre (ente que se sabe) manipula técnicamente al ente-ser y el Ser se manifiesta en el hombre como forma-técnica. Lo puesto en juego no son los objetos técnicos sino lo que llama “la esencia de la técnica”: la que no es algo técnico, así como la esencia de un árbol no es un árbol. La “iniciativa” no es del hombre sino del Ser. En realidad el “hombre” va siendo desplazado y subsumido por la técnica, vale decir que ésta deja de ser un atributo o una cualidad del hombre (en su consideración metafísica) para ser su *forma* (como manifestación) primordial en cuanto Sistema. Desde la producción del fuego, la creación del arco, de la cerámica, del bronce, del arnés, de la vela, de la escritura, de la imprenta, de la máquina a vapor, de la electricidad, de la energía atómica y de cientos de otros inventos, se ha desarrollado lo que podemos llamar el *mundo-técnico*. En una primera aproximación es, como lo llamó Marx, “mundo-humano”; más esta determinación oculta lo más profundo: lo humano como *apertura* y la esencia de la técnica como no humano-instrumental (la técnica es un instrumento y es *más* que un instrumento: es manifestación del ser. La técnica, así, como *mundo* y simultáneamente como *hombre*. No existe un hombre que desde fuera de la técnica la realice sino que la técnica realiza al hombre que con-forma la técnica. Hay

una co-pertenencia apropiativa esencial entre hombre (en proceso de sub-sunción técnica cuyo telos es la apropiación total) y ser. El animal con *logos*, lenguaje, pensamiento, o conciencia, vale decir como lo *abierto* a la manifestación *del Ser*, es construido por el mundo y construye el mundo: *es mundo del Ser*, o, mejor, mundo-Ser. Pero esa construcción técnica va des-construyendo-destruyendo al animal-logos, lo va despojando precisamente de logos, espíritu, pensamiento, y la “construcción” técnica comienza a funcionar o tiende progresivamente a funcionar sola, convirtiendo a su “creador” (entendido metafísicamente) en un instrumento de sí misma (o algo-mundo paralelo). Este proceso de sustracción-reificación-alienación que realiza el animal-logos (hombre) lo despoja al animal-logos de su logos (*espíritu*) convirtiéndolo en una *cosa*, pero una cosa con un “logos” convertido en instrumental (agresivo-destructivo), en un tipo particular de animal-logos sin logos (el logos se retira dejando su forma), sin conciencia-de-sí. Es claro que todo sucede *en* y *como* naturaleza-Ser. Los “últimos hombres” presenciarán el fin del animal-logos, y al desaparecer tal vez comience una edad del Ser sin Ser-hombre (*Ereignis*), o más allá u otro-que-hombre. La técnica del mundo humano se desprende del hombre como centro de decisiones (empíricas) y lo convierte o lo vuelve instrumento de su propio accionar sin finalidad definitiva, vale decir sin que sus movimientos apunten a un fin o un objetivo esencial extraño. El saber se traslada a la máquina, sostenía Marx. Y este es otro punto central: la hipertrofia de la máquina-técnica reifica al mundo volviéndolo *cosa-técnica* y simultáneamente enajena al hombre. En la actualidad esta es la evidencia misma. La técnica como *creadora* de mundo se mueve en un espacio descontrolado, rígidamente racional y simultáneamente desprovisto de razón: utiliza la super-racionalidad que le es propia para destruir la selva amazónica, por ejemplo, pero esta destrucción es i-racional en relación con la subsistencia de la *vida* en la tierra. El hombre es despojado de su logos-espíritu y a su vez está condicionado para aceptar este despojo como algo natural y deseable. Las computadoras, la televisión, los teléfonos celulares... ocupan de manera creciente gran parte de su tiempo, y la técnica presenta este hecho como un triunfo del *espíritu*. También la injerencia en la intimidad de la vida, como el

“peligro” tal vez mayor que representa la técnica, es presentada como lo que “salva” (la *trasparencia total exhibida como felicidad*). Se produce un juego siniestro de verdad-mentira, se presenta a la técnica por su lado llamémoslo positivo, mientras que se oculta el lado que es mortal para los seres humanos. Se celebra el código genético pero se ocultan las consecuencias negativas que puede producir su manipulación. Los desechos tóxicos, los gases tóxicos, el agostamiento de la tierra, la tala de los bosques, la extinción de las especies, son presentadas como un avance en el “dominio” de la naturaleza (lo que presupone considerar a la naturaleza como algo pasivo-negativo que debe *dominarse* sometiéndola al exclusivo interés humano; es en este sentido de *dominación-extinción* que Hans Jonas plantea como contrapartida la necesidad (utópica a mi juicio) de una geo-ética). La sociedad-humana se vuelve progresivamente un puro *mecanismo* ajeno o expulsado de la toma de decisiones, o donde las decisiones son fruto de la “lógica” enloquecida del propio *sistema*. No se trata de un círculo vicioso o virtuoso, porque no hay intencionalidades trascendentes. Se trata de lo que hay, llamémoslo ser o naturaleza. Y el mecanismo de lo que hay es el azar y el determinismo. Al azar pertenece el acontecimiento, y al determinismo la lógica. El azar destruye el determinismo y a su vez el determinismo somete el azar a su lógica dialéctica como negatividad inmanente. Ser-naturaleza-hombre están co-apropiados; vale decir que el Ser es Ser del hombre y el hombre es hombre del Ser, o: no hay hombre sin Ser y no hay Ser sin hombre [¿de qué hablaríamos si habláramos de un ser-sin-el-hombre? ¿de Dios? Pero de *eso* (in-humano) no podríamos *decir nada*; ningún concepto, ningún atributo se le puede aplicar. *Ser* sin el hombre es igual a nada decible, pensable o imaginable. ¿Se puede querer-desear *eso* -y decir “eso” ya es una extralimitación-? ¿Se puede un desear puro, sin contenido? ¿Se puede un deseo vacío absolutamente?]. Esto (en cuanto se nombra el *Acontecimiento* como nombre de la esencial *apropiación* mutua de Ser y hombre; digamos ahora: uno-ser-hombre) en su movimiento es lo que llamamos dialéctica, el paso de lo distinto en lo mismo. El Ser se manifiesta Ser en el hombre que es (exactamente no *es* sino *hay*) Ser-lenguaje. La objetivación, reificación y alienación técnica son el acontecer de esa co-pertenencia [en *El abandono de*

*las palabras* (1994), consideré así lo *Ereignis*: en referencia a J.-L. Marion digo que “deja de lado aquí el problema, esencial en el último Heidegger, de la donación (*es gibt*) y del *Ereignis*”; “el pensamiento de Heidegger culmina en lo *Ereignis*”, que Heidegger compara con el *tao*: “que no es el nombre de algo existente”; lo *Ereignis* como lo más “*Enigmático*”, lo “inaccesible”, “misterioso”, etcétera. En cuanto al *es gibt*: para Heidegger ese *lo* o *se* (el *es* alemán) neutro *dona* lo donado: el habla como lo abierto que la posibilita, ya no como casa del ser, pues el mismo ser ha caído y habría que decir, tal vez, *vacío*. Agregaba en mi texto: “Aquí yace la posibilidad de superar la inextricable dificultad de decir lo imposible: de decir ‘el ser es’ diciendo ‘hay ser’ (da-ser, deja-ser, dona-ser). El *se* del *se* (da) del *es gibt* es *ello...* el *se* que dona; el *ello-es* que dona es comprendido como *Ereignis*: *das Ereignis ereignet*: la *coapropiación* apropia el ser y el hombre, el *acontecimiento hace acontecimiento* o *acontecimientea* (lo que es gramaticalmente in-decible), el apropiamiento apropia” -p. 234-. Recordemos que en *Tiempo y ser* Heidegger afirma “Enigmático sigue siendo, pues, el Se (el neutro Ello, lo, Eso...), y nosotros mismo seguimos estando perplejos...” -ed. Tecnos, p. 37-]. ¿El *logos* entendido como el movimiento del Absoluto-ideal y no como un Dios personal y legislador del Logos? Ni inmanencia (la que presupone una trascendencia) ni trascendencia (la que presupone una inmanencia), sino un *lo* “trascendental”, incognoscible *presupuesto* de la inmanencia-trascendencia. Este es (al margen de si nombrarlo no implica imponer un imposible: ¿lo *último*: lo *Ereignis*, o habría, como señala N. Corona, un “último” más allá de lo *Ereignis* (¿cómo saberlo sin una *fe*? ¿En última instancia la “donación” no implica necesariamente la idea de un donante, de un “dios” o una X que otorga el *don*?); o mejor, dicho lisa y llanamente, no hay *último*, no puede haber un *último* que clausure el *hay* y, por lo tanto esta imposibilidad de clausura en un *último* llevaría al *silencio*. [Que al hombre le es *dado* mundo significa que el hombre no lo constituye (pero si no hay hombre *y* mundo-ser, como dos espacios, sino hombre-ser-mundo en unidad de co-apropiación, ¿cómo hablar de *dado* si se trata de la unidad de lo mismo? La donación efectiva remite a un in-humano que no puede determinarse como un Dios ni como nada, pero subsiste como

*apertura* fuera de la constelación humana o, en otras palabras, permanece no-decidible)]. En el escenario, digamos, de la técnica, en cuanto lo humano de lo in-humano y lo in-humano de lo humano, se trataría de ver todo como el desarrollo de un espectáculo cuyo autor, actor y espectador es ese *lo* “trascendental” (una suerte de gozne -digamos- entre el límite de lo empírico y el albor de *lo* “Inaccesible”). Ser-hombre imbricados en una dialéctica que no culmina en un Saber absoluto sino que persiste interminable en la dinámica de sus stasis. Despojada del Saber la dialéctica se vuelve fenomenológica y hace de la contradicción y de la paradoja su *forma*. La recurrencia de Heidegger a un Dios (“sólo un dios puede salvarnos”: tal vez sería mejor decir “podría”, lo que vuelve cada vez más ilusoria la manifestación posible de un “dios”) es la recurrencia al *eso* trascendental y a la posibilidad de un imposible Acontecimiento. Imposible por imprevisible, y no por su nulificación. Acontecimiento de lo *otro* que hombre-ser-mundo... Pero ¿un Dios? Nada más lejano (ido, huido o muerto) que un “Dios” entendido en su acepción común. [En *Identidad y diferencia* Heidegger habla de un “retroceso eventual, esto es, imposible de llevar a cabo sólo por el hombre, del mundo técnico desde su papel dominante a la servidumbre...” (p. 89, ed. Anthropos); ¿en lugar de “retroceso” hoy podríamos hablar tal vez de un *avance trágico* de la técnica? ¿si le es posible “retroceder” puede también avanzar?].

Si la *técnica* (en cuanto manifestación) pertenece a una edad del Ser y éste es co-apropiado-hombre, la supresión del hombre por la técnica arrastraría la supresión del Ser (término final posible de lo *Ereignis*) o su inercia (ya que el Ser no puede aniquilarse). Dicho de otra manera: el “ya no hombre” nietzscheano (pero teniendo en cuenta que el “ya no hombre” del *Zarathustra* se da en forma superior mediante una “revelación” y no mediante la supresión, ya sea ésta conceptual o técnica) como culminación del acaecer técnico traería la destrucción del lenguaje del Ser y del Tiempo, en síntesis, de ese lenguaje original que es presupuesto del lenguaje, y así lo que caería es lo *Ereignis* en cuanto implica la co-pertenencia del ser y del hombre (dejando abierta la posibilidad-imposible de pensar un donante no-humano de lo *Ereignis*) ; la técnica cortaría la relación ser-hombre volviéndose pura destrucción del hombre y retiro (huida) del Ser.

Sin hombre y su correlato el Ser, la técnica a su vez se auto suprime: si no hay ser sin el hombre (el ser necesita lo abierto-hombre para su manifestación como ser) el “ya no hombre” arrastra necesariamente al ser (¿el “más allá del ser” platónico podría ubicarse en este punto?), pero al no haber el acaecer ser-hombre ¿cae también el *lo* de lo *Ereignis*? Si decimos que el acontecimiento-acontecimientea podemos preguntar por el *qué* del acontecimientea, o decir acontecimiento-acontecimiento, o callar esencial ante ese o eso *lo* “Inaccesible”... Este es el *abismo* (: sin fundamento) de la técnica, su positividad esencial en cuanto manifestación del Ser y su negatividad auto consumiéndose. Nihilismo realizado del yo, del mundo y de Dios. ¿Inicio del “nuevo comienzo” o silencio? El silencio no *dice*, sólo deja un *lo*, o lo *abierto*, la posibilidad del *lo* posible-imposible. Este sacrificio del *Ser* que sacrifica el “todo” (del Ser-habla o Ser-hombre y mundo) cierra toda posibilidad de un decir con sentido y de toda determinación conceptual. Este puede ser el destino último de la técnica. No obstante el hombre que “habita poéticamente” puede mantenerse en expectativa: los dados están arrojados pero el acontecer azaroso no ha sido suprimido y más bien lo que reina es la espera, una espera ontológica, pero paradójicamente... *de nada*. La espera no espera nada. No hay “salvación” posible... y no obstante hay expectativa, asombro, incluso de la tragedia del suceso final o *último* (¿pero cómo saberlo sin revelación?). ¿Hay un *después* de la co-apropiación ser-hombre: *Acontecimiento*? ¿El Acontecimiento (es) un don imposible por falta de donante? Si se trata de lo in-humano ¿cómo afirmar o negar que haya donante? ¿Cómo saberlo si el final es nuestro final y el Acontecimiento es lo incognoscible? Dicho de otra manera: sin Ser ¿hay Otro? ¿Hay más-allá-del-Ser? Esta es la desolada e imposible pregunta de la muerte. ¿Lo *Ereignis* puede terminar al faltarle Ser-Hombre, o puede mutarse pasando de un ser a una *vida* en una posible archi-*Ereignis*? (en tal caso: abandono: mudez). Recurramos de nuevo a Heidegger: habla del “frenesí de la técnica” y dice que “no existe rincón de la tierra en el que hoy el hombre pueda vivir” (tomemos esto como un énfasis metafórico) y junto con René Char afirma “que esto es el fin”... “salvo que el pensar y el poetizar logren una potencia sin violencia”. Esta última afirmación hoy suena como utopía del hombre que trata

al menos imaginariamente de salvarse del “hundimiento” (en *El abandono de las palabras*, cit., p. 178, con breves agregados). Para Heidegger comúnmente se piensa que “la técnica en su ser es algo que el hombre domina” mientras que para él, como lo dice tajantemente, “La técnica en su ser es algo que el hombre mismo no domina”; esta afirmación está acorde con su idea de que el peligro de la técnica no son los *objetos técnicos*, con los cuales es posible convivir a partir del cuidado, sino que el peligro radica en el ocultamiento-desconocimiento de su *esencia* como manifestación del Ser. De allí (a) su afirmación de que la técnica no depende del hombre mientras que el hombre sí depende de la técnica; y (b) su recurrencia al Dios como posible salvador. Si dios no aparece el peligro deja de ser peligro y deviene realidad. En *Serenidad (Gelassenheit)* dice que “Ningún individuo, ningún grupo humano, ninguna comisión, incluso compuesta por los más eminentes hombres de Estado, sabios o técnicos, ninguna conferencia de los dueños de la industria y de la economía, puede frenar o dirigir el desarrollo histórico de la edad atómica. *Ninguna organización puramente humana está en condiciones de tomar el control de nuestra época*” (yo subrayo). Pero, dice, el verdadero peligro no es la bomba atómica sino que la saturación de objetos técnicos lleve a “la indiferencia hacia el pensamiento”, porque entonces el hombre “negaría y rechazaría lo que tiene de más propio, a saber, *que es un ser pensante*. Se trata, pues, de salvar esta esencia del hombre. Se trata de mantener despierto su pensamiento” (yo subrayo). ¿El “peligro” de la técnica es para el hombre la pérdida del “pensamiento” considerado aquí como su “esencia”? ¿El “pensamiento” como lo abierto o el *ahí* de la manifestación del Ser? También para Marx, en otro contexto y con otro lenguaje y sentido, la técnica del sistema-capitalista implica la alienación del hombre en un mundo reificado donde su esencia, como creador de mundo, se pierde en una cosificación total. La necesidad del Dios en la que insiste Heidegger y su ausencia real producen la indigencia y el peligro creciente de nuestra edad histórica.

**b –**

Lo que está en juego es el afuera del desesperado juego de la dialécti-

ca, su oculta negatividad negando la hipóstasis final de la reconciliación, digamos, de la inmanencia realizada. El afuera escapa a toda razón, incluso a la Razón, dejando sólo la *posibilidad* de un *posible* que es inaccesible conceptualmente, el resquicio doloroso de la posibilidad del “salto” llamado “intuición intelectual” en el idealismo alemán (el “pistoletazo” del que se burlaba Hegel), un afuera de toda racionalidad y la consecuente intuición de ese *afuera* como Espíritu o Dios (el dominio imperante de la “fe”). El “salto” místico-poético es un salto sin fundamento: no puede de ninguna manera universalizarse, o su universalización es un puro decir/abstracto religioso. Su realización, su tocar, es imaginario, y, en última instancia, delirante. El Otro absoluto, el más allá del Ser o del Dios, pertenecen al orden de la creencia (*creo* en Dios significa también un oculto *no creo...*); (si digo “creo” es porque ese Otro no puede rendir cuentas de su ser, es, digamos, un *decir* o un significante sin referente cognoscible: sin posibilidad alguna de justificación, pero que no obstante puede mantenerse como posible). Está despojado de realidad sensible, o es un tipo de realidad infinitamente hueca, vacía de materia, de cuerpo. Al abandonar el afuera (del mundo) como posible-imposible la filosofía, hasta sus más sofisticadas y últimas ramificaciones, se vuelve empírica: filosofía de la inmanencia (como positivismo lógico, o composibilidad científica, o lingüística, etc.). No obstante el afuera *insiste*: desde el *animismo* “primitivo” hasta las sofisticadas teologías contemporáneas que pretenden absorber las corrientes místicas clásicas y las matemáticas modernas, el psicoanálisis y las diversas corrientes filosóficas actuales, *insisten* en una pura *expectativa...* de nada. La creencia en el *afuera* es casi un instinto, un *dado-absoluto* como *mundo*, algo así, podríamos decir, como el instinto de la búsqueda de *sentido*. No hay calma espiritual sino un incesante y acuciante deseo de transgredir lo *dado* y hacer, por medio de la fe, pues la razón ha quedado encerrada en sus propios límites, que el Otro absoluto sea una realidad, aunque sea la realización hipostática del ser humano en su inmanencia (a lo Feuerbach). Ni el pensamiento teológico ni tampoco una buena parte de la filosofía contemporánea aceptan el encierro de la inmanencia de la razón, buscando, mediante una actualización nominalista del vocabulario religioso y filosófico, abrir grietas

hacia el afuera, grietas que no sean únicamente las de la fe y las creencias en un Dios que, esencialmente, debe redefinirse a partir del giro epocal de la filosofía, a partir, digamos, de un “nuevo comienzo” post metafísico, o después de la “muerte de Dios”, del Dios de la onto-teo-logía y de todos los *fundamentos* metafísicos. Sin fundamentos, ya sea en el Ser, Dios, la Razón, la Voluntad o el Espíritu (todos arrastrados por la “muerte” de dios/de los dioses), los que se plantean como temas centrales, entre otros posibles, son el de lo *abierto* donde *se* da-manifiesta el *lo-se*, el *se* del *se*-da que dona la *donación* (un *se* ante el que impera -repito- el silencio). Sin fundamento nada permanece ni deviene (llamamos *ser* precisamente al devenir que destruye el ser mientras lo mantiene en su incesante destrucción-devenir (¿podría lo *Ereignis* nombrar la co-apropiación Ser-devenir como respuesta a la muerte del hombre? ¿en el vacío del hombre tachado se puede instalar el *devenir*? (cuando decimos muerte del hombre debe entenderse necesariamente la caída de la onto-teo-logía, el yo, el sujeto, la sustancia, la voluntad... y luego atenerse a ella...)).

Tal vez la palabra “Dios” caiga en el olvido para siempre. Es posible. Y también es posible que surjan nuevas palabras, nuevos silencios cargados de expectativas. Es posible que los hombres puedan “bailar y cantar”, no ante dioses idolátricos, como señaló Heidegger, sino en la libertad de un *más*, de un exceso ontológico que no sólo se niegue al *nombre* de “dios” sino que se niegue también, fundamentalmente, a su institucionalización... Incluso aunque esta posibilidad no se pueda visualizar en el espacio de la humanidad actual, digamos o reconozcamos que es una *posibilidad* (¿sobre qué presupuesto negaríamos su *posible*?) imposible de pensar e incluso de imaginar y que seguramente escapa al poder del hombre...no obstante queda como *expectativa*... de nada... decible... Aceptar esta indecidibilidad o inaccesibilidad, esta infinita nulificación en acto no sólo de las categorías sino de los presuntos referentes de las categorías, no conlleva necesariamente una posición nihilista absoluta (lo que plantearía una contradicción en sí: no podemos afirmar una *nada*, pues el propio enunciado niega esa nada; fue Hegel quien planteó una nada llena de... ser). Conlleva expectativa y aguardar de o en ese *lo*, ese *eso* o *se*, que no llegará nunca porque incluso su llegada implicaría su entificación y una

prolongación inevitable de la expectativa, al ser tragado todo y el Todo (ideal) por el devenir... Aceptar *lo* posible: “el ser posibiliza el pensamiento que posibiliza el ser” (Heidegger en la “Carta a Beaufret”) implica la idea de un mundo abierto a lo in-humano de un hombre (ya no hombre: lo *abierto*) libre, vale decir que no está pre-determinado por el Ser ni por nada (no sólo carece de *fundamento* sino que no es nada humano: lo otro-que-ser, que mundo, que dios, que pensamiento, voluntad, sujeto... ¡que hombre!).

c –

Jean-Luc Nancy, en el pequeño libro *Archivida* emplea el término “strucción” para hablar de la técnica y conducirnos al *presupuesto* (trascendental). Mejor dicho para des-situar la técnica de su lugar canónico y proyectarnos a su exceso (el *más*) ontológico o post-ontológico. Me parece que no puede hablarse de la técnica como un “suplemento” (Derrida) de la naturaleza, pues en este caso el encierro (la inmanencia) sería insuperable: en este nivel empírico todo es “naturaleza”, tanto una hormiga y su hormiguero como el hombre y sus robots son naturaleza. No construyendo-destruyendo sus creaciones, porque carece de fines, de proyectos, de conciencia-de-sí, sino siendo siempre su *ser* en un éxtasis-dinámico (¡oh paradoja!). No crea ni destruye: es su Ser (*infinito*). Nosotros, en este caso Nancy, *decimos* que construye. Pero más allá de construir-destruir hay que “dejar nacer el sentido” (pues tanto dejar como impedir pertenecen a esa naturaleza casi personificada; el consentimiento o el rechazo del hombre son avatares de la neutralidad de lo que llamamos *naturaleza*). No es el hombre el que “deja nacer el sentido” (el nacer lo imposible -un sentido o un sinsentido-) sino que todo ocurre en la realidad, no en el *real* hueco de la realidad. Nancy dice que “la construcción ha portado en ella misma el germen de la deconstrucción”, la que a su vez inaugura otra construcción cada vez más compleja, que podría decirse post-mundo: un “amontonamiento vertiginoso de trozos, partes, zonas, fragmentos...” que hace casi imposible “la distinción entre ‘sujeto’ y ‘objeto’...”. Lo que desaparece es nuestro viejo y querido *mundo*, o el *universo*... o “Dios”. Estamos ante “una creación continua donde se renueva y se relanza ince-

santemente la posibilidad misma del mundo -o bien de la multiplicidad de mundos” de los cuales “no podríamos dar cuenta”: “La técnica habría tal vez hurtado toda especie de fin último o de bien supremo...”. No obstante “puede haber un progreso” más allá de la construcción-destrucción efectuada por “un arquitecto o un mecánico del mundo”, o, agreguemos, por un Dios-creador, suplantado en este caso por la *strucción* en cuanto situada más allá del orden como un inédito des-orden (contingencia, fortuitidad, dispersión, errancia...etcétera.). No se trata del *aparecer* de un ser en sí (¿cómo sería posible saberlo?): “Nada precede ni sigue al ‘fenómeno’ que es el ser mismo”. Sin el trasfondo ontológico de un *en-sí* todo aparece en el aparecer como fenómeno (olvidando el *noúmeno* como mera hipótesis destruida pues ningún Ser sostiene al fenómeno desde afuera de sí) (sin embargo para Heidegger el ser al mismo tiempo se manifiesta ocultándose; pero si se oculta ¿cómo saberlo?). En realidad “todo remite a todo y todo se muestra entonces a través de todo” (esto re-envía a un conocido y antiquísimo apotegma místico retomado por los románticos alemanes y fundamentalmente por Hölderlin en su *Hiperión*).

¿Y Dios? Nancy aventura que es imposible, frente a la inmensa complejidad del mundo, la existencia de un designio (me parece más justa esta palabra que “diseño”) inteligente (“un *intelligent design*”) pero agrega la pregunta sobre si esta mutación técnica de occidente no plantea “la posibilidad” tanto de un dios arquitecto del mundo y al mismo tiempo alejado y no-presente. Pregunta que rebota contra la negación: “Es claro que toda representación de un *intelligent desing* está condenada al fracaso, ya que la ‘inteligencia’ no representa más que a ella misma...”. Es posible que la inteligencia como tal cierre la posibilidad, por antropomorfización, de una inteligencia creadora del o de los mundos, pero no cierra la posibilidad de una otredad de la inteligencia, de un *más* incognoscible del que la inteligencia sería una reducción (no el máximo del pensar sino el impensable y misterioso “más (u otro) que pensar” afirmado por san Anselmo). “Tenemos que prescindir de cualquier ‘designio inteligente’, eso ya no se discute” (la *muerte de dios*). Lo que sí se discute es la existencia de una “inteligencia primordial (...) que es mucho más amplia que la nuestra...”; se trata de una nueva hipótesis de lo que fue una hipótesis ya superada. A

esta seguridad insegura pues en “todas partes brota lo ilimitado” se enfrenta la “prudencia” gritando por la “detención”. Una detención imposible porque ya la técnica se ha apropiado, entretejiendo-sosteniendo-construyendo mundos con un sentido propio. “... La construcción llegando hasta el fondo para desfondarse [¿o tal vez no?] -o bien encontraremos cómo reconocer el ‘sentido’ a través de la *struccion* [¿lo trascendental?] allí donde no hay ni fin, ni medios, ni ensamblaje, ni desensamblaje, ni alto, ni bajo, ni este, ni oeste. Sino todo junto”. Este “avanzar”, pero hacia nada, o hacia el decir paradójico de lo que no se puede decir, llena el *hueco* con la palabra *sentido*, que es una repetición de la forma de lo mismo: Dios, Ser, Razón, Voluntad... Lo *posible* deviene *imposible*... Pero aquí cabe la pregunta por el saber implícito en tal afirmación, o ¿cómo, o sobre la base de qué fundamento, clausurar lo posible de un nuevo Acontecimiento más allá u otro-que-ser?

Luego aparece Dios -como problema o como palabra-. ¿Qué “Dios”? No el de la fe sino como “un hecho mayor de la cultura, de la lengua y del pensamiento”. No se trata, advertimos, del Dios de los monoteísmos, ni de los dioses paganos. Se trata, más allá de “sea lo que sea o quien sea”, de un “llamado” (el ¡Dios mío!) y de llamarlo. En este punto Nancy introduce el “Bendito los pobres de espíritu” del Maestro Eckhart, lo que equivale a rogar a Dios que “lo prive de Dios” [yo señalaría dos cosas: a) ser pobre de espíritu es no tener *yo* -con todas las consecuencias que esta supresión implica: no sólo decirlo sino vivirlo, pero ¿cómo? No cabe ninguna respuesta que se instituya como deber-ser: sin “yo” cada uno encuentra el vivir la vida; b) no estar en poder de la idolatría de la palabra “Dios”: el fetichismo de lo nominativo]. Se trata de librarse de la idea del Dios creador, pues Dios no sería un ente creador de entes sino que las llamadas criaturas son “la actualidad del acto divino y Dios *no es nada más que ese acto*” (yo subrayo). [¿Cómo saberlo? ¿Se trata sólo del *nombre* o se pretende un ser?]. Pero Dios (¿se refiere al Dios-idolátrico conceptual?) sólo sucede por medio de las criaturas o como criatura (aquí hay resonancia heideggeriana de lo *Ereignis* como co-apropiación de Ser/hombre: sin hombre no hay Ser, el Ser necesita al hombre para su manifestación, y el hombre a su vez necesita al Ser; no se trata de dos entes que

a posteriori se unen); Eckhart dice “yo soy el origen de que Dios sea Dios” (afirmación que exige lógicamente un *más que Dios*). Por eso la necesidad de librarse de Dios para alcanzar la pobreza del espíritu sin Dios y sin yo [sin “yo” implica abandonar todos los terrenos de la filosofía y las ciencias, donde el sujeto-yo es el pivote esencial de sus expresiones]. De otra manera: toda acción, y fundamentalmente la creación, transcurre “toda en él”. Para esto Dios debe salir de su “abismo” [¿ese abismo sería el más-que-dios platónico o la “divinidad” eckhartiana?]. A esto no es necesario “entenderlo”, pues “ella es la ‘verdad al descubierto tal como sale sin mediación del corazón de Dios’”. El más allá de Dios es su *eternidad*, la cual me implica e implica a todas las criaturas. No se trata, es la denegación última de Nancy, de una “mística” sino del “despojo ante el misterio” [pero el misterio es misterio *del yo-sujeto*, del dios, de la naturaleza, que se deponen para siempre en lo que *llamamos* misterio] que no es penetrado por la razón pues “está allí delante, enteramente manifiesto y accesible, pero sólo como despojo”; es un “golpe”, “un don y un empuje, un impulso”. Nancy empuja más allá de la teoría (“no se trata de un mero juego teórico”). El ruego a Dios implica relación con Dios y diferencia; si no hubiese diferencia no habría posibilidad de ruego: al pedir a Dios que me absuelva de él reconozco y ruego que se absuelva de sí (al menos para este sujeto-yo que ruega ser absuelto -o librado-, aceptando-negando la divinidad como abismo incluso de Dios: aceptando y negando la misteriosidad). En otras palabras, el ruego (el ¡Dios mío!) es de nadie (de yo, de sujeto) a nadie (de Ser, de Dios, de sustancia, de causa), un ruego sin sentido, vacío de todo sentido... Todo es absurdo pues da o dona como real el mero enunciado: la causa-de-sí (*causa sui*), y la creación a partir de la nada (pues presupone una nada que no sería Dios y un Dios absoluto que carecería de *esa* nada).

[La técnica, mejor dicho los mundos de la creación técnica superpuestos al mundo desnudo del ser humano, los llamados mundos paralelos inmiscuidos y tendientes a conformar una inconcebible unidad múltiple, ¿desplaza al “arquitecto” o ingeniero creador dejando sólo un hueco, un vacío (“infinito” diría Descartes), donde tanto el hombre como Dios se desploman en un inevitable aniquilamiento? Un hueco sin posibilidad de

nombre (ni Dios, ni Naturaleza, ni Hombre) pero a su vez presupuesto incognoscible de la donación posible-imposible de un otro-que-mundo... Pero la técnica ¿no arrastra también el *don* y deja sólo una huella desértica, sin sentido, una pregunta insistente y también sin sentido? Las inmensas y múltiples construcciones del hombre ¿son inútiles? Este hacer y ser *inútil* ¿será nuestro frágil, débil, falible sentido-sin-sentido, la “paradoja” del mundo considerado como “un cuento contado por un idiota”?].

**d –**

Los “científicos” cantan victoria. Un campeón mundial de ajedrez fue derrotado por una computadora, ya no se trata de hacer una inteligencia artificial que imite al hombre sino de una inmensa síntesis de puntos de conocimiento, organización y decisiones ramificadas indefinidamente, de máquinas con poder de improvisación y *decisión*... podríamos llamarla una síntesis simbiótica de una inédita co-pertenencia: “...ahora es la técnica la que engloba y determina las formas culturales, la ‘civilización’” dice Jacques Ellul en *Le système technicien*. Los matemáticos, desde Cantor hasta Gödel, Hilbert, Turin y tantos otros, penetraron en un espacio *insondable* que los enloqueció. Se trata de una “humanidad paralela”, de la “‘vida’ de los procesadores”, de “criaturas artificiales”, del *reino* de los robots (¡!). La revolución técnico-matemática se ha puesto en marcha. El *mundo técnico* se dispersa, errático, por todos los niveles del “mundo humano” (los bancos, la salud, los armamentos, las comunicaciones) envolviéndolos en una capa post-humana que se hace cargo tanto de la producción, la distribución, la planificación y esencialmente, esto es lo siniestro, de la *decisión*. Un mundo-técnico que penetra en los cuerpos y las “almas” de los seres humanos despojándolos progresivamente de lo que hemos llamado “espíritu”. Un mundo humano-ya-no-humano (¿pero qué?) sino reificado, donde caben todos los proyectos que aparecen como neutros, más allá de lo positivo y de lo negativo: una deriva sin más finalidad que su propio ¿ser? o ¿exceso? Un “hombre” (“ya no hombre”) rehecho a base de injertos y cuya vida tal vez pueda prolongarse indefinidamente, en cuyo cerebro podrán introducirse *cosas* o *aparatos* ilimitadamente pequeños que aumenten su capacidad de relacionar, de recordar, de

crear *al margen* de su soporte “humano”. Ya no se trata de ciencia-ficción, se trata de lo que está pasando en nuestras vidas, aunque no tengamos clara conciencia de ello (tal vez nadie la tenga y todo se realice involuntariamente, por una pura inercia sin contenido). Ese “hombre” “ya no-hombre”, y ni siquiera máquina, ingresará-sin-ser en un universo sin tiempo y sin espacio, posiblemente en un “mundo” (pero esta palabra carecerá o carece ya de sentido ante el emplazamiento ilimitado de puras potencias des-realizadas ) sin auto-conciencia. Nuestra “edad” habrá desaparecido junto con el *yo*, con el *mundo* y con *dios* (últimos vestigios de una edad muerta que quedarán como vagos y lejanos testimonios de una época todavía *histórica*). Lo que así se abre es una incógnita en la que recién comenzamos a penetrar. Nos hallamos en el inicio de la utopía maquina realizándose. ¿La post-máquina/hombre podrá ser lo que alguna vez se pensó y nominó Dios, *algo* sin deseos, sin pensamientos, sin voluntad, *algo* sin que, o sin nada, en un vacío sin resonancia?

Si pensamos que este proceso se da en una progresión geométrica (a escala mundo recién comienza); que en consecuencia la potenciación del cerebro humano puede darse  $n$  veces con un resultado  $x$ , y que a su vez esta  $x$  puede producir indefinidos  $n$  veces, el resultado se vuelve inconcebible. Ahora bien, eso *ya* está dado. Habrá reacomodos geopolíticos, posiblemente guerras de exterminio, posiblemente la población humana se reduzca de manera substancial, posiblemente los *ordenadores* de todo tipo “re-ordenen” totalmente el mundo haciendo hasta de sus posibles fallas una positividad paradójal. Lo cierto es que el llamado “hombre” (¡y con él el “Ser” que le co-pertenece!) tiende aceleradamente a desaparecer transformándose en una  $X$  a la que aún no podemos nombrar (tal vez *no pueda tener nombre* pues todo nombre substancializa y limita -este fue el problema de la idolatría conceptual que subsumió al dios de la *edad* humana-). Sin embargo es posible que *eso* carezca de pasiones, de amor, de odio, de deseos, de sueños, y sea un funcionamiento, un algoritmo o potencias puramente fuera de toda materialidad/idealidad, actos sin finalidad... De nada vale lamentarse ni culpar al “hombre” pues se trata de Acontecimientos que irrumpen como formas inesperadas, cósmicas o moleculares, digamos, del azar. Acontecimientos imprevisibles e incom-

preñables. Como si de pronto la tierra chocara contra una inmensa masa invisible, indetectable, tal vez inexistente. No hay categorías que rindan cuenta del Acontecimiento, *todo* puede suceder. Incluso la idea de creación y de donación pierden su valor teológico-filosófico. Lo absolutamente imposible del Acontecimiento borra todas las explicaciones “humanas”. Somos un Acontecimiento: por ejemplo el de la materia, el de la vida, el del habla. ¿Por qué hay *vida*? “¿Por qué hay *algo* y no nada?”, este “algo” es el Acontecimiento-co-apropiante-hombre-ser contra el cual se han devanado los sesos nuestros filósofos, teólogos y científicos durante siglos. Y aquí-ahora (es) *esto*. Este Acontecimiento (es) nombra lo que (somos). Y sólo otro Acontecimiento (¿acaso el posible-imposible “Dios divino” al que apela Heidegger como posibilidad utópica... de “salvación”?) podría “salvarnos”. Pero ¿salvarnos de qué y cómo? ¿de “eso” que sintetizaría y superaría tanto al hombre como a la máquina? ¿mediante una destrucción que diera lugar a un nuevo inicio (no un nuevo inicio de lo mismo, sino un nuevo inicio inimaginable e impensable, porque otro inicio *pensable* sería inevitablemente de lo mismo: del ente)? Palabras... porque del Acontecimiento, de su posible o imposible acontecer, no se puede hablar. ¿Es posible esperarlo? Toda espera es inútil. La supresión del hombre y de la máquina implica la supresión (o su desplazamiento insuperable) del Ser que, aunque indeterminado-inefable, sostenía y era sostenido por el hombre, y la máquina tanto como la post-máquina no pueden co-pertenecerse con el Ser (¿huida o muerte del Ser?) Porque la máquina es forma de lo inerte. ¿Y el más-allá del ser? Pero, ¿hay más-allá del ser? ¿Cómo saberlo si le pertenecemos al Ser así como él nos pertenece? Hablamos de la técnica y del ser como si fueran la actualidad de una *edad* sin advertir que esa edad ya pasó, que vivimos en su estela y en el inicio de ese irrisorio más-allá-del-Ser (aunque un *más allá del ser* sea imposible) (no obstante: “Con el ser, desaparece también la diferencia” [seminario de Le Thor, ed. Alción, p. 67]) ...

Decimos “perspectivas”... mientras tanto vemos el espectáculo que se desarrolla ante nuestros ojos, o, mejor dicho, vivimos en y como ese espectáculo que *somos*. Las perspectivas pueden dejarse de lado como signos amenazadores e incluso podrían desearse para vivir la experiencia

de ser-otro al mismo tiempo que ser-el-mismo... Nuestro Acontecimiento es el *mundo* y dentro del mundo y como mundo el acontecer de lo que llamamos, como buenos ilusos, *yo*. Recién comienza en el “fondo de lo desconocido” lo nuevo del “nuevo inicio”: la computación, la cibernética, los teléfonos celulares, el genoma humano, el código genético, los viajes espaciales, los drones... Dentro de algunos siglos lo “nuevo” alcanzará su plenitud y después, durante milenios, se desarrollarán sus potencialidades. Dependemos de la vida del sol y desapareceremos con él, ¿o a *eso*, lo post-técnico-humano, lo sucederá un nuevo *milagro*, quiero decir otro Acontecimiento que salve a *esto* de la catástrofe? ¿Algún nuevo “Dios” (¿pero qué? ¿por qué “Dios”?) nos salvará (¿pero salvará a quién si no hay nadie?)? El Acontecimiento no puede ser un subrepticio Ser o Dios que suplante con otra forma lo mismo (la onto-teo-logía). El Acontecimiento (es) precisamente lo no-dios y lo no-ser, el no-fundamento, la no-esperanza [¿pero cómo saberlo?] ¿Entonces (no hay entonces) qué es (no hay es) el Acontecimiento? ¿Podemos enunciar-aventurar un nihilismo positivo absoluto? El círculo vicioso se cierra. En realidad no es un círculo sino una tumba... lo demás son “palabras...”... o “el silencio de los espacios infinitos”... o vaya a saber qué... ¿saber? ¿qué?

## Ars e invenciones organológicas en las sociedades de hipercontrol

*Bernard Stiegler*

*Para Colette Tron, Franck Cormerais e Internum*

En 1990, Gilles Deleuze, en un diálogo con Serge Daney, afirmando que las sociedades disciplinarias analizadas por Michel Foucault habían devenido sociedades de control y de modulación –control y modulación ejercidos por los medios de masas, y en particular, por la televisión- proponía la hipótesis de la posibilidad de un “arte de control”.<sup>1</sup>

Si es verdad que las tecnologías digitales, y en particular aquellas que revelan la inmensidad de problemas que estas acarrearán con los “*big data*”, constituyen una época de *hipercontrol* –en las sociedades devenidas hiperindustriales (y no postindustriales)-, ¿es concebible y deseable un arte de hipercontrol?

\*\*\*

Las sociedades hiperindustriales que crecen sobre las ruinas de democracias industriales conducen a la proletarización total: después de la pérdida del saber-hacer en el siglo XIX de la mano del maquinismo industrial, luego de la pérdida del saber-vivir en el siglo XX a causa de los medios de masas, el siglo XXI trae la pérdida de los saberes teóricos, de la mano del cálculo intensivo y correlacionista: con la *automatización integral* que posibilita la tecnología digital, los frutos más sublimados de la idealización y de la identificación, que son las teorías, se consideran

---

<sup>1</sup> N.d.T: Esta carta ha sido publicada en español en *Conversaciones. 1972-1990*. Ed. Pretextos. 1999. Pp. 60-70.

obsoletos –y con ellas, incluso el método científico. Esto afirman Chris Anderson en *The End of Theory: The Data Deluge Make the Scientific Method Obsolete*<sup>2</sup> y Viktor Mayer-Schönberger y Kenneth Cukier en *Big data. A revolution that will transform how live, work and think*.<sup>3</sup>

Fundadas en la *autoproducción* de trazas digitales,<sup>4</sup> y *dominadas por los automatismos* que emplean esas trazas, las sociedades hiperindustriales experimentan la proletarización<sup>5</sup> de los saberes teóricos del mismo modo que la teledifusión de trazas analógicas había provocado la proletarización del saber-vivir; y del modo en que la sumisión de los cuerpos laboriosos a las trazas mecánicas inscritas en las máquinas había provocado la proletarización del saber-hacer.

La época hiperindustrial ya se anunciaba en aquello que Gilles Deleuze ha llamado las sociedades de control. La captación destructora de

---

<sup>2</sup> Artículo aparecido en *Wired* el 6 de junio de 2008. En *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, 2010 [N.d.T: esta obra aún no ha sido traducida al español], sostuve que el sistema de defensa de Alain Greenspan (el 23 de octubre de 2008) descansaba sobre el argumento según el cual, en una economía financiera automatizada, ya no es posible teorizar y que, siendo así, su responsabilidad no estaba comprometida en la serie de catástrofes económicas que han provocado los dogmas que él aplicó en la época de los subprimes, del nombramiento de Madoff a la cabeza del mercado bursátil de los “valores tecnológicos” (Nasdaq) y del no-salvataje del banco Lehman Brothers. [N. d. T: “Crédito subprime” es el nombre de una modalidad crediticia que se caracteriza por tener un nivel de riesgo de impago mayor al promedio en el resto de créditos, siendo también mayores los intereses, en general consisten en créditos hipotecarios. Es una modalidad propia del mercado financiero de EEUU y se considera detonante de la crisis financiera de 2008 y de la burbuja inmobiliaria en España. El autor también hace referencia al fraude de 50000 millones de dólares llevado a cabo por el banquero Bernard Madoff en Wall Street, por el cual fue condenado a 150 años de prisión en 2009].

<sup>3</sup> Mayer-Schönberger, V., Cukier, K., *Big data. A revolution that will transform how we live, work and think*, Houghton Mifflin Harcourt, 2013.

<sup>4</sup> N.d.T: toda vez que en francés aparece el término “trace” (proveniente del inglés) traducimos “traza” para permitir la conservación de las relaciones que se establecen entre las tres modalidades diferentes de la traza que refiere el texto, aún cuando en algún caso –este, por ejemplo- la expresión en español de uso más frecuente podría ser “rastro digital”.

<sup>5</sup> N.d.T: En *De la misère symbolique...*, Stiegler retoma el concepto de proletarización de Gilbert Simondon para referirse a un proceso de servidumbre hacia la máquina que implica además la pérdida de todos los saberes. Cfr. *De la misère symbolique. 1. L'époque hyperindustrielle et 2. La catastrophe du sensible*. París: Flammarion, 2012.

la atención y del deseo<sup>6</sup> adviene en y por las sociedades de control tal como Deleuze las describe: como poder no-coercitivo de modulación ejercido por la televisión sobre los consumidores a finales del siglo XX, y que aparecen al término de la época consumista [*consumériste*].<sup>7</sup> Con ella se establece el pasaje hacia la época hiperindustrial.

En la *sociedad automática* que engendra las sociedades de hipercontrol, que Deleuze casi no conoció pero que anticipó con Félix Guattari (en particular cuando hablan de *dividuales*),<sup>8</sup> el control pasa por la *liquidación maquina del discernimiento*, de lo que Aristóteles llamaba *to krinon* – de *krinein*, verbo que comparte raíz con *krisis*, decisión-: el discernimiento, que Kant llama entendimiento (*Verstand*), ha sido automatizado como poder *analítico* delegado a algoritmos que, por medio de sensores y accionadores,<sup>9</sup> ejecutan instrucciones formalizadas exceptuando cualquier intuición en el sentido de Kant, es decir exceptuando toda experiencia.

La proletarización de los gestos del trabajo como obra [*ouvrage*] es la proletarización de las condiciones de *subsistencia* del trabajador. La proletarización de las sensibilidades y de la relación social –que es reemplazada por el condicionamiento- es la proletarización de las condiciones de *existencia* del ciudadano. La proletarización de los

---

<sup>6</sup> Cf. Stiegler, B., *De la misère Symbolique*, Flammarion, col. Champs essais. 2012. [N. de T.: No existe traducción al español.]

<sup>7</sup> N.d.T.: Si bien nuestra lengua nos ofrece una traducción literal del término francés, proveniente del inglés, en francés hace referencia al conjunto de doctrinas, acciones y organizaciones que tienen por objetivo la defensa de los intereses de los consumidores, desarrolladas sobre todo alrededor de 1970, y en el ámbito de la sociología o en el lenguaje cotidiano, hace referencia al consumismo como ideología política. En español, en cambio, reservamos el uso de la palabra “consumerista” sólo para la primera acepción, y utilizamos “consumista” para la segunda.

<sup>8</sup> Cf. Deleuze, G., *Pourparlers*, Flammarion p. 244 [N. de T.: En español, Deleuze, G., *Conversaciones. 1972-1990*. Pretextos de 1999. Pág.152].

<sup>9</sup> N.d.T.: El término francés utilizado es *actionneurs*. En manuales de sistemas automáticos en español, aparece tanto “accionador” como “actuador”, traducción literal del inglés.

<sup>10</sup> N.d.T.: sería más preciso en este uso traducir “esprit” por “mente”. Sin embargo en todo el presente artículo optaremos por la traducción literal para conservar la doble valencia que el término “esprit” tiene en francés, que refiere a la inteligencia o racionalidad y a la psiquis o espiritualidad al mismo tiempo, válido para los casos en los que no es posible optar por una u otra traducción en español.

espíritus<sup>10</sup> como facultades noéticas de teorización, y en ese sentido de deliberación, es la proletarización de las condiciones de *consistencia* de la vida del espíritu racional en general y de la vida científica en particular (incluidas las ciencias del hombre y de la sociedad) –por la cual la racionalidad deviene lo que Adorno describe como racionalización. (Subsistencia, existencia y consistencia corresponden a lo que Alfred North Whitehead llama vivir, vivir bien y vivir mejor).

Del mismo modo que las trazas<sup>11</sup> escritas en las que Sócrates veía el riesgo de proletarización que conlleva toda exteriorización del saber<sup>12</sup> –es una aparente paradoja que un saber no puede constituirse más *que por su exteriorización*–, las trazas digitales, analógicas y mecánicas son retenciones terciarias, es decir, artefactos mnemotécnicos.<sup>13</sup>

En la fase hiperindustrial, del mismo modo en que se ejecuta un *hiper-control* por medio de un proceso de automatización generalizada que supera el control por modulación tal como la conocía y la concebía Deleuze, las facultades noéticas de teorización y de deliberación son cortocircuitadas por el *operador contemporáneo de la proletarización* que es la *retención terciaria digital* –tal como la retención terciaria analógica habría sido, en el siglo XX, el operador de la proletarización de los saberes-vivir, y tal como la retención terciaria mecánica habría sido, en el siglo XIX, el operador de la proletarización de los saberes-hacer.

---

<sup>11</sup> N.d.T.: Aquí conservamos la traducción de *traces* por “trazas”, en lugar de “trazos”, para mantener las relaciones con lo que hemos traducido por traza digital, traza analógica, traza mecánica.

<sup>12</sup> Argumenté esto en diversos textos y contextos, por ejemplo en *Por une nouvelle critique de l'économie politique*, Galilée, 2009 [Obra no traducida al español].

<sup>13</sup> Cfr. *Le Vocabulaire d'Ars Industrialis*, artículo *Rétention*. [N.d.T.: “Las retenciones son lo retenido o recogido por la consciencia. El término proviene de Husserl, pero las retenciones terciarias son propias de la filosofía de Bernard Stiegler. Las retenciones son selecciones: en el flujo de la consciencia que uno es, no nos es posible retener todo, lo que retenemos es lo que somos, pero lo que retenemos depende de aquello que ya hemos retenido. La especie humana, originalmente protésica, dispone de una tercera memoria, que no es genética ni epigenética: el medio epifilogenético, como conjunto de retenciones terciarias que configuran dispositivos retencionales.” Extraído de la entrada “Retención”, en Stiegler, B, y Petit, V: *Pharmacologie du Front national : Suivi du Vocabulaire d'Ars Industrialis*. Flammarion, 2013. Obra aún no traducida al español].

La retención terciaria, como *reserva*<sup>14</sup> *artificial por duplicación material y espacial de un elemento mnésico y temporal*, es lo que modifica las relaciones entre las retenciones psíquicas de la *percepción* que Husserl llama retenciones *primarias*, y las retenciones psíquicas de la *memoria* a las que llama retenciones *secundarias*. Consecuencias de la evolución de las retenciones terciarias, las modificaciones de las *articulaciones* entre retenciones primarias y retenciones secundarias producen *procesos de transindividuación* específicos, es decir, épocas específicas de lo que Simondon llama lo *transindividual*.

En el transcurso de los procesos de transindividuación, fundados sobre las épocas sucesivas de retenciones terciarias, se forman significaciones compartidas por individuos psíquicos que constituyen así individuos colectivos, y que llamamos sociedades. Las significaciones establecidas en el transcurso de procesos de transindividuación y compartidas por los individuos psíquicos en el seno de individuos colectivos de todo tipo, constituyen el transindividual, entendido como conjunto de retenciones secundarias colectivas en cuyo seno se forman protensiones colectivas —es decir las *expectativas* típicas de una época.

Si, según el artículo de Chris Anderson ya mencionado, los *big data* anuncian el “fin de la teoría” —considerando que la tecnología de los *big data* que designa lo que llamamos también *high performance computing*, o cálculo intensivo sobre datos masivos, implica el procesamiento de datos que las retenciones terciarias digitales constituyen *en tiempo real* (a la velocidad de la luz), a *escalas globales* de muchas centenas de miles de millones de *data*, y a través de dispositivos de captura implantados en todo el planeta en casi todos los dispositivos relacionales que constituyen una

---

<sup>14</sup> N.d.T: la palabra utilizada por el autor es *retenue*, cuya traducción literal es “retenida”. La palabra en francés tiene, además de su sentido de stock o de “lo que se reserva”, un sentido que alude a “lo que queda” (del flujo de la conciencia en la memoria, por ejemplo).

<sup>15</sup> Son innumerables e infinitamente variados: autómatas bancarios, cajeros automáticos, boleterías de metro, teléfonos celulares, objetos RFID, cajas de supermercados, peajes, sistemas de navegación teleguiada, mensajería, sitios de encuentro, mascotas electrónicas, redes sociales, *massive open online courses (mooc)*, sensores de *Smart cities*, y todo tipo de tecnologías de trazabilidad que se propagan en este mismo momento en la vida cotidiana a una velocidad inigualada en la historia de las técnicas.

sociedad-,<sup>15</sup> es porque las retenciones terciarias digitales y los algoritmos que permiten tanto producirlas como explotarlas hacen posible el *cortocircuito de la razón* como facultad sintética *superada* por el *entendimiento* como facultad analítica automatizada.

Esta proletarización es un *estado de hecho*. ¿Ineluctable? Eso es lo que pretende Anderson (como Nicholas Carr, que postula en un tono menos alegre que la destrucción de la atención es fatal).<sup>16</sup> Yo sostengo lo contrario: lo digital es lo que provoca el *estado de hecho de la proletarización*. Como *toda* nueva forma de retención terciaria, constituye una nueva edad del *pharmakon*. Ese *Pharmakon* es necesariamente tóxico mientras no se prescriben nuevas terapéuticas.

Tal prescripción es responsabilidad del mundo científico, del mundo artístico, del mundo jurídico, de la vida del espíritu en general y de los ciudadanos –y, en primer lugar, de aquellos que pretenden representarlos. Requiere de mucho coraje: es un combate en el cual se enfrenta a innumerables intereses, incluso entre quienes por un lado lo sufren, y por otra parte viven de eso. Este período de sufrimiento constituye el estado de la crisálida en la mutación en que consisten las sociedades de hipercontrol y de las cuales somos testimonio–

Toda retención terciaria es un *pharmakon* dado que, en lugar de crear *nuevos agenciamientos transindividuales* entre retenciones primarias y retenciones secundarias psíquicas y colectivas, y entonces entre retenciones y protensiones (es decir expectativas, mediante las cuales aparecen los objetos de atención fuentes de deseo), ese *pharmakon* puede, por el contrario, *sustituir* a las retenciones psíquicas y colectivas dado que ellas no pueden producir significación y sentido si no es pese a que son *individuales por todos y compartidas* a partir de esos procesos de individuación psíquica a través de procesos de transindividuación social que crean relaciones solidarias sobre cuyas bases se constituyen durablemente (e intergeneracionalmente) los *sistemas sociales*.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> En *The Shallows. Is internet making us stupid?* Cfr. mi comentario de esta obra en *Pharmacologie du Front National...* (op. cit).

<sup>17</sup> Los sistemas sociales que estructuran los individuos colectivos se forman a partir de circuitos de transindividuación fundados sobre saberes y disciplinas.

Un *Pharmakon* siempre puede cortocircuitar los circuitos de transindividuación de los cuales él es, sin embargo, su condición, y a los que él hace posibles entre individuos psíquicos mediante sus retenciones *psíquicas* que se expresan con ese *pharmakon* y conciben así individuos colectivos fundados en esas trazas y esos senderos apenas abiertos, es decir en las retenciones secundarias y las protensiones *colectivas* que proceden de esta farmacología.

Un nuevo *pharmakon*, por lo general, *comienza* por cortocircuitar esos procesos psicosociales. No obstante, los cortocircuitos provocados actualmente en la individuación psíquica y colectiva por los procesos de transindividuación automatizada, dado que se basan en el tiempo real automático, y cuya amplitud es inconmensurable, requieren de análisis absolutamente específicos capaces de dar cuenta de la *novedad insigne* del *pharmakon* digital.

Para lograr una socialización, es decir una individuación colectiva, todo nuevo *pharmakon* –en tanto nueva forma de retención terciaria– necesita siempre de la formación de *nuevos saberes*, que son siempre nuevas terapéuticas de ese nuevo *pharmakon*, por las cuales se constituyen nuevas maneras y razones de hacer, de vivir y de pensar, es decir de proyectar consistencias que constituyen al mismo tiempo nuevas formas de existencia, y, finalmente, nuevas condiciones de subsistencia. Esos nuevos saberes son fruto de lo que llamo el segundo momento del redoblamiento epocal –es decir *el segundo momento del shock tecnológico* que siempre provoca cualquier aparición de una nueva retención terciaria.

Si Chris Anderson afirma que el estado de hecho de la proletarización es ineludible, y que *no puede haber entonces ese segundo momento*, es en razón de otro estado de hecho: él mismo es un hombre de negocios que sostiene un punto de vista libertario ultraliberal<sup>18</sup> –fiel al ultraliberalismo

---

<sup>18</sup> Cfr. Harrod, H., “Chris Anderson: the do it yourself guru”, en *The Telegraph* del 12 de octubre de 2012: “El abuelo de Anderson, Jo Labadie, era uno de los miembros fundadores del movimiento anarquista estadounidense, y el mismo Anderson era un punk a sus veinte años... Su discurso tiene evidentemente un aroma libertario, pero no le gusta ser catalogado. La visión de Anderson es despiadada: se trata de un mundo de competencia perfecta y de capitalismo puro. ‘Pienso que la competencia infinita nos ha mejorado’, dice, ‘me motiva principalmente el cambio social, y mi herramienta preferida son los negocios’”.

que se puso en marcha en todas las democracias industriales desde la Revolución conservadora a principios de los años 1980, y cortocircuitando los procesos de transindividuación de la mano de los medios de masas analógicos que Deleuze describe como sociedades de control.<sup>19</sup>

Para Chris Anderson tanto como para nosotros, y como para la economía mundial, el problema es que el devenir que conduce a ese estado de la proletarización es *intrínsecamente entrópico*: agota los recursos que explota –en este caso, los individuos psíquicos y los individuos colectivos: en el estricto sentido del término, los conduce al estado de su *des-integración*.

La des-integración de los individuos psíquicos y de los individuos colectivos comenzó con la explotación de las pulsiones cuando, una vez que la deseconomía libidinal consumista destruyó los procesos de idealización e identificación sometiéndolos a la calculabilidad (es la apuesta de lo que Deleuze describe como el devenir “dividual” de los individuos), el marketing se vio obligado a apelar y a explotar *directamente* las pulsiones – a falta de poder captar deseos que *no existían más* porque *todos sus objetos*, devenidos *comodities*, *no consistían más*.

En el presente, la sociedad automática intenta canalizar y controlar esos *peligrosos automatismos* que son las *pulsiones* sometiéndolas a *nuevos dispositivos retencionales automáticos*, que *capturan esos automatismos pulsionales superándolos*: formalizados por las matemáticas aplicadas y concretizados por los algoritmos de captación y de explotación de las trazas generadas por los comportamientos individuales y colectivos, los *automatismos interactivos reticulares* son dispositivos de captura de expresiones comportamentales.

En la sociedad automática, las llamadas redes “sociales” digitales canalizan esas expresiones sometiéndolas a protocolos obligatorios a los

---

<sup>19</sup> Ese devenir calamitoso que conduce a 2008 adviene con la Revolución conservadora, sobre la cual propuse un análisis desde esta perspectiva en *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue. De la pharmacologie*. Flammarion, 2010 [N.d.T.: Aún no traducida al español]. Sin embargo la retención digital aporta, en esta guerra que el ultraliberalismo declara contra la cosa pública, nuevas armas que jamás han sido criticadas.

cuales se pliegan los individuos psíquicos porque son atraídos y capturados por lo que llamamos *el efecto de red* que, con el *social networking*, deviene un efecto *automáticamente gregario*, es decir, altamente mimético – y que constituye una nueva forma de *masa convencional* en el sentido que Freud le daba a esta expresión.<sup>20</sup>

La constitución de las masas<sup>21</sup> y las condiciones en las cuales pueden pasar al acto, son el objeto de análisis de Gustave Le Bon, largamente comentado por Freud:

He aquí el rasgo más notable de una masa psicológica: cualesquiera que sean los individuos que la componen y por diversos o semejantes que puedan ser sus modos de vida, sus ocupaciones, su carácter o su inteligencia, el mero hecho de hallarse transformados en una masa los dota de una especie de alma colectiva en virtud de la cual sienten, piensan y actúan de manera enteramente distinta de cómo sentiría, pensaría y actuaría cada uno de ellos en forma aislada. Hay ideas y sentimientos que sólo emergen o se convierten en actos en los individuos ligados en masas. La masa psicológica es un ente provisional que consta de elementos heterogéneos; estos se han unido entre sí durante un cierto lapso, tal como las células del organismo forman, mediante su unión, un nuevo ser que presenta propiedades muy diferentes a las de sus células aisladas” (pág. 13 [de la traducción del alemán]).<sup>22</sup>

A partir de este análisis, Freud muestra que existen también “masas artificiales”<sup>23</sup> o convencionales que analiza en los ejemplos de la iglesia y de la armada.

---

<sup>20</sup> Freud, S., “Psicología de masas y análisis del yo” en *Ensayos de psicoanálisis*, Payot. He comentado este texto en *La telecracia contra la democracia*, Flammarion, 2008. [N.d.T.: Freud, Sigmund (1992) Obras completas. Vol. XVIII [1920-1922]. *Mas allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis de yo y otras obras*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. Traducción directa del Alemán: José Luis Etcheverri . Pp. 69-70. El libro de Stiegler mencionado no ha sido traducido al español aún].

<sup>21</sup> N.d.T.: La palabra utilizada en francés es *foules*, “multitud de personas reunidas en un mismo lugar”. Ha sido traducida por “masas” en numerosos textos.

<sup>22</sup> Le Bon, G., *Psychologie des foules*, PUF. 1963, 1971, p. 11, citado por Freud en *Essais de psychanalyse*, “Psychologie des foules et analyse du moi” op cit, p 142.

<sup>23</sup> Op cit. Pp. 171 y siguientes.

Ahora bien, las industrias de programas son también aquello que configura cada día, y precisamente a través de los programas que difunden en masa, tales “masas artificiales”. Ellas devienen, como masas (y Freud habla precisamente de *Massenpsychologie*, psicología de masas), el modo de ser habitual y permanente de las democracias industriales, las cuales forman al mismo tiempo lo que llamé las telecracias industriales.

Freud no podía ver, en 1921, la posibilidad de constituir masas artificiales por medio de tecnologías relacionales, algo que iba a ser sistemáticamente explotado a través de la radio por Göebbels y Mussolini. Y no conoció jamás la televisión, que implementa tan poderosamente la *pulsión escópica* y la combina con la *potencia regresiva de las masas artificiales*. En cuanto a nosotros, descubrimos el *mimetismo automatizado basado en el efecto de red y los bucles de retroacción* producidos en tiempo real por los *big data* en el seno de esas *masas artificiales reticuladas*.

Engendradas por la retención terciaria digital, las masas artificiales conectadas constituyen la economía de *crowdsourcing* que es necesario comprender en sus múltiples sentidos –una de cuyas dimensiones es lo que hemos llamado el *cognitariado*.<sup>24</sup> Los *big data* son en gran proporción tecnologías de explotación de potencialidades del *crowdsourcing* bajo sus muy diversas formas, cuyo rasgo mayor es el *social engineering*.

Por el efecto de red, por las masas convencionales que este permite crear, (mil millones de individuos psíquicos en Facebook), y por el *crowdsourcing* que este permite implementar, en particular a través de los *big data*, es posible:

suscitar la producción y la autocaptación, por parte de los individuos, de retenciones terciarias llamadas *personnal data*, que espacializan sus temporalidades psicosociales,  
poniendo en relación esos “datos personales” a la velocidad de la luz,  
intervenir en los procesos de transindividuación que se traman entre ellos

---

<sup>24</sup> Cf. Newfeild, C., “Structure et silence du *cognitariat*” [Estructura y silencio del *cognitariado*], en *Multitudes N° 39*, Multitudes, 2009/4 n° 39, p. 68-78. DOI : 10.3917/mult.039.0068 <http://www.cairn.info/publications-de-Newfeild-Christopher—49716.htm> y mi comentario en *Pharmacologie du Front National... op. cit.* cap 38.

a través de circuitos diseñados automáticamente y *performativamente*, por esos circuitos, y por las retenciones secundarias colectivas que en ellos se crean automáticamente, y ya no transindividualmente, intervenir recíprocamente y de manera casi inmediata en las retenciones secundarias psíquicas, es decir también en las protensiones, las expectativas, y finalmente en los *comportamientos personales: teleguiar uno por uno* a los miembros de la red –lo que llamamos *personalización*- se vuelve posible.

Internet es un *pharmakon* que deviene así una técnica de hipercontrol y de desintegración social. A falta de una nueva política de la individuación, es decir a falta de una formación de la atención en función de las retenciones terciarias específicas que hacen posible el nuevo medio técnico (y todo medio asociado, comenzando por el lenguaje), internet sólo puede devenir factor de disociación.

Actualmente, el procesamiento automático de datos personales tomados de las redes sociales consiste en *cortocircuitar toda singularidad que podría surgir a nivel del individuo colectivo* – singularidad colectiva que constituye la *diferenciación idiomática*, la cual es condición tanto de toda significación como de todo sentido-, transformando las singularidades individuales en *particularidades* individuales: a diferencia de lo singular, que es incomparable, lo particular es calculable, es decir, manipulable y soluble en esas manipulaciones.<sup>25</sup>

\*\*\*

El estado de hecho hiperindustrial conlleva lo que Deleuze llamó sociedades de control, fundadas sobre la modulación de los medios de masas, en la etapa de hipercontrol generado por los datos personales auto-producidos, auto-captados y auto-publicados por las personas mismas –deliberadamente o no- y explotados por el cálculo intensivo sobre esos datos masivos. Esta *modulación automatizada* instala lo que Thomas

---

<sup>25</sup> Sobre la transformación de las singularidades en particularidades, Cfr. *Mécréance et discrédit, tome 1. La décadence des démocraties industrielles*. Galilée (2004) [N.d.T: Esta obra no está traducida al español].

Berns y Antoinette Rouvroy han llamado una governamentalidad algorítmica.<sup>26</sup>

Lo digital permite estandarizar todos los automatismos tecnológicos (mecánicos, electromecánicos, fotoeléctricos, electrónicos, etc.) implantando sensores, accionadores y sus software, del productor al consumidor por intermedio del producto. Los sistemas de diseño asistido por computadora (CAD) elaboran sus prototipos con imágenes sintéticas e impresoras 3D, los robots son dirigidos por programas que procesan piezas sueltas etiquetadas con la tecnología RFID<sup>27</sup> [N.d.T : Identificación por Radiofrecuencia], el *diseño* integra el *crowdsourcing* así como el marketing se funda en tecnologías de red y sus efectos, la logística y la distribución devienen sistemas de teledirección a partir de la identificación digital *de la mano de* la “internet de las cosas” [N.d.T.: Internet Of Things, IoT], el consumo se basa en el *social networking*, etc.

Pero el detalle verdaderamente inaudito de la estandarización digital es que permite articular *todos los automatismos*: tecnológicos, sociales, psíquicos y biológicos –y allí está la principal apuesta del neuromarketing y de la neuroeconomía. Ahora bien, esta integración conduce inevitablemente a una *robotización total* que desintegra no solamente al poder público, a los sistemas sociales y educativos, a las relaciones intergeneracionales y, en consecuencia, a las estructuras psíquicas: el

---

<sup>26</sup> Berns, T., y Rouvroy, A., “La governamentalité algorithmique” *Réseaux*, primavera 2013.

<sup>27</sup> “Los robots guiados por RFID son muy adecuados para líneas de manufactura en industrias” <https://www.rfidjournal.com>. “A cell production system using a robot and automatic machines having special functions is developed. The robot transfers parts and tools for the automatic machines. A RFID is attached to each part, and the quick change in the functions of the automatic machines is executed as the kinds of products change. [Se desarrolla una célula de un sistema de producción usando un robot y máquinas automáticas con funciones especiales. El robot transfiere piezas y herramientas a las máquinas automáticas. Se adosa un RFID a cada pieza, y el cambio rápido en las funciones de las máquinas automáticas se ejecuta tan pronto como cambia el tipo de productos]”. Flexible Manufacturing by Application of RFID and Sensors in Robot Cell Manufacturing Systems [Manufactura flexible por aplicación de RFID y sensores en sistemas celulares robotizados de manufactura], por Makoto Matsuoka y Tohru Watanabe, Actas del XVII Congreso Mundial de la Federación internacional de Control Automático, Seúl, Julio 2008.

sistema económico que fue el fundamento de un salariado distribuidor de poder adquisitivo creador de mercados de masa y de capacidades de absorción de *comodities* provenientes del modelo consumista se ha desintegrado a sí mismo, deviniendo *funcionalmente insolvente*.

Todo esto es abrumador y parece no haber esperanza. ¿Es posible inventar, no obstante, a partir de este *estado de hecho* que es la *desintegración total*,<sup>28</sup> un “ars de hipercontrol” –por ejemplo reactualizando la posición de Deleuze quien, en su carta a Serge Daney (titulada *Optimismo, pesimismo y viaje*), sostiene (“casi”) su posibilidad y su necesidad”?

La televisión es la forma en que los nuevos poderes de control se convierten en poderes inmediatos y directos. Llegar hasta el núcleo de la confrontación sería como preguntarse si el control puede invertirse y ponerse al servicio de la función suplementaria que se opone al poder: *inventar* un arte de control que sería la nueva *resistencia*.<sup>29</sup>

*¿Inventar o resistir? Volveré sobre esta hesitación.*

Como fuere, la invención, en Deleuze, es lo que produce acontecimiento y bifurcación a partir de una cuasi-causalidad que invierte lo que yo mismo llamé una situación de falta.<sup>30</sup> Y aquí, es el arte quien inventa –un “arte de control”, entonces. La cuasi-causalidad es evidentemente una suerte de farmacología: el “suplemento” que puede ser “invertido” por la lógica “cuasi-causal” es evidentemente un *pharmakon*, y he aludido recientemente a que *Diferencia y repetición* se piensa fundamentalmente como una farmacología.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Caracterizo así el estado de hecho apelando a Alain Supiot cuando habla del mercado total en referencia a la movilización total en el sentido de Ernst Junger.

<sup>29</sup> El subrayado es mío. Deleuze habla de función suplementaria refiriéndose a una palabra de Daney y suponiendo que él usa ese término en referencia a Derrida –es decir también, desde ese momento, en referencia a la traza en el sentido de *De la gramatología*, sobre la cual sostengo que apela al pensamiento de un proceso de gramatización- y en referencia evidentemente al *pharmakon*.

<sup>30</sup> Abordé el tema de la cuasi-causalidad como condición de la desproletarización en *Pharmacologie du Front National...*, y lo profundicé en el seminario *Pharmakon* en la primavera de 2013.

<sup>31</sup> En *États de choc. Bêtise et savoir au XXIème siècle*. Mille et une nuits, 2012. [N.d.T.: Esta obra no ha sido traducida al español].

La cuestión es, entonces, saber de dónde puede provenir tal terapéutica y cómo puede ser cuasi-causal. Sostengo que, si esta cuasi-causalidad es, en efecto, lo que puede y debe emerger de una *nueva historia del arte* (de una *nueva individuación del arte*, dicho de otro modo), *de tal manera que el arte debería volver a ser un ars*, eso sólo será posible si este *ars* es también desde el principio una invención en el campo jurídico (es decir, también, político), filosófico, científico y económico. La cuestión, sin dudas, no se plantea en esos términos en la época de la *Carta a Serge Daney* – sin duda *no en esos términos...* No obstante, lo que aquí se plantea es el interrogante sobre las relaciones entre micro-política y macro-política –según los términos de Deleuze y Guattari.

El arte tiene un rol insigne por cumplir en la invención en materia organológica en general, pero eso no es muy claro en Deleuze, que piensa este arte de control mucho más en términos de resistencia que de invención –en el sentido en que esta es siempre organológica de una manera u otra, es decir: consiste siempre en inventar técnicamente o tecnológicamente, y no únicamente de modo artístico. Sin embargo, Deleuze, en general, no piensa la tecnicidad, ni la del cine, ni la del *pharmakon*, ni siquiera la de las tecnologías de poder cuando comenta a Foucault.<sup>32</sup>

\*\*\*

Habrá que pensar la invención organológica con Jean Renoir –por ejemplo cuando analiza, en la historia del cine, el sentido artístico del pasaje de la película ortocromática a la película pancromática, concluyendo que “los descubrimientos artísticos son prácticamente el resultado directo de descubrimientos técnicos”.<sup>33</sup>

La cuestión del cine y de su tecnicidad es un *embrollo* particularmente característico de los señuelos que la metafísica suscita desde que éste es cuestión de técnica –incluso en Deleuze y en Derrida. El cine es un devenir evidentemente técnico. Pero el cine es también la posibilidad

---

<sup>32</sup> Cfr. *Mécréance et discrédit 1...*, *op. cit.* Cap. 22. y *Pharmacologie du Front National*, *op. Cit.*, cap 44.

<sup>33</sup> Renoir, J., *Ma vie et mes films*, Champs Flammarion, p. 57.

misma de soñar: es un devenir esencialmente psíquico. Y la socialización supone siempre la convergencia y la proyección de deseos psíquicos *mediante* invenciones técnicas, es decir *mediante* nuevas formas de retenciones terciarias, que constituyen fases en un proceso de gramatización –cuya automatización integral es una bifurcación de expansión inaudita.

Como refiere Jean-Louis Comolli, André Bazin proclama que “el cine es un fenómeno idealista”<sup>34</sup> refiriéndose al mismo tiempo a *La invención del cine* de Georges Sadoul, pensador materialista y marxista, y a *La República* de Platón: “La idea que los hombres se habían hecho existía ya totalmente definida en su cerebro, como en el cielo platónico”.<sup>35</sup>

Asistimos a una *plena confusión*: Bazzin supone que el cine surge del cielo de las ideas mientras que la caverna de Platón describe alegórica pero precisamente el cine como proyección ilusoria de la cual es *absolutamente* necesario salir para acceder a las ideas... y cesar de “hacerse la película”, para finalmente contemplar la luz pura y verdadera, a saber, la del sol –lo que Daney llama una fotología.<sup>36</sup>

El cine es eso que, como archi-cine, comienza desde que la vida técnica *monta* gestos, es decir, cadenas significantes, a través de las cuales metaestabiliza, alrededor de lo que ella hace, maneras de hacer llamadas saber-hacer –lo que es así *hecho* siendo una retención terciaria, es decir una exteriorización mnésica por la espacialización del tiempo de un gesto.

Que ese montaje se anticipa como ensueño es una evidencia (y es aquello que nubla los pensamientos tan claros de Bazin y de Sadoul): el archi-cine es el régimen inaugural del deseo tal que consiste en una desautomatización del instinto que, devenido amovible, como los órganos técnicos, que son siempre fetiches de alguna manera, engendra pulsiones que ese deseo contiene en los dos sentidos de la palabra: que porta en sí como sus elementos dinámicos, y cuyos cumplimientos limita y “desvía las metas”, tal como lo dijo Freud en 1923.

---

<sup>34</sup> Citado por Jean-Louis Comolli en *Cinema contre spectacle*, Verdier. [N.d.T.: Edición en español: *Cine contra espectáculo, seguido de Técnica e ideología*. Colección Texturas, Manantial, 2010.]

<sup>35</sup> N.d.T.: Stiegler lo cita desde la obra de Comolli. Existe una versión del libro en español Bazin, 1966, p. 21. Bazin, A. (1966). *¿Qué es el cine?* Madrid: RIALP.

<sup>36</sup> Ibid.

Lo que adviene en 1985 es un punto de acabamiento de esta tecnología primordial del (en)sueño que es el archi-cine, y la realización analógica de un proceso de gramatización que no está para nada acabado, que comienza sin dudas en el Paleolítico Superior, y que permite entonces (a partir de 1985, y hasta nuestros días) que este archi-cine conozca una nueva época que llamaremos el arte cinematográfico y la industria del cine –que configura el siglo XX tal como Jean-Luc Godard lo mira y lo contempla en su estudio, tan organológico.<sup>37</sup>

Lo que le falta a Deleuze, como a toda la filosofía, a la epistemología y, la mayoría del tiempo, a lo que llamamos estética, es la comprensión de lo que se pone en juego en la retención terciaria, *es decir en la técnica*. También les falta a los juristas, y mucho más todavía a los economistas. Resta aún pensar la retención terciaria en la formación de saberes a partir de la prueba que constituye la des-integración total y la inversión cuasi-causal; a todo esto debemos desde ahora *consagrarnos* – y *sacrificarnos*.

\*\*\*

Un “arte de control” tal como Deleuze la piensa, y de “hipercontrol” tal como yo intento describirla, no es autosuficiente –a excepción de entender y de hacer entender o reentender *ars* en arte: como en las grandes épocas de la inventividad artística y espiritual, un “arte de hipercontrol” es indisociable de una inventividad jurídica, filosófica, científica, política y económica.

La pregunta por tal arte es la pregunta por una *terapéutica* –cuyo primer elemento, evidentemente inaugural, es el arte, pero *intrínsecamente insuficiente*, y que debe inventar *con todas las otras formas posibles de saberes*, en particular los saberes tecno-lógicos que hacen posibles los saberes teóricos, formando, concibiendo e inventando así el *ars* de una farmacología positiva –mas eso supone una invención organológica en el sentido de Renoir.

El *blues du net*<sup>38</sup> hace más o menos descubrir a los congéneres de la

---

<sup>37</sup> Godard, J.L., *Introduction à une véritable histoire du cinéma*, Albaros, p. 25. 1980. [N.d.T.: en español: *Introducción a una verdadera historia del cine*, Madrid, Alphaville. 1980.]

<sup>38</sup> N.d.T.: Cfr. <http://reseaux.blog.lemonde.fr/2013/09/29/blues-net-bernard-stiegler/>

época digital su carácter farmacológico tal como el estado de hecho que constituye una nueva época de la retención terciaria *no ofrece un nuevo estado de derecho*, sino *todo lo contrario*, liquida el estado de derecho constituido por los dispositivos retencionales producto de la época cumplida.<sup>39</sup> Los activistas, por otro lado, han postulado desde el primer momento la cuestión jurídica de la propiedad a través de sus prácticas en el campo del *software libre*, y a través de reflexiones sobre los *commons* que de allí surgen –cuyo nuevo cuadro económico y político de pensamiento intentan hacer numerosos jóvenes artistas.

Pero esas cuestiones deben inscribirse en la del pasaje *epistémico* y *epistemológico* del hecho al derecho, y en referencia canónica a la experiencia apodíctica –proyectando un derecho más allá del hecho. El pasaje del hecho al derecho, es en primera instancia, el reencuentro *en el hecho* de la *necesidad de interpretarlo*, es decir de proyectarse *más allá de ese hecho* mismo, pero también *a partir de ese hecho*, que no es autosuficiente- sobre otro plano hacia el cual señala: el de una consistencia por la cual y en la cual hay que “creer”.<sup>40</sup>

El *contexto* de tal tarea del pensamiento concebida como terapéutica, es el de la integración tecnológica de los automatismos de todo tipo por medio de los automatismos digitales –esto sería el aspecto absolutamente específico de la retención terciaria digital, que reagencia en su totalidad los montajes de retenciones y de protensiones psíquicas y colectivas. La apuesta sería invertir la situación a través de las *ars* de hipercontrol a las que se llegaría por la idea de una nueva desautomatización como resultado de esta automatización des-integrante.

**Traducción: Anahí Alejandra Ré**

---

<sup>39</sup> Y este es un caso particular de lo que en otro momento propuse analizar como una duplicación del redoblamiento epocal [N.d.T.: o “doble redoblamiento epocal” si tenemos en cuenta las traducciones vascas de los tres tomos de *La técnica y el tiempo*.]

<sup>40</sup> Y que Deleuze llama también un plano de composición: “Hemos dado en llamar plano de consistencia a ese plano de composición, quizá para ponerlo en relación con la operación del deseo”. Curso dictado en Vincennes el 21/01/1974 <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=178&groupe=Anti+Oedipe+et+Mille+Plateaux&langue=1>. [N.d.T.: En español, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=179&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=3>]

## Mecanismo

*Christian Ferrer*

El último Pájaro Dodo fue visto en la isla Mauricio en el año 1662, veinticuatro años después de la llegada de los holandeses. Ese fue el tiempo que les llevó terminar con todos los ejemplares de esta ave de un metro de altura e incapaz de volar. Fue cuestión de destruir los bosques nativos, de introducir animales exógenos al ecosistema existente, y de darles caza por el sólo gusto de hacerlo, lo que no era faena difícil, pues no teniendo registrado a los seres humanos como depredadores –la isla estaba deshabitada–, los dodos no desconfiaban. De su porte tenemos alguna idea a partir de descripciones y láminas de la época. Había un ejemplar embalsamado en un museo de Amsterdam, pero se estropeó y acabó en la basura. Hoy sólo se conservan un huevo y un esqueleto desenterrado en el 2007.

Para no soñar con lejanías, y desesperarse, el hombre sueña con comforts más o menos asequibles. Decora su jaula con apariencias de nido, por más que su vuelo se haga cada vez más cerrado y al fin deje incluso de gorjear. Otro más ocupará el hueco y será entretenido por los accesorios. Tampoco hay alternativa, se es minicomponente orgánico de una vasta máquina arrolladora, como las que transforman los paisajes en fundición, parque temático o nicho de engorde, o las que en su momento arrearon con millones de almas para ser arrojadas sobre economías de guerra permanentes. La máquina es impávida, el único objetivo es la manutención del funcionamiento. El resto es la materia prima, diferenciada en pavorosas existencias personales aunque impersonales para las estadísticas y los manuales de instrucciones. Sencillamente no está permitido desertar hasta ser cumplida la fecha de vencimiento del producto humano. Antes, se es con-

minado a reclamar “inclusión”, y siempre se es admitido. Hay lugar para todos: los que llegan sustituyen a los que se van, son objetos de permuta. Sin dudas el mecanismo no es eterno pero siempre sobrepasa el límite normal de una sola vida y es la vida en el mundo de la planificación, la productividad y el consumo, una cinta sin fin. Son órganos de poder de la era de la tecnología industrial y dan forma a la vida. Si bien se presentan como batallas de materiales son la manifestación de una voluntad de dominio, o una voluntad de voluntad, la producción por la producción misma. Eso responde a la metafísica imperante, la energética, molde agitador en el que se acomodan como pueden cuerpos, ciudades y naciones. A escala de kilómetros se vería nítidamente el contorno de un laberinto, en cuyo centro hay esto: una inextinguible declaración de hostilidad a la vida.

Sean proclamados por el gobierno, como suma, como autodefensa, como contraataque, o por la oposición, que es el gobierno en el exilio, como resta, como acoso, como brulote, al progreso se lo mide en guarismos: porcentajes, toneladas, hectáreas, cifras. No sorprende, entonces, que los detentadores del poder de Estado, o bien los “gabinetes en las sombras” de sus contrarios, dispongan de profesionales dedicados a medir el nivel de dolor necesario a partir del cual cabe otorgar subsidios a pobres, necesitados, discriminados y otros desahuciados por un sistema que forzosamente fabrica sufrimiento. Así se rehúsa la causa del dolor y se lo tasa según las posibilidades de mitigar el efecto permanente, pero al final de todo los números se diluyen o se vuelven jeroglíficos y de las tremendas jornadas del día a día apenas queda la intuición de que sólo fueron posibles porque se les omitió el sentido de querer vivirlas.

El último de todos los Tigres de Tasmania murió el día 7 de septiembre de 1936 en el zoológico de Hobart, capital de la isla de nombre homónimo, y eso sucedió por atención inadecuada. En verdad, su partida de defunción estaba escrita desde 1803, año en que comenzó la colonización británica. En poco tiempo más el gobierno de la isla pagaría una libra esterlina por cada

cabeza de animal muerto y diez chelines por cada cachorro sacrificado. Sin embargo, el animal logró resistir el asedio cien años más que los aborígenes autóctonos, aniquilados todos hacia 1830, perdiéndose para siempre su lenguaje y su cultura. Del Tigre de Tasmania quedan algunos ejemplares disecados y 62 segundos filmados de ese último ejemplar –una hembra– moviéndose en círculos en el perímetro de su jaula.

El problema planteado por las víctimas que colaboran en la erección de una realidad inhóspita supone una paradoja y una complicidad. El desposeído adula al poderoso no sólo para dulcificar su “genio” sino también porque admira sus bienes y privilegios, y cualquier otro ideal le resulta irrealizable y además poco erógeno, de modo que sentimientos y creencias terminan siendo armonizadas con los intereses de cada cual, atendiendo a la posición social, el dinero y la pasión por el poder. Sólo las doctrinas que ofrecen dominio, o las que prometen venganza multitudinaria e inversión especular de lo mismo, encienden el encanto de la política en ciudadanos y agrupaciones por igual. De allí que los peores defensores del estado de cosas presente sean aquellos que pretenden modificar sus aspectos “impresentables” dejando intactas las causas que los mantienen activos. Sólo se procede a reajustes. Si desde el siglo XIX las ideologías políticas significativas comparten el tinglado, diferenciándose únicamente con respecto a la cuestión de la propiedad y de la humanidad o falta de humanidad de sus poseedores, es porque la máquina es el principio de orden que a todos satisface, lo que requiere aceptar la condición prioritaria del hombre como trabajador, es decir consumidor, como si eso fuera medalla de honor. Los adelantos y la comodidad no explican nada. Después de todo Cuba tuvo ferrocarril antes que España, su dueña, y Manaos antes que Río de Janeiro, por entonces capital del Brasil. Azúcar y caucho tenían prerrogativas. Tampoco la integración de las partes en un todo es un suceso justificable de por sí. En casi todos lados el trazado de vías de ferrocarril forzó el encastre de tiempos y actividades, concediéndosele poder a conmutadores centrales en nombre de coherencias administrativas y ahorros en los lapsos de traslado del pasajero de la misma

manera en que las actuales redes informáticas “conectan” usuarios en pos de la “comunicación humana” sólo para ser vigilados in situ y en vivo y en directo. La llave maestra de la libertad lo es también del control. Es una reversibilidad ineludible. Por otra parte, las innovaciones técnicas no son neutras y sus apodos no me son indiferentes. En la época de la Unión Soviética, los prisioneros conducidos hacia remotos campos concentracionarios llamaban “stolypinka” a los vagones de esos trenes, en homenaje –llamémosle así– a Piotr Arkádievich Stolypin, ministro del zar Nicolás II, que los había mandado comprar en el exterior y que fue asesinado por un agente de su propia policía. A su vez, el enorme barco de carga que conducía a otros prisioneros al campo de concentración llamado Kolyma, en el extremo norte siberiano, se llamaba oficialmente *Nikolái Yeshov*, por el nombre del Jefe de la NKVD, la policía secreta. Pero cuando Yeshov cayó en desgracia y fue ejecutado, ese barco sería rebautizado *Félix Dzerzhinski*, el nombre de un antecesor suyo cuya estatua se irguió durante décadas frente al número 2 de la Plaza Lublyanka, sede de la KGB, ex NKVD, ex CHEKA, ex OCHRANA, hasta 1991, en que fue derribada por la multitud. El actual gobierno la repuso.

No se pueden abrir nuevos mercados sin arsenal tecnológico apropiado. En África sobre todo, también en Asia, fueron imprescindibles, en primer lugar, el rifle de repetición –el “winchester”– y de inmediato la ametralladora automática portátil –la “maxim”–, capaz de expeler 11 balas por segundo a 800 metros de distancia. Era muerte de lejos y los arcos y flechas, o los mosquetes, ya anacrónicos, poco podían hacer contra ella. En segundo lugar, el vapor fluvial con cañón a bordo, que permitió remontar los ríos interiores de la India –el Ganges–, del África –el Congo–, y asimismo de Siberia. En tercer lugar, el cable submarino –bajo el Canal de la Mancha, 1850; hasta Argentina, 1873; hasta el último confín del Asia, 1900–, que tanto permitía hacer circular correspondencia comercial como transmitir instrucciones de guerra. Y al fin, un mejor conocimiento de las enfermedades tropicales y el desarrollo de sus correspondientes antídotos, en particular la quinina. Así de importantes eran los ingenieros, los médicos y los

inventores.

El Rinoceronte Negro del África Occidental –una subespecie– fue declarado oficialmente extinto en septiembre de 2011. Diez años antes todavía quedaban diez ejemplares en el Camerún. La transfiguración de la China comunista en capitalista selló su destino, pues allí, y en otros lugares del sudeste asiático también, los millonarios “emergentes” pagan fortunas por el polvo de cuerno de rinoceronte, reputado como potente afrodisíaco, lo que significa dar impulso a la caza furtiva. Todavía hay gente que recorre sus antiguos hábitats en la esperanza de encontrar algún superviviente que haya pasado desapercibido, pero ya han pasado tres años desde entonces y ninguno fue encontrado.

La primera computadora de alta velocidad con programa almacenado fue construida en 1952 a partir de sobras de componentes militares en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton, fundado por filántropos con dinero acarreado desde la Bolsa. Su constructor, el físico Nicholas Metropolis, la bautizó con el nombre MANIAC. La primera tarea encomendada a dicha máquina fue realizar los cálculos que permitieron poner a punto y en tiempo a la primera bomba de hidrógeno de la historia, hecha detonar sobre Elugelab, una isla del océano Pacífico que desapareció para siempre junto a ochenta millones de toneladas de coral. Súmense innumerables cardúmenes y bandadas y otras formas de vida. Hubo que lamentar una sola víctima humana, un piloto enviado a tomar muestras de la nube radiactiva que se acercó más de lo conveniente, por cierto el primer y único norteamericano hasta ahora fallecido por causa de una explosión atómica. Su cuerpo entero se disolvió en la cabina y el avión se precipitó al mar. La “arquitectura” de esa computadora había sido diseñada por el matemático John von Neumann, además experto en explosivos y uno de los creadores de la bomba atómica original. Su esposa dijo de él que tenía “un intelecto prodigioso y una incapacidad casi primitiva para las emociones”.

Una técnica no debe ponderarse por sus beneficios, y no sólo porque inevitablemente ha de ingresar en un red institucional, política y económica que determina sus usos, sino porque demasiados maleficios le son congénitos. El irlandés John Dunlop inventó en 1887 la rueda con cámara de aire que posibilitó un salto cualitativo en la seguridad y movilidad de la bicicleta, pero fue justamente esa mejora la que atrajo la desgracia a los negros del Congo. Al facilitarse los desplazamientos y las sincronías entre barrios obreros y lugares de trabajo creció la demanda de bicicletas, consecuentemente también la del caucho, que se extraía del “árbol de la goma”. En un extremo del proceso, el caucho vulcanizado en ruedas y cámaras de aire, amén de sus aplicaciones en cableados telegráficos y telefónicos, no menos que en los hogareños, es decir “el progreso”; en el otro extremo, la esclavización, la fuerza del látigo, el seccionamiento de una mano como represalia por no cumplir con la cuota de resina a ser arrancada al árbol, la toma de niños y mujeres como rehenes, incluso de aldeas enteras, para obligar a los hombres a trabajar. En el Congo, por entonces propiedad personal del rey Leopoldo II de Bélgica, se cometió poco menos que un genocidio para explotar comercialmente el árbol del caoutchouc, o “árbol que llora”, según su nombre indígena original, pues por veinte años la fuente casi exclusiva de “goma” fue el así llamado “Estado Libre del Congo”. Allí no había límites. ¿Cuántos murieron? ¿Cinco millones de personas? Quizás más. Antes, en el siglo XVIII, la gente ilustrada –época iluminista– elucubraba planes de paz perpetua o utopías de seres emancipados degustando el café recolectado por los esclavos negros de Haití así como en nuestros días se coordinan tareas y citas mediante llamadas y mensajes de teléfonos celulares que no funcionarían sin la columbita-tantalita o coltan, mineral “estratégico” que se extrae casi exclusivamente –de nuevo– en la República Democrática del Congo, y cuya explotación ha servido, allí, para que los señores de la guerra locales desaten un infierno de facciones encontradas que se ha llevado, en apenas veinte años, otras cinco millones de vidas. En el mundo de la técnica el dolor nunca amengua. A lo sumo desplaza la garra hacia un nuevo punto de impacto.

El Guará o Zorro-Lobo de las Malvinas o Lobo Malvinense era el único mamífero terrestre autóctono de esas islas. Medía un metro desde el hocico hasta la cola y el pelaje era, naturalmente, tupido. La especie vivió durante miles y miles de años en su hábitat sin que nadie la importunara, hasta 1689, cuando un navegante europeo avistó un ejemplar por primera vez. Hacia 1830 se los cazaba por su piel, luego para evitar que se aproximaran a las granjas, al final los ingleses los mataban por costumbre, con odio inexplicable, porque sí. Quedan varias ilustraciones realizadas por viajeros europeos y también once ejemplares embalsamados. El último de todos los guarás fue visto en 1876 en una bahía de la isla Soledad.

Las expectativas que generan las máquinas no son desemejantes a la que se depositaban en los esclavos de plantación o de cafetal: artefactos animados que garantizan la prosperidad. Es, también, el mismo tratamiento dado desde siempre al reino animal, cuya consecuencia fue la domesticación del hombre y la mujer en bestias de carga, en súbditos, en contribuyentes, en votantes, en mecanizadores de la vida y la muerte de los animales, de su carne, de su piel y de sus huesos.

Abundan las tecnologías que manifiestan la íntima dualidad de guerra y paz. Por ejemplo, el globo aerostático, que amén de sus usos recreativos y de contemplación del paisaje sirvió para objetivos militares. Napoleón Bonaparte los utilizaba a modo de plataformas de observación y como arma “psicológica”. O bien los aviones localizadores de bancos de peces, que fueron desarrollados durante la Segunda Guerra Mundial para avistar submarinos enemigos. Y las tarjetas perforadas de la empresa IBM, que aceleraron el funcionamiento de las computadoras tanto como los registros de judíos en la Alemania nazi. Hoy un avión no-tripulado o “drone” despanzurra enemigos en tierra así como detecta infracciones de tránsito y la fábrica Boeing eyecta aviones que transportan turistas pero también sistemas de detección de enemigos por radar, en tanto las técnicas de “reconocimiento facial” posibilitan la captura de “infractores” en particu-

lar y la vigilancia de la población en general. En su momento, el radar fue creado como instrumento bélico y más adelante trasladado a la aviación comercial. También el teleobjetivo fue inventado durante la Segunda Guerra Mundial para localizar y “dar de baja” al soldado enemigo, y más luego cedido a la fotografía, el cine y la televisión. No hay casi artilugio técnico hogareño que no esté manchado de sangre. Por su parte, las “apropiaciones” de sus usos para objetivos inversos sólo redundan en círculo vicioso. Las embestidas informáticas de grupos anónimos contra los malos de la pantalla son parodias especulares de los bombardeos de precisión de la aviación norteamericana en Afganistán o Somalia, pues si el telégrafo permitió administrar los teatros de operaciones militares día por día, hora tras hora, incluso minuto por minuto, el encastre entre imágenes de alta resolución tomadas por cámaras de video y la velocidad de las redes informáticas lo hace hoy segundo por segundo y cualquier servicio de inteligencia puede seguir desplazamientos espaciales o informáticos a través de los teléfonos celulares o del tecleo de la computadora. Lo que antes llevaba horas y horas de vigilancia y persecución ahora se puede hacer al instante y a un costo económico, para los gobiernos, infinitesimal. De hecho, Internet equivale, para las “fuerzas especiales”, a cazar en el zoológico: los que se meten en su propia jaula son blancos fáciles. La justificación siempre es humanitaria o remitida a miedos implícitos o explícitos: enemigos del pueblo nunca faltan. La población, a su vez, descifra y distorsiona la presencia permanente de estas tecnologías embutiéndole buenas intenciones a la palabra “globalización”. Es que el mundo es, efectivamente, redondo. Lo comprobó en 1903 el presidente de los Estados Unidos Theodore Roosevelt, quien se mandó un telegrama a sí mismo, mensaje que dio la vuelta al mundo y tardó siete minutos en regresar a él. El mundo era suyo.

El maquinismo es un modo de vivir, no un conjunto coordinado de aparatos, y tal como son, industriales, planificadas, tecnocráticas en espíritu, erosiones del cuerpo y el ánimo, simpáticamente fascistas, las sociedades occidentales son, en sí mismas, apologías de la Muerte. Cierro es que ninguna persona quiere ser reducida a estatuto de cosa, pero no puede sino ser compelida a ello, nunca del todo, siempre se está a la espera. Es lo imposible e inútil, pero es mejor que ilusionarse. Mientras

tanto, el círculo tenebroso que rodea a toda existencia es mantenido a raya por abundancia de lo superfluo, que se vuelve primera necesidad. Las máquinas, las comodidades, los pasatiempos, sólo prosperan en la debilitación del amor, la bondad y la compasión. En una sociedad “inteligente” no hay posibilidad de sufrir en paz.

La última Paloma Migratoria, también llamada Paloma Salvaje, murió solitaria un día del año 1914 en un zoológico de Cincinnati, estado de Ohio, Estados Unidos, y más luego su cadáver embalsamado fue enviado a una institución llamada “Smithsonian”, donde aún está en exhibición. Todavía en 1850 se las podía encontrar por millones y millones, por cientos de millones, y tantas había que durante su vuelo estacional oscurecían el cielo. Su cabeza era de color negro, sus alas grises y el pecho rosa furioso. Se las cazó incansablemente, a escala industrial, para alimento de esclavos y pobres, pero fue sobre todo la deforestación y la apertura de rutas de ferrocarril que se expandieron hasta sus últimos reductos lo que acabó con una especie tan numerosa que uno de cuatro pájaros en América del Norte era una paloma migratoria para el tiempo en que llegaron los primeros europeos. Resta una foto de ese último ejemplar en cautiverio –una hembra– que sólo depositaba un huevo por año en su nido y que dejó de hacerlo por siempre jamás.

## *Tekhné*

*Silvio Mattoni*

En cuanto a Homero, ciertamente merece ser expulsado de los certámenes y azotado; lo mismo que Arquíloco.

Heráclito de Éfeso

Quizás en el lugar donde más crucial se torne el pensamiento del dominio, del control técnico sobre una materia cualquiera sea el ámbito del lenguaje. Si por un lado habría un cierto acuerdo en el siglo XX, que se origina en una disidencia interna del idealismo, sobre el reduccionismo de una concepción instrumental del lenguaje, donde éste sería un vehículo de transmisión de conceptos o de efectos, donde el uso tendería a la transparencia comunicativa de un medio puesto en boca de los hombres, no resulta menos compartida la incertidumbre sobre qué podría ser un modo no instrumental de la comunicación lingüística, que en ocasiones puede entenderse incluso como lo opuesto a toda comunicación, como una detención en la opacidad de las palabras, en su costado material o en su ambivalencia. Pero, ¿acaso lo poco claro es directamente equivalente a la liberación de un dominio instrumental sobre el lenguaje? Y si en varios momentos, en algunos autores que siguen dando alas a la reflexión del presente, se identificó esa aparición no técnica, no subordinada a otra cosa, de las palabras en acción con la poesía, con una entonación rítmica que se sobrepone al sentido, a lo dicho, ¿podría decirse que la poesía sería sin más un ámbito exterior a la noción de un control sobre su materia? Pero pensar la poesía como ajena a la técnica, aunque en cierto modo sea la apertura más allá del hombre que hace pensable su propio origen, o una lejanía de lo extremadamente próximo, ¿no la aleja por eso mismo del pensamiento? Puesto que la musa, es decir, lo involuntario, una cierta

soltura en el control sobre el lenguaje, no es ni el único ni tal vez el principal de los componentes de la poesía.

Por supuesto, al contrario que la retórica, cuyas figuras, cuyos géneros, cuya eficacia formaban parte de algo transmisible, eran una técnica estudiada, la poesía se enfrentó desde el origen, o sea desde el comienzo de la filosofía, con la cuestión de su intransmisibilidad. ¿Qué sabía un poeta, si nada de lo que le sale puede explicarse ni enseñarse, si no sabe muy bien de dónde lo aprendió? Antigua enemistad entre sabios e inspirados, que sin embargo, precisamente en el origen, compartieron por largo tiempo la misma técnica: contenido enigmático y ritmo memorable.

El problema de la técnica poética se vislumbra entonces como una cuestión demasiado perdurable, con momentos de profundización o celebración de su aspecto inspirado, que prefiero llamar involuntario, o tal vez simplemente corporal, y otros momentos de creencia en la transmisión de formas, metros, temas, cuando no de su posible eficacia: que la poesía cambie algo en las cosas o en los que la escuchen o la lean ya es una imposición técnica, que no podría resultar de la mera relajación o ausencia de todo control de una conciencia sobre lo dicho. Así, Heráclito podía desconfiar de Homero porque decía demasiado y enseñaba demasiado poco sobre el abismo de silencio que le dictaba su miríada de imágenes en verso, sin verlas. Pero para nosotros la tragedia de haber nacido sin habla y a la espera de la transformación aniquiladora casi no se diferencia, ya, de la monotonía de una medida que anula todo nombre y convierte lo más comunicable de una vida en puro mito. Abandonaré por lo tanto esa vieja enemistad del poeta inexistente y el sabio encendido, y voy a leer una pequeña conversación, el gran malentendido del pensamiento sobre la poesía, que es pensamiento sobre la técnica, en el famoso diálogo, conceptual y controlado, que a sus consecuencias prácticas le dedicara Platón.

Como se recordará, el *Ión* trata sobre la poesía, pero de un modo lateral. Sócrates no interroga directamente a un poeta, sino a un entusiasta de segundo orden, un rapsoda, alguien que interpreta las palabras ya transmitidas. Podría decirse que el rapsoda, que declama en público los poemas homéricos, en certámenes *ad hoc*, está más cerca de ser un ejecutante, o en última instancia el mejor lector de la poesía. ¿Qué hubiese podido

hacer Sócrates con un inspirado de tipo inmediato, con alguien que viera y hablase de manera divina? Tal vez no fuera posible reconocerlo siquiera. De todos modos, con Ión como intérprete y a veces como crítico, el diálogo procurará averiguar en qué consiste la poesía, de dónde vienen los poemas, y sobre todo si se trata de un arte, o sea una *tekhné*, algo enseñable, una especie de oficio, o si se trata más bien de una palabra no humana, no controlada por un plan ni un saber hacer.

El primer desvío de Platón con respecto a su tema, una verdad sobre la poesía, consiste pues en el encuentro con el rapsoda, que acaba de ganar un premio de interpretación en una típica competencia griega. El intérprete, le dice Sócrates, debe saber qué sentido tienen las palabras que está repitiendo. Por lo tanto, conoce algo, tiene un acceso al poema que de algún modo debe haber aprendido. El problema es que Ión sólo se especializa en un poeta, en el más grande de todos, Homero, y de alguna manera, por un extraño misterio que no puede explicarse a partir de lo que sabe o no sabe, se queda mudo, sin nada que decir, cuando se trata de otros poetas. Esta especificidad es un agujero que comienza a derrumbar los cimientos del saber de nuestro crítico (un nombre moderno del mejor lector antiguo), que por otro lado le opone poca resistencia a la crítica socrática de todo saber. Por supuesto, el astuto filósofo, que no es un sabio que hable mediante enigmas ni en forma rítmica, pone una tosca trampa que hará caer durante milenios a muchos escritores y lectores de versos: la poesía no se aprende porque viene directamente de los dioses. ¿Quién no quisiera, en lugar de un arte gratuito y un talento casual, tener relación con algo eterno? Pero si algo estaba empezando con Sócrates era el saber acerca de la inexistencia de los dioses.

Volviendo al rapsoda, Sócrates concluye que su actividad no depende de un saber, puesto que si así afuera podría explayarse sobre cualquier poeta, podría interpretar a todos, con sólo aprendérselos, ni una técnica, que mediante reglas claras daría acceso a todos los poemas. Ahora bien, si la poesía es una sola y su técnica, llamada poética, vale en todos los casos, ¿cómo es posible que haya tantas diferencias, que las lecturas difieran, que los poetas no se parezcan en nada y sólo valgan por su inexplicable diferenciación? No solamente Ión no puede hablar más que de un

poeta, también los inspirados divinos apenas encuentran su objeto en un género. Algo tan casual y aleatorio como las formas de un arte, tragedia, épica o ditirambo, encuentra su realización en la “eternidad”. Y la poesía no sería más que una técnica, sin certeza de eficacia, para obtener su perduración. Otra manía griega: la creencia fetichista en la memoria de los nombres propios. Ya el antilírico Aquiles prefirió morir a ser olvidado. Además, la poesía no viene de los dioses, sino al revés. Entonces su inadecuación técnica, el hecho de que nunca se enseñó, derivaría de ese aspecto originario, una suerte de animismo o mimetismo, por así decir, infantil. Sócrates atacará el prestigio, el valor de verdad de semejante simulacro envuelto en ritmos, puesto que aquel que pregunta, sin saberla, no sabe más que decir la verdad.

Hay otras artes que tienen asegurada su unidad, sobre las cuales se puede juzgar, siempre y cuando se sepa algo. Sócrates pone el ejemplo de la pintura: si alguien puede apreciar, distinguir lo bien o mal pintado en ciertas obras, sabrá hacerlo con respecto a todas. Pero, ¿a qué se parece el objeto de un poema? Si la perfección mimética, que llega hasta el primer *trompe l'oeil* con las famosas uvas de Zeuxis, que los pájaros acudían a picotear en la pintura, si una adecuación entre imagen pintada e imagen vista podía garantizar la unidad de ese arte, ¿qué íntima escisión en el objeto de los poetas hace que algunos entusiastas sean más capaces de juzgar, de leer sólo a determinados poetas y no a todos? La respuesta socrática es un largo parlamento, que expone una idea de la poesía alada y que flotó como un fantasma sobre el arte de hacer versos por lo menos hasta una fracción de los románticos. El talento crítico de Ión es justamente eso, un talento, un don. “No es en ti efecto del arte”, empieza Sócrates, “sino que es no sé qué virtud divina que te transporta”. Y la metáfora, haciendo honor a su nombre, transporta entonces al interrogador, que compara la fuerza que inspira a Ión con el magnetismo. Así como un imán atrae anillos de hierro, que pueden unirse entre sí hasta formar una larga cadena, “en igual forma la musa inspira a los poetas, éstos comunican a otros su entusiasmo y se forma una cadena de inspirados”. Los buenos poemas provendrían directamente de esa fuerza, y no de un arte aprendido por los poetas. Luego el entusiasmo contenido en un ritmo y un sentido, como si

los versos fuesen un acumulador de energía, imanta a otros, que harán más poemas o simplemente los leerán y se sentirán transportados. No habría que descartar la importancia del elemento rítmico inspirado en el origen de la poesía, que emparenta a los poetas, sobre todo los líricos, con las bacantes, puesto que su propio ritmo, su tono los hace entrar en furor, ven o sienten leche y miel donde antes sólo había agua. El cuerpo del poeta es presa fácil de todo tipo de metamorfosis. Recuerda que en otros tiempos ha sido mujer, que fue hombre, acaso un pájaro, un arbusto o un pez silencioso en el fondo del mar. Más a menudo, algo muy liviano, algo que zumba o chirría, algo que repiquetea y vuela. Insectos: abejas, cigarras, grillos. La dulzura de las bacanales, que íntimamente celebró el poeta para hacer sus odas, le trae a Sócrates la memoria de bichos borrachos, con alas. “Nos dicen que, semejantes a las abejas, vuelan aquí y allá por los jardines y vergeles de las musas, y que recogen y extraen de las fuentes de miel los versos que nos cantan.”

Sin embargo, la repetición constante de una acción inventiva no sería del todo la figura de la poesía, ya que no siempre los poetas están haciéndola, ni les sale siempre tampoco. La extracción de la miel en verso más bien sería un rapto, una locura. A continuación, Sócrates extiende su metáfora alada con una comparación: la manía y la mántica. De modo que producir poemas no se diferenciaría demasiado de la proferición de oráculos. Los poetas obedecen pues a un dictado, no siguen una técnica. Esto explica también por qué sólo pueden producir un género determinado “y todos son mediocres fuera del género de su inspiración, porque es esta y no el arte la que preside su trabajo”. Un dios los priva del sentido, les arrebató el control de lo que hacen, para que transmitan las maravillosas noticias de lo divino. No deja de haber bastante ironía en semejante instrumentalización del poeta inspirado, puesto que no se entiende bien por qué el dios, tan provisto de oráculos, sueños y sustancias embriagadoras, tan cercano a las pasiones y al cuerpo sobre los que puede influir, necesitaría además poemas. O se diría que necesita poetas, ya que los poemas como resultado no le incumben. Y los poetas, ¿acaso estarían orgullosos de lo que hacen sólo por su carácter de vehículos de lo más alto? Pero si lo divino apenas es lo involuntario, ¿qué sentido tiene el estudio técnico de la

poesía, que a pesar de las evidencias, de que no se aprende a escribir poemas, se sigue realizando? Y por otra parte, ¿no sienten el mismo orgullo los poetas cómicos, los satíricos, los que rebajan toda cosa alada y ligera, toda idea, a las excrescencias del cuerpo? ¿No está igual de contento con su risa excrementicia el que afirma, sin admitir otra inspiración que su desprecio por las metáforas, que los dioses no existen?

No obstante, Ión se entusiasma igualmente con la celebración socrática de una poesía instrumental para lo divino, sin prever que eso condena su propio arte, ya que no podrá transmitirlo y nunca llegará a saber siquiera de qué se trata. Que los poetas sean entonces –¿por qué no?, ¿qué podría ser mejor?– intérpretes de los dioses. Pero sólo y únicamente eso. Lástima que los dioses no duren para siempre, no son un pensamiento. Y cuando no haya dioses, en un mundo organizado en base a ideas, ¿en qué lugar se podrá poner a semejantes estimuladores del descontrol? La pregunta última, la que hoy quisiera hacerle a la extensa tradición que vio en la poesía un lenguaje desatado de la reflexión y atado a la sensación, es si no se trata en esa larga confrontación de un equívoco meramente lingüístico. El pensamiento usó las palabras como un medio técnico, que había que afinar y separar del lenguaje cotidiano, para comunicar ideas; de ello no debería desprenderse que la poesía vive en el lenguaje como en un hábitat originario y que no comunica otra cosa que su propia naturaleza, su vida en palabras. Lo musical como lo abiertamente irracional es una trampa que abre la razón para cercar sus propios límites. En la poesía se volvería entonces verdadero aquello que un uso racional del lenguaje deja afuera para poder imaginar su coherencia. Pero no existen los dioses, salvo en sueños quizás, en imágenes, y tampoco existe un lenguaje de ideas, ni racional ni instrumental. El cuerpo baila en ese borde del pensamiento donde las palabras le hicieron creer al ser hablante que podía saber lo que decía.

El rapsoda, con su poeta amado a cuestas, quiere que haya algo más, que la poesía no sea sólo ese soplado inhumano en cuerpos aflautados por un lenguaje desatado. Propone la verdad de la conmoción: el objeto de la mimesis poética sería esa eficacia, describe y escande una emoción que se comunica a otros. El que lee o pronuncia el poema (recordemos que la lec-

tura en voz baja es una invención tardía, que podríamos calificar de teológica) siente su efecto en el cuerpo. Sócrates no tarda en descartar esta cuestión: quien llora en medio de amigos y se aterroriza en la tranquilidad de su asiento, y también el que se ríe de la insignificancia de su propia existencia, están perdidos. Transmiten lo perdido al público, ya que no hay sujeto íntimo todavía, y se corre en busca de su futura constitución, cuando el soplo del alma se condense y se vuelva sustancia eterna, etc.; ¿qué transmiten? Nada más que su propia confusión.

En este punto, cabe sospechar que el problema de una poesía pura, de pura inspiración, sin ciencia ni arte, es que se le sustrae toda comunicación. ¿Y si la emoción o el desarreglo, si el ritmo o su destrucción gradual, fueran más bien indicios de una reflexión que no se entrega de una sola vez a su medio? ¿Cómo piensa la poesía, si no es técnicamente? ¿Por qué habla de lo más casual y contingente y lo que comunica pareciera, en ciertos casos, ser todo para todos? ¿Es una ilusión el valor, una impostura la jerarquía de los poetas? El crítico Ión sabe bastante sobre el valor de cada poeta, al menos vive en su cuerpo la verdad de su eficacia, se diría que vive de ella. Si él se ríe y hace llorar a otros podrá irse con la plata del público conmovido. Pero entonces no puede estar tan entregado al entusiasmo, de alguna manera debe percibirse en el acto de hacer el poema. Hasta el oráculo que transforma el azar de las palabras en necesidad divina tiene que contemplar por momentos, en cada verso, que se cumpla la forma del hexámetro. Por eso Ión objeta: “sería para mí una sorpresa si tus razones fuesen bastante poderosas para persuadirme de que estoy poseído y fuera de mí mismo”. ¿No es la apariencia de un saber, si se llega a un efecto determinado, lo mismo que se sabe? La *tekhné* del poeta tiene su objeto, las palabras, y sus reglas, al menos algunas para ciertas especies o tonos de poesía. Los vacíos que anulan su transmisibilidad, no obstante, están en que las palabras son exactamente las mismas que sirven para cualquier objeto y para todas las artes, y en que las reglas son tan flexibles que parecieran desvanecerse en el aire. Lo específico de cada poeta haría que creara sus propias formas, es decir, su verdad en forma de reglas autogeneradas. La técnica poética, si existe, no puede ser más que una —esto afirmó Sócrates. A lo que Ión hubiese debido contestar: aunque sea una para

cada cual, eso no implica que haya muchas para cada uno. Encontrar la propia técnica, el tono en que se logra algo en ese objeto común y sin fondo de las palabras, sería una tarea que no puede confiarse íntegramente al entusiasmo o al don. E incluso la imitación de otros poetas, o sea la lectura, aunque no se sepa bien cómo, podría ser una transmisión de técnicas. Así también el nadador, que alguna vez aprendió sus movimientos, surca más rápido el agua en la medida en que ha olvidado su propia técnica.

Sin embargo, dado que no puede decirle a Sócrates de dónde obtiene su arte, Ión debería admitir que es sólo inspiración, “por estar poseído y sin ninguna ciencia”, de otro modo se revelaría como un mentiroso, alguien injusto con respecto a sus propias afirmaciones. Ante la opción entre ser injusto o divino, el rapsoda acepta esta última posibilidad. La conclusión de Sócrates, que en pocas ocasiones se expone con tanta claridad y positividad, cosa rara en un diálogo de tema especialmente volátil, bastante abierto a las supersticiones y a las creencias no sabidas, entonces reza: “En este caso, Ión, te conferimos el precioso título de celebrar a Homero por inspiración divina y no en virtud del arte”.

Y si la repetición de la poesía no tiene técnica, menos descriptible habrá de ser el arte de hacerla. Desde el origen, “poesía” había remitido a un “hacer”, según su étimo, y siempre se la incluyó entre las “técnicas” o “artes”. Claro que estas dependían de unos misteriosos personajes, las musas, hijas de la memoria, pero no eran rigurosamente un producto exclusivo de ellas. Ni la memoria ni la musa hablaban por boca del poeta, sino que sus versos recibían algo así como una gracia: lo que se planeaba, lo que se comenzaba, al ponerse bajo la advocación de la musa, salía mejor de lo planeado, no era del todo explicable por el aprendizaje del arte, tenía cierta gracia. El diálogo platónico, al poner todo el peso de la causa de la poesía en el entusiasmo, en un estado fuera de sí, en algo ajeno a la voluntad, de inmediato separa su materia de cualquier saber. Tendremos entonces, de ahí en más, una palabra controlada, que acuña conceptos, que transmite saberes, en principio traducible, ya que se supone que surge de un pensamiento que luego utiliza el lenguaje para darse una forma, y frente a ella, la palabra musical, dictada, que atiende a las cantidades sonoras de la lengua, pero que no comunica otra cosa que su propio impulso de entu-

siasmo. Una poesía que siempre quiso saberse, y decir algo, que no quería resignarse al limbo de lo divino o lo inconsciente, debió pensar en una contrapartida del imperio musical, debió reflexionar y devolver el lenguaje a su propio carácter fundamental, origen y condición de todo pensamiento. Que el entusiasmo sea la verdad no quiere decir que la voluntad y el plan, la aspiración comunicativa y la tendencia constructiva, no sean igualmente necesarios para expresarla. La técnica es un requerimiento del entusiasmo, quizás como el entrenamiento precede a un raptó de velocidad. A la manía poética había que proporcionarle un contrapeso reflexivo. El poeta, si bien a veces duerme, se queda dormido sobre su caballo rítmico, no está completamente borracho, también cuenta, organiza, despliega y repliega momentos. A este modo de reflexión que debe graduar todo entusiasmo uno de los poetas, ya muy occidentales, que más se acercó al peligro del borde lingüístico –el que serpentea entre deseo e impulso, entre voluntad y manía, entre frase y ritmo– lo llamó “sobriedad”.

¿Acaso Hölderlin pensaba particularmente en una especie de “tekhné”, como forma que reflexiona cuando se expande y por ese pensamiento de sí misma puede entonces también limitarse? En todo caso, dice que puede haber grados dentro del entusiasmo, desde la simple alegría, el canto del deseo, del impulso de vida, hasta el discernimiento panorámico “del general en medio de la batalla”. Sería tarea del poeta subir y bajar por toda la escala de los entusiasmos. Y sobre todo, más allá del goce de su propio estado, el poeta debe tocar, casi presentir y finalmente pensar su límite. La medida del entusiasmo que se puede soportar está dada por la capacidad de conservar la reflexión en el grado necesario, en el nivel que permite seguir adelante, llevar a cabo algo, ponerle fin. Anota para sí Hölderlin: “Allí donde la sobriedad te abandona, allí está el límite de tu entusiasmo”. Pero también el límite de la sobriedad como posibilidad de organización poética, como visión constructiva, está dado por la extinción del entusiasmo. La pura técnica, bajo cualquier especie de saber o de invención que se considere, como procedimiento heredado o calculado, ¿puede simular el entusiasmo, tener efectos de entusiasmo? El poeta que se ríe interiormente mientras hace llorar a los otros, incluso emocionándose él mismo en su momento de espectador, ¿está dedicado sólo a su saber técnico, es

decir, está completamente sobrio? Hölderlin planteará una complicadísima dialéctica donde esta contraposición de sobriedad y entusiasmo se resuelve en una perspectiva superior, así como muchas contraposiciones que se le aparecen al “espíritu poético”, en cuyo ámbito incluso el “yo poético” es un elemento de diversas contraposiciones. De tal modo, lo técnico, el arte, no se identifica totalmente con la sobriedad, ya que hay grados entusiastas del saber. Tampoco lo genial, lo involuntario o espontáneo, habrá de coincidir con la inspiración y el olvido de la técnica. El espacio donde la emoción involuntaria, la inspiración, se encuentra con su límite y su contraparte de sobriedad, que incluye las exigencias técnicas del modo de exposición, se denomina “reflexión”. Cuando el sentimiento del poema se escapa de su propia forma y, en el caso extremo, que sin embargo puede ser muy frecuente, no puede escribirse, cuando el poema, por lo tanto, fracasa, sólo la reflexión puede rectificar ese estado y devolverle cierta consistencia. La reflexión sobria, aunque también embriagadora por momentos, se dedicará precisamente a soportar lo inconcluso, las partes del poema: “ha de acostumbrarse a no querer alcanzar”, escribe Hölderlin, “en los momentos singulares el todo que se propone, y a soportar lo momentáneamente incompleto”. El entusiasmo se limitará pues a la superación de un instante por otro “*en la medida y modo en que la cosa lo exige*, hasta que al final el tono principal de su todo se imponga”. La misma progresión del tono es una cuestión a la vez de impulso sentimental y de técnica o soportes técnicos. En términos post-idealistas, ¿debemos pensar que el poeta no usa el lenguaje sino que es hablado por él? Ninguna de las dos cosas. Aun cuando no se pueda usar como instrumento aquello que instaura al agente que podría dominarlo, tampoco el ámbito de tal instauración domina por completo al usuario del lenguaje. El dominio sobre lo dicho es y no es una facultad visible en el poema. Lo que empieza como dominio, es decir, el proyecto de escribir, incluso el arrebatado de escribir pero en el instante exacto de tomar con la mano el instrumento material de escribir, lo que comienza así con la mínima herramienta técnica de una lapicera o sus equivalentes, luego deja de ser dominación del material y control de la expresión, pero lo que justamente ya no es dominio, lo que no le pertenece a nadie, será el tono más propio, la ver-

dad que incluye su contradicción inicial. Dejarse llevar por las palabras es el momento donde el error de querer usarlas para decir algo se transforma en “la más verdadera verdad”. Poesía que aspira a la unidad, según Hölderlin, “en la que también lo no poético (...) se hace poético”.

Sería un error pensar que la técnica o la reflexión sobria sobre materia y forma del poema contribuyen como sostenes no poéticos para que se levante el impulso poético no dominado. En gran medida, la técnica, la obediencia a un ritmo, la complicación sintáctica, la mimesis del habla inclusive, son agentes de la sustracción del dominio sobre lo escrito y lo planeado. El verso tiene razones que el proyecto de poema desconoce. En la tradición provenzal y stilnovista, la “razón” de un poema no es más que su ocasión, el accidente sobre el cual la forma va a componer una suerte de suspensión o eterno retorno: Beatriz iba de rojo saliendo de una iglesia florentina, es la razón de la vida nueva. ¿Qué es entonces la reflexión que necesita Hölderlin para no caer en la mística del genio? Una mirada hacia atrás, un reflejo de la comprensión que se contempla en el producto mismo de cierta “habilidad”, cuya fuerza y cuyo sentido podrían aplicarse a otras cosas. La reflexión le encarga a la técnica un poema, cuya intensidad y eficacia necesitan del impulso entusiasta, pero éste requiere el límite del inicio y del final. ¿Qué límite? No sólo el del poema, sino sobre todo el del yo. La eficacia del poema reside en su posibilidad de salir afuera. “Estar fuera de sí”, entonces, no es una borrachera maniática, no es una locura platónica sin ideas, sino que significa ir hacia otros. Que los poetas, propone Hölderlin, “reconozcan nítidamente y sin pasión la distancia que hay entre ellos y los otros y a partir de este conocimiento obren y sufran. Si se aíslan demasiado, se ha perdido la eficacia y se hunden”. Olvídemos por un momento este trágico anticipo del naufragio, porque tampoco se puede asegurar que el control de Scardanelli sobre el “ser del espíritu” no sea también técnico y que su obra no sea una verdadera salida poética, tan eficaz como los grandes proyectos de Hölderlin firmados con su nombre. Los grados de la reflexión permiten unir lo que parecía contrapuesto, arte e inspiración, sobriedad y ritmo, e incluso, dentro de la misma poesía, cada género con los otros, lírica desarrollada en relato, drama que canta, épica del instante absoluto, etc.

Así, lo que en Platón sellaba la enajenación del poeta en la obra, puesto que sólo podía ser eficaz en un género y no en otros, y en ocasiones sólo podía serlo una vez, la vida entera reducida al momento inspirado de un poema único, en Hölderlin en cambio es la promesa de una suerte de unidad infinita, puesta siempre en el futuro. No importará el poema escrito, su celebración, su valoración, la cumbre o el abismo tocados, sino el que se habrá de escribir. La técnica perfecta del poema intenso, aparentemente lírico, roza la novela y contiene un drama. La técnica es al mismo tiempo la máxima atención a las partes, su conclusión y su despliegue, y la mirada reflexiva sobre un todo, lo que Hölderlin llama “igualdad de la forma espiritual (del ser-a-la-vez y ser-juntos)”. Las partes se conectan pero también se modifican, cambian ellas mismas y aquello que tocan, y sólo “la *forma del material* permanece idéntica en todas las partes”. La formación del material es la *tekhné* que hace el poema, aun cuando pueda no ser su íntimo impulso originario. Y de acuerdo al deseo de significación que voluntaria e involuntariamente anime su contenido, tendremos puntos épicos de sensación, donde “la presentación es figurativa y el tratamiento espiritual se muestra episódicamente”, o bien puntos dramáticos de intuición, con aspiraciones, sentimientos, pasiones, carencias, cuyo tratamiento “se muestra más en el estilo”, o bien puntos líricos, cuya “significación es un fin más propiamente tal”, donde “la expresión es sensible y el tratamiento libre es metafórico”.

En todo el fragmento que acabo de citar y de glosar, sin título, se hablaría, según los editores póstumos “sobre el modo de proceder del espíritu poético”. Pero debemos traducir ese “espíritu” para que no parezca un “daimon” o un zumbido divino. En cuanto poético, es un espíritu formativo, trabaja con ideas y materiales, busca la conciliación imposible entre el sentido más abarcativo y la sonoridad más específica. Los géneros, siempre móviles y sólo vivientes en cuanto orgánicamente tantean sus propios límites en progresión, son distintos modos de proponer soluciones a la contraposición entre contenido y material, pero también son nombres del impulso que inicia la tendencia de un poema. Los géneros son musas, porque están vivos. Pero no son sustancias, sino sensación, intuición, delirio (epos, drama o conflicto pasional, y la lira que

delira). La vida entra en la poesía no por un soplo que milagrosamente anima lo inanimado, dándole espíritu a las palabras, sino a través de su fundamento subjetivo más allá del pensamiento, antes y después del yo que escribe; los géneros, e incluso las diferencias singulares de cada poema particular que expresa algo deseado sin saberlo, serían pruebas de que hay “diversos modos de la fundamentación subjetiva”, en los términos de Hölderlin. Pero no se trata de un relativismo, ni mucho menos de cuestiones psíquicas, residuos de almas y espíritus inmateriales del pasado, sino de un fundamento cuya tendencia, al sostenerse como tal, se vuelve “universalizable” (el héroe épico como espejo), “cumplible” (ética del sujeto trágico) o “realizable” (la felicidad lírica, lágrimas de alegría por un instante de ruptura del velo). De modo que sólo se llega al fundamento subjetivo, originario, oculto en principio, a través de su formación objetiva, en el material y el significado.

Anota Hölderlin: “Y así la fundamentación subjetiva exige y determina una fundamentación objetiva y la prepara”. Sin embargo, “lo limitante y determinante”, la sobriedad, no debería ser una mera negación objetiva de lo subjetivo. Si en la técnica como instrumentación de la vida el dominio se ejerce opresivamente sobre el sujeto, determinado por las cosas y convertido en la cosa de sí mismo, en la *tekhné* poética la vida impulsa la forma, ni subjetiva ni objetiva, en el dictado musical de una cosa que está libre de toda instrumentación. El poema no sirve para nada, pero comunica la insubordinación, un impulso vital. Si en el fondo de la embriaguez se escondía la muerte, en la pérdida de sí y en la manía, en el zumbido del insecto condenado a su estación efímera, entonces el dominio técnico del material, que deje surgir el sonido y el sentido reanimados, no sujetos, prometerá cierta posibilidad de vida. Del otro lado del demonio del dominio, en contraposición al daimon que razona y conceptualiza, la musa es diosa de otra técnica, no una simple desarregladora del sentido. Musa es el nombre del hilo conductor en la tela ondulante del ritmo. Es lo limitante y determinante no negativo, que une y hace crecer la forma y multiplica los sentidos. Aunque también el dominio a secas, la sobriedad más allá de todo impulso inspirado, enseña el límite de la muerte, aprendizaje que implicaría no dejarse embaucar por la ilusión de

lo ilimitado, por el crecimiento libre y la superstición de creer que existe algo inmortal. Es la comunicación de un hilo dentro de los cambios armónicos y las reverberantes contraposiciones de forma y material, de sentidos y cesuras rítmicas. “Última tarea”, dice Hölderlin, del espíritu poético: “tener en el cambio armónico un hilo, una memoria, para que el espíritu, nunca en un momento singular y otro momento singular, sino continuamente en un momento como en otro, y en los diversos temperamentos, permanezca presente para sí tal como para sí es totalmente presente”. ¿Espejismo de una unidad tan absoluta que siga siendo una en su reflexión y multiplicación infinitas? En todo caso, armonía encontrada, por la suerte que inspira, pero también ligada, como cosa construida, “ni genio ni arte”, sino “identidad del entusiasmo y la actualización formal del infinito”. Y traducimos así lo único infinito que aparece ante el sentido, el infinito sensible, audible y dibujable: el lenguaje.

Por otro lado, la poesía es también un deseo, si es que no una promesa. Platón redujo el estado del poeta inspirado a un olvido de sí, por lo cual desearía perderse en otras materias, otros tiempos, zumbar o bailar. Pero entonces no se veía la potencia constructiva de lo limitante, la forma de poema. Y si el poeta desea una palabra perdida, las sensaciones que estuvieron o se imaginaron antes de las palabras, no deja de ser la unidad de aquella libertad mecánica o inconsciente con la falla o la necesidad de su conciencia de un presente, porque la sensación no es, según anota dialéctica y febrilmente Hölderlin, “ni mera conciencia, mera reflexión (subjetiva u objetiva), con pérdida de la armonía interior y exterior, ni mera armonía, como la intuición intelectual y su sujeto-objeto místico, figurativo, con pérdida de la conciencia y de la unidad, sino que es todo eso a la vez”. Observemos que, aun dentro de la intrincada gestualidad ternaria de Hölderlin, la unidad de la conciencia, el deseo inconsciente y la figuración o el pensamiento sería también la unidad de la literatura, cuyos tres géneros apuntan a esa totalidad que le da vida a cada poema representativo, reflexivo e involuntario al mismo tiempo. La unidad, esa libertad postulada e inexperimentable, se muestra de manera mecánica, no deliberada, como un simulacro de lo natural, en el niño, etapa mítica del aprendizaje, cuando la *tekhné* era previa al arte. Pero ese deseo entregado a la vida

objetiva no podía registrarse en una identidad reconocible, en su contrapuesto; faltaban el límite, la idea de la muerte y la sobriedad que pone fin a la obra. Hölderlin abandona rápidamente la figura del niño, imagen del poeta de la necesidad y no de la libertad, pero la dialéctica de la forma obtiene la experiencia de esa unidad en lo más profundo de lo olvidado.

¿Habrá de ser entonces la poesía un juego de niños, sin dioses ni naturaleza, sin ciencias ni técnicas? Sólo si se entiende al niño no como un inocente, sino como lo producido que se autoproduce, lo imposible de sujetar que no es un objeto, el deseo de seguir o de no seguir. Si invocásemos a Crátilo, podríamos plantear un falso parentesco entre la *tekhné*, el arte de hacer algo, y el *téknon*, el niño, el hijo, que también se hace, ya que *teknopoieo* significa “parir, hacer niños”. El olvido del niño que cada uno, según el lenguaje, ha sido alguna vez es el límite sobrio anterior a todo saber y a todo entusiasmo. Luego la sobriedad puede enseñar que lo olvidado no está muy lejos de lo inexperimentable, y que en el espejo del poema la infancia reflexiona sobre su imposible, la muerte. Y si la sensación que impulsa a hacer el poema no parte de algo sabido, no quiere decir por eso que no haya arte y también naturaleza, o sea reflexión y olvido del origen. Porque para el poeta, en su versión ideal, “la naturaleza y el arte, tal como los ha conocido y los ve, no *hablan* antes de que haya *para él* un lenguaje”. Vale decir: lo determinado, o el saber, empiezan a hablar cuando se abren en la incertidumbre para sí mismo de un ser que alguna vez no fue y que en el final del poema dejará de ser.

Pero la técnica, el así llamado mundo de la técnica, ¿no es un dispositivo mayor que convierte precisamente al yo en lo que es, un objeto sustituible? En ese caso, el instante sustraído del uso, la palabra desarmada de su concepto, el ritmo increado, captado al pasar, ¿no serían la auténtica sensación del mundo técnico? Como si la *tekhné* arbitraria y necesaria del poema, su hilo conductor y su extravío ocasional, fuesen la cura del control y del dominio, el pensamiento una solución para el pensamiento, las palabras una redención de su mero uso instrumental. ¿Y qué dice el poema del mundo variopinto de la técnica? Tal vez que todo resultado puede ser separado de su origen, que todo mecanismo puede encontrarse con el desuso, el deseo y el entusiasmo, y que un manejo sobrio de sus impulsos

originarios puede aspirar a ser, por momentos, todo de nuevo para todos.

La palabra “técnica”, en un sentido tal vez absolutamente desplazado de su acepción actual, me recordó un poema que habla de la poesía y su intransmisible “arte”, al mismo tiempo que describe una escena que sólo la tecnología y el gregarismo del presente hacen posible; donde sin embargo, en las palabras y en el baile, el antiguo entusiasmo y la entrega a la embriaguez siguen su marcha sin sentido, sin ningún tipo de divinidad a la vista. El poema es de Arturo Carrera y se titula “En una disco”; está incluido en el libro *La banda oscura de Alejandro* de 1994. Se trata de una conversación, entrecortada por el sonido fuerte y el movimiento, con una joven musa, quien dicta el poema pero también responde a ciertos interrogantes del poeta. Este la invoca así al comienzo: “Rosario, le dije,/ algún día voy a escribir un poema que se llame: ‘Rosario Bléfari’.” Luego sigue el baile y la charla fragmentada por el estrépito de la discoteca. Ella repite y acaso corrige entre sus gritos las definiciones de la poesía que, quizás platónicamente, en un paso de prosa el poeta ha dado en cierta conferencia previa al momento del poema: “‘Hoy en tu charla/ el momento fue cuando dijiste/ que la poesía es la salvación/ ...y hablaste de los libros como si hablaras/ de juguetes, te la pasaste hablando/ de juguetes...’ (Y giraba/ como un precioso trompo/ que volvía hacia mí)”. El acto de ver juguetes en la oscuridad, pero buscando la salvación, ¿no es acaso lo que se dice del misterio? ¿Es un misterio que las musas callen? Pero el secreto del poema es que su *tekhné* no domina, no controla, hace y deshace, como el *téknon* del tiempo que construye y destruye su montaña de arena jugando en una playa. Y sin embargo, entre una estrofa y otra, en las franjas blancas de la hoja que se deja sin escribir, se piensa y se explica, otra vez, la poesía.

La joven musa se ríe y agradece la explicación, aunque no tenga sentido, ni sea clara, juego de luces del momento tecnológico del entretenimiento, que sin saberlo debe ser salvado en un poema. Ella dice: “‘Sos poeta porque me di cuenta/ que podías explicarle a la gente hoy allá/ lo que era la poesía, aunque después escribieras/ no sé... el poema, la poesía era esa salvación: en un/ momento le explicabas amablemente a la gente/ que la poesía (aunque no fuera lo cierto)/ era lo que tenía explicación’.” A esa

explicación, a esa reflexión se debería en parte la posibilidad de salvación del poema, su promesa secreta; porque, como dice la musa, el poema sólo sería una cosa más, una repetición del mismo entusiasmo, un deseo que insiste, pero su explicación, lo que piensa al detenerse, lo que vio y ahora contempla a posteriori, aunque no sea cierto, tal vez lo salve de su tendencia ilimitada. Y el carácter narrativo del poema de Carrera, su limitación de las imágenes, la transcripción de un diálogo inconcluso, no deja de lado la inspiración, el hallazgo de más y más desplazamientos de la mirada y el lenguaje, pero a cada paso se detiene y trata de explicarse. Es como si el poeta, después de cada estrofa o bloque de versos, que son 37, procurase responder a la pregunta: “¿qué estoy haciendo?” Es decir: ¿es esta la *tekhné* que salva de la técnica? En un instante, le explica su lucidez a la musa, pero ella no lo escucha, absorbe en el parpadeo multicolor del entorno: “Dije: ‘... se despierta de nada, nuestra libertad/ cuando tomamos el mundo como el durmiente a sus sentidos;/ así nuestros sueños tienen por fin un nombre...’.” Libertad que estaría en la involuntaria sobriedad, de pronto nombrada, porque en los sueños lo que no se sabe que se quiere finalmente encuentra salidas, como luces, y por último se nombra, se narra, se dicta. La chica que entendió de golpe todo lo que implica la antigua práctica de la poesía, aunque no lo pueda transmitir, aunque sólo comunicara su risa y sus palabras ya oídas, es la apariencia actualizada de la inspiración, que no puede salvarse si no se explica, si el poema no la piensa además de fascinarse con ella. Pero el problema de la inspiración, como en el antiguo entusiasmo, es que tiene un límite. Todo habrá de terminar. “Le invito un sorbo de mi bebida. Bebe apenas y/ se lamenta: ‘¿Qué haré cuando te haya dicho/ todo esto que quería decirte y lo haya dicho, sí,/ *completamente?*/ (...)/ ¿Qué voy a hacer cuando amanezca,/ cuando todos se vayan?’”. Al final de cualquier momento, que se sueña como privilegiado o que se imagina salvar, está precisamente su final.

El poeta, sobrio, recuerda y recupera, e incluso puede explicar cómo lo hace y qué está buscando, sin encontrarlo nunca. El verso técnicamente explica, o sea que explaya, despliega, cuenta algo, y salva, o sea que repliega, descuenta, mira hacia atrás, antes de que se desenrolle el hilo del sentido. Ese hilo de la sobriedad que se autodestinaba Hölderlin, en la

mayor cercanía de su pérdida, en el imperio absoluto del lenguaje, no era otra cosa que el fin buscado de la inspiración, cuando el entusiasmo puede transmitirse y algo se comunica. La joven musa le dicta al poeta su destino bajo la forma de la reflexión: “Se alejó y fue ametrallando: ‘... no hay inspiración/ hay destino; no hay destino, no hay realidad, hay/ deseo; no hay deseo ni pasiones, hay ¡secretos!/ Y nuestro secreto es encontrarle una explicación a la/ salvación’”. En su dominio del lenguaje, y en lo que involuntariamente pasa a formar parte del poema, el que escribe se cuenta un secreto que de inmediato olvida. Pero sabe que ahí estuvo y estará, aunque ahora la explicación deba soslayarse, deba ser motivo de risa. El poeta que se ríe se queda con la plata de los que lloran al oírlo, como decía Ión. Y cuando acepta ser “divino” porque no puede revelar su secreto, podemos imaginar que sonrío, imperceptiblemente. Así, el diálogo sobre la poesía, género tan antiguo como la memorización de versos que era ya su composición, termina también en la discoteca con un chiste: “Me encuentra Gaspar Noé y me dice/ en esa pequeña luz de la salida,/ también negra:// ‘parecés un *negrito*’.” Porque otra manera técnica de la sobriedad se llama precisamente “ironía”, reflexión donde no haya excepciones y donde la salvación del mundo deje ser individual.

### Libros citados

Platón, *Ión, o de la poesía*, en *Diálogos II*, Universidad Nacional de México, 1922.

Hölderlin, Friedrich, “Reflexión” y “Sobre el modo de proceder del espíritu poético”, en *Ensayos*, Hiperión, Madrid, 1990.

Carrera, Arturo, *La banda oscura de Alejandro*, Bajo la luna nueva, Rosario, 1994.

# Tecno-génesis y antro-po-génesis en Bernard Stiegler O de la mano que inventa al hombre<sup>1</sup>

*Marcela Rivera Hutinel*

Tal como está constituido, este par [de manos] no solamente ha servido a los propósitos del ser humano, los ha ayudado a nacer, los ha precisado, les ha dado forma y figura. El hombre ha hecho la mano; quiero decir que él la ha separado poco a poco del mundo animal, la ha liberado de una antigua y natural servidumbre, mas la mano ha hecho al hombre. [...] entre la mano y el espíritu las relaciones no son tan simples como las que existen entre un jefe obedecido y un dócil servidor.

Henri Focillon

La prótesis no es una simple prolongación del cuerpo humano, es la constitución de este cuerpo en tanto que «humano» (las comillas pertenecen a la constitución). Ella no es un «medio» para el hombre, sino su fin, y se conoce la esencial equivocidad de esta expresión, «el fin del hombre».

Bernard Stiegler

## 1. “*Cuáles son los límites donde el cuerpo del yo humano puede detenerse...*”

En Junio de 1947, un año después del cese de su confinamiento en el psiquiátrico de Rodez, Antonin Artaud esboza las siguientes líneas: “El rostro humano todavía no encontró su cara [...] Hace mil y mil años que el rostro humano viene hablando y respirando y uno todavía tiene la

---

<sup>1</sup> Una versión anterior de este texto fue publicada en la Revista *Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad*. Universidad Central de Chile. Vol. I, N°3, abril 2013.

impresión de que no ha empezado a decir lo que es y lo que sabe”.<sup>2</sup> El pasaje forma parte de un breve ensayo titulado «El rostro humano», que quedó registrado en la plaqueta que acompañó la exposición de sus dibujos en París en julio de ese mismo año. El rostro del hombre, afirma Artaud en dicho texto, no ha contado aún el secreto de esa *vieja historia humana* que se presume entrelazada a cada una de sus cavidades; mil y mil años han pasado, y ningún pintor en la historia del arte ha sido capaz de suscitar este relato. Esa será –nos dice– su tarea, el afán que anime sus retratos: desencadenar, con cada golpe vacilante de su trazo, la enunciación de esta vieja y larga historia que se fragua desde antaño. Artaud contraviene así toda presunción respecto del rostro como marca inalterable de la *humanidad del hombre*, como rasgo cuya propiedad definiría, en su invarianza, las fronteras de aquello que lo humano *es*, forzándonos más bien a pensar en una *historia del rostro* que permanece de suyo inacabada, abierta como los diversos orificios que lo surcan: ojos, nariz, boca, oídos, abocados a la pesquisa infatigable de una cara que *aún no llega*. Es entonces que Artaud manifiesta su perplejidad respecto de los bordes que separan al cuerpo del hombre del *torbellino* de su afuera; en lo que concierne a dicho cuerpo, señala, parece no haber certeza respecto de los límites donde éste se fija: “Algunas veces, junto a las cabezas humanas, he hecho aparecer objetos, árboles o animales, porque todavía no estoy seguro de *cuáles son los límites donde el cuerpo del yo humano puede detenerse*”.<sup>3</sup> Enseguida veremos que es en esta hesitación ante los *confines* de lo humano que despunta la afinidad entre Artaud y Bernard Stiegler; será en este temblor de un borde que parece sustraerse o desdibujar su línea donde sus andaduras se crucen. En ambos, cabe barruntarlo, la fuerza de este seísmo será capaz de abrir las puertas por donde se deslicen las potencias de su pensamiento.

Esta pregunta arrojada, depositada en el texto artaudiano, cual estilete que descose la urdimbre de certezas sobre el hombre y sus *finés*, parece reverberar en el fondo mismo de las reflexiones desplegadas por Bernard

---

<sup>2</sup> Artaud, A., “El rostro humano”. En *Revista Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, Artefacto 1/1996.

<sup>3</sup> *Ibid.* El subrayado es nuestro.

Stiegler en *La Técnica y el Tiempo*, extenso ensayo en tres volúmenes publicado entre 1994 y 2001, y cuyo vórtice gira en torno a esa *trama de artefactos* que condicionan la relación entre el hombre y la materia. Stiegler procura elucidar allí el modo en que la historia del hombre se enlaza a la historia de sus prótesis, interrogando en qué medida estos *órganos técnicos* -desde el primer fragmento de sílex tallado hasta los actuales sistemas de producción hiperindustrial- resultan *discernibles* de aquello que llamamos lo «humano», hasta qué punto, en otras palabras, esos soportes técnicos serían *disociables* de esta forma de lo viviente, de ese cuerpo llamado humano, que ellos vendrían a suplementar. Tal es, señala Stiegler, “la dificultad misma de nuestra cuestión: el hombre, la técnica. ¿Dónde comienza(n), dónde termina(n) el hombre - la técnica?”.<sup>4</sup> Esta inquietud, en la que atisbamos el eco de la vacilación artaudiana ante la *unidad* o la *indivisibilidad* de las fronteras que delimitan lo humano, es bosquejada por Stiegler en el primer volumen de su libro, que lleva por nombre «La falta de Epimeteo», en el marco de una revisión del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de Jean-Jacques Rousseau y, más precisamente, del carácter aporético de la cuestión antropológica que este texto de 1754 despliega. La pregunta –“¿dónde comienza(n), dónde termina(n) el hombre - la técnica?”- se hallaría, subraya Stiegler, alojada igualmente en el texto de Rousseau, aunque ella, lo veremos, parezca eludirse en su potencia deconstructiva, cada vez que en dicho texto se intenta captar al hombre *más acá* del linde que lo coliga a la técnica, en el umbral de su nacimiento, “tal como ha debido salir de las manos de la naturaleza”.<sup>5</sup>

En el prefacio de su *Discurso*, Rousseau afirma que, con vistas a conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres, es preciso “deslindar (en francés, *démêler*: separar aquello que se presenta mezclado) lo que le viene [al hombre] de su propio fondo”, lo que pertenece, por consiguiente, a su *constitución original*, a su *naturaleza*, de

---

<sup>4</sup> Stiegler, B., *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée, 1994, p.112 (ed. esp. Hondarribia: Hiru, 2002, p. 154).

<sup>5</sup> Rousseau, J-J. *El discurso sobre el origen de la desigualdad*. Barcelona: Biblioteca de los grandes pensadores RBA, 2002, p.32.

“lo que han añadido o cambiado en su estado primitivo las circunstancias y el progreso”.<sup>6</sup> Debe haber, según las indicaciones del ginebrino, una naturaleza del hombre *anterior* a las transformaciones que han inoculado en ella “todos los progresos de la especie humana”, una constitución esencial *previa* a la serie de alteraciones suscitadas por aquel devenir artefactualmente constituido (Rousseau piensa aquí en los efectos perversos de las instituciones que provocan tales cambios: la industria, la medicina, las leyes). Debe ser posible, en consecuencia, “separar -la palabra utilizada es nuevamente: *démêler*- lo que hay de originario y artificial en la naturaleza actual del hombre”,<sup>7</sup> aún cuando ante esta tarea que el filósofo se impone, tenga que afrontar la siguiente contrariedad: el alma humana, tal y como ésta se muestra en el presente, y a raíz del despliegue de esos mismos artificios, ha prácticamente perdido su *semblante originario*. De la naturaleza del hombre *antes* del cambio, se lamenta Rousseau, poco o casi nada se conserva, ya que “de igual forma que la estatua de Glauco, a la que el tiempo, el mar y las tempestades habían desfigurado tanto que parecía menos un dios que una fiera salvaje, así el alma humana [...] por así decirlo *ha cambiado de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible*”.<sup>8</sup> El autor del *Discurso* no declara, como lo hace Artaud con la mirada puesta en sus retratos, que *el rostro humano aún no encuentra su cara*, sino más bien que el alma del hombre ha perdido indefectiblemente la suya, mostrando una faz corroída por lo artificial, lo mediato, la técnica y lo protético que *las circunstancias y el progreso* han introducido en ella. Rousseau quisiera limpiar el moho que encubre y corroe la naturaleza actual del hombre, signada por su ingreso en la técnica. Ahora bien, es precisamente por este *gesto*, que anhela discernir entre lo originario del hombre y su devenir artefactual o artificial, que Rousseau comporta, para Stiegler, una cierta ejemplaridad en la tradición filosófica, al punto que este texto de 1754 se ofrece al lector como “un excelente arquetipo del discurso de la filosofía sobre la técnica”:

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.21.

El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* pertenece a esta tradición para la cual, en el origen, no hay más que la caída fuera del origen, momento aporético, y donde esta aporía siempre se anquilosa finalmente en una mitología que opone dos momentos: aquel de la pureza, aquel de la corrupción –del antes, del después, mas el punto que los separa se presenta siempre ya diluido. Es un excelente arquetipo del discurso de la filosofía sobre la técnica, que cuenta por medio de una ficción, sino por medio de un mito, cómo al hombre de la pura naturaleza le sigue por una caída el hombre de la cultura, de la técnica y de la sociedad.<sup>9</sup>

Todos los discursos metafísicos habrán procedido de este modo: enfrentados al *problema del origen*, a esa “cuestión de su origen [que] siempre oprimió la garganta del pequeño hombre” (según una lúcida y bella expresión de Pascal Quignard),<sup>10</sup> estos discursos procuran disolver la aporía que subyace a ese umbral por siempre traspasado, a ese *punto* que se quiere asir pero que *se presenta siempre ya diluido*, y lo hacen *anquilosando*, endureciendo esta aporía, por medio de una partición. La tradición metafísica se definiría, entonces, por esta denegación de la *aporía del origen* (que permanece irreductible *en y para* el pensamiento, como un límite a experimentar, a sostener en el umbral de su indecidibilidad) y por el consiguiente establecimiento de una *lógica oposicional*, que separa, de un lado, lo que *sería* de suyo originario -el *arché*, lo más antiguo, lo que, siendo [en] el principio, debe permanecer simple, puro, intacto- y, del otro, aquello que, interrumpiendo ese orden primordial, sobrevendría en un *segundo momento*, socavando la pureza inescindida, indemne, de ese mismo origen. De modo que lo que viene *después* de ese momento originario es mentado siempre por la metafísica como una *herida*, como una *falta*: se lo llama «caída», «pérdida», «olvido», «accidente». Piénsese aquí, como sugiere el propio Stiegler, en el *mito del alma alada* que Platón relata en el *Fedro*, y que narra cómo el alma pierde sus alas cuando, “por un extravío funesto” [248c], “no puede volver a la estancia de donde ha

---

<sup>9</sup> Stiegler, B., *op. cit.*, p.112 (ed. esp., p.155).

<sup>10</sup> Quignard, P., *Retórica especulativa*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006, p.24.

<sup>11</sup> *Obras completas de Platón*. Traducción de Patricio de Azcárate. Madrid: Medina y Navarro, 1871, pp. 261-349.

partido” [248e];<sup>11</sup> el alma que, cayendo, ha debido fijar su estancia en la materia –en ese cuerpo que, según enuncia el *Fedro*, es también su *tumba* (“esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra” [250c])-, olvida de golpe su *saber del origen*. Piénsese, asimismo, en la oposición que este mismo diálogo establece entre la *anamnesis*, la memoria viva, y la *hipomnesis*, esa memoria exterior y artificial que entra fatídicamente en escena con la invención de la escritura y que comparte los mismos defectos del cuerpo, puesto que agudiza el *olvido del origen* en el que el alma se encuentra. Quienes recuerdan valiéndose de los signos escritos, confiando en estas *huellas exteriores*, dejándose arrastrar por ellas –se exhorta en el mito sobre el origen del *gramma* que relata Sócrates hacia el final del diálogo- sustituyen la memoria viva (capaz de asistir a su propio movimiento anamnésico, como movimiento *de y hacia la verdad*), por una memoria no-viva, *hipomnésica*, mero artificio mnemotécnico que, ofreciéndose como suplemento de la palabra viviente, no hace más que intensificar los poderes de *lethé*:<sup>12</sup> los que obran de este modo, escribe Platón en el *Fedro*, “fiándose de lo escrito, *llegarán al recuerdo desde fuera*, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos” (275a), procurando salvaguardar así la frontera entre el carácter *originario* de *psykhé* y el parasitismo exógeno de sus prótesis.<sup>13</sup> El *Fedro*, por cierto, no significa para Stiegler un mero ejemplo entre otros, sino la más antigua enunciación de una tradición filosófica que, haciendo caer el vínculo entre hombre y técnica del lado de la caída

---

<sup>12</sup> La *exteriorización de la memoria* conlleva siempre una *pérdida de memoria y de saber*: así describe Sócrates en este diálogo -como consigna Stiegler recuperando los análisis de Jacques Derrida, el riesgo *farmacológico* de la escritura. Leemos en *La farmacia de Platón*: “Para que la escritura produzca, como dice él [Zamus], el efecto «inverso» del que se podría esperar de ella, para que ese fármaco resulte, al usarlo, nocivo, es preciso que su eficacia, su poder, su *dínamis* sea ambigua [...] Ahora bien, esta ambigüedad, Platón, por boca del Rey, quiere dominarla, dominar su definición en la oposición simple y tajante: del bien y del mal, de lo interior y de lo exterior, de lo verdadero y de lo falso, de la esencia y de la apariencia” (Derrida, J., *La Diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975, p.153).

<sup>13</sup> Como señala Derrida en *La Diseminación*, respecto de este *deseo* de suprimir de la estructura viviente de la memoria toda huella de la suplementariedad: “Con lo que *sueña* Platón es con una memoria sin signo. Es decir, sin suplemento. *Mneme* sin *hipomnesis*, sin *fármakon*” (Derrida, J. *Op.cit.*, p.163).

—caída *fuera* del origen, caída *en* el devenir— “ha denegado (el término francés es *refoulé*: reprimido, rechazado) la técnica como objeto de pensamiento”.<sup>14</sup> La técnica deviene lo *impensado* de la filosofía, en la medida en que en ella—como parece enunciar cada vez la razón metafísica—el *hombre se desconoce*, desconoce su *propio* ser, presentándose ante él (extrañeza supeditada a cierto “rasgo *unheimlich* de las prótesis”)<sup>15</sup> como aquello que interrumpe la *naturaleza auto-moviente* de su alma.

Stiegler, no obstante, recorriendo con «nuevos ojos» ese medio elemental constituido de suplementos en el que el hombre se encuentra, se propone no amurallar en el silencio lo que retorna espejeando ominosamente en cada uno de esos objetos técnicos: si, al revisar la historia de las técnicas, se revela que el ritmo metamórfico de las continuas transformaciones tecnológicas modifica a su vez las condiciones de organización de lo humano, aquello que ha sido conjurado como mera *hetero-afección* amenaza con hacer estallar lo *propio* de ese ser que *sale de sí* en sus prótesis. Pues el hombre, entonces, *comenzaría por* esta travesía por el *afuera*, por esta puesta *fuera de sí* que habría tenido lugar desde el momento en que sus manos comenzaron a trabajar la materia, al punto de que nada previo en él (llámese «naturaleza», «estado salvaje o primitivo», «interior», «cuerpo propio») habría pre-existido a dicho proceso de *suplementación*. Antes de esta *exteriorización*, apunta Stiegler, el hombre no tiene lugar, no *ex?iste*. El hombre no sería «hombre» más que en la medida en que su *ser* se pone *fuera de sí*, y el desvelo metafísico por asir lo *propiamente* humano mostraría por *antítesis* que la historia de aquel ser que

---

<sup>14</sup> Stiegler, B., *op. cit.*, p.11 (ed. esp., p.9).

<sup>15</sup> Stiegler refiere este “rasgo” en el marco de una interpretación de la analítica existencial heideggeriana comprendida como “liberación” [*dégagement*] filosófica de la cuestión de «*qué*» (el ente intramundano, inasible como *vorhandene*, que Heidegger mienta como «lo a la mano» [*zuhandene*], modo de ser específico del ente *en uso*), en su relación con el «*quién*» (*Dasein*): “El rasgo *unheimlich* de las prótesis en general es, por otra parte, y además, aquello que el *Dasein*, que arroja su mirada «sobre el existir mismo y como tal», no puede sostener, siendo más bien sostenido por él. «Semejante mirada» no es «otra cosa en principio que el hecho, para el hombre, de mirar insistentemente su propia mortalidad» (G. Granel)” (*Ibíd.*, p. 226).

creemos reconocer bajo el nombre de *anthropos* está asediada inmediata e irremediabilmente por una *impropiedad*. Es esta condición paradójal de una exteriorización técnica que se abre paso *al mismo tiempo* que “la cosa llamada hombre” la que exige ser dilucidada. Stiegler, que recoge el término «exteriorización» de la obra del paleontólogo francés André Leroi-Gouhran, específicamente de sus investigaciones sobre el papel que juega la «*liberación de la mano*» y el devenir técnico en el proceso de hominización, apunta:

La cuestión es *la ambigüedad misma de la palabra «exteriorización»* y la jerarquía o la prevalencia cronológica, lógica y ontológica que ella induce inmediatamente: si se pudiese en efecto hablar de exteriorización, esto significaría que hay una interioridad que la precede. Ahora bien, esta interioridad no es nada fuera de su exteriorización: por lo tanto no se trata ni de una interioridad ni de una exterioridad, sino de un *complejo originario* [el subrayado es nuestro] en el que dos términos, lejos de oponerse, se componen (se ponen al mismo tiempo, de un solo golpe, o de un solo *movimiento*), sin que ninguno de los dos preceda al otro, ni esté en el origen del otro, siendo entonces el origen la co-relación [*con-venance*] o la venida simultánea de los dos [...] La «prótesis» no viene a suplir alguna cosa, no viene a reemplazar nada que habría estado ahí antes que ella y que se habría perdido [...] La prótesis no es una simple prolongación del cuerpo humano, es la constitución de este cuerpo en tanto que «humano» (las comillas pertenecen a la constitución).<sup>16</sup>

Frente a esta *aporética, inextricable relación entre hombre y técnica*, que devela a la *naturaleza humana* como un oxímoron renqueante, la metafísica ha respondido con un sistema de oposiciones categoriales que *resiste* dicha co-implicación, toda vez que aceptarla exigiría admitir la paradoja (una paradoja radical que la deconstrucción, precisamente, soporta) de una “*composición* más antigua que la oposición”,<sup>17</sup> y en con-

<sup>16</sup> Stiegler, B., *Le technique et el temps I*, p.162.

<sup>17</sup> Cf., Stiegler, B. “Derrida y la tecnología: la fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe”. En *Jacques Derrida y las humanidades*. Tom Cohen (coord.), México: Siglo XXI, 2005, p.321: “La deconstrucción es un pensar de la *composición* en el sentido de que la composición es más antigua que la oposición”. Stiegler, que se propone con- mover las oposiciones estáticas que instala la metafísica, rearticulándolas en -

secuencia, la exorbitante afirmación de una *carencia de origen*. Acaso el pensamiento stiegleriano no se propone otra cosa que prestar la mayor atención a esta paradoja radical, soportando la aporía que subyace al postulado de una prótesis que, siendo lo que está *puesto-ahí-delante*, es al mismo tiempo eso que está *puesto-por-adelantado*, en tanto que se trata de un *suplemento* que participa en la constitución misma de aquel ser que, no obstante, vendría a suplementar.

Es por ello que, contraviniendo a la “metafísica que nace en el *Fedro*”, Stiegler va a recurrir al mito de la falta de Epimeteo que Platón refiere en el *Protágoras*, dando cuenta de que allí se emplaza otro pensamiento referente a la proteticidad. Según este mito, los hombres serían el producto de una *doble falta*: cuando Zeuz pidió al titán Prometeo que hiciera aparecer a los seres vivos que no son inmortales, confiándole unas

---

*composiciones dinámicas*, acudirá –además del «pensamiento de la *différance*» legado por la deconstrucción derrideana- a la obra del filósofo francés Gilbert Simondon, en la medida en que el pensamiento de este autor se define como una filosofía de la génesis y del devenir. Stiegler recoge el concepto de *relación transductiva* (una relación que constituye sus términos, o bien, donde los términos son co-constituyentes) -que Simondon utiliza para referir el carácter dinámico de los *procesos de individuación*-, para dar a pensar con él el carácter indisoluble de la relación hombre-técnica (hombre y técnica serían los dos polos de una relación transductiva que con-forma sus respectivos procesos de individuación). Escribe Simondon en *La individuación*: “La oposición entre el ser y el devenir puede sólo ser válida al interior de una cierta doctrina que suponga que el modelo mismo del ser es la sustancia [...] La concepción del ser sobre la cual descansa este estudio es la siguiente: el ser no posee una unidad de identidad, que es la del estado estable en el cual ninguna transformación es posible; el ser posee una *unidad transductiva*; es decir que puede desfasarse en relación consigo mismo, desbordarse él mismo de un lado y otro de su *centro*. Lo que se toma por *relación o dualidad de principios* es de hecho despliegue de ser, que es más que unidad y más que identidad; el devenir es una dimensión del ser, no lo que le adviene según una sucesión que sería padecida por un ser primitivamente dado y sustancial [...] La relación es una modalidad del ser; es simultánea respecto a los términos cuya existencia asegura” (*La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: La Cebra/Cactus, 2009, p. 26; pp.36-37). “La filosofía simondoniana –apunta Stiegler en un artículo dedicado a la obra de este autor- es un pensamiento de las fuerzas –de fuerzas que se oponen, pero que por lo mismo se componen (transductivamente) y no pueden ser pensadas más que a condición de sobrepasar los esquemas oposicionales en cuanto tales” (Stiegler, B. “Temps et individuation technique, psychique, et collective dans l’oeuvre de Simondon”. En *Intellectica*, 1998/1-2, 26-27, p.245).

cualidades para que las distribuyera entre ellos, Epimeteo, su hermano, que le había pedido encarecidamente encargarse de la distribución, agota el reparto entre los animales privados de razón (los llamados *aloga*), y *olvida* guardar una cualidad para los hombres. Prometeo, entonces, trata de compensar el *olvido de Epimeteo* yendo a *robar* a Atenea y a Hefestos –los *dioses de manos instrumentadas*–el secreto de las artes y el fuego, es decir, la técnica. La falta de Prometeo –el robo del don de la tecnicidad– procura suplementar la falta de Epimeteo –el olvido de la especie humana. Estas dos faltas, señala el autor de *La técnica y el tiempo*, tramatarían la *falta de origen* que afecta a los mortales que nosotros somos: “En oposición a la metafísica que nace en el *Fedro*, el mito de la falta de Epimeteo dice que *en el origen sólo hay una carencia originaria de origen* y que el *hombre, sin cualidad, sólo es por defecto: deviene*”.<sup>18</sup>

Cabe notar que, con respecto a la tarea de pensar esta *tecnicidad originaria*, es explícito el diálogo que Stiegler sostiene con el pensamiento de Jacques Derrida y, particularmente, con la lectura que éste hace, en *De la gramatología*, de los textos de Rousseau. Stiegler (que señala en la apertura de su libro que “Jacques Derrida ha hecho posible este trabajo, y no solamente por su obra”)<sup>19</sup> procura reactivar en su lectura del *Discurso* las «paradojas del suplemento» que la deconstrucción derrideana ya había vuelto patentes en el relato rousseauiano sobre el *origen* del hombre. Derrida expone, en aquel texto de 1967, el carácter paradójico de lo que Rousseau mienta cada vez bajo la categoría de «suplemento», mostrando que si bien el discurso rousseauiano declara que este suplemento *habría debido* no anexarse a la plenitud indemne del origen, la literalidad del texto signado por Rousseau parece más bien afirmar que lo que se concibe como *mero añadido* irrumpe desde el fondo de los tiempos, impugnando con esta intrusión tanto la simplicidad del origen como la exterioridad del suplemento:

---

<sup>18</sup> Stiegler, B. *Pasar al acto*. Hondarribia: Hiru, 2005, p.34. Cf., asimismo, la siguiente afirmación de *La técnica y el tiempo*: “La interpretación de la falta de Epimeteo constituirá el motivo principal de este trabajo” (p.30).

<sup>19</sup> Stiegler, B. *op. cit.*, p.12 (ed. esp., p.10).

La metafísica -apunta Derrida leyendo *El ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau- consiste entonces en excluir a la no-presencia determinando al suplemento como *exterioridad simple*, como pura adición o pura ausencia. *Lo que se añade no es nada, puesto que se añade a una presencia plena, a la que es exterior [...]* La paradoja es que se anule la adición por considerarla como una pura adición [...]. El concepto de origen o naturaleza, no es más que el mito de la adición de la suplementariedad anulada por el hecho de ser puramente aditiva.<sup>20</sup>

De modo que, si el *Discurso sobre el origen* es, para Stiegler, “un excelente arquetipo del discurso de la filosofía sobre la técnica”, lo es en tanto que recurre a la *ficción* o al *mito* de un hombre originario cuyos atributos no guardan relación alguna con la *tecnicidad*. Aquí, la idea de una humanidad pre-técnica respondería a este mito del origen, a este *mito del carácter aditivo del suplemento*, anulado por el hecho de ser puramente aditivo. Pues el discurso metafísico no vacila nunca, al menos en el estrato más visible de su texto, respecto de la exterioridad de la técnica que bordea los *confines* del hombre. El motivo de esta oposición entre lo técnico y lo humano estaría contenido, señala Stiegler, en la pregunta misma por el *origen*, toda vez que, tramada a esta pregunta, asoma siempre la cuestión del *ser*: sostener un discurso sobre el origen del hombre es siempre preguntarse por aquello que el hombre *es*, por aquello que lo define *desde siempre y por siempre* en tanto que hombre. Y puesto que la técnica pertenece al devenir, al torbellino embriagador de las constantes metamorfosis, ella comporta necesariamente para la metafísica el estatuto de un elemento suplementario, con el que hombre puede subsidiariamente llegar a alternar, pero que no le es, desde el origen, constitutivo:

La cuestión del origen es la cuestión del ser. Si se trata del ser del hombre –del origen del hombre en tanto que define lo que el hombre es, su «naturaleza», su «*phusis*»- será preciso saber distinguir, en el hombre, lo que él es *esencialmente*, aquello que lo determina *en todo tiempo y para siempre* en tanto que hombre, de aquello que él es *accidentalmente*, aislar

---

<sup>20</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, p.211.

los predicados esenciales de los accidentales. También habrá que saber a qué atenerse respecto al *devenir* del hombre. Se presiente ya aquí que estas distinciones, necesarias a propósito de no importa qué ente, y el discurso que las autoriza, la *ontología*, corren el riesgo de fracasar al recaer en «el ente que somos nosotros mismos», si nosotros llegamos a establecer que la tecnicidad es esencial al hombre.<sup>21</sup>

Éste es el envite de *La técnica y el tiempo*. Mostrar que la tecnicidad es *esencial* al hombre mismo, que *hombre y técnica* irrumpen entramados en el movimiento de su venida mutua, y que la metafísica, prisionera de su *deseo de origen*, adolece de una inhabilidad constitutiva para pensar esta proteticidad originaria. Pero para lograr establecer que hombre y técnica están ligados por esta relación co-constituyente, habrá que dejar, ante todo, de buscar la *verdad del hombre* fuera del tiempo, siguiendo en esto la advertencia que hace Nietzsche, en el párrafo segundo de *Humano, demasiado humano*, respecto del «pecado original de los filósofos»:

Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente, el hombre se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de la vorágine, como una medida cierta de las cosas [...] El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico [...] No quieren enterarse de que el hombre ha devenido.<sup>22</sup>

Sólo cuando logremos barruntar, junto con Nietzsche, que nada en el hombre es lo suficientemente fijo, lo suficientemente perenne, sólo cuando, contraviniendo con ello el presupuesto antropológico de la *invarianza* de lo humano, advirtamos en el hombre a ese animal aún no-determinado, a ese «animal todavía no fijado»<sup>23</sup> (la fórmula es de Nietzsche), podremos desplazar la pregunta por el *origen* del hombre y articular entonces el problema de su *invención*. Sólo a partir de allí podremos,

---

<sup>21</sup> Stiegler, B. *op. cit.*, pp.107-108 (es. esp., p.148).

<sup>22</sup> Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*. Madrid: Akal, 2007, p.44.

<sup>23</sup> Nietzsche, F. *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza, 1997, §62.

como nos propone Stiegler en esta inusitada *genealogía del suplemento*<sup>24</sup> que se despliega en su obra, prestar oídos a la vacilación del genitivo que cimbra en el aserto «la invención *del hombre*»:

La invención *del hombre*: sin que sea preciso complacerse en ello, la ambigüedad *genitiva* indica una cuestión que se desdobra: ¿«Quién» o «qué» inventa? ¿«Quién» o «qué» es inventado? [...] La ambigüedad del genitivo impone al menos que se demande: ¿Y si el *quién* fuese la técnica? ¿Y si el *qué* fuese el hombre? ¿O bien es preciso aventurarse más acá o más allá de toda diferencia entre un *quién* y un *qué*?<sup>25</sup>

## 2. La mayéutica tecnológica: o de la mano que inventa al hombre

Vemos, pues que la mano no es sólo el órgano del trabajo; es también producto de él. Únicamente por el trabajo, por la adaptación a nuevas y nuevas funciones, por la transmisión hereditaria del perfeccionamiento especial así adquirido por los músculos, los ligamentos y, en un período más largo, también por los huesos, y por la aplicación siempre renovada de estas habilidades heredadas a funciones nuevas y cada vez más complejas, ha sido como la mano del hombre ha alcanzado ese grado de perfección que la ha hecho capaz de dar vida, como por arte de magia, a los cuadros de Rafael, a las estatuas de Thorwaldsen y a la música de Paganini

Federico Engels

Aquello que es específico del hombre es el movimiento de ponerse fuera del alcance de su propia mano [...] La mano no tiene nunca nada a su alcance. La proteticidad, consecuencia de la liberación de la mano, es una puesta fuera de sí que es también una puesta fuera de alcance de sí.

Bernard Stiegler

Se tratará, pues, para Stiegler, de mentar, más que el *nacimiento* del hombre, su *invención*, solicitando para ello, afectándolas acaso de caducidad, a las oposiciones categoriales por las que la razón metafísica

---

<sup>24</sup> Cf., Stiegler, B. “Derrida y la tecnología: la fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe”. En *Jacques Derrida y las humanidades*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p.339.

<sup>25</sup> Stiegler, B. *op. cit.*, p.145 (ed. esp., p.203).

ha aprehendido hasta ahora el problema de la técnica. Sin duda, es Heidegger quien ha interrogado de manera decisiva este modo en que la tradición ha comprendido la técnica, desde lo que él mismo consigna, en *La pregunta por la técnica*, como su determinación antropológica e instrumental. La tradición occidental, constata el filósofo alemán, ha pensado a la técnica esencialmente bajo la categoría de *medio*, es decir, como pura instrumentalidad que, dependiente del *hacer del hombre*, no participa en sí misma de la constitución de los fines.<sup>26</sup> No es fortuito, entonces, que Stiegler refiera a dicho ensayo en la «introducción general» a su trabajo, dando cuenta del nexo que Heidegger elabora allí entre la aprehensión de la técnica en términos de *medios* y de *finés* y la idea de *causalidad* que «desde hace siglos» pesa sobre nosotros como verdad meridiana. Cautivos de esta interpretación, cada vez que oímos hablar de la técnica, nuestra atención recae en el fabricante, en la *causa eficiente* que *opera* en la producción del objeto, que le conferiría por este mismo acto un fin; en el aserto «la invención del hombre», nuestros tímpanos sólo pueden consentir que el hombre comparece allí como el *agente* de la invención. En el marco de este privilegio acordado a la *causa eficiente* se asevera que, “dado que el producto técnico no es un ser natural, no tiene su causa final en sí mismo. La causa final, que aparece como exterior al producto, está situada en el productor que, a la vez que es causa eficiente, se transforma en portador de la causa final”.<sup>27</sup> Y ni siquiera hoy, en el marco de la más extensa de las transformaciones del régimen productivo, cuando las máquinas devienen ellas mismas las “portadoras de herramientas” y “la relación del hombre con el objeto técnico se encuentra

---

<sup>26</sup> “Nosotros, escribe Heidegger, preguntamos por la técnica cuando preguntamos por lo que ella sea. *Todo el mundo ha oído* las dos frases con las que se responde a nuestra pregunta. Una dice: la técnica es un medio para un fin. La otra dice: la técnica es un hacer del hombre. Ambas determinaciones de la técnica se copertenecen. Porque poner fines, crear y usar medios para ellos es un hacer del hombre”. Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”, en *Ciencia y técnica*. Santiago: Editorial Universitaria, 1993, p.74. Se han introducido ligeras modificaciones en la traducción, teniendo a la vista la versión de Eustaquio Barjau, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.11ss. El subrayado es nuestro.

<sup>27</sup> Stiegler, B. *op. cit.*, p.22-23 (ed. esp., p.24).

profundamente alterada”,<sup>28</sup> esta convergencia de las causas en el *productor* del objeto –que sólo parece concebible en un modelo artesanal de producción- ha sido cuestionada. Dicha persistencia de la concepción instrumental y antropológica de la técnica quedaría en evidencia en una remisión que el ensayo de Heidegger hace a la mano, más precisamente, a un modo de concebir la relación de la mano con la tecnicidad, que tendría lugar a partir del advenimiento de la industria moderna:

Sigue siendo correcto que también la técnica moderna es un medio para fines. De ahí que la representación instrumental de la técnica determine todos los esfuerzos por colocar al hombre en el respecto correcto para con la técnica. [...] Lo que queremos, como se suele decir, es «tener la técnica en nuestras manos» [según la traducción de Eustaquio Barjau; “tener [la] espiritualmente en el puño”, de acuerdo a la versión de Acevedo]. Queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre. Ahora bien, *suponiendo que la técnica no sea un simple medio, ¿qué pasa entonces con la voluntad de dominarla?*<sup>29</sup>

La comprensión corriente de la técnica moderna continúa aferrada, como subraya Heidegger, al juego de las oposiciones heredadas de la tradición; la «mano» que quiere dominarla constituye, justamente, un indicio del modo en que hasta ahora *hemos concebido* el problema de la técnica, transido en la actualidad por el deseo de *restituir* al hombre su poder frente a una técnica que, amalgamada a la ciencia, parece, hoy por

---

<sup>28</sup> Con vistas a tomar conciencia de la especificidad de la técnica contemporánea, habría que acoger la afirmación de Gilbert Simondon en *El modo de existencia de los objetos técnicos*, respecto de que el objeto técnico ya “no podría ser considerado como un puro utensilio” (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p.37). Stiegler, recogiendo este diagnóstico, escribe: “Simondon caracteriza a la técnica moderna por la aparición de individuos técnicos que toman la forma de máquinas: antes, el hombre era *portador del útil*, y era él mismo el *individuo* técnico; hoy, son las *máquinas* las portadoras de herramientas y el hombre ya no es más el individuo técnico [...] su relación con el objeto técnico se encuentra profundamente alterada”. *op. cit.*, p.37 (ed. esp., p.44).

<sup>29</sup> En la versión de Eustaquio Barjau. *Op.cit.*, p.10. La expresión usada por Heidegger es: «*geistig in die Hand bekommen*». El subrayado es nuestro.

hoy, arrastrar a la humanidad a la *impotencia*. Como en el *Discurso* de Rousseau, el hombre se presenta aquí *enfrentado* a la técnica, confrontado a lo que en ella parece *alterar* su potencia originaria. Mas, propone Heidegger, ¿qué sucede si nos dejamos conducir por el pensamiento de que la técnica no constituye un *mero medio*? Es en la senda abierta por esta pregunta, y por los análisis de *Ser y tiempo* respecto del ente intramundano (ese ente siempre ya técnico, inaccesible como *vorhandene* –como «ser-ahí-delante» en la traducción de Jorge Eduardo Rivera; palabra por palabra, el ser ante o delante la mano, una mano que en este caso pone a distancia al ente para disponerlo ante nosotros en relación representativa-, ente intramundano que debe más bien ser pensado como *zuhandene*, como «lo a la mano», ese modo de ser específico del ente *en uso*) que Stiegler se propone llevar a cabo una «analítica de la proteticidad»,<sup>30</sup> una analítica de ese «ente que somos nosotros mismos» en tanto que existentes cuyo *ser-ahí* o cuya facticidad se acusará, a lo largo de los análisis de *La técnica y el tiempo*, como *esencialmente* protética. Este ente, este «quién», cuyo *ser* es constitutivamente *por-defecto* o *en-devenir*, sólo tendrá lugar, intentaremos dar mínimos atisbos de ello, en una originaria co-implicación con lo que Stiegler denomina el «qué»: aquel “medio elemental completamente constituido de suplementos donde el elemento, en otras palabras, *falta siempre*”.<sup>31</sup>

Hace falta, con vistas a pensar la técnica de otro modo, esto es, con vistas a sostener la *aporía del origen* que la tradición habría denegado, que la partición entre el productor del objeto técnico, como *viviente organizado*, y la *materia inorgánica* que aquel dotaría de forma, sea puesta en entredicho. El concepto que Stiegler acuña para trazar esta solicitud es el de *materia inorgánica organizada*. Lo que caracteriza el modo de existencia de los objetos técnicos, plantea Stiegler en el capítulo primero de *La falta de Epimeteo*, dedicado a las “Teorías de la evolución técnica”, es que éstos constituyen unos *entes inorgánicos*, pero sin embargo, *organizados*, puesto que se trata de materia que *se transforma*

---

<sup>30</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo I*, p.187 (ed. esp., p.266).

<sup>31</sup> Stiegler, B. *Pasar al acto*, p.31.

en el tiempo, sin depender para ello de la *fuerza organizadora* de esta forma de lo viviente que llamamos *vida humana*. Estas «organizaciones no orgánicas de la materia» estarían, en efecto, atravesadas por una *dinámica* cuyos ritmos no pueden determinarse desde un punto de vista antropológico.<sup>32</sup> Más aún, esta historia del suplemento parece modificar, en sus continuas alteraciones, las condiciones mismas de *constitución* de lo humano: “La lógica del suplemento que es siempre ya la *historia* del suplemento es una *tecno-lógica* mediante la cual la materia inorgánica *se organiza* y afecta al organismo vivo del que ella es el suplemento originario”.<sup>33</sup> Se trata, pues, de un movimiento doble, donde el *quién* y el *qué* “se inventan uno al otro, como si hubiese una *mayéutica tecnológica* de aquello que se llama el hombre”.<sup>34</sup> Stiegler entrega un elemento en su trabajo que podría esclarecer esta aseveración. Se trata de una referencia a los análisis desplegados por el paleontólogo francés André Leroi-Gouhran en su libro *El gesto y la palabra* (1965), respecto del papel que juega la exteriorización técnica en el proceso de hominización. Leroi-Gouhran relata en este texto el escozor que causó, en el medio paleontológico, el hallazgo de un fósil al que resultaba difícil acordarle el nombre de hombre, pero que tallaba útiles en los confines de la era terciaria:

Ningún fósil relativamente cercano a nosotros procura un tal sentimiento de extrañeza, casi de molestia o de discordancia; ninguno deja esta impresión de hombre deshumanizado más que la de mono humanizado. Esa incomodidad proviene del hecho de que los australantropos son en realidad menos unos hombres con cara de mono que hombres con caja cerebral desafiando a la humanidad. Estábamos listos a admitirlo todo, salvo el habernos iniciado por los pies.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> La necesidad de una *tecnología*, entendida como ciencia de la evolución técnica o de la *tecno-génesis*, enunciada por Marx en el primer libro de *El capital*, recupera en este lugar su preeminencia. Stiegler referirá, a su vez, a los trabajos de Bertrand Gille (*Histoire des techniques*), André Leroi-Gourhan (*L'Homme et la Matière, Milieu et techniques*) y Gilbert Simondon (*Du mode d'existence des objets techniques*).

<sup>33</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo II. La desorientación*. Hondarribia: Hiru, 2002, p.11.

<sup>34</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo I*, p.152 (ed. esp., p.213).

<sup>35</sup> Leroi-Gouhran, A. *El gesto y la palabra*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela, 1971, p.67.

Que la técnica haya aparecido antes de que terminara la evolución del cerebro, que en el despuntar de la hominización, la materia gris no comande, sino que responda plásticamente al destello del sílex fragmentado (posición de pie, manos libres y utilización de órganos artificiales están, señala el paleontólogo, indisolublemente ligadas; en contraposición a estas primeras características de humanización visibles, la organización cerebral del hombre sería un carácter adquirido relativamente tarde) debería conducirnos, como afirma el propio Leroi-Gouhran, a “una revisión completa de los conceptos sobre el hombre”.<sup>36</sup> Nosotros debemos contentarnos aquí con esbozar cómo Stiegler recoge de la obra de este paleontólogo -una paleontología, afirma él, esencialmente no antropológica- la exigencia de pensar este problema: una evolución *no simplemente biológica* de este ser *esencialmente* técnico que es el hombre.

La evolución de la «prótesis», que no es ella misma viva, y por la que el hombre se define en tanto que ser vivo, es lo que constituye la realidad de la evolución del hombre tal y como si, con él, *la historia de la vida tuviera que continuar por otros medios que la vida*: es la paradoja de un ser vivo caracterizado en sus formas de vida por un ser no-vivo –o por las trazas que su vida deja en el no-vivo.<sup>37</sup>

Esta *Paradoja de un ser vivo caracterizado en sus formas de vida por un ser no-vivo*, es asimismo la paradoja de un viviente que está constitutivamente *fuera de sí* mismo. De cierto modo, es así como Rousseau piensa el comienzo de la desnaturalización: como exteriorización de sí, como salida fuera de sí. Al imaginarse al hombre del origen, lo supone “andando sobre sus dos pies, sirviéndose de sus manos como lo hacemos nosotros con las nuestras”; “Lo veo –escribe- calmando su hambre bajo un roble, apagando su sed en el primer arroyo, encontrando un lecho al pie del mismo árbol que le ha proporcionado el almuerzo”.<sup>38</sup> Este hombre originario tiene todo *al alcance de la mano*: es prácticamente inmóvil,

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p.94.

<sup>37</sup> Stiegler, B. *op. cit.*, p.64.

<sup>38</sup> Rousseau, J-J. *Op. cit.*, p.31-32.

casi no se traslada; su sed, su hambre, su sueño son apaciguados en el mismo lugar, sin necesidad de mediación, casi sin desplazamiento. Su cuerpo es el único instrumento que conoce, ya que, a diferencia de nuestros cuerpos a los que la industria habrá arrebatado sus fuerzas, el suyo no requiere de ninguna prótesis (quiebra las ramas sin necesidad de un hacha, lanza una piedra sin necesidad de honda). Goza de “la ventaja de tener siempre a disposición todas las fuerzas [...] y de llevarse siempre a sí mismo todo entero, por así decirlo”.<sup>39</sup> Rousseau dice ver estas *manos vacías* de instrumentos, *desnudas, pero colmadas*, del hombre del origen, como si en ellas lo humano recuperase su propio fondo. Stiegler, en cambio, señalando los dedos inquietos del animal que hiende la materia, ya no puede estar seguro de *cuáles son los límites donde la mano humana puede detenerse*. Quizás, nos dice, esta mano que *tiene todo bajo la mano*, que prende sin necesidad de maniobrar, de manipular, no es tal, puesto que la mano, que ahora se barrunta atravesada por una tecnicidad constitutiva, que se muestra ella misma como un «órgano técnico viviente», parece no tener jamás nada a su alcance; la mano no sería mano en sí misma, sino por aquello que la pone fuera, a distancia de sí. “La mano, escribe Stiegler, no es una mano más que en tanto ella da acceso al arte, al artificio y la *tekhne*”.<sup>40</sup> “La mano humana -escribe a su vez Leroi-Gourhan- es humana por lo que se desprende de ella y no por sí misma”.<sup>41</sup> Son manos que no *pertenecen* a lo humano, sino que ellas son lo que éste recibe de *tekhne*, como si esas manos constituyesen la partera que hace advenir al hombre mismo.

---

<sup>39</sup> Rousseau, J-J. *Op.cit.*, p.33.

<sup>40</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo I*. *Op.cit.*, p.124

<sup>41</sup> Leroi-Gourhan, A. *Op.cit.*, p.237.

# Pensar y calcular

*Javier Blanco*

Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa.

Martin Heidegger

## **Reflexiones**

Pensamos. Y pensamos que pensar es una de las características distintivas de los bípedos implumes, distinción que ha provocado un salto evolutivo incalculable. A veces tratamos de calcular distintas cosas, por ejemplo cuándo pudo haber comenzado esta capacidad de calcular, o cuántas conexiones neuronales hacen posible que en nuestro cerebro ocurran fenómenos como el pensamiento o el cálculo. Calcular aparece asociado a cierta cuantificación del mundo, a una tendencia a disponer de números que nos den datos concretos e indiscutibles, datos que nos ayuden a pensar. Ese pensamiento en tanto operación incierta, reflexiva, muchas veces circular, contrastaría con los complejos pero finalmente mecánicos métodos de cálculo. Un desafío del presente sería ver cómo y por qué el cálculo, siervo por naturaleza del pensamiento, se ha convertido en amo. Y cómo recuperar al pensamiento, hacerlo renacer en el desierto numérico, o constatar con Heidegger que aún no pensamos y pensar las condiciones para que el pensamiento pueda existir.

Nos preguntamos aquí si esta escisión entre pensamiento y cálculo responde a diferencias sustanciales o es una mera circunstancia, una consecuencia de la historia del pensamiento, en particular de cómo se piensa el cálculo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Aunque no se calcula el pensamiento, so pena de reduccionismo.

Una de las propiedades del pensamiento que aparece como distintiva es la *reflexión*: es condición para pensar el poder pensar qué es pensar. La reflexión como propiedad o condición necesaria del pensamiento roza lo paradójal, produce cierta perplejidad para acceder al mundo, lo que lleva a muchos científicos a abjurar de ella, a dejarla a un costado para lógicos y diletantes. Aún sin agotarlo, es una propiedad característica del pensamiento y sería una de las diferencias más significativas con el mero cálculo.

Para Heidegger, el “pensamiento calculacional” no es consciente de que parte de un todo ya dado, cuyo misterio permanecería ajeno a los cálculos posibles de ser realizados con ese todo. Podríamos decir que habría una clausura epistémica operando como condición de posibilidad de cualquier cálculo. Sin duda estas operaciones son frecuentes en un sinnúmero de trabajos científicos o incluso de reflexiones epistemológicas. Pero cabe preguntarse si el cálculo solo puede aparecer de esa manera, formularnos en un provisorio pie de igualdad la pregunta ¿qué es calcular?

Lo que podemos llamar hoy cálculo mecanizado, o cálculo formal, surge como respuesta a ciertas antinomias que se producen en el seno de la matemática misma, en abstracciones<sup>2</sup> que son la base de, entre otras cosas, el análisis matemático,<sup>3</sup> es decir, la matemática que se usaba para resolver una cantidad de problemas prácticos y para fundamentar nuestra comprensión de los fenómenos físicos. Hilbert, a fines del siglo XIX, propone una solución teórico-metodológica para estas antinomias: solo aceptemos matemáticamente aquello que pueda ser demostrado usando métodos finitistas<sup>4</sup> a partir de un conjunto finito de axiomas. Si los axiomas no son contradictorios, entonces estos métodos preservarían esa propiedad no dando lugar a la posibilidad de paradojas o antinomias.

No vamos a reseñar aquí el devenir del programa de Hilbert. Baste indicar algunas de sus consecuencias conceptuales e históricas. Por un

---

<sup>2</sup> En particular la noción de conjunto. La antinomia más conocida es la *paradoja de Russell* que muestra que cierta noción intuitiva de conjunto es inconsistente.

<sup>3</sup> El análisis matemático es también llamado, curiosamente, cálculo. No es el sentido que le damos aquí a esa palabra.

<sup>4</sup> Podemos decir aquí, con Andrés Raggio, que pueda ser demostrado desde un punto de vista finito.

lado, llevó a una descripción precisa de lo que puede considerarse válido como cálculo, y, asociado a esto, a la creación de la meta-matemática, es decir del análisis conceptual de las propiedades de las teorías matemáticas usando métodos matemáticos. Formuló también lo que luego fue llamado el *Entscheidungs- problem*, el problema de la decisión: ¿será posible mecánicamente determinar si una fórmula lógica dada -que expresa alguna propiedad matemática- es verdadera o no? Esto implicaría que todos los problemas matemáticos podrían ser mecánicamente resolubles, es decir efectivamente calculables. Poincaré se burlaba de este problema, al cuál comparaba con una máquina de hacer teoremas como si fueran chorizos. Esta idea, como veremos, no era del todo equivocada, aunque parece encarnada en una concepción de máquina demasiado limitada.

La propuesta de Hilbert implica tomar como forma privilegiada de conocimiento al método axiomático formal. De manera quizá paradójica, dice Hilbert que este método permite que el conocimiento se vuelva consciente de sí: tiene ante sí todos los elementos de los cuales parte, todas las inferencias permitidas y con un simple cálculo lógico se obtienen los resultados correctos, finalmente uno puede tener una visión de totalidad sobre la trama de conceptos relacionados entre sí.

El programa de Hilbert dio lugar a una noción extendida de cálculo, a una perspectiva finita acerca de qué significa una demostración matemática y a la necesidad de caracterizar la noción de procedimiento efectivo. No reniega del trabajo especulativo, al contrario. Busca seguir con las empresas matemáticas más abstractas pero sobre bases más sólidas. Dice Hilbert: “nadie nos privará del paraíso creado por Cantor”<sup>5</sup> pero parece que sus esfuerzos se orientan, de manera casi dramática, a recuperar el paraíso perdido de la certeza matemática.

---

<sup>5</sup> Cantor desarrolló la teoría de los conjuntos transfinitos, mostrando una enorme diversidad de conjuntos infinitos. Esto significó un avance enorme en un concepto que preocupaba a matemáticos y filósofos desde los inicios de ambas disciplinas.

## Beware of Bew

Se puede ubicar en la histórica Konisberg en 1931 el principal golpe al programa de Hilbert, al menos en su formulación más ambiciosa o más inocente. Un joven austríaco de veinticuatro años llamado Kurt Godel presenta, de manera relativamente elíptica en una mesa redonda de discusión sobre fundamentos de la matemática, un resultado meta-matemático cuyo impacto aún no está del todo dimensionado, tanto para el exclusivo mundo académico de los fundamentos de la matemática como para el pensamiento en general.

Del teorema de Godel se han dicho muchas cosas, pero no puede decirse que sea ambiguo, ya que presenta un resultado preciso y está meticulosamente demostrado. Este meta-teorema muestra de manera muy ingeniosa cómo en cualquier sistema axiomático (consistente) para la aritmética de los números naturales (con al menos suma y producto) habrá sentencias verdaderas e indemostrables. Un corolario importante de este teorema (llamado frecuentemente el segundo teorema de Godel) es que la consistencia de la aritmética no puede ser demostrada en la aritmética misma (corolario que puede extenderse a otros sistemas más potentes, como por ejemplo la teoría de conjuntos).

En diversos campos del pensamiento se suele citar este teorema para sostener posiciones diversas, generalmente de manera errónea. Una conclusión inmotivada es la de cierto relativismo aplicado por analogía a otras teorías. Dichas analogías no están justificadas, sobre todo dado que hay una cantidad de teorías matemáticas consistentes y completas (por ejemplo la geometría euclídea, los números reales, los números complejos). Si bien la incompletitud de la aritmética llegó como una sorpresa y tiene consecuencias importantísimas acerca de los sistemas axiomáticos en general, no es el caso de que todo sistema axiomático sea incompleto, incluso sistemas complejos (sin embargo, cualquiera que contenga la aritmética de los naturales como sub-sistema sí será incompleto).

Resulta además al menos curiosa la lectura relativista de un teorema cuyo autor considera una prueba de la existencia objetiva de los objetos matemáticos. Godel, un realista fuerte, plantea la existencia de los objetos matemáticos independientemente de su percepción o descripción teórica.

Esto no impide que la teoría misma, aún en su forma ordinaria, auto-limitada a un lenguaje de primer orden con un conjunto fijo de símbolos, admita un alto grado de reflexividad.

¿Cómo puede entenderse esta reflexividad y qué consecuencias tiene para el pensamiento en general?

Para responder esta pregunta, podemos revisar la demostración misma del teorema. Godel se inspira en la paradoja de Epiménides<sup>6</sup> -cambiando la idea de verdad por la de demostrabilidad- para construir una fórmula cuya indemostrabilidad sea demostrable. Para esto, usa una codificación numérica que permite que predicados de una lógica fija puedan “predicar” también propiedades de la propia lógica. En una construcción muy precisa, que recurre a las herramientas de la meta-matemática conocidas entonces, o incluso a inventar o recrear otras,<sup>7</sup> asigna a cada fórmula  $\emptyset$  posible del sistema formal de la aritmética un número natural único  $/\emptyset/$  y luego construye predicados numéricos cuyo significado puede entenderse a partir de lo que dicen de las fórmulas asociadas por la codificación. Es importante entender bien que esos predicados son definidos en la lógica misma y se aplican a números. Son predicados complejos que no enuncian propiedades demasiado interesantes sobre los números mismos, pero que se vuelven claros cuando se los entiende como enunciando propiedades de las fórmulas codificadas en los números. Uno de los más complejos de estos predicados, y el que finalmente se usa para mostrar la incompletitud, es el predicado que Godel llama *Bew* por *beweisbar*,<sup>8</sup> que se aplica a números y que es verdadero si y solo si la fórmula asociada a ese número

---

<sup>6</sup> La anécdota es que Epiménides, un cretense, habría afirmado que “todos los cretenses son mentirosos”. No hay ninguna paradoja aquí. Aún asumiendo que eso signifique que los cretenses siempre mienten, lo único que puede deducirse es que la frase es mentira. Otras versiones sí son paradójicas, la más conocida es “Esta oración es falsa.”. Si la oración es verdadera, entonces se contradiría con lo que dice y viceversa. En la aritmética no hay indexicales, por lo cual otro procedimiento es necesario para la auto-referencialidad. La noción de verdad tampoco es definible, como luego demostraría Tarski.

<sup>7</sup> Introduce las hoy llamadas *funciones recursivas primitivas* definidas al interior de la aritmética de Peano.

<sup>8</sup> Demostrable.

es demostrable. Luego, con un ingenioso procedimiento de diagonalización construye una fórmula  $G$  de la cual puede demostrarse una propiedad referida a su propia (in)demostrabilidad.

$$G \iff \neg Bew(\ulcorner G \urcorner)$$

Esta fórmula  $G$  afirma, si consideramos la codificación mencionada, que ella misma no es demostrable. Si fuera falsa, el sistema no sería consistente (porque entonces sería demostrable). Luego,  $G$  es necesariamente verdadera, pero entonces, como lo afirma la propiedad demostrada, no será demostrable.

Esta posibilidad de hacer que los predicados hablen de la propia lógica, parece contradecir la mayoría de los prejuicios acerca de qué significa un lenguaje formal, el cual solo podría referirse de manera específica a un universo preestablecido. Hay una ambivalencia en el predicado *Bew*, admite al menos dos maneras muy específicas de lectura, lo que hace que su significado no quede reducido a la semántica esperada en la teoría de números -o a cualquier modelo de esos axiomas-. Esta ambivalencia es la que permite entenderlo y usarlo. Es sin embargo claro que dicha ambivalencia no habilita cualquier forma de relativismo. Los sentidos para entender este predicado evidentemente son múltiples y dan lugar a una cantidad de problemas fundacionales, pero son sentidos objetivos y precisos.

La sentencia de Heidegger “la ciencia no piensa”, parece significar que no es reflexiva ya que, vista como una teoría, establece de manera explícita la distinción entre el universo sobre el que se predicen propiedades y el lenguaje que se refiere a ese universo. Esta división entre “sintaxis” y “semántica” permite una metodología suficientemente simple para desarrollar investigaciones empíricas. Pero deja afuera propiedades reflexivas. Esta distinción que termina de afianzarse y explicitarse a partir de los trabajos del Círculo de Viena,<sup>9</sup> pero que venía siendo la base de los trabajos científicos al menos desde Newton, estableció un marco operatorio fértil para la explicación científica cuya validez metodológica está fuera de discusión.

Los “problemas” reflexivos que aparecen aún en las teorías más elementales pueden ser ignorados como ocurre en la “ciencia normal” o

---

<sup>9</sup> Godel participa de este círculo, por lo que se lo suele asociar con sus posturas teóricas pese a encarnar, en varios sentidos, el reverso de estas.

pueden ponerse en foco, desarrollar herramientas teóricas que den cuenta de manera específica de dichos fenómenos. Algunos intentos fructíferos se han venido desarrollando en diversas áreas, entre otras en las ciencias formales,<sup>10 11</sup> en neurociencias,<sup>12</sup> psicología<sup>13</sup> y sociología.<sup>14</sup>

El pensamiento en su movimiento reflexivo no niega la posibilidad de conocimiento, pero efectivamente debilita una mirada simplista acerca de qué es conocer. La separación entre hechos y teorías propuesta por lo que podríamos llamar un realismo científico ingenuo dejaría de ser condición de posibilidad de la empresa científica. Un tal estado de cosas exigiría más de la ciencia de lo que hoy parece dispuesta a dar. Una ciencia que, al menos parcialmente, piense.

### **La decisión de Turing**

Cinco años después, el matemático inglés Alan Turing resuelve negativamente el *Entscheidungsproblem* planteado por Hilbert. No es posible una máquina capaz de tomar una fórmula y determinar mecánicamente si es o no un teorema. Menos aún si es o no verdadera, algo que en este punto ya no es más equivalente. Para poder mostrar la imposibilidad Turing necesita caracterizar de manera precisa el significado de “proceso mecánico” o, adoptando una expresión más adecuada y que tomaremos como sinónimo “procedimiento efectivo”. Para ello Turing establece cómo un ser humano puede actuar de manera mecánica o efectiva, siguiendo reglas precisas.

Una máquina de Turing es una entidad abstracta, formal, la cual se define a partir de un conjunto finito de estados, un alfabeto finito de sím-

---

<sup>10</sup> Smullyan, R., *Diagonalization and self-reference. Oxford logic guides*. Clarendon Press, Oxford, New York, 1994.

<sup>11</sup> Cantwell Smith, B., *Procedural Reflection in Programming Languages*. PhD thesis, Massachusetts Institute of Technology, Laboratory for Computer Science, 1982.

<sup>12</sup> Varela, F.J., Thompson, E., and Rosch, E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cognitive science: Philosophy, psychology. MIT Press, 1993.

<sup>13</sup> Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J., and Jackson, D., *Pragmatics of human communication: a study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes*. New York, Norton, 1967.

<sup>14</sup> Luhmann, N., *La sociedad de la sociedad*. Biblioteca Francisco Xavier Clavigero. Universidad Iberoamericana, 2007.

bolos de entrada y un conjunto de reglas elementales. Dichas reglas tienen en cuenta las limitaciones humanas, tanto perceptivas (solo puede verse un símbolo de entrada por vez) como de memoria. Los datos de entrada vienen en una cinta potencialmente infinita). Cada una de las reglas indica para cada estado y símbolo de entrada cómo se cambia el símbolo corriente de la cinta, si se mueve para la izquierda o la derecha y cuál será el nuevo estado. Una persona armada con lápiz y papel -llamada el computador- ejecutará estos pasos hasta que no haya ninguna regla aplicable. De no ocurrir esto, seguirá aplicando las reglas ad aeternum. Los lógicos de la época (Godel mismo, Church, el grupo de Hilbert) buscaban una noción que caracterizara lo efectivo. Todos acordaron que esta idea elemental de regla y de máquina abstracta era la mejor descripción posible de un proceso efectivo.

Las relaciones con el teorema de Godel son múltiples e interesantes. Mencionamos aquí solo una que es relevante para lo que sigue. Una máquina queda identificada por un conjunto de reglas. Este conjunto (podemos pensarlo hoy como un programa) puede codificarse con un número o también con una secuencia de símbolos de la cinta. En lugar de predicados, pueden ahora desarrollarse máquinas que tomen números que representan otras máquinas y, en lugar de predicar algo sobre ellas, se puede hacer algo a partir de ellas. Turing muestra dos resultados importantes con estas máquinas codificadas. El primero de estos resultados es la resolución negativa del *Entscheidungsproblem*. Una propiedad de las máquinas -expresable en aritmética- es la propiedad de *halting*, la cual enuncia que una máquina con su cinta de entrada, codificadas ambas en un número dado, se detendrá en algún momento. Con un argumento diagonal análogo al del teorema de Godel, Turing muestra que la propiedad de *halting* es indecidible, es decir, que no hay ninguna máquina capaz de tomar como entrada dichas codificaciones y decidir definitivamente si es cierta o no (cualquier máquina que intente hacer eso, o bien dará algún resultado erróneo, o bien también ella se perderá en alguna ejecución infinita).

La otra creación esencial que hace Turing es la de la máquina universal. Esta máquina, precursora teórica de las computadoras, es una máquina particular con su propio conjunto de reglas cuyo comportamiento consiste en reconocer una codificación de una máquina cualquiera en la

cinta (un programa codificado), y comportarse como dicha máquina con el resto de la entrada. Dicho comportamiento no será exactamente igual, el computador (el humano que sigue las reglas) podría no darse cuenta de que está siguiendo el código de otra máquina. La simulación de ese comportamiento puede llevar más pasos y dependerá de la forma en que estén codificadas las reglas de la máquina huésped. Sin conocer esa codificación, pueden ejecutarse igualmente todas las reglas pese a no comprender qué hace esa máquina.

Como cualquier máquina de Turing, la máquina universal puede ser perfectamente explicada como un mecanismo elemental, en términos de Canguilhem, como una configuración de sólidos en movimiento cuyo movimiento no deroga la configuración,<sup>15</sup> pero en otro sentido la finalidad de una máquina universal se vuelve difícil de comprender ya que consiste en copiar la finalidad de cualquier otra máquina de Turing. Por otra parte, la imposibilidad de resolver de manera mecánica el *halting* problem lleva a que su comportamiento no pueda predecirse pese a ser determinístico; que lo mejor que puede hacerse es llevar adelante la ejecución de la máquina para ese caso particular y ver qué ocurre, teniendo que asumir que algunas veces no ocurrirá nada visible, la máquina quedará procesando indefinidamente. Podemos explicar mecánicamente cada paso del comportamiento de esta máquina sin por ello poder saber cómo se comportará globalmente. La imposibilidad de predecir no es solo un estado de nuestras capacidades epistémicas que podría cambiar en el futuro, sino que tiene una demostración matemática específica y clara que muestra que no hay métodos para poder determinar cuál va a ser el comportamiento de una máquina universal, aún conociéndola a la perfección y conociendo su entrada. Esto por primera vez pone límites concretos a lo mecanizable, aunque esos límites están bastante más lejos de lo que suponía, por ejemplo, Descartes.

Así como Godel muestra que la aritmética formalizada tiene propiedades reflexivas importantes, los resultados de Turing dan lugar a

---

<sup>15</sup> Canguilhem, G. *El conocimiento de la vida*, Barcelona: Anagrama, 1976.

máquinas capaces de cambiar, a partir de la cinta de entrada<sup>16</sup> la manera en que interpretarán las propias reglas. Y también la manera en que cambiarán la interpretación a partir de lo que ingrese, y así sin límites de los niveles de complejidad. Como corolario de estas ideas, von Neumann mostró un cálculo de máquinas que producen otras máquinas, que pueden auto-reproducirse o incluso generar máquinas más complejas que sí mismas, todo mecánicamente, disipando otro de los prejuicios del mecanicismo moderno. Cálculo y reflexión no se identifican, pero se necesitan mutuamente y comparten una serie de propiedades y de problemas.

### **El espíritu es un hueso: ¿qué es pensar, desde Moon-watcher a HAL?**

En una de las escenas más citadas de *2001: A Space Odyssey*, Moon-watcher, un homínido frustrado y hambriento juega azarosamente con un hueso, empieza a golpear otros, a descubrir su potencia, a anticipar otros usos. Previamente había estado en contacto con un monolito opaco, indecifrible, caja negra de imposible apertura, interpelación al inicio del largo proceso de evolución técnica y humana, de la transformación de nuestras herramientas. Millones de años resumidos, como nos recuerda Bruno Latour, en una única y hermosa escena: luego de usar la recientemente adquirida herramienta para romperle la cabeza a un enemigo y apoderarse del estanque, Moon-watcher arroja el hueso al aire y los miles de milenios se condensan en unos segundos transformando ese hueso en una estación espacial orbitando la Tierra.

En este punto crítico elige Kubrick seguir con la historia, retomarla desde la otra punta de un proceso evolutivo que puede verse en la disminución capilar de los personajes, pero sobre todo en la tecnología que contrasta con la de escenas de minutos antes: dos momentos que resumen lo que Stiegler<sup>17</sup> llamó la epifilogénesis, la evolución de la vida

---

<sup>16</sup> Que otros llaman el universo, parafraseando a Borges.

<sup>17</sup> Stiegler, B., *La Technique et le temps*, tome 1: La Faute d'Épiméthée, 1994.

# Pensar y calcular

*Javier Blanco*

Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa.

Martin Heidegger

## **Reflexiones**

Pensamos. Y pensamos que pensar es una de las características distintivas de los bípedos implumes, distinción que ha provocado un salto evolutivo incalculable. A veces tratamos de calcular distintas cosas, por ejemplo cuándo pudo haber comenzado esta capacidad de calcular, o cuántas conexiones neuronales hacen posible que en nuestro cerebro ocurran fenómenos como el pensamiento o el cálculo. Calcular aparece asociado a cierta cuantificación del mundo, a una tendencia a disponer de números que nos den datos concretos e indiscutibles, datos que nos ayuden a pensar. Ese pensamiento en tanto operación incierta, reflexiva, muchas veces circular, contrastaría con los complejos pero finalmente mecánicos métodos de cálculo. Un desafío del presente sería ver cómo y por qué el cálculo, siervo por naturaleza del pensamiento, se ha convertido en amo. Y cómo recuperar al pensamiento, hacerlo renacer en el desierto numérico, o constatar con Heidegger que aún no pensamos y pensar las condiciones para que el pensamiento pueda existir.

Nos preguntamos aquí si esta escisión entre pensamiento y cálculo responde a diferencias sustanciales o es una mera circunstancia, una consecuencia de la historia del pensamiento, en particular de cómo se piensa el cálculo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Aunque no se calcula el pensamiento, so pena de reduccionismo.

van, herramientas sofisticadas cuya comprensión empezaría a excedernos. Los creadores de HAL ya no sabrían quien es HAL, ya no podrían dimensionar su evolución. ¿Alguna vez le habían preguntado a HAL algo análogo? ¿La pregunta habilita un proceso efectivamente reflexivo, o solo busca en una base de datos de respuestas?

... I am putting myself to the fullest possible use which is all, I think, that any conscious entity can ever hope to do.

Podemos considerar también la paráfrasis que hace Hubert Dreyfus<sup>18</sup> de esta cita, quizá la respuesta en alguna de las múltiples versiones del script- libro que circula alrededor de esta historia. Le hace decir a HAL:

- I am using all my capacities to the maximum. What more could a rational entity desire?

La resonancia de esta respuesta es múltiple, aunque solemos quedar atrapados en la genialidad de la contra-pregunta, una pregunta que podría estar esperando una respuesta. Una respuesta que podría haber cambiado a HAL significativamente, inscribirse en su cuerpo y dar lugar a un nuevo proceso reflexivo, una revisión de su código en clave de deseo. Sin embargo, hay algo aún más inquietante en la primera parte: podemos pensar que HAL aprendió ya a usar las metáforas (a pensar con metáforas), ya que no es posible que esté usando sus capacidades al máximo. O asume que “máximo” es un rango relativamente amplio y cuando habla de sus “capacidades” se refiere a un conjunto predeterminado y acotado. Y tampoco podría saberlo, el mismo proceso de saber le implicaría más capacidades.

HAL tiene un doble en la tierra, SAL, quien toma decisiones diferentes que HAL frente a la simulación de la supuesta falla de una antena. ¿Qué significa aquí que sea un doble? HAL tiene un cuerpo, un sistema

---

<sup>18</sup> Dreyfus, H., *Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology*.

perceptivo que recibe información de las cercanías de Júpiter, de la interacción con dos humanos, también es influido por las radiaciones que llegan a su CPU, por las diferencias en la alimentación eléctrica, etc. Ni HAL ni SAL han sido nunca apagados, no conocen el sueño y sus prolongadas trayectorias los vuelve posiblemente irrepetibles. Podrían seguramente copiarse en un punto preciso de su devenir, quizá SAL sea eso, una copia más o menos al día de HAL, del programa y de su estado. Suponemos que HAL va actualizando esa información continuamente, enviando los datos que recibe, las modificaciones que sus programas van sufriendo, descripciones de sus nuevos estados. ¿Sería posible que todo eso se transmitiera desde Júpiter con la precisión necesaria (incluido el momento preciso en que cada evento es percibido por HAL, en que los cambios de estado van ocurriendo en tiempo real)? No es posible en 2014, no lo era en 2001.

El final de la película no está a la altura del resto. HAL parece percibir la relación con sus habitantes como parasitaria, nuevos datos amenazan su estado, una conversación leída en los labios de Bowman y Poole lleva a un cambio. Recordemos que en unos minutos de su vida puede procesar una cantidad inimaginable de información, pero cuánto puede reflexionar sobre eso y cómo, cuánto puede verse a sí mismo en el nuevo contexto, cuánto puede cambiar la manera en que interpretará las propias reglas que lo habitan, ni HAL mismo puede pensarlo. O calcularlo.

HAL mata y muere. Sí, también muere. Alguna vez se lo podrá reiniciar, pero muchas huellas del proceso de diez años de nutridas experiencias habrán desaparecido. Bowman sin HAL se apresta a abrir la caja negra. Ni él ni el espectador entienden demasiado. Quizá esa caja tenía algún imposible tecnológico, la solución del *halting problem* codificada en su estructura, o un oráculo para el *Entscheidungsproblem*. Algo que de haberlo analizado junto a HAL podría efectivamente -en todo el sentido de esta palabra- cambiar lo que podemos conocer, dar ese salto evolutivo. Presa de un humanismo incompleto, Kubrick nos deja con una sensación de artificio, de trampa final, de inconsecuencia.

## Divergencias informacionales

Una reacción demasiado común es la de plantearnos una relación de sometimiento de las máquinas, de dominio. Para no dejarnos dominar por las máquinas, somos nosotros quienes tendríamos que dominarlas a ellas. Parece esta una noción de sentido común, las máquinas estarían para eso, para servirnos.<sup>19</sup> Las “rebeliones” de máquinas planteadas por la ciencia ficción (no solo HAL, sino también la Matrix y sus agentes en *Matrix*, Vicky en *I Robot*, Skynet en *Terminator*, etc.) expresan de manera clara estos temores.<sup>20</sup> Curiosamente es esta posición la que suele llevar a una incompreensión del funcionamiento (no importa cómo lo haga en tanto haga lo que yo diga) que aliena la operación técnica, produce frustración y un uso subóptimo de las máquinas.

Uno de los puntos de partida teóricos de Simondon fue el de la cibernética, ese espacio interdisciplinario en el que entre 1946 y 1953 aparecieron importantes reflexiones acerca de filosofía, matemática, biología, ciencias cognitivas, antropología y sociología, que abrieron las fronteras disciplinares y dieron lugar a nuevas áreas de investigación. Uno de los conceptos centrales que circuló en este espacio es el de información, significativo hoy ubicuo, indispensable para pensar un necesario nuevo materialismo. Las propuestas de cuantificación de la información de Shannon (1948) y Wiener (1950) han sido constantemente criticadas por ser consideradas reduccionistas, por no dar cuenta de otros múltiples aspectos de esta noción, sobre todo aspectos semánticos, aunque frecuentemente estas críticas no están bien fundadas y exigen a la llamada

---

<sup>19</sup> “Es difícil liberarse transfiriendo la esclavitud a otros seres, sean hombres, animales o máquinas; reinar sobre un pueblo de máquinas que convierte en siervo al mundo entero sigue siendo reinar, y todo reino supone la aceptación de esquemas de servidumbre.” Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

<sup>20</sup> Un ejemplo histórico aunque ambivalente: La rebelión de los ludditas contra las máquinas a principios del siglo XIX terminó con un juicio falaz y múltiples ejecuciones de rebeldes que dejan una memoria difusa de hechos (in)comprensibles y un nuevo vocablo en el léxico.

*teoría matemática de la información* propiedades que intencionalmente no posee. Más interesante es la crítica de Simondon, quien propone una idea de información como operación que pretende subsumir a la idea subyacente en la teoría matemática como un caso particular. Para Simondon la in-formación aparece en los procesos de individuación, es la variación de las formas, es la operación que da lugar a otras formas, que interviene en la génesis de las formas sin por eso ser ella misma una forma de orden superior.

Pese a la incuestionable cercanía temática, la teoría de la computación iniciada por Turing contrasta con la cibernética para quienes las máquinas ideales eran las autorreguladas, las que exhibían el consabido feedback negativo.<sup>21</sup> La idea de computación de Turing se centra en las máquinas programables, en artefactos versátiles que pueden adoptar comportamientos radicalmente diferentes de acuerdo al programa que se les provea. O por las capacidades reflexivas del programa. O por las capacidades meta-reflexivas que desarrollan formas de reflexión específicas.

La perfección técnica no se alcanza, para Simondon, a partir de la automatización sino incrementando el margen de indeterminación de las máquinas. Es ese margen de indeterminación el que permite a las máquinas recibir información del exterior y variar su forma a partir de ella. El ser viviente tendría la particularidad de que esa información no provendría solo de su exterior sino también de su propio devenir, de sus propias fases. La diferencia puede también ser gradual.

## **El futuro de las relaciones**

Lo que está en juego aquí es qué tipo de relación constituimos con las máquinas. La manera en que evolucionamos está asociada a las herramientas que fuimos construyendo, no podríamos separar eso de lo que somos. Las máquinas, los individuos técnicos, son las creaciones más sofisticadas y

---

<sup>21</sup> La idea de *feedback* consiste en que el sistema toma como entrada su propia salida. El feedback negativo implica que se usa esa entrada para corregir, para tender a anular las desviaciones producidas, generando un proceso de auto-regulación.

determinantes, portadoras de herramientas y mediadoras de nuestra interacción con el mundo. Quizá por esa razón nuestra relación con ellas es complicada, ambivalente. De entre ellas, las máquinas informacionales nos presentan los desafíos más complejos y las posibilidades más variadas. También son las que admiten una variabilidad más grande en su relación con los humanos: alcanzamos diferentes grados de comprensión de ellas y, consecuentemente, nuestra relación con ellas es variable. Desde que las computadoras se volvieron ubicuas en la vida cotidiana y en el ámbito laboral, esa potencial ambivalencia se ha ido actualizando de maneras disímiles, sirviendo muchas veces para el desarrollo de la creatividad y las habilidades cognitivas, y otras para el control de los trabajadores o la obligación de realizar tareas monótonas e incomprensibles, reproducción miniaturizada de la máquina-Moloch de Metrópolis, con operarios sometidos a sus caprichos mecánicos. Ver a la computadora como amenaza es una de las consecuencias de estas relaciones disfuncionales, de una concepción anti-tecnológica derivada de una incomprensión de cuánto de humano hay en esos diseños, de cómo realizan uno de los mejores acoplamientos entre cálculo y pensamiento.

Sin haber leído nunca a Simondon, Dijkstra nos muestra como las computadoras implican un desafío intelectual y cultural que trasciende incluso el nivel de sus innumerables aplicaciones. Su efecto más importante para nuestra civilización estaría aún por verse. No hay una relación de competencia, ni siquiera de similitud, sino una relación compleja y mutuamente enriquecedora. La programación requiere un uso creativo de la lógica, una manipulación humana de símbolos que lejos está de ser una tarea repetitiva, o, en un sentido limitado de la palabra, mecánica.

Now back to the programmer's job: he has to derive that formula, he has to derive that program. We know of only one reliable way of doing that, viz. by means of symbol manipulation.

And now the circle is closed: we construct our mechanical symbol manipulators by means of human symbol manipulation. Hence, computing science is -and will always be- concerned with the interplay between mechanized and human symbol manipulation, usually referred to as "comput-

ing” and “programming” respectively.<sup>22</sup>

Gracias a las computadoras podemos los humanos hacer cosas que eran impensadas, como con el hueso de Moon-watcher cambiamos lo que podemos hacer y cambiamos lo que somos. Podemos hoy programar máquinas que nos enseñan como programar, podemos pensar mecanismos que extienden capacidades que nos ayudan a pensar. No es necesario para esto ninguna similitud específica con las máquinas, al contrario. Incluso el proyecto de inteligencia artificial parece un proyecto mal concebido. Se pregunta Dijkstra por qué simularíamos o imitaríamos con las computadoras la inteligencia humana cuando estas puedes hacer cosas bastante mejores.<sup>23</sup>

Un humanismo que ignora la técnica, o que la ubica en el lugar de lo instrumental o de la amenaza, es un humanismo trunco, incapaz de dar cuenta de lo humano. Lo específicamente humano de los objetos técnicos, según Simondon, se encuentra precisamente en los esquemas puros de su funcionamiento.<sup>24</sup>

Una relación que reconozca las especificidades de los mecanismos programables -y dé cuenta de los procesos reflexivos al interior de dichos mecanismos- y las complejidades de la programación como actividad guiada por metas formales y sostenida por un (meta)cálculo, parece un buen punto de partida para acercar pensamiento y cálculo, para desarrollar, al menos, los vínculos entre pensamiento efectivo y cálculo reflexivo.

---

<sup>22</sup> On the cruelty of really teaching computing science. *EWD.1036. Austin, 1988.*

<sup>23</sup> “The effort of using machines to mimic the human mind has always struck me as rather silly: I’d rather use them to mimic something better”. *op. cit.*

<sup>24</sup> Simondon, G., *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

# La coexistencia de las técnicas y los modos del olvido

*Dario Sandrone*

*A Miguel Ferreras*

...buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio

Ítalo Calvino

## I

“La esencia de la técnica no es nada técnico”.<sup>1</sup> La expresión que debemos a Heidegger aún está siendo explorada. Supone un doble registro y, por lo tanto, dos historias de la técnica humana que transitan paralelas y con cierto nivel de independencia. Por un lado, la historia instrumental de la técnica, que Heidegger llama “cronología historiográfica”<sup>2</sup> y que comprende la innovación de objetos y procesos que constituyen las técnicas. Por el otro, se despliega la historia del paradigma rector que da sentido a esos cambios y que Heidegger identifica con la historia de la metafísica occidental, en la cual el fenómeno de la técnica aparece “como fenómeno no cultural”.<sup>3</sup> Una historia de la *aletheia*, que no puede ser desviada ni negada pero que ha adquirido un “sentido nuevo”:<sup>4</sup> la *esencia*

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 148.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 132.

<sup>3</sup> Del Barco, O., “Hacia el otro Marx” en *Alternativas de lo Posthumano*, Ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2010, p. 37. En lo que sigue tomaremos algunos textos de Oscar del Barco como marco de referencia para interpretar a Heidegger y su proyección sobre el pensamiento contemporáneo acerca de la técnica.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 116. Usaremos esta expresión de del Barco, aceptando su interpretación de la *esencia de la técnica* moderna, no como un desvío sino como una novedad.

*de la técnica moderna*. Se trata de “una forma negativa en cuanto ejerce violencia contra la naturaleza bajo el modo de interpelación provocante y conminación” y la aborda como “fondo fijo acumulado”<sup>5</sup> del cual extraer recursos.

El desdoblamiento de la técnica en su *esencia*, por un lado, y su *instrumentalidad*, por otro, permite derribar dos mitos habituales del siglo XX. El primero, el mito de la *ciencia aplicada*.<sup>6</sup> Para Heidegger, el hecho de que el origen de la física moderna (ubicado en el s. XVII), que concibe a la naturaleza como un conjunto de fuerzas calculables y controlables, sea empleada posteriormente por la ingeniería moderna (en el s. XVIII), para diseñar sus máquinas y perfeccionar su funcionamiento, no implica que la primera sea la causa de la segunda. Antes bien, ambas son consecuencias de este *sentido nuevo* que las precede. El segundo mito que socava el doble registro de la técnica es el de la *neutralidad*. El devenir de los diseños, prácticas y saberes que componen la técnica moderna no es guiado por el esquema transparente de problema/solución ni por el genio del inventor. Más bien, existe un contexto más amplio que estipula el problema, la solución y el genio. Esto significa que la *esencia de la técnica moderna* no ocurre donde la técnica moderna, pero entonces, ¿dónde acontece la *esencia de la técnica*? Esa es la pregunta fundamental. Para Heidegger acontece en lo humano aunque no “sólo en el hombre y decisivamente por él”.<sup>7</sup> Por esta razón, no puede modificarla y su devenir es un “misterio”.<sup>8</sup>

Este carácter misterioso, sin embargo, no impide pensar sus características ni observar que la historia instrumental de la técnica moderna se corresponde en términos generales con esa caracterización. Esto implica que para modificar los patrones del cambio técnico sería

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*

<sup>6</sup> “Porque la esencia de la técnica moderna reposa en lo dispuesto [Ge-stell], tiene que aplicar la ciencia natural exacta. De eso surge el engañoso parecer que la técnica moderna es ciencia natural aplicada.” Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 133.

<sup>7</sup> “¿Acontece este desocultar en algún lugar más allá de todo lo humano? No. Pero tampoco acontece sólo en el hombre y decisivamente por él.” *Ibíd.*, p. 134.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 139.

necesario que se produjera un cambio en la esencia de la técnica, por lo que nos asalta nuevamente la pregunta: ¿dónde y por qué sucede ese cambio en el *sentido* de la técnica? ¿Es posible que emerja un nuevo *sentido nuevo*? Aquí está la clave para saber si los hombres pueden controlar el destino del devenir técnico. Allí donde ocurre el *sentido de la técnica* habita lo que puede alterarlo y con ello torcer la historia instrumental de la tecnología, siempre y cuando se considere que existe una correspondencia directa entre la *esencia de la técnica moderna* y las técnicas modernas. No obstante, esto último puede ser materia de debate y controversia. ¿Qué alcance tiene el *nuevo sentido* de técnica sobre las prácticas posibles en la historia instrumental de la técnica?

Desde que Heidegger escribió hasta hoy se han fortalecido tendencias que parecen confirmar sus pronósticos. Se presentan como datos contemporáneos: la estandarización de los procesos tecnológicos; la concentración de poder alrededor de los criterios de diseño y uso; la conjunción de la ciencia y la técnica para el dominio y explotación de los recursos naturales. Sin embargo, la nueva sociología de la tecnología<sup>9</sup> y las nuevas corrientes historiográficas afines ponen el acento en fenómenos menos notorios y mentados: coexistencia de artefactos y prácticas modernas y antiguas; multiplicidad de actores relevantes para el contenido de la técnica; diversidad de métodos y saberes al interior de las tecnologías. Este recorte alternativo no modifica el carácter *provocante* de la técnica actual pero sí nos desafía a repensar la manera en que realizamos esa caracterización y las posibilidades teóricas y prácticas que podemos proyectar a partir de ella. Olvidar que los aspectos sociales y

---

<sup>9</sup> En lo que sigue me referiré de ese modo a los programas de investigación de sociología de la tecnología que surgieron en el primer congreso del área en la Universidad de Twente (Países Bajos) en 1985, de los cuales, los más representativos son, el enfoque sistémico de Thomas Hughes, el constructivismo social de Wiebe Bijker y Trevor Pinch y la teoría del actor red, de Michel Callon, John Law y Bruno Latour. Desde luego, la nueva sociología de la tecnología no es un área homogénea y existen diferencias conceptuales entre sus corrientes y al interior de las mismas, pero parten de algunos acuerdos teóricos comunes acerca de qué elementos son relevantes en el estudio de los vínculos entre ciencia, tecnología y sociedad.

culturales son constitutivos de los fenómenos técnicos lleva a considerar a las observaciones sociológicas como elementos externos a la reflexión filosófica y no como empalmes de un proceder filosófico que indaga el problema de la técnica, para cuyo abordaje la filosofía no se basta a sí misma. En todo caso, esta incorporación es una nueva invitación a repensar la cuestión de la técnica, del peligro y de lo que salva.

## II

La mejor forma de comenzar es, quizá, a partir del lamento de un desencuentro. Como señala del Barco: “[a]l reducir el concepto Marxista de «producción» a una suerte de cartesianismo «materialista», sin ver los alcances de su compleja trama conceptual, Heidegger se privó de una teoría que hubiera ampliado su propia concepción de la técnica”<sup>10</sup> Este desencuentro entre Marx y Heidegger, que el mismo Heidegger señala en *Carta sobre el humanismo*,<sup>11</sup> impidió una mejor articulación entre el concepto de *esencia de la técnica moderna* y la caracterización de las técnicas modernas concretas. Uno de los conceptos útiles para tales fines es el de *subsunción* de los procesos productivos a las relaciones productivas, con el que Marx vincula el cambio tecnológico al cambio de las relaciones socioeconómicas. A partir de esta vinculación se infiere la no neutralidad de la técnica, la cual es el producto de un contexto ampliado no-técnico que se conforma a partir de intereses e ideologías.

---

<sup>10</sup> Del Barco, O., “Heidegger y el «misterio» de la técnica” en *Alternativas de lo Posthumano*, Ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2010, p. 132.

<sup>11</sup> Aunque no lo hizo a partir de los conceptos de *subsunción formal y material* que exploraremos en este artículo sino a partir del concepto de *enajenación*. Por otra parte, el diálogo que Heidegger quería entablar con Marx no tenía el propósito de incorporar la historia del ser en “lo social” sino, por el contrario, postulaba a la *enajenación* humana como una forma del “desterramiento del hombre moderno” el cual “está provocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica”. Por eso, para Heidegger, al experimentar esa forma del desterramiento que Marx llama *enajenación* “la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias”. Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, p. 53.

Por ello, a diferencia de lo que Heidegger llamaría *esencia*, el paradigma que rige el devenir instrumental de la técnica sucede en el hombre y decisivamente por el hombre.<sup>12</sup> El origen del sentido de la técnica está definitivamente anclado en el plano de lo social, de lo político, de lo económico.

Los conceptos de *subsunción formal y material* del trabajo al capital evidencian que el contenido de la técnica toma una forma especial por los condicionamientos socioeconómicos en el ámbito del trabajo. Cabe aclarar, sin embargo, que no garantizan el camino inverso. Hay un consenso generalizado de que el sistema capitalista transforma permanente el contenido de la técnica para reproducirse y expandirse, pero la posibilidad de invertir el sentido del proceso de transformación reemplazando la técnica sesgada por una técnica no-capitalista, no aparece como una opción viable en el marco de un sistema capitalista generalizado. Si el proceso fuera reversible, habría una salida del capitalismo a partir de sus propios medios técnicos, pero esto sólo podría darse si se aceptara la neutralidad de la técnica, lo que ha sido descartado. A partir de ese estado de cosas, se llega a la conclusión de que una técnica no-capitalista sólo puede surgir en un contexto generalizado no-capitalista, lo que para del Barco actualmente es “inimaginable”.<sup>13</sup>

No obstante, es importante hacer la salvedad de que los motivos por los que es “inimaginable” si se parte de Marx, son diferentes a los motivos por los cuales es “inimaginable” si parte de Heidegger. En el primer

---

<sup>12</sup> Esto ha dado pie a ciertas interpretaciones de la filosofía de Marx como lo que Andrew Feenberg denomina “crítica del proceso y el producto” tecnológico. Esta posición, que Feenberg rechaza, sostiene que, si bien la máquina-capitalista está signada por los rasgos negativos del capitalismo (donde sucede la esencia de la técnica) estos “pueden evitarse solamente a través del estudio científico y la planificación humana racional, no sesgada hacia el poder y la ganancia” Feenberg, A., *Transformar la tecnología*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Buenos Aires, 2012, P, 82. Esta concepción concibe que la instrumentalidad técnica puede modificarse a sí misma, lo que implicaría que la esencia de la técnica es una cosa técnica, reavivando así los mitos de la ciencia aplicada y la neutralidad.

<sup>13</sup> “...una posible sociedad socialista tendría que producir, como condición de sobrevivencia, un nuevo tipo de forma máquina en cuanto a lo que heideggerianamente podríamos llamar su esencia (y está claro por otra parte que esto es inimaginable)”. Del Barco, O., “Heidegger y el «misterio» de la técnica” en *Alternativas de lo Posthumano*, Ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2010, p. 132.

caso, la relación de fuerzas políticas es tan abrumadoramente superior que impide un nuevo contexto que subsuma los medios productivos cambiando, con el tiempo, el contenido de la tecnología. Pero que no sea probable no significa que no sea posible. Si se parte de Heidegger, en cambio, el devenir de la historia de la metafísica escapa a la agencia humana. Así, lo que del Barco llama “negatividad”,<sup>14</sup> como lo otro de la *esencia de la técnica moderna*, en Marx es una reserva humana (el proletariado) mientras que en Heidegger depende del azaroso cambio en la comprensión del mundo (un Dios).

¿Cómo concibe esa “negatividad” la nueva sociología de la tecnología y los estudios empíricos que resuenan con ella? En principio, la “negatividad” está en el plano de lo social, al igual que en Marx, pero se parte de la tesis de su desconcentración. No está ubicada en una clase social sino en actores (individuales y colectivos) múltiples, locales y heterogéneos. Estos actores están en conflicto permanente en los distintos niveles del sistema, por intereses que guardan relativa independencia del marco socioeconómico general, lo que no quiere decir que no estén acotados por las reglas del juego del sistema económico y del contenido de la tecnología-capitalista existente. En todo caso, lo que se propone es que la tensión al interior del sistema no es producto de dos tipos de actores asimétricos – capitalistas y proletarios – sino de múltiples actores, en distintos niveles.

Particularmente, el constructivismo tecnológico, aunque inspirado en el constructivismo científico y no en el marxismo, se monta en la idea de *subsunción material* bajo el nombre de lo que llaman *clausura y estabilización*,<sup>15</sup> la cual no parte de la distinción capitalista-proletario, sino de un conflicto multidireccional de intereses de “grupos sociales

---

<sup>14</sup> “...no permitiría forjarse ninguna esperanza respecto al futuro sino fuera, porque existen reservas sociales, humanas que, como «negatividad», incluso pasiva se oponen a esa «pseudofinitud», en su época Marx denominó a esa negatividad «proletariado», invistiéndolo con los atributos de lo que llamó «el no-capitalista-real»; hoy el cuadro complejo de las fuerzas se ha modificado, pero en esencias las alternativas siguen siendo las mismas (para Heidegger esa negatividad se expresa, en última instancia, con la deseada aparición de un Dios salvador)”, *Ibíd.*, p. 131.

<sup>15</sup> Pinch T. y Bijker. W., “La Construcción Social de Hechos y Artefactos” En *Actos, actores y artefactos*. H. Thomas comp., Ed. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2008, p. 55.

relevantes” que disputan el diseño de los artefactos. El concepto central es el de “flexibilidad interpretativa”<sup>16</sup> que permite articular el contenido real de los diseños técnicos con los intereses sociales evitando caer en la normatividad técnica. En cierta forma, es una manera de utilizar la *subsunción material* sólo que reduciendo la categorías sociales y generalizando las categorías artefactuales. Dicho de otra forma, el constructivismo tecnológico también asevera que los intereses sociales determinan la forma de los artefactos, pero intentan llevar al marco general de la tecnología cotidiana lo que Marx plantea en el ámbito del trabajo: no sólo es imposible explicar el diseño de los diferentes tipos de martillo sin apelar al tipo de relaciones sociales, sino que tampoco los tipos de bicicletas pueden ser explicados sin ese elemento. Al expandir el fenómeno estudiado es necesario especificar grupos mínimos, incluso al interior de las categorías socioeconómicas, para ganar homogeneidad en la caracterización de los intereses y precisión en el vínculo entre la forma de los objetos técnicos y los intereses sociales.

A pesar de ello, como dijimos anteriormente, el constructivismo no niega la influencia en el contenido de las técnicas particulares de lo que Bijker y Pinch llaman el “contexto más amplio”<sup>17</sup> – que en Marx toma el nombre de *capitalismo* y en Heidegger el de la *esencia de la técnica moderna*– pero resalta las trayectorias abiertas e indeterminadas que siguen todos los procesos técnicos al interior de esos paradigmas. Para esto se llevan a cabo dos movimientos conceptuales.

En primer lugar, no se limita a desplazar la *esencia de la técnica* desde la historia de la metafísica (Heidegger) a la historia social de la economía política (Marx), sino que da un paso más y cuestiona la distinción entre elementos técnicos y no-técnicos en la dinámica de esa historia. En función de esto, la nueva sociología de la tecnología empleará las nociones *sistema técnico*<sup>18</sup> y *red técnica*<sup>19</sup> como conceptos articuladores

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>18</sup> Hughes, T. (2008). “La evolución de los grandes sistemas tecnológicos” En *Actos, actores y artefactos*. H. Thomas comp., Ed. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2008, p. 55., pp. 101-145.

<sup>19</sup> Acerca del origen y caracterización de este concepto ver, Latour, B. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires, 2005, pp. 25-27.

centrales. En términos de Latour, “aun cuando localmente existan los historiadores llaman «sistemas técnicos», estos no están hechos «de» técnica más que lo que el derecho está hecho «de» derecho o la religión «de» religión. Lo que complica el análisis es que no existe ningún dominio que pueda ser tomado por el de la «técnica».”<sup>20</sup> Un sistema tecnológico está compuesto por artefactos técnicos como turbinas, transformadores y máquinas, pero también por artefactos legislativos como leyes, organizaciones financieras como bancos, dispositivos educativos como libros y los programas de las carreras ingenieriles, además de recursos naturales, como una mina de carbón. En términos de Thomas Hughes se trataría de una “trama sin costuras”.

El segundo elemento es que la noción de *sistema técnico* o *red técnica*, multiplica los actores que dan forma a la tecnología. No sólo el tecnólogo, el capitalista y el obrero se articulan en una trama racional como actores de las transformaciones profundas de la técnica, sino que emergen innumerables y complejos vínculos e interacciones con actores heterogéneos no caracterizados a priori como técnicos que juegan un papel fundamental en la creación, reproducción y mantenimiento de los sistemas tecnológicos.

Pensar al ítem técnico como parte de un sistema o una red, es pensar a “lo técnico” como un conjunto de saberes y operaciones heterogéneos que permiten conectar y acoplar diversos procesos y dispositivos que tienen cierta autonomía, pero que no descansa en un tipo específico de dispositivos o prácticas, ni es efectuado por un tipo específico de actores. Antes bien, lo específico de un sistema constituido técnicamente es la manera en que media para conseguir ciertos fines prácticos reduciendo la complejidad que supone la dinámica de esa heterogeneidad. Esta reducción no implica la desaparición de trayectorias abiertas no previsibles con certeza, al contrario, la función de cada dispositivo y actor no está determinada sino que depende del rol que juegue (o ha jugado) dentro del sistema particular.

---

<sup>20</sup> Latour, B., *Investigación sobre los modos de existencia*. Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 210. En realidad Latour cree que la idea de “red técnica” es superadora de la de “sistema técnico” porque el concepto de sistema impide pensar la casuística de las trayectorias particulares de las cadenas humanos-no humanos que componen cada proceso técnico.

### III

La principal ventaja que provee el concepto de *subsunción* de Marx, en sus variaciones *formal* y *material*, es que permite pensar la coexistencia de técnicas de diferentes épocas a lo largo de la historia. La maquinaria industrial no irrumpe de manera abrupta sino que se monta paulatinamente sobre las herramientas diseñadas por el artesano (en la etapa pre-capitalista) y diversificadas y simplificadas por la manufactura (en la etapa pre-industrial). La explicación social de cambio tecnológico toma como dato que la nueva máquina capitalista esgrime la vieja herramienta artesanal en lugar de desplazarla. Muy por el contrario, la explicación metafísica, a través del concepto de *esencia de la técnica moderna*, involucra un salto abrupto entre un sentido antiguo y uno absolutamente novedoso que sugiere una ruptura en la historia instrumental. Según Heidegger, la técnica moderna “frente a la vieja técnica artesana, ella es algo completamente distinto y, por eso, nueva.”<sup>21</sup> Nótese que está hablando de la técnica y no de su esencia. Esto fija una posición historiográfica sobre la dinámica de la historia instrumental de la técnica que queda más evidenciada cuando afirma que “[n]aturalmente, un aserradero perdido en un valle de la Selva Negra es un medio primitivo en comparación con la central hidroeléctrica en el Rin.”<sup>22</sup>

Aunque existen dificultades en la distinción *primitivo/moderno*, no sería Heidegger el primero en plantear una ruptura en la historia instrumental de la técnica y, de hecho, no es descabellado afirmar que sucedió una. Lo problemático no está allí, sino en que lo *primitivo* está “perdido en un valle de la Selva Negra”. Tal como Heidegger imagina la dinámica de la historia instrumental de la técnica, comprendida en la *esencia de la técnica moderna*, la técnica como *poiesis* está aislada, lejana, monologando en algún rincón fuera de la cultura y la sociedad. Esa caracterización le permite solucionar el problema del vínculo entre la

---

<sup>21</sup> Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 114.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 115.

historia de la metafísica y la historia instrumental, porque afianza el correlato entre el *sentido nuevo* de la historia metafísica y el devenir de la historia instrumental de la tecnología. Sin embargo, precisamente allí es donde emerge el problema de la coexistencia y la diversidad de los objetos y las prácticas técnicas y que Heidegger no aborda.

En la manera que Marx aborda la cuestión de la historia de la técnica, en cambio, el conjunto de técnicas antiguas no permanece aislado en alguna industria vieja a las afueras de la ciudad, todo lo contrario, está presente en todas las máquinas modernas de la industria, coexiste con ellas y es utilizada por ellas.<sup>23</sup> Como el mismo Heidegger afirma en su *Carta sobre el humanismo*: “El humanismo de Marx no precisa de ningún retorno a la Antigüedad”.<sup>24</sup>

En ese punto, se puede considerar a los estudios actuales de la nueva sociología de la tecnología y las corrientes historiográficas afines, como una continuación en la tarea de dar cuenta teóricamente de la coexistencia de las técnicas “primitivas” y “modernas” insistiendo, además, en que éste es un fenómeno omnipresente. En ocasiones, la coexistencia se produce con cierta armonía relativa, en otros casos, lo hace generando tensiones importantes en el sistema técnico, pero sólo en determinadas circunstancias se presenta en escenarios aislados. Por lo general, el fenómeno de coexistencia y diversidad técnica forma parte de los procesos de cambio tecnológico en la historia instrumental de la técnica, que no son lineales y discontinuos sino complejos y plegables.

El país más industrializado del mundo en el siglo XIX, Inglaterra, no alcanzó su punto máximo de empleo de la tracción a sangre sino hasta la primera mitad del siglo XX, justamente cuando los ferrocarriles y auto-

---

<sup>23</sup> En su definición de máquina moderna, ésta no reemplaza a la herramienta artesanal, sino que reemplaza al hombre como portador de la herramienta y lo circunscribe a la tarea de vigilar: “La máquina, de la que arranca la revolución industrial, reemplaza al obrero que manipula una herramienta única por un mecanismo que opera simultáneamente con una *masa* de herramientas iguales o perecidas a aquélla y que es movido por una fuerza motriz única, sea cual fuere la forma de esta” Marx, K., *El capital*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, Tomo I, Vol.2., p. 457.

<sup>24</sup> Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 23.

móviles ya eran *los* medios de transporte moderno. En la ciudad de Córdoba, corriendo el año 2014, la coexistencia entre los automóviles y los caballos se ha ganado un lugar en la agenda política debido al aumento de las protestas de los carreros para que no les sea vedado su derecho a ingresar a la ciudad. La iniciativa del Estado de reemplazar los carros tirados por caballos por vehículos motorizados, en principio, fue valorada positivamente por los mismos carreros que, con optimismo, señalaron a través del vocero de una de las cooperativas de carreros: “Creemos que se puede hacer porque no somos un millón, ya que apenas debemos ser unos miles”.<sup>25</sup> Que sean “unos miles” es suficiente para afirmar que estamos en presencia de un fenómeno de coexistencia de técnicas antiguas y modernas. Incluso, aceptando la coexistencia y el uso de la técnica antigua en los procesos capitalistas modernos planteado por Marx, se puede cuestionar la gradualidad e irreversibilidad de los procesos. En 1960 en Cuba había alrededor de medio millón de caballos usados para trabajos rurales que, treinta años después, con la inserción de los tractores, habían disminuido a poco más de ciento sesenta mil en lo que parecía un proceso irreversible. Sin embargo, con la caída de la URSS, su principal proveedor de tecnología, en 1989 el gobierno cubano comenzó un programa para reinsertar la mediación animal en el trabajo rural elevando el número a trescientos ochenta mil caballos a finales de los años ‘90, reemplazando cuarenta mil tractores.<sup>26</sup>

En 1978, un médico colombiano llamado Edgar Rey Sanabria desarrolló un método para el tratamiento de los bebés prematuros en el Instituto Materno Infantil de Bogotá que, por causas presupuestarias, carecía de incubadoras suficientes. Este método se basaba en colocar al bebé “24 horas al día en posición vertical, piel con piel con la madre y/o con el padre en medio del pecho, vestido solamente con un pañal” por lo que el desarrollo de este tratamiento recibió el nombre del Programa Madre Canguro. Este método, que continuó desarrollándose con los años,

---

<sup>25</sup> <http://www.cba24n.com.ar/content/carreros-apoyan-la-idea-de-no-utilizar-caballos> original 04/09/2013 revisada 25/05/2014

<sup>26</sup> Edgerton, D., *Innovación y tradición: historia de la tecnología moderna*. Crítica, Barcelona, 2007, p. 58-65.

encendió un intenso debate que aún persiste sobre la responsabilidad de los médicos al asignar este tratamiento en lugar de las modernas incubadoras. Los creadores y defensores del programa, sin embargo, insisten en que es un método complementario y no excluyente: “el Programa Madre Canguro es una innovación que a primera vista parece simple y antitecnológica: un bebé está en mejores circunstancias con sus padres que en una incubadora”.<sup>27</sup> Hay que resaltar, además, que el tratamiento ha respondido muy bien a las estadísticas y parece tener buenos indicadores de eficacia (palabra principal en el mundo de la técnica moderna). El *Programa Madre Canguro*, paradójicamente, ha sido descrito como una “innovación” por sus defensores, lo que vuelve laberíntico y espeso a ese concepto. En el corazón de la técnica moderna un grupo de investigadores y médicos se atreven a llamar “innovación” a una técnica que quizá sea tan antigua como la humanidad constituyendo un elemento de tensión al interior de los sistemas de salud diseñados bajo el *sentido nuevo* de la técnica moderna.

El problema de la coexistencia y diversidad de las técnicas, no sólo abarca el uso de artefactos y dispositivos sino también a los métodos de diseño. Esto tiene que ver con otro elemento de la caracterización de la técnica moderna: si bien Heidegger niega la noción de tecnología como ciencia aplicada, afirma que la física moderna que se “anuncia mediante el cálculo”<sup>28</sup> es el método propio de la técnica moderna.

Sin embargo, no faltan motivos para poner en duda la exclusividad del método y el conocimiento científico como la base empleada por los actuales tecnólogos. Un famoso libro de Walter Vincenti<sup>29</sup> resulta muy elocuente ante el hecho de que el ingeniero moderno desconfía del conocimiento científico. Los saberes que le provee la ciencia están limitados por la teoría, que muchas veces entorpece la tarea que se realiza

---

<sup>27</sup> Valderrama, A. y Jiménez, J. “Desarrollos tecnológicos en Colombia: superando categorías de oposición.” en *Redes*, 2008, vol. 14, núm. 27, pp. 97-115.

<sup>28</sup> Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 133.

<sup>29</sup> Vincenti, W., *What engineers know and how they know it*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

a través de un conjunto de acciones con cierto grado de imprevisibilidad.<sup>30</sup> Sin estas acciones “artesanales” no es posible resolver problemas de los que se suelen denominar estrictamente tecnológicos. Ese conocimiento implícito que escapa justamente del cálculo y el control *es* lo específicamente técnico. El saber técnico está basado, en parte, en el pensamiento analógico y visual (¿acaso artesanal?) que completa el abstracto y lógico. No se trata de negar que la técnica moderna emplee las teorías y los métodos de las ciencias empíricas modernas, sino de afirmar que su proceder excede ese empleo. En los laboratorios de investigación y desarrollo, el cálculo y el control coexisten con la pericia artesanal de los técnicos. Por otra parte, una de las fuentes de reproducción de las prácticas tecnológicas, lejos de ser exclusivamente la aplicación estándares industriales científicamente diseñados, es el intercambio informal y “a-científico” entre compañías industriales, especialmente usuarias o proveedoras pero, en ocasiones, también compañías competidoras.<sup>31</sup> Ese modo de intercambio de información, implícita e informal, subsiste desde que los artesanos lo empleaban hace miles de años. No sólo no es obsoleto en la técnica moderna, sino que es muy importante.

En ese mismo sentido, recientemente, Bruno Latour ha llamado la atención sobre los modos artesanales (distintos de los certeros y comprobados conocimientos científicos) que conviven al interior de los métodos tecnológicos y que atraviesan todas las manifestaciones técnicas:

Todo en la práctica de los artesanos, de los ingenieros, de los tecnólogos, y hasta de los «habildosos» de domingo muestra a las claras la multiplicidad

---

<sup>30</sup> Por otro lado, Bijker detalla un caso muy ilustrativo en la historia de la baquelita, en el que un químico se felicita de no haber conocido antes lo que decían los expertos sobre lo inadecuado o riesgoso de usar hornos a ciertas condiciones de presión y temperatura. Ese desconocimiento lo llevó a encontrar el modo de resolver el problema usando procedimientos que cualquier científico bien formado hubiera descartado por peligrosos. Bijker, W., “La Construcción Social de la baquelita: hacia una teoría de la invención” En *Actos, actores y artefactos*. H. Thomas comp., Ed. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2008, pp. 63-100.

<sup>31</sup> Faulkner, W., “Conceptualizing Knowledge Used in Innovation: A Second Look at the Science-Technology Distinction and Industrial Innovation”. En *Science, Technology, & Human Values*, 1994, Vol. 19, No. 4, pp. 425-458.

de las transformaciones, la heterogeneidad de las combinaciones, la proliferación de las astucias, el montaje delicado de saberes y aptitudes frágiles.<sup>32</sup>

El rodeo, el proceder zigzagueante, la reanudación, el volver a intentarlo una y otra vez de diferentes maneras, el error, la improvisación, el “darse maña”, esa es la “espiritualidad de la técnica”, el corazón que permanece y no puede ser alcanzado por el cálculo y el control. A pesar de su omnipresencia e importancia, no obstante, la reconstrucción racional *a posteriori* de los historiadores y filósofos, suele perder de vista este habitar de la técnica artesanal al interior las técnicas modernas.

En ese sentido, Latour también alude al término “olvido”<sup>33</sup> pero en un sentido distinto de Heidegger. El olvido de Heidegger es diacrónico: el hombre ha olvidado la *esencia de la técnica* originaria que ya no se encuentra más que aislada en algún rincón. El olvido al que alude Latour, en cambio, es sincrónico: el hombre se olvida que la técnica originaria está en todas las prácticas humanas contemporáneas, incluso en las que parecen dominadas por el cálculo y el control. Justamente, porque es implícita, y no queda registrada en ningún lenguaje ni plasmada en ningún protocolo, es efímera y difícil de aprehender. Parece no estar, es una “presencia-ausencia” que posibilita las estructuras técnicas – artefactos, procesos, sistemas– pero que se pierde una vez que está hecha la composición. “La técnica (...) intenta hacerse olvidar. Decididamente, de ella hay que decir con más razón que de la naturaleza que «le gusta esconderse»”.<sup>34</sup> No es la esencia de la técnica originaria la que es olvidada, es la propia técnica originaria que se oculta en la técnica moderna.

Una cosa más diremos sobre la coexistencia de la técnica originaria y la moderna. La previsibilidad y el control del cumplimiento de la función asignada a los artefactos y sistemas creados, encuentra los límites que toda técnica, antigua y moderna, siempre ha encontrado. Toda invención técnica trae consecuencias que no son científicamente controlables de

---

<sup>32</sup> Latour, B., *Investigación sobre los modos de existencia*. Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 213.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 214.

<sup>34</sup> *Ibíd.*

forma absoluta debido a lo que Simondon llamó hace cincuenta años el “principio de plusvalía funcional”<sup>35</sup> o “funciones superabundantes”. En toda invención de un objeto técnico

...no solamente las funciones antiguas son conservadas y mejor cumplidas, sino que la concretización aporta también además de las propiedades nuevas, funciones complementarias que no habrían sido buscadas y que se podrían llamar “funciones superabundantes” que constituyen la clase de auténtico advenimiento de posibilidades que llegan a añadirse a las propiedades esperadas del objeto.<sup>36</sup>

Si el cálculo es un signo de la *esencia de la técnica moderna*, ésta nunca puede determinar los productos de la técnica instrumental porque las características intrínsecas de la génesis del objeto técnico se lo impiden. El objeto técnico se emancipa de la intencionalidad del diseñador, regida por la previsión y, en la era tecno-científica, por el cálculo. Para dar cuenta de ese fenómeno, la filosofía ha apelado a las analogías con la evolución biológica, como una estrategia para incluir en el análisis los factores contingentes y azarosos del devenir de la historia instrumental de la técnica.<sup>37</sup> De ese campo proviene un concepto que ha sido extrapolado al terreno de lo artificial, exaptación,<sup>38</sup> y que designa a

---

<sup>35</sup> Simondon, G., *Imaginación e Invención*, Cactus, Buenos Aires, 2013, p.196.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 190

<sup>37</sup> El mismo Marx, lamenta en *El capital* que no haya “una historia crítica de la tecnología” que observe el devenir de los medios técnicos y sus funciones a pesar de que “Darwin ha despertado el interés por la historia de la tecnología natural”. Marx, K., *El capital*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, Tomo I, Vol.2., p. 453. Recientemente, las analogías entre el devenir biológico y la asignación de funciones a los objetos técnicos ha dado lugar a un debate intenso al interior de la filosofía analítica. Véase Millikan, R., “Wings, Spoons, Pills and Quills” en *The Journal of Philosophy*, 1999, Vol. 96, No. 4, pp. 191-206. Preston, B. (1998): “Why is a Wing like a Spoon? A Pluralist Theory of Function” en *The Journal of Philosophy*, 1998, Vol. 95, No. 5, 215-54. Lawler, D. “Las funciones técnicas de los artefactos y su encuentro con el constructivismo social en tecnología en *Revista CTS*, 2003, n° 1, vol. 1, pp. 27-71.

<sup>38</sup> Gould, S.; Vrba E., “Exaptation- A Missing Term in the Science of Form” en *Paleobiology*, 1982, vol. 8 nro. 1, pp. 4-15.

los rasgos que fueron seleccionados por una determinada función pero que, inesperadamente, fueron seleccionados para cumplir otras con posterioridad. Así, el concepto metafórico de *exaptación técnica* es una expresión cada vez más usada al interior del campo de la filosofía de la tecnología con el propósito examinar los límites de los diseñadores para controlar, a través del cálculo, el devenir de las técnicas que ellos mismos colocan en el mundo.

El misterio de la técnica moderna no sólo, como lo pensó Heidegger, radica en estar destinada a hacer aparecer a la naturaleza como calculable y controlable, como *fondo fijo acumulado*. El misterio es, además, que la *esencia de la técnica moderna* coexiste con la esencia originaria de la técnica. Del Barco dice que “[t]anta exactitud oculta lo real”, refiriéndose a cómo la técnica moderna desoculta la naturaleza como fondo fijo acumulado, calculable y controlable. Es necesario agregar que tanta exactitud oculta también la inexactitud y la vaguedad de la propia técnica moderna. Lo impreciso, volátil e implícito se oculta *en* la técnica moderna y no en su pasado. No se trata de que la *esencia de la técnica moderna* haya olvidado el sentido originario de la técnica sino de que no lo perciba en ella misma. El peligro también está en esa forma del olvido.

## IV

Schmucler ha llamado *tecnologismo* a la ideología dominante que “se sustenta en la creencia de que la técnica es una y necesaria”.<sup>39</sup> Parado en Heidegger, distingue entre la *actitud* técnica antigua, donde primaba el “renovado y amoroso asombro en la relación del hombre con lo que lo rodea” y la técnica moderna, “su antagonista” que en tanto “técnica provocante impone a la naturaleza la exigencia de responder de una manera calculada determinada”.<sup>40</sup> El *tecnologismo*, entonces, alega que

---

<sup>39</sup> Schmucler, H. “Apuntes sobre el tecnologismo o la voluntad de no querer”, en *Revista Artefacto*, nro. 1, diciembre de 1996., p. 6. Usaremos este texto de Schmucler para ubicar la discusión en el plano de las prácticas concretas, ya que usa como disparador el enfoque heideggeriano para pensar las consecuencias prácticas de la técnica moderna y las formas en que nos relacionamos y debemos relacionarnos con ella.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 7.

esta última actitud técnica es la única posible y que la antigua es deficiente, incompleta y rudimentaria.

Schmucler, en cambio, sostiene que existen dos esencias diferentes: la originaria, ligada al arte, y la *esencia de la técnica moderna*, ligada al cálculo. Esta última, a partir de la “voluntad de hacer previsible el futuro”, no da lugar a lo imprevisto y a la “creación de lo poético”. El *tecnologismo* como ideología que profesa esa única técnica, tiene como corolario la “clausura del futuro” porque cercena las variaciones creativas e imprevistas: el devenir. “El tecnologismo instaura una visión fundamentalista de la existencia: impone su proyecto técnico como mandato indiscutible; niega cualquier posibilidad de decir no al presente. El tecnologismo es una ideología totalitaria”.<sup>41</sup>

Aceptando tanto la caracterización de la ideología tecnologicista que Schmucler formula, como el hecho de que debemos rechazar el escenario actual de la técnica moderna, que es hostil con el hombre y el ambiente, emerge entonces la cuestión de cuál es la forma apropiada de efectuar esa negación – entendiendo lo apropiado como lo ajustado a una caracterización fidedigna de la técnica moderna. Ese es uno de los problemas que debemos abordar. Rodolfo Kush escribió hace muchos años que el problema de la tecnología “no es el problema de cómo la podemos afirmar sino de cómo podemos negarla” y seguidamente dijo que esta “negación implica además evitar todo lo referente a la manera como se presenta”.<sup>42</sup> Es necesario agregar un elemento más: la negación implica evitar la manera en que el *tecnologismo* presenta a la técnica moderna.

La ideología tecnologicista nos presenta una ilusión que oculta la coexistencia de la técnica originaria y la moderna, oculta la multiplicidad de actores relevantes para el contenido de la técnica y oculta la diversidad de métodos y saberes en sus procedimientos. No sólo defiende la superioridad de la técnica moderna sino que, además, construye una imagen ficticia en la que omite los imprevistos, los riesgos incontrolables

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 8.

<sup>42</sup> Kush, R. “Teoría: Pueblo, hombre, ciencia y tecnología” en *La negación en el pensamiento popular*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008. Publicado primera vez en Revista Comentario, año XVI, N°64, Buenos Aires, 1969.

y las posibles alternativas en los diseños y usos de los resultados. Asimismo, presenta al tecnólogo contemporáneo como un científico infalible y no como un artesano, que entre sus herramientas ha sumado los conocimientos y métodos de la ciencia moderna, pero no se puede reducir a ellos. El *tecnologismo* no sólo tiene un papel apologético sino también discursivo. Relata una versión de la técnica moderna en la que ésta no admite más que el cálculo y control como esencia y destino.

Frente a esto, entonces, tenemos dos maneras de negar la técnica. La primera, el “no” de Schmucler, que entiende a la técnica moderna como cómplice del *tecnologismo*. Ese “no” niega al *tecnologismo* pero afirma, a la vez, la manera en que esa ideología nos presenta a la técnica moderna. El segundo modo de negar la tecnología, en cambio, implica negar, además, la imagen que se nos presenta de ella por parte de los tecnologicistas. Esto nos lleva nuevamente a preguntarnos acerca del problema del alcance que tiene la *esencia de la técnica moderna* sobre la técnica moderna. Si se entiende que es absoluto, como lo entiende Schmucler, “la ideología de la técnica arrincona el pensamiento en una opción aporética: técnica vs. no técnica”.<sup>43</sup> En el plano práctico esto se traduce a la dicotomía aceptación/renuncia, querer o no querer. Pero si la *esencia de la técnica moderna* no determina por completo a las técnicas modernas porque éstas se le escapan y desbordan por todas sus grietas, entonces la “renuncia” es un exceso de la negación.

Pero entonces, ¿cómo negar la técnica moderna?, ¿cuál es el modo que niega a la técnica y, al mismo tiempo, a la imagen que de ella presenta el *tecnologismo*? Existen tres nociones que no pretenden ser las mejores ni las únicas pero nos sugieren una salida. En primer lugar, el concepto de “resistencia sociotécnica” acuñado por Valderrama y Jiménez en base del trabajo de Hughes,<sup>44</sup> propone negaciones parciales y locales. Esta forma de negación también es *poiética* porque no puede llevarse a cabo sino “creando prácticas sociales y tecnológicas e instituciones alternati

---

<sup>43</sup> Schmucler, H. “Apuntes sobre el tecnologismo o la voluntad de no querer”, en *Revista Artefacto*, nro. 1, diciembre de 1996., p. 6.

<sup>44</sup> Hughes, T., *Networks of Power. Electrification in Western Society, 1880-1930.*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

vas”.<sup>45</sup> Por otro lado, también la negación-creación está en la base del concepto de “desobediencia tecnológica” acuñado por el artista plástico y diseñador cubano Ernesto Orosa<sup>46</sup> que surge de prácticas recurrentes y domésticas de reciclaje, reparación, y adaptación de objetos cotidianos. Miles de objetos técnicos (teléfonos, ventiladores, antenas, etc., que habían quedado en la isla cuando colapsaron la producción nacional y las importaciones) fueron transformados para cumplir nuevas funciones para las que no era posible conseguir objetos nuevos. Esto implicó renovar las prácticas de diseño y uso a partir de “una revisión radical y puesta en cuestión de los objetos y procesos industriales desde una perspectiva artesanal.” Por último, desde el terreno filosófico, prospera la propuesta de una “crítica”<sup>47</sup> de la tecnología según la entiende Andrew Feenberg, como una disputa cultural por los “códigos técnicos” donde se condensan los valores culturales y tecnológicos. Asimismo, trata de pensar más allá del “tome o déjelo” porque “no hay ningún «fenómeno técnico» que pueda ser rechazado en su totalidad...”<sup>48</sup>

La manera en que neguemos a la técnica moderna supone dos formas diferentes de la relación entre la técnica y la libertad.<sup>49</sup> Schmucler entiende que la libertad tiene que ver con la posibilidad de decir “no” a la técnica moderna. Renunciar al conjunto de nudos materiales y simbólicos que componen su tejido (direccionado, calculado y controlado por la *esencia de la técnica moderna*) es un acto de libertad que el *tecnologismo* censura. Así, la libertad es un acto negativo, que tiene a la renuncia – el

---

<sup>45</sup> Los autores citados definen el término de la siguiente manera: “Los paradigmas encarnan un núcleo de prácticas sociales y tecnológicas y de instituciones que solo se pueden disputar creando prácticas sociales y tecnológicas e instituciones alternativas. Esto es lo que proponemos llamar *resistencia sociotécnica*”.

<sup>46</sup> Su obra y su manifiesto puede verse en <http://www.ernestoorosa.com/category/technological-disobedience-project/>

<sup>47</sup> Feenberg, A., *Transformar la tecnología*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Buenos Aires, 2012, P, 28

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 37

<sup>49</sup> “Todo desocultar viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre” Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed.Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 135.Ver del Barco, p. 118.

decir “no” – como elemento principal. Sin embargo, esa concepción de la libertad no da cuenta del problema de la coexistencia y diversidad técnica y de la multiplicidad de actores y métodos. Aun aceptando que toda acción liberadora incluye la negación y la renuncia, debería incluir, por un lado, la idea de negaciones locales y situadas (resistencia, desobediencia y crítica) y, por el otro, la creación, la *poiesis*.

Esto último, supondría una noción de libertad positiva, en el sentido de una construcción de alternativas. La libertad consiste en que sea posible la generación de procesos, productos y medios tecnológicos diferentes a los que ha generado la técnica moderna o participar, consumir y utilizar de manera alternativa los medios técnicos que la tecnología moderna genera. Esta noción de libertad positiva, sólo renuncia al *tecnologismo*, pero no renuncia a la técnica moderna, porque – liberada del *tecnologismo* – abarca las características intrínsecas de la técnica que no se agotan en el cálculo y el control. Por ello, supone la posibilidad de creación de alternativas no provocantes. Que esas alternativas no se actualicen, no es debido a la técnica moderna, sino justamente a que el *tecnologismo* opera en todos los niveles de decisión política y en nuestras creencias acerca de los sistemas sociotécnicos modernos. Esto no implica que la técnica sea neutra sino que es ambivalente y, por lo tanto, su sentido es disputable.

El problema de la coexistencia y diversidad técnica nos pone en un dilema. Si soslayamos que al interior de los sistemas técnicos modernos hay diversos artífices y trayectorias abiertas, aceptamos exactamente la perspectiva de la ideología que queremos combatir, el *tecnologismo*, que propone que el destino está sellado, clausurado. Por eso, debemos volver sobre la pregunta acerca de dónde acontece la esencia de la técnica y replantear los términos en que Heidegger resolvió el problema. La necesidad de resistirnos a dejarlo como un “misterio” es cada vez más acuciante por motivos que el mismo Del Barco expone con claridad meridiana:

...los países capitalistas y “socialistas” se han unificado en la misma teleología productivista y en que la acción libertaria fue subsumida casi totalmente en el proyecto de bienestar material *sin espíritu*. Y como el Dios heideggeriano tarda en aparecer el mundo ha entrado en la zona de ocaso: “lo que salva” ya no es ni el antiguo proyecto milenarista del “reino de la

libertad” ni la autoconciencia de la “esencia de la técnica”; y entonces el pensamiento debe inclinarse, en los márgenes de la dispersión, hacia el mundo de la poesía<sup>50</sup>

Aquí cabe la pregunta, ¿se trata de los márgenes internos o externos? ¿Se trata de la poesía que se oculta en la técnica moderna o la que está fuera de ella? La técnica moderna no carece de componente artístico: creación, talento, genio, “ir más allá”. La oposición con el arte responde, en muchas ocasiones, a una categorización asimétrica e injusta, donde lo mejor de las bellas artes se compara con lo peor de la técnica moderna y se toma esa distancia contingente como esencial. Si acordamos que lo *poiético* es un rasgo que valoramos, podemos luego rastrearlo en las prácticas de la técnica moderna. Si puede ser identificado puede ser fomentado, politizado y enseñado. Dado que es un elemento que existe en la técnica moderna, porque es constitutivo de la técnica, se puede operar sobre él y sobre los campos de influencia.

Una forma de hacerlo es desocultar el hecho de que la *poiesis* habita en la técnica moderna. Éste es un primer paso para “hacer que dure, y dejarle espacio” como a lo que no es infierno en el texto de Calvino. Para ello, es necesario debatir los motivos, las causas, y los procesos que han llevado a que lo *poiético*, que es condición de posibilidad de la técnica moderna, no se haya configurado como el elemento rector de las prácticas de la técnica moderna.<sup>51</sup> Al contrario, lo artesanal, lo *poiético*, lo imprevisto (y por eso también lo posible e imaginable) habitan en ella como destellos minoritarios aunque omnipresentes, propagados pero esquivos. La poesía que está en los márgenes externos de la técnica puede sugerir que lo real no es calculable y controlable, pero lo *poiético* que

---

<sup>50</sup> Del Barco, O., “Heidegger y el «misterio» de la técnica” en *Alternativas de lo Posthumano*, Ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2010, p. 133.

<sup>51</sup> En un texto ya clásico, Eugene Ferguson, no sólo muestra detalladamente el componente artístico del diseño industrial moderno sino que además plantea el error de la “matematización” de los métodos gráficos de diseño en detrimento del dibujo “artístico” y la necesidad de disputar políticamente el espacio en los planes de estudios. Ferguson, E., “The Mind’s Eye: Nonverbal Thought in Technology” en *Leonardo*, 1978, Spring., Vol. 11, No. 2, pp. 131-139.

permanece aún en los márgenes internos insinúa que el destino de la técnica moderna no se cumple en el cálculo y el control. Aunque del Barco no ve en esto un motivo de esperanza, sí toma nota de lo *no provocante* que anida en los márgenes internos: “El Sistema es todo pero no todo es Sistema. Si el Sistema fuera ya todo no podría ampliarse (...); por lo tanto existen dimensiones donde lo distinto subsiste como resto, como demencia o como se quiera”.<sup>52</sup>

La posición que nuestro escrito ha pretendido defender es que lo distinto que subsiste en la técnica contemporánea no es solo demencial sino también técnico. Allí donde el cálculo y la norma no imperan, allí también hay técnica moderna.

---

<sup>52</sup> Del Barco, O. “Crisis” en *Alternativas de lo Posthumano*. Ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2010, p. 142.

# Étnica y técnica

*Agustín Berti*

## **1. Exterior**

Las discusiones en la filosofía de la técnica o de la tecnología comienzan por el nombre. Las diferentes tradiciones en las que se enmarca (y las lenguas que predominan en cada una de ellas) hacen que la inscripción sea susceptible de interpretaciones diversas. Gilbert Simondon sugiere que “tecnología” es un “discurso sobre la técnica”, ésta podría ser, entonces, una iteración de la filosofía de la técnica, acaso aquella iteración que pone el énfasis en la materialidad de los objetos. Por extensión, decir filosofía de la tecnología supondría una instancia superior, una especie de meta-filosofía de la técnica, para la cual difícilmente podamos decir que estamos preparados. Sin embargo, dando por cierta la premisa de que todo lo que es posible lo es por la técnica, todo discurso será tecnológico. La historia del pensamiento es la historia de los soportes que lo hacen transmisible y las exégesis no son sino métodos de manipulación de esas herramientas. El pensamiento al hacerse efectivo fuera del cuerpo, al enunciarse, solo puede serlo con una mediación técnica (la de la abstracción en signos dotados de una materialidad, sea esta fónica, gráfica o voltaica, bajo la forma de sonidos, letras o bits, entre las ocurrencias más frecuentes). El pensamiento es necesariamente tecnología, al reflexionar sobre la técnica que lo media.

Algo similar sucede con la pertinencia o no de inscribir reflexiones filosóficas sobre la “técnica” desde otras áreas de la filosofía y de las ciencias sociales (la estética, la epistemología, la sociología, la antropología, la teoría política, por nombrar las más consolidadas). Intentaré evitar esas aproximaciones aunque algunas de las respuestas a las que espero llegar, por necesidad, las interpelen. Bernard Stiegler entiende que la técnica,

condición necesaria de la cultura y no su producto, es un supra-problema que es indisociable y es co-constitutivo de todos los objetos de las disciplinas antes mencionadas. Partiré de esa premisa.

Su tesis central es que no hay técnica sin hombre del mismo modo que no hay hombre sin técnica. La técnica es el rasgo elemental de lo humano que suple aquello de lo que carece por lo que el ser humano es un ser protésico. La técnica, a su vez, sólo puede ser en la posibilidad de anticipación que separa al hombre (que se sabe mortal) de los demás seres orgánicos (que son sólo perennes), pero también de lo inerte y de la materia inorgánica organizada que él crea (las herramientas e inscripciones). Es este último modo de existencia, el de la materia inorgánica organizada, el que permite postular exteriorizaciones, que a su vez habilitan a pensar la existencia de un interior humano. La técnica es tanto el lenguaje como el utillaje (*ouillage*), y ninguno de los dos puede existir sin los hombres, que son el medio asociado básico de la técnica. Stiegler localiza el problema fundamental de la técnica en la co-constitución originada en carencias (de garras, de pelo, de alas) que instalan al hombre a la indeterminación. La procura protética para suplir tal carencia es, por ello, el rasgo distintivo de lo humano. Al recurrir a la prótesis necesariamente se descubre el exterior del cuerpo: el hacha de piedra y la palabra se lanzan fuera del propio cuerpo y, al hacerlo, permiten al hombre tomar conciencia de su interior. Pero también proyectar fuera de sí (el grito, la lanza) requiere anticipar el efecto y de este modo las prótesis fundan el tiempo.<sup>1</sup>

La imposibilidad de un mito del origen, de una caída, de un hombre natural, ocupa buena parte del primer tomo de *La técnica y el tiempo. El pecado de Epimeteo*. Si no hay técnica sin hombre, pero tampoco hay hombre sin técnica, nunca pudo haber un hombre que viviera en un inte-

---

<sup>1</sup> La concepción protésica de la técnica es motivo de debates al interior de la filosofía de la técnica. En el presente trabajo, con todo, adscribiré a esta concepción. Para una presentación de las distintas posiciones, cf. Parente, D., *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 2012, pp. 35-87.

rior sin tiempo como los animales. La humanidad comienza cuando comienza la suplementación de la carencia. No ocurre *ex nihilo*, es un largo proceso de exteriorización en las piedras que pueden tomar forma, el *silex*, que tiene su correlato en la moldeabilidad del *cortex*. Stiegler retoma aquí la antropología de la técnica de André Leroi-Gourhan para analizar cómo al exteriorizar aparece el interior, cómo al cobrar conciencia de la mortalidad se procura diferirla y cómo cuando esta conciencia anticipa crea el tiempo. La dimensión temporal implica también que la técnica es *transmisibile* y *acumulativa*. Sucesivas existencias exteriores al cuerpo humano, que pueden ser recobradas más allá de la muerte del individuo particular que les dio forma, co-constituyen la humanidad. Sin origen, el hombre está sin embargo arrojado al devenir y en ese devenir la acumulación no se mantiene estable sino que se acelera. La técnica como promesa y la técnica como amenaza son las dos caras de esa aceleración. Una de las preguntas que motivan este ensayo es por los motivos de la aceleración.

Estimo que el lugar incómodo de la técnica en el pensamiento estriba en una incomprensión radical que la vuelve a la vez trasparente y opaca. Su transparencia permite postular una neutralidad que deposita en la agencia humana toda responsabilidad y resulta en una lectura instrumental que no puede reconocer la necesidad de la mediación técnica en el propio pensar, es decir, la técnica es transparente porque se la invisibiliza como mediación. Pero este carácter no excluye, en una misma mirada, su opacidad. La paradójica complejidad del fenómeno, o puesto de otro modo, el desconocimiento de las causas a pesar de poder lidiar parcialmente con las consecuencias de la operación técnica, hace que éste funcione como una caja negra en la que lo incomprensible deviene mágico. Y, como toda magia, nunca es del todo controlable. Así la técnica provoca un terror casi sagrado, asociado a una presunta teleología que excede a sus creadores, una inmanencia que derivará en la rebelión de las máquinas. Las dos miradas no resultan ser contradictorias y coexisten. Los hombres son responsables por los usos de la técnica y a la vez están condicionados por una técnica cuyo devenir no controlan en su totalidad. La premisa es falsa desde el momento que aceptamos que el hombre no está separado de la

técnica y que el devenir del hombre es el devenir de la técnica y viceversa. Comprender los modos en que el hombre deviene hombre en la historia requiere entender cómo la técnica deviene tiempo y cómo ese tiempo se acelera. La historia de la aceleración de la técnica que es algo bastante sabido, es también la de una aceleración del hombre, algo bastante ignorado.

La exteriorización es uno de los conceptos centrales de *La técnica y el tiempo* y aborda un tema recurrente en la filosofía de la técnica. El término se refiere a lo que otras lecturas definen bajo los conceptos de herramienta, máquina, artefacto, instrumento, dispositivo y lenguaje. La exteriorización abarca todas las formas que puede tomar la materia inorgánica organizada: desde una lanza con punta de sílex que se arroja al homínido enemigo con el que se disputa el acceso al agua hasta el *malware* que vacía nuestra cuenta bancaria *on-line* no estamos más que ante diversas formas de exteriorización. (En este punto, toda enumeración será siempre insuficiente en tanto debería abarcar a la totalidad de la cultura y sus productos.) La exteriorización puede incluso extenderse a la materia inerte organizada (en una mesa de madera, una lanza de hueso o una piel de oso, por ejemplo), pero también en la domesticación de semillas en el neolítico o en la manipulación de sus genes desde la segunda mitad del siglo XX. Con todo, hay diferencias entre el sumerio que cosechaba farro y Monsanto, así como la hay entre el ebanista del *cinquecento* italiano e Ikea. Pensar que se trata de una cuestión de escala es erróneo. Es, más bien, una cuestión de velocidad. Una velocidad que permite escalar. Sin ceder a la tentación de un *télos* de la técnica cabe pensar que, con saltos y retrocesos, las escalas propenden a crecer en un lapso de tiempo que propende a decrecer, atados a una serie de contricciones impuestas por las condiciones materiales.

Una formulación tan general no permite abordar el problema de la *diferancia* hacia dentro de las distintas formas de exteriorización. Reutilizando un concepto de Jacques Derrida, Stiegler entiende la “diferancia” como la convergencia de diferencia y diferimiento. La “diferancia” estriba en el grado de abstracción de las exteriorizaciones. Cada exteriorización supone en primera instancia una concreción y no una abstracción. Pero para poder hablar de técnica y no de genética, para distinguir el hueso en la mano del simio del garrote en la mano del hombre, Stiegler

identifica como tal a aquellas formas de exteriorización que persisten y no mueren con el individuo: estas exteriorizaciones constituyen los “estereotipos”.<sup>2</sup> La aparición de una exteriorización que trasciende al individuo es el abismo que separa al hombre de los animales y marca el comienzo de técnica y humanidad. La primera abstracción aparece, de este modo, en el estereotipo, es decir, en la exteriorización *reproducible*. Tal abstracción implica una capacidad de anticipación que introduce la dimensión temporal en la existencia humana y establece otro aspecto de la brecha entre animales y humanos, los primeros son perennes en tanto que los segundos son mortales puesto que son conscientes de su propia muerte, la anticipan y actúan para diferirla. En el hiato se ubica la técnica. Y la unidad de reproductibilidad de exteriorizaciones que hace que la técnica sea tal, es decir, que permita conformar un utillaje que trascienda al mero descubrimiento protésico que haga un individuo solitario, es el *estereotipo*.

## 2. Estereotipo

El *estereotipo* es el vector de una transmisión que es no específica (o genética) sino étnica (o cultural). Es aquella exteriorización que sobrevive en sus réplicas a partir de una acción constructiva informada que anticipa su resultado. Sobre estas organizaciones de la materia inerte se edifica un utillaje cuya fabricación y utilización es un saber transmisible y acumulativo. Cada intervención técnica sobre el mundo implica abstracciones con miras a una acción eficaz de modificación de un estado de cosas y esas abstracciones se acumulan sobre las precedentes, permitiendo rastrear la rueda dentada del molino en los engranajes del reloj a cuerda. La anticipación es una acción que resulta de acuerdo a lo

---

<sup>2</sup> En un desarrollo complementario a la lectura stigleriana, Gilbert Simondon propone la existencia de “linajes” técnicos. Simondon, G., *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Prometeo, Buenos Aires, p. 61 y ss.

previsto, con vistas a diferir la muerte, a pesar de que dicho diferimiento no sea evidente en cada acción técnica, y el estereotipo es el garante de la anticipación. En este sentido, espiar los llamados telefónicos y correos electrónicos de una potencia amiga puede no ser muy distinto de afilar la cabeza de piedra de un hacha para avanzar sobre los homínidos rivales. Ambas acciones suponen anticipación y exteriorización, funcionan como prótesis, ambas crean el tiempo, que no es posible sin mediación de lo técnico. En una el objeto técnico es evidente (el hacha) en el otro es más difuso ya que estamos ante lo que Simondon llama “conjunto técnico”.<sup>3</sup> Sin embargo, la diferencia central radica en la velocidad de las acciones. La técnica no es permanente como el instinto; en tanto la técnica *es* el tiempo, es fluctuante. Como sugerí en el apartado anterior, el devenir técnico contemporáneo trae aparejada una aceleración del tiempo, un equilibrio metaestable que cambia de estado cada vez con mayor frecuencia.

En una de las escenas más célebres de la versión de *2001: Odisea en el espacio* de Stanley Kubrick, un mono descubre que un hueso puede prologar a la vez la extensión de su mano y la fuerza de su puño cerrado. La caída de un tapir atrapado por su renovado alcance y potencia permite a su grupo proyectar una nueva relación de fuerzas y decidir avanzar sobre el grupo rival, más numeroso pero sin garrotes, que había privado a los primeros del acceso al estanque. Tras la batalla fundacional, el montaje permite a Kubrick continuar el giro del hueso arrojado al aire como gesto triunfal en el orbitar de una estación espacial, el hiato ha sido salvado, comienza a emerger el hombre porque comienza a emerger la técnica y viceversa. De la certeza de la propia muerte ante la sequía que azota el páramo del homínido y lo fuerza a atacar al vecino, al cálculo de la trayectoria espacial, efectuada por un astrofísico a fin de atravesar las distancias del espacio exterior, hay una distancia que puede medirse en la eficacia de la acción técnica, en el grado de precisión de la anticipación. ¿Qué separa el hacha de piedra de la nave? ¿El mayor o menor grado de previsibilidad de los resultados? ¿De qué manera una mayor previsibili-

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, *passim*. En este salto de escala la noción protésica pareciera encontrar sus límites, determinados por los sistemas técnicos complejos modernos.

dad supone una aceleración del tiempo? Acaso las respuestas posibles estén en una forma particular del estereotipo, el *estándar*.<sup>4</sup>

### 3. Medio

Consideremos la siguiente intuición, si la *exteriorización* permite dar cuenta de la aparición del tiempo, el *estándar* permite aprehender su aceleración. El estándar demanda una relación específica y normalizada con el medio que no es tan determinante en el estereotipo. Un concepto fundamental para la definición de los objetos técnicos para Gilbert Simondon es el de *medio asociado*. El objeto técnico como entidad discreta sólo puede aprehenderse por su relación con el mundo y el estado del mismo que apunta a modificar. Para cumplir eficazmente su función, cada objeto requiere que sea puesto en relación con el mundo en el medio específico para el que está diseñado: la canoa no tiene utilidad alguna sin su medio asociado, el agua, que le permite flotar y así cumplir la función de desplazamiento, del mismo modo que el emplumado de una flecha cumple su función de modo más eficaz en el aire como medio asociado mientras que limitará la eficacia en el agua. En ese caso, el arpón, sin plumas y con cordel para retenerlo permitirá concretar la acción de modo más efectivo, incorporando el medio en favor de su función. Estos ejemplos elementales indican un aspecto fundamental de los objetos técnicos, su necesaria adaptación a un medio asociado. El proceso de adaptación supone una creciente complejización por lo cual la tarea de la técnica no se limita a la creación de objetos, sino también de medios. De este modo, el medio asociado natural (o “geográfico”, como prefiere Simondon) se ha ido imbricando con un medio crecientemente artificial y para la mayoría de objetos técnicos contemporáneos el medio asociado es un medio tan técnico como el propio objeto. Así, saltan a la vista las diferencias fundamentales entre la tecnicidad de una canoa y la de un

---

<sup>4</sup> Las bases de este apartado fueron desarrolladas en conjunto con Anahí Ré para el trabajo “Estándar, tendencia técnica e invención categorial” presentado en las *XXIV Jornadas Internacionales de Epistemología e Historia de la Ciencia* en La Falda en 2013.

tren que requiere de vías, así como la de aquellos objetos que funcionan en ambientes controlados, como la maquinaria de una planta industrial:

El motor a tracción arroja en la línea que lo alimenta una reacción que traduce esta estructura geográfica y meteorológica del mundo: la intensidad absorbida aumenta y la tensión en la línea baja cuando la nieve se hace espesa, cuando la pendiente se hace mayor, cuando el viento lateral empuja las pestañas de las ruedas contra los rieles y aumenta el rozamiento. A través de los motores a tracción, ambos mundos actúan el uno sobre el otro. Por el contrario, un motor trifásico de fábrica no establece de la misma manera una relación de causalidad recíproca entre el mundo técnico y el mundo geográfico; su funcionamiento está prácticamente por completo en el interior del mundo técnico.<sup>5</sup>

Simondon sostiene que el desarrollo de los linajes técnicos ocurre en la doble relación con el medio geográfico y con el medio técnico. El objeto técnico no está definido “a título exclusivo” por un medio dado y su adaptación, en función de las contricciones que medios cambiantes demanden, llevará al objeto a ganar en autonomía y “concretización” que son los signos de su “evolución”.<sup>6</sup> Por supuesto, hay necesidades inmanentes en la forma de las piezas que componen un objeto técnico, entre ellas otros objetos técnicos que funcionan como órganos: el motor del tren, por ejemplo. Pero, en un punto de su devenir, el objeto técnico se vuelve indivisible. A un nivel de organización determinado, la necesidad de las adaptaciones esta sobredeterminada por el medio asociado. Ante la comprobación de una historia de la técnica en la que las tendencias identificables se explican por la existencia de un abanico limitado de soluciones técnicas a cada problema, Stiegler detecta una tendencia de la técnica, la industrialización, que excede al orden humano, donde el vector de la industria es el estándar, así como el estereotipo fue el vector de la técnica (y del hombre).<sup>7</sup> Creo necesario revisar esta afirmación. El modo en

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 75.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, pp. 74-75.

<sup>7</sup> Stiegler, B., *La técnica y el tiempo. El pecado de Epimeteo*, Hiru, Hondarribia, p. 110.

el que los objetos existen en el mundo es cada vez más la historia del medio en el que existen y no tanto del medio para el cual son diseñados. Hoy asistimos a la novedad de que el medio pasa a ser parte tan integral del diseño como lo es el objeto.

El campo y la ciudad son los dos medios técnicos asociados por excelencia. El *campo* es el espacio normalizado para la producción de alimentos y otros insumos de la técnica como el biodiésel o el algodón (y aquí cabe dejar fuera a las actividades netamente extractivistas como la minería). La *ciudad*, por otra parte, es el modelo de medio asociado para la serie de dispositivos encastrados en sucesivos niveles que tienden a la preservación de lo específicamente humano: las unidades de habitación que protegen de la intemperie, asociadas a redes de electricidad, gas, agua y telecomunicaciones que se imbrican, interconectadas por calles, puentes y vías. Por ejemplo, el funcionamiento del ciclo de agua caliente del lavarropas tiene como medio asociado las tres primeras redes; la de un televisor, a la primera y la última.<sup>8</sup> Por supuesto, una ciudad es mucho más que esto, pero concedamos aquí este reduccionismo “técnico”.

El *monte* y el *desierto*, espacios no normalizados, así como el *aire*, el *subsuelo* y el *océano* (*a priori* no normalizables, aunque el *fracking*, por ejemplo, pueda cuestionar esta lógica) constituyen aún *medios asociados* naturales. Y los objetos técnicos que se insertan en ellos trabajan desde una anticipación de menor alcance habida cuenta de la multiplicidad de variables no controladas en juego. El avión sigue venciendo la resistencia del aire; los barcos, las corrientes marítimas; la perforadora, la dureza y el derrumbe de la montaña. Son medios dados, si bien el desarrollo de la simulación computacional tiende a tratarlos como medios cada vez más normalizados. En cualquiera de los dos casos, en el *mundo domesticado* y en el *mundo por domesticar* encontramos un rasgo común que es la base de la normalización y la simulación: el *estándar*.

---

<sup>8</sup> A partir de esta división, la sugerencia de Nancy de la insuficiencia de división entre *bíos* y *zoé* en tanto lo que siempre hubo es *techné* podría prolongarse hasta postular a la ciudad como medio asociado de la política, subsumiendo la política a la técnica. Esto no implica ceder a la tentación de la tecnocracia sino alertar sobre la importancia fundamental de la discusión sobre técnica para la política. Cf. Nancy, J-L., *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona, 2003.

## 4. Estándar

El *estereotipo* es la unidad de sentido mínima sobre la que se establece el utillaje, aquellos rasgos repetidos que determinan que el ingenio exceda al individuo y constituya un objeto técnico reconocible y utilizable. O puesto de otro modo, una prótesis replicable que pueda suplir la carencia de diversos individuos de una misma comunidad. Sin embargo, el estereotipo tiene un margen de variación relativamente amplio y su relación con el medio asociado no está tan acotada. De la Excálibur del Rey Arturo a la Lucille de B. B. King, numerosos objetos técnicos han sido individualizados, asumiendo una correspondencia particular entre hombre y herramienta, insertando a la herramienta que define la profesión en el mundo de los seres, junto a los animales domésticos que reciben también el beneficio del nombre. Y, dado el control de herreros, sastres y lutiers sobre sus productos, es posible entender la adecuación de cada estereotipo a un usuario específico. En la época en que los hombres fabricaban sus propias herramientas, el cuerpo dictaba la proporción de la prótesis. Hoy, los procedimientos de la industria moderna han reducido la posibilidad de dotar a los objetos de un nombre propio, por más que nos aferremos a ello, más allá de las particularizaciones engañosas como el *tuning* de los autos o la elección de un fondo de pantalla y una funda de colores para el teléfono celular: Lucille es, a fin de cuentas, sucesivas Gibson ES-355 y no aquella guitarra célebre salvada de un incendio en un baile rural en Arkansas. Ya no hay espadas en la piedra esperando una única mano predestinada. La reducción de la correspondencia obedece a la necesidad de una mayor capacidad de anticipación en aras de una mayor eficiencia. La introducción de regularidades en la materia y en el proceso de producción permite acelerar la acción técnica. Y en este punto, Stiegler introduce una inversión novedosa, no es la industria moderna la que inventa el estándar sino el estándar el que inventa la industria moderna.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> La pregunta que Stiegler no responde, y para la que carezco de respuesta, es quién inventa el estándar, o, parafraseando a Borges, “qué Dios detrás de Dios la trama empieza”. Continuando las intuiciones que originan este ensayo, sospecho que la respuesta puede estar en abordar el estándar desde una perspectiva “stieglariana”, como el rasgo saliente de una co-constitución: la de la ciencia moderna y la de la industria moderna.

El problema que emerge es si el concepto de estándar es inherente a la técnica o, al menos, a la relación técnica con el mundo. La primera constatación es que el estándar es una unidad discreta y necesaria pero, en muchos casos, también arbitraria. Tal arbitrariedad corroboraría las tesis de los constructivistas sociales. Un ejemplo elocuente se esconde en uno de los hitos fundamentales de la técnica moderna, el tren. La trocha que determina la separación de las vías de ferrocarril es de cuatro pies y ochenta y cinco pulgadas (unos ciento cuarenta y un centímetros y medio). El origen de la medida está en los ejes de los carruajes que se replicó en el tendido de los primeros tranvías. La medida de los ejes de los carruajes se había establecido, a su vez, a partir de los caminos en los que éstos circulaban; caminos que estaban marcados en Inglaterra por la medida dos *equus*, el lomo de dos caballos romanos, siguiendo el antiguo trazado imperial.<sup>10</sup> Recorridos similares habrán incidido en que algunos países adoptaran los doscientos veinte o doscientos treinta voltios en lugar de los ciento diez (optando así por la posibilidad de que sus ciudadanos mueran electrocutados). O en la persistencia de los volantes a la izquierda en los automóviles del archipiélago británico y algunos resabios del Commonwealth, otro lastre imperial más reciente. O en que el formato de compresión de audio .mp3, una reducción atroz para el oído educado, sea decodificable por la abrumadora mayoría de dispositivos reproductores de sonido digital en lugar del mucho más fidedigno. .flac.

El establecimiento de determinados rasgos de los estereotipos sienta las bases para la emergencia de estándares que permitan una anticipación más precisa, una prótesis más eficaz. El estándar estabiliza el estereotipo y acrecienta su transmisibilidad. Al desprenderlo de la contingencia, tiende a normalizar el material y las partes del objeto técnico despegándolo de la decisión personal del artesano e insertándolo en la previsión impersonal del ingeniero. De este modo, se permite la integración a cálculos cada vez más complejos. La matematización que acompañó el desarrollo de la ciencia a partir del estándar permite

---

<sup>10</sup> Cf. Capanna, P., *Maquinaciones*, Paidós, Buenos Aires, 2011.

establecer correlaciones con la abstracción de las medidas en la aplicación práctica. La historia de las relaciones entre ciencia y tecnología es, cuanto menos, sinuosa, como bien lo ha expuesto Bruno Latour.<sup>11</sup> Con todo, no es descabellado afirmar que los estándares subyacen a los momentos de relaciones más fluidas entre ciencia y técnica, un diálogo plagado de desencuentros pero ciertamente facilitado por el cálculo y el consenso.

En sus trabajos posteriores, Stiegler extrema esta interpretación y el estándar constituye un elemento necesario de la *gramatización* que permite la reproductibilidad. Se trata del proceso de descripción, formalización y discretización de todo, incluso los comportamientos humanos como la voz y los gestos. La gramatización, es un proceso de categorización tecnológico, ciego, sistémico, que precede a toda intencionalidad.<sup>12</sup> Pero, si efectivamente hay un proceso inintencionado de orden técnico en curso, ¿qué rol juega el estándar en el mismo? Parece tratarse de un concepto menor, siendo que el foco de la discusión suele estar en los objetos, los usos, los medios asociados o los mecanismos subyacentes. Intuyo, por el contrario, que el estándar es la base misma de la cultura contemporánea.

Cuando el estereotipo se estabiliza a partir del consenso o la imposición de medidas relativamente arbitrarias, cuando se “estandariza”, se produce un salto técnico sin precedentes. La constatación de ese salto introduce un nuevo problema: ¿la técnica tiende necesariamente al estándar? El estándar juega un rol determinante en el desarrollo de una mayor anticipación, pero este no es puramente arbitrario en tanto responde a contricciones de orden físico *tanto como* a decisiones de orden cultural. Con todo, el estándar permite introducir el cálculo en la anticipación. Con el cálculo puede desarrollarse la automatización de los procesos técnicos, y más adelante, una automatización del propio cálculo. En su último libro, Lev Manovich sugiere que la introducción del cómputo automatizado (lo que a fin de cuentas hace una computadora), altera nuestro mundo de manera

---

<sup>11</sup> Latour, B., *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

<sup>12</sup> Cf. Stiegler, B., *De la misère Symbolique: l'Époque Hyperindustrielle*. Flammarion, Barcelona, 2013. pp. 75-128.

equivalente a la que lo hizo la mecanización en los siglos precedentes.<sup>13</sup>

La automatización del cálculo acelera la anticipación y el código binario es un ejemplo evidente de aceleración del tiempo por el estándar. El código binario supone un nuevo estadio de la exteriorización que gana en abstracción y transmisibilidad, abandonando los últimos rasgos étnicos de la técnica. Como exteriorización, el nivel de pura abstracción matemática del código binario prescinde de un medio asociado que no sea técnico. Y cuando el medio asociado prescinde del medio físico particular, pierde etnicidad (en tanto que cada etnia desarrolla su técnica en función de las posibilidades físicas y de las necesidades que plantea el medio asociado en el que está inserta): es imposible construir iglúes en los trópicos así como es sumamente dificultosa la cocción de ladrillos en el ártico. La pérdida de etnicidad supone un modo novedoso de anticipación, que gana escala planetaria y donde la transmisibilidad de la exteriorización se generaliza. Para llegar a esa instancia pretendidamente universal, no obstante, debió mediar una forma relativamente arbitraria del estereotipo, el estándar, que a pesar de su arbitrariedad permite modificar a otra escala los estados dados del mundo. Esto no quiere decir que alcance con la voluntad. La anticipación es posible en la concreción, en la realización efectiva mediante un objeto técnico y el mismo está íntimamente vinculado al medio asociado, en función del cual se irá concretizando.<sup>14</sup>

## 5. Abstracción

Otro camino para definir un objeto técnico es su función. Si aceptamos esta premisa también debemos aceptar que éste es múltiplemente

---

<sup>13</sup> Manovich, L., *Software takes Command*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2013. No es casual que el teórico ruso parafrasee el libro del historiador de la arquitectura y la técnica Sigfried Giedion de 1948, *Mechanization takes Command*, para señalar la magnitud del cambio.

<sup>14</sup> Simondon postula la existencia de una “tendencia técnica”. Cuando en los objetos técnicos no se impone una “estetización engañosa” (como podrían ser los aspectos no funcionales del diseño que el capital o la religión pueden imponer) y éstos alcanzan un grado de indivisibilidad de sus partes y de adecuación a un medio asociado, se concretizan. Es decir, cuando el funcionamiento de las diversas partes alcanza una solución óptima. *op. cit.*, p. 57.

realizable siempre que satisfaga la función que lo define. Así materiales y formas pueden variar y un sacacorchos funcionará tirando o haciendo palanca con un espiral punzante (la ocurrencia más frecuente), pero también pinzando con dos finas hojas metálicas paralelas, haciendo succión o generando vacío con una aguja. Sin embargo, ante la creciente complejidad de los objetos técnicos, la definición de la función se torna más específica: un biplano y un jet son aviones pero no helicópteros, no alcanza con que vuele sino debe hacerlo de un modo particular. Con todo, una zoología del reino mecánico es tan entretenida como vana para abordar el problema del estándar y la identificación de los rasgos distintivos de la técnica contemporánea. La definición por la función debe incorporar la noción de medio asociado y también de qué modo este medio es cada vez más un medio asociado *técnico*. La realizabilidad múltiple del objeto siempre está acotada por el medio asociado. Para todos los tipos dados de sacacorchos hogareño hay una única posibilidad de funcionamiento con márgenes de eficiencia aceptables que está determinada por las formas y materias estereotipadas del corcho y del pico de la botella. Así la realizabilidad múltiple encuentra su referencia en el medio asociado. La preservación de las cualidades del vino durante siglos pudo satisfacerse con corchos de composición y largos diversos y sin requerir, necesariamente, de un estándar sino apenas de un estereotipo.

Por su origen industrial, los aviones y los helicópteros están estandarizados en su composición interna. No satisfacer el estándar de cada pieza entraña el riesgo de no poder reemplazar las piezas rotas. El estereotipo no alcanza, en este grado de complejidad, para satisfacer el grado de anticipación implicado en vencer la gravedad y la resistencia del aire de modo continuado, o lo que es lo mismo, reparable. Sin embargo, incluso en estos casos, para poder cumplir su función los objetos deben adecuarse a su medio asociado, que es dado (en el caso del avión y el helicóptero: las condiciones de la atmósfera terrestre), con lo que las posibilidades de realización se ven acotadas.

La concurrencia de estandarización y cálculo que permite el desarrollo de la computación introduce algunas novedades. La abstracción del

código binario sienta las bases de una transmisibilidad inédita: por la multiplicidad de sus ocurrencias, el tránsito de la información genera la ilusión de su desmaterialización. Se trata, sin embargo, de exteriorizaciones, que existen y se replican automáticamente, a una velocidad inédita y a una escala no perceptible para el ojo humano desnudo y en soportes diversos (desde los ya anacrónicos *diskettes* y CD-ROMs a los discos rígidos, memorias flash y unidades de estado sólido). La abstracción digital funciona a partir de protocolos acordados que garantizan su interoperabilidad, es decir, de estándares que hacen posible la decodificación en distintas computadoras. Es prematuro pensar que la computadora genere “objetos digitales” como sugiere Yuk Hui, discípulo de Stiegler.<sup>15</sup> Con algunos reparos, retomaré su propuesta. Los elementos constitutivos del medio digital son ellos mismos digitales. Esto tiene algunas consecuencias que pueden verse como propiedades distintivas de los objetos digitales. Si los definimos a partir de su función, es claro, por un lado, que los objetos digitales admiten múltiples realizaciones, compartiendo esto con los objetos técnicos, incluso de manera más clara. La identidad misma de los objetos digitales solo puede considerarse de manera relacional, es decir que el medio asociado es inseparable de ellos. Una cadena de bits puede realizarse físicamente de las maneras más diversas, pero su significado como objeto digital depende de la interpretación que hagan los programas de su entorno digital. Dichos programas son a su vez objetos digitales, y por lo tanto también admiten múltiples realizaciones, y también son identificados en su propio entorno o medio asociado (que puede incluir el entorno que ellos conforman, pero no necesariamente se identificará con él). Esta cadena de interpretaciones, de meta-medios, meta-meta-medios y así sucesivamente puede extenderse, no habiendo *a priori* límites conceptuales para dichas extensiones.<sup>16</sup>

La novedad que esto implica es la múltiple realizabilidad del medio asociado. En los objetos técnicos, el medio asociado constriñe las posibilidades de la realizabilidad. Para salvar este obstáculo el hombre

---

<sup>15</sup> Hui, Y., “What is a Digital Object?”, en *Metaphilosophy*, 2012, vol. 43, n. 4, pp. 380-395.

<sup>16</sup> Debo gran parte de estas reflexiones a un trabajo conjunto con Javier Blanco presentado en el VI Coloquio de Filosofía de la técnica en Buenos Aires en 2013.

comienza el largo proceso que denominé normalización para poder contar con un medio que permita una realizabilidad deseada, más allá de la contricción del mundo existente. Sin embargo, la realizabilidad del medio técnico está también acotada. La conquista de la naturaleza, la procura de una normalización del mundo emprendida desde la era industrial, se topa con la complejidad del mundo, como lo anuncian los estudios sobre el impacto de la acción humana en el ecosistema o, directamente, la imposibilidad de seguir pensando en la existencia de una naturaleza que señala Donna Haraway.<sup>17</sup> Ante este estado de situación en el que la técnica juega un papel central podemos distinguir dos grandes posiciones. Las miradas apocalípticas señalan la desmesura en la que incurre el proyecto técnico, desmesura en la que se insinúa la pérdida de lo humano.<sup>18</sup> Las miradas voluntaristas fugan hacia adelante, depositando la esperanza en que se alcance de una técnica “correcta”, sustentable, que conjure las desmesuras. Un ejemplo de esta posición es ver en la simulación la posibilidad del descubrimiento de indicadores y patrones que permitan el establecimiento de estándares (de emisión de gases, por ejemplo) que hagan viable el modo técnico de existencia del hombre en el mundo. Para que la simulación surta efecto es necesario contar con una técnica capaz de sortear los límites de los medios asociados existentes. El medio digital abre así un escenario novedoso. Aquel en el que el medio también es múltiplemente realizable, sin otra contricción que la marcada por las posibilidades de cómputo existentes y la interoperabilidad de las distintas ocurrencias materiales del código. La alternativa refuerza la ilusión de una abstracción total que ya no depende del objeto (o red de objetos) que efectivamente lleva a cabo la operación de computo. La complejidad de la empresa, es decir, la simulación del funcionamiento del mundo como medio asociado para su efectiva normalización, da cuenta del tamaño de la ambición. Si admitimos que el estándar es la condición de posibilidad de la era industrial, resulta cuestionable que estemos en una era posindustrial. Nos encontramos, por el contrario, en una era

---

<sup>17</sup> Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

<sup>18</sup> La posibilidad de una “pérdida” ha sido refutada por la crítica a los esencialismos que hace Haraway y del mito del origen del hombre que lleva a cabo Stiegler, entre otros.

hiperindustrial.

## 6. Territorio

A comienzos de los '80, en una novela iniciática tipeada en una máquina de escribir, William Gibson imaginó la emergencia de un medio asociado abstracto y estandarizado:

Ciberespacio. Una alucinación consensual experimentada diariamente por billones de operadores legítimos, en todas las naciones, por niños a quienes se les enseñan altos conceptos matemáticos... Una representación gráfica de la información abstraída de los bancos de datos de todas las computadoras del sistema humano. Una complejidad inimaginable. Líneas de luz clasificadas en el no-espacio de la mente, conglomerados y constelaciones de información. Como luces de una ciudad que se aleja...<sup>19</sup>

La “alucinación consensual” global confirma la supresión de los rasgos singulares del estereotipo, la dimensión de la técnica asociada a un medio geográfico determinado, aquellos rasgos en los que se constata la interacción de unos hombres dados y su territorio. Es el paso de la técnica del estereotipo, o la étnica, a la del estándar, o una técnica no étnica. Para constituirse en operadores legítimos en el ciberespacio, el feliz término con el que Gibson entrevió de modo potente y pregnante la novedad del medio múltiplemente realizable, los hombres deben aprender a lidiar con los conceptos matemáticos sobre los que se erige el edificio. Que esto sea resultado de un consenso o que sea apenas la reformulación de las reglas de la guerra excede este escrito y es a partir de donde la política debe recuperar a la técnica para sí.

---

<sup>19</sup> Gibson, W., *Neuromancer*. ACE, Nueva York, 1984, p. 51. Mi traducción.