



OTROSIGLO

Revista de Filosofía

ARTÍCULOS

Juan Evaristo Valls Boix

Javier Pavez Muñoz

Alex Ibarra Peña

Agustín Flores Maya

Maximiliano Reyes Lobos

João Almeida Loureiro

DOSSIER

Crítica a la Epidemiología Política

Adán Salinas Araya

Marcela Rivera Hutinel

Lorena Souyris Oportot

Vol. 4, N° 2 Año 2020

ISSN 0719-921X

REVISTA DE FILOSOFÍA *OTROSIGLO*
VOL. 4 N°2 AÑO 2020

La Revista *Otrosiglo* es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento OTROSIGLO, con sede en la ciudad de Santiago de Chile. Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto mediante un debido protocolo de publicación que busca cautelar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada.

Las áreas generales, desde las cuales se aborda este propósito, corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas, tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

Roberto Esposito, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.

Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Chile.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.

Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Chile.

Laura Cremonesi, Università di Pisa, Italia.

Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Chile.

Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Chile.

Jaime Fierro, Universidad de Chile, Chile.

Paola Chaparro Medina, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

COMITÉ EDITORIAL

Felipe Berríos Ayala, Doctor en Filosofía Política y Moral.

Lorena Souyris Oportot, Doctora en Filosofía Contemporánea.

Luciano Allende, Doctor en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte.

Jaime González Gamboa, Doctor en Filosofía Política y Moral.

José Díaz Fernández, Doctor en Filosofía Política y Moral.

DIRECTOR

Felipe Berríos Ayala.

CONTACTO

revista@otrosiglo.cl



Índice

ARTÍCULOS

Juan Evaristo Valls Boix

Toda esa fuerza.

Derrida o la interpretación democrática de Heidegger

06 - 28

Javier Pavez Muñoz

Calderón y la alegoría del *Theatrum mundi*:

la carne del *corpus* o la suspensión de la soberanía

29 - 60

Alex Ibarra Peña

El indianismo en la filosofía latinoamericana: una deuda invisible

61 - 68

Agustín Flores Maya

La cibervigilancia contemporánea:

el panóptico digital y la violación de los derechos humanos

69 - 85

Maximiliano Reyes Lobos

After civility as a lost faculty:

brief aristotelian-contractualist theoretical debat

86 - 106

João Almeida Loureiro

Fluxibility: Consciousness and Nature in Bergson

107 - 124

DOSSIER
Crítica a la Epidemiología Política¹

Adán Salinas Araya

Desajustes de la razón inmunitaria.

Elementos de conflicto en el gobierno de lo biológico 125 - 135

Marcela Rivera Hutinel

La retórica de la peste, la metáfora de la guerra:

los usos del lenguaje neoliberal 136 - 146

Lorena Souyris Oportot

Para una facultad crítica del derecho:

Democracia, orden jurídico y corrupción 147 - 156

Santiago, Chile / Diciembre – 2020

¹ “Crítica a la Epidemiología Política. Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia” corresponde a un ciclo de conversaciones organizado por el equipo editorial de Otrosiglo, y que se transmite vía streaming por las redes sociales de la revista. Presentamos acá las exposiciones realizadas durante la primera ronda de conversaciones, realizada entre los meses de octubre y diciembre del año 2020. Se pueden encontrar los registros originales de dichas transmisiones en el canal Youtube Revista Otrosiglo.

**Toda esa fuerza.
Derrida o la interpretación democrática de Heidegger**

Juan Evaristo Valls Boix¹
(juanevaristovallsboix@gmail.com)

Recibido: 30/11/2020

Aceptado: 28/12/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4436501

Resumen:

En *Creazione e anarchia*, Giorgio Agamben distingue dos posiciones divergentes en la filosofía contemporánea heredera del pensamiento de Heidegger. Mientras que califica de “interpretación anárquica” el trabajo de Reiner Schürmann y el suyo propio, designa como “interpretación democrática” el trabajo de Jacques Derrida. El propósito del presente estudio consiste en valorar el alcance de estas designaciones, que se basan en los distintos sentidos de *arché* como origen y como principio (mando), para comprender en qué medida puede resultar de interés para la historia de la filosofía reciente tildar al pensamiento de Jacques Derrida como una interpretación democrática de Heidegger, y hasta qué punto la lectura agambeniana se muestra sesgada o limitada. Sostendremos que el gesto “democrático” de Derrida descansa en una cierta concepción de la literatura y de la performatividad de la que Agamben no aborda una lectura suficientemente crítica y precisa. La concepción literaria de la democracia por Derrida, aplicada a distintos aspectos como el tiempo, la muerte o la negatividad del lenguaje, opera una deconstrucción de la ontología heideggeriana y constituye el espacio democrático, así como el lenguaje, como momentos de espera para la irrupción de la alteridad.

Palabras clave: Derrida - Agamben - Arché - Performatividad - Democracia - Literatura

Abstract:

In *creazione e anarchia*, Giorgio Agamben distinguishes two divergent positions in the contemporary philosophy received from Heidegger’s thinking. While qualifying his own work and that of Reiner Schürmann’s as “anarchical interpretation”, he qualifies Jacques Derrida’s work as “democratic interpretation”. The purpose of this present study aims at valuing the scope of these designations, which are based on the different senses of *arché* as origin and as principle (command), in order to understand to which extent it is of any interest for the recent history of philosophy to name Jacques Derrida’s thinking as a democratic interpretation of Heidegger, and also, to which extent the agambenian reading seems biased or limited. We contend that Derrida’s “democratic” gesture lies on a given conception of literature and of performativity of which Agamben does not undertake a sufficiently critical and accurate reading. The literary conception of Derrida’s democracy applied to different aspects such as time, death or negativity of language, operates a deconstruction of the heideggerian ontology and embodies the democratic space, as well as the language, as moments of wait for the irruption of the otherness.

Keywords: Derrida - Agamben - Arché - Performability - emocracy - Literature

¹ Doctor en Filosofía, profesor asociado de filosofía contemporánea y teoría del arte, Universidad de Barcelona.

En su reciente libro *Creazione e anarchia*, Giorgio Agamben hace la siguiente observación a propósito del término *arché*:

“Vorrei qui soltanto menzionare il fatto che il problema della connessione fra origine e comando ha prodotto nel pensiero postheideggeriano due interessanti svolgimenti. Il primo –che potremmo definire l’interpretazione anarchica di Heidegger– è il bel libro di Reiner Schürmann, *Le principe d’anarchie* (1982), che è un tentativo di separare origine e comando, per raggiungere qualcosa come una pura origine, un semplice ‘venire alla presenza’ disgiunto da ogni comando. Il secondo –che non sarà illegittimo definire l’interpretazione democratica di Heidegger– è il tentativo simmetricamente opposto di Jacques Derrida di neutralizzare l’origine per raggiungere un puro imperativo, senz’altro contenuto che l’ingiunzione: interpreta!” (2017, 94-95)

Es desde esta relación entre un imperativo sin contenido y un origen en falta como trataremos de pensar el gesto democrático que Derrida lleva a cabo a partir de su lectura de Heidegger. Este ejercicio, además de permitir trazar una genealogía del pensamiento filosófico contemporáneo en que está en juego tanto la “herencia” de Heidegger como la recepción de la French Theory en los últimos treinta años y el pensamiento del giro ontológico en política, permitirá comprender el modo en que la estrategia crítica de Derrida para pensar la democracia pasa por vindicar una cierta oportunidad para la impureza (Derrida y Attridge 2017, 145), que no supone sino concebir el espacio político en términos literarios: precisamente, como aquel que se inaugura con la tachadura de su origen (*litté-rature*), es decir, con su ilegibilidad estructural. Y, además, como aquel lugar extraño donde en el lenguaje se despliega algo así como un imperativo sin contenido, una performatividad cuya fuerza no viene plenamente vertebrada ni saturada por ningún significado último. La impureza es oportunidad y acontecimiento, según Derrida, trae tanto lo peor como lo mejor –esa apertura, esa incerteza. El sujeto democrático, si lo hubiera, es aquello que Lonzi denominó un “sujeto imprevisto” (2018): una voz impropia que irrumpe en la escena política y, reclamando la legitimidad de una palabra hasta el momento inaudible, interrumpe o quebranta el orden simbólico al que se adhiere.

Agamben ofrece una particular lectura de la historia del pensamiento reciente al distinguir en términos políticos los lineamientos diversos con el pensamiento de Heidegger, reconocer su participación en la ascendencia anárquica, inaugurada por Schürmann, y separarla con claridad de la interpretación democrática, donde quedaría relegado Derrida. Con el pensamiento del último se asimilaría la ontología de la “società cosiddette democratiche”, donde “l’ontologia del comando ha

preso il posto dell'ontologia dell'asserzione", lo que torna al ciudadano democrático en un "essere che incessantemente obbedisce nel gesto stesso con cui impartisce un comando" (Agamben 2017, 106). El diagnóstico de Agamben, ya esbozado en *Homo Sacer I* a propósito de la lectura derridiana de Kafka (1998, 68ss), concluye en suma con una valoración muy negativa de esta "interpretación democrática" de Heidegger, pues considera que la democracia contemporánea agudiza, de un lado, el abismo que separa al lenguaje del ser, y, de otro, oculta mediante invitaciones y solicitudes los imperativos y deberes que alimentan la operatividad del biopoder. Como si las democracias perpetuaran con embellecimiento y sin solución ese paradigma de lo político que, como sostenía el propio Agamben en *Homo Sacer I* o en *Estado de excepción*, es el campo de concentración.

A este respecto, nuestro propósito es a favor y en contra de Agamben. A favor, porque la idea de que Derrida constituye una "interpretación democrática" de Heidegger goza, a nuestro parecer, de una notable capacidad explicativa para comprender la posición de Derrida y su hauntología política. Esta "interpretación democrática" con que Agamben denomina la deconstrucción derridiana de la ontología heideggeriana se basaría, así, en el recurso generalizado de Derrida de una performatividad sin semántica que ocupa, con mayor protagonismo, si cabe, que el concepto de *écriture*, en sus escritos de los años 80 y 90: no en vano en ellos se trata de la confesión ("Circonfession", 1991b), de la oración y la promesa ("Comment ne pas parler?", 1987), de cierta idea de literatura hermana a la convencionalidad de la ley ("Préjugés. Devant la loi", 1985), del testimonio (*Parages*, 2003d [1986]) y, claro, de una lectura de la *speech act theory* de Austin y Searle asediada por un desvío estructural de la fuerza ilocucionaria del lenguaje. No obstante, no podemos sino mostrarnos en contra de la apresurada y poco justificada valoración de Agamben, y defenderemos así la posición de Derrida que aquel rechaza, y con ella, la preferencia por el imperativo sin contenido sobre un origen primordial. Estar privados de origen, provenir de una raíz secreta o reconocer una filiación imposible –no tener proveniencia, en suma, impugnar la proveniencia como criterio ontológico–, he ahí el principio –sin principio– de cualquier democracia, y también la ley de la literatura.

Observemos pues en la lectura deconstructiva de Heidegger el recurso generalizado a un lenguaje que, siendo performativo, o precisamente por ello, carece de significado: lo que algunos intérpretes de Derrida han valorado, invocando una expresión de Benjamin, como *Geltung ohne*

Bedeutung (Rosàs Tosas 2011, 158ss). En la apertura y la indeterminación estructural que trae esta vigencia sin significado, esta dimensión insaturable o no clausurable del significante, descansa como una posibilidad imposible, la donación del tiempo o el carácter vocativo, de *adresse*, de cualquier texto.

A propósito del imperativo: lo puro, lo indefectible y el performativo

Pero detengámonos antes a recordar el gesto crítico básico que hace Derrida en su lectura de Austin en “Signature événement contexte” (1972). El hallazgo de Austin en *How to do Things with Words?* consistía en señalar que el lenguaje era esencialmente performativo y no constatativo, y que los enunciados constatativos –hasta el momento los privilegiados por la filosofía– eran tan solo un pequeño grupo excepcional, que no obstante también podía siempre traducirse en lenguaje performativo, toda vez que entendemos que, en una firma, el autor del texto está expresando un “I hereby confirm this”, y un texto aseverativo se torna una confirmación, o una promesa, o un testimonio. En este hallazgo, no obstante, Austin dejaba sin analizar un pequeño espectro del lenguaje cuyo funcionamiento consideraba parasitario o secundario respecto al performativo: el lenguaje literario. Para preservar esta jerarquía, no obstante, Austin debía reseñar una larga lista de *infelicities* y de *risks of failure* en los que los protocolos y convenciones en que tenía lugar un performativo no funcionaban del todo correctamente y el lenguaje no tenía un impacto unívoco y exitoso en la realización de un estado de cosas.

Destacaremos dos aspectos de la lectura crítica de Derrida sobre estas conferencias. En primer lugar, Derrida se sirve de la estrategia de Austin contra Austin: lo que a Austin le parecía una dimensión del lenguaje secundaria y parasitaria del funcionamiento general performativo del mismo resulta ser, para Derrida, la regla con la que funciona el lenguaje con una estrategia análoga a la que empleó Austin al invertir el orden y desplazar el acento del constatativo al performativo. Según Derrida, pues, todo el lenguaje es en primera instancia, una cita, es decir lenguaje literario: el *risk of failure* es consustancial al lenguaje, que, como escritura, como signo iterable, no deja de reinsertarse en nuevos contextos y de producir una disseminación proliferante de significado: la univocidad teleológica del signo no es más que una purga o una depuración de su multivocidad

radical, de un desvío estructural de la traza. Todo lenguaje, en tanto iterable, es una cita, y es su carácter de cita, su capacidad de funcionar literariamente, esto es, en ausencia de tal o cual protocolo convencional o tales o cuales circunstancias de emisión o recepción, lo que le permite hacer las cosas que hace con palabras, sean estas las esperadas y las deseadas o no lo sean. Es el carácter literario del lenguaje, su condición de cita —es decir, su posibilidad de fracaso, que es un éxito excesivo—, lo que permite al lenguaje ser performativo o constatativo, lo que sitúa a la escritura en un lugar indecidible en que la distinción constatativo/performativo parece temblar.

En segundo lugar, destacamos que Derrida observa cómo Austin, pese a sus esfuerzos por liberarse de un lenguaje fundamentado en una correspondencia con la realidad y desplazarlo a la aleatoriedad de los contextos, reinserta en su teoría algunas de las nociones metafísicas que pretendía expulsar: pese al énfasis en el carácter ilocucionario y perlocucionario del lenguaje, es el acto locucionario, el enunciado semántico, el que impacta y produce la fuerza que genera cursos de acción. Como si el significado en tanto proposición del acto locucionario fuera unitario y unívoco y pudiera comprenderse como un elemento más del contexto en que se entiende lo que se hace con palabras. Derrida insistirá en este y otros textos en darle la vuelta a esta cuestión: no es el significado unívoco del enunciado el que produce los efectos del lenguaje, sino al revés: el lenguaje funciona como una promesa que se cumple en su aplazamiento, es decir, actúa y produce unos efectos que generan una idea de significado sólido y completo, pero este efecto solo se cumple en la postergación, en un recurso en *mise en abîme* de significantes que se sustituyen, se multiplican, y se suplen unos a otros y cumplen esa promesa de sentido en una diseminación diferente. El sentido único, pues, es un efecto derivado del funcionamiento iterable de la marca, y no un fundamento de sentido que ulteriormente se pervierte. El lenguaje no deja de funcionar, de ejercer sus efectos, de leerse, de comunicar, y todo ello en la falta de su codificación definitiva y su traducción sin residuos: sin que sepamos lo que definitivamente significa. Este significado definitivo se va dibujando en cada acto del lenguaje como algo que se anuncia y se promete pero que no llega todavía, y en esta falta esencial, en este origen ruinoso del trazo, el lenguaje prolifera como una máquina que invade y desborda tanto a su autor como a sus lectores. Apunta Derrida en “Comment ne pas parler? Dénégations”:

“Il y a nécessairement de l’engagement ou de la promesse avant même la parole, en tout cas avant un événement discursif comme tel. Celui-ci suppose l’espace ouvert de

la promesse. [...] Cet engagement, cette parole donnée appartient déjà au temps de la parole par laquelle, comme en français, je tiens la parole” (Derrida, 2003, 154-156)

En esta estrategia, Derrida, como señalaba Agamben, desactiva el carácter fundador del origen y sitúa en su lugar un puro imperativo ligado a la traza, una performatividad que genera, y no supone, la significación. Será en *Force de loi* cuando Derrida haga patente este gesto en que la fuerza del lenguaje genera a posteriori su origen y su significado al estimar que la literatura y la ley comparten sus condiciones de posibilidad: “plus de loi, plus de littérature”, sentenciará (1985, 133). La ley hace reposar su autoridad en un fundamento místico de la misma forma que la literatura guarda una filiación imposible: ambas son intolerantes a su propia historia, y consisten en una mera aplicabilidad, en una *enforceability* que puede leerse como *Geltung ohne Bedeutung*, una vigencia, una fuerza o una validez sin significado: “il n’y a pas de loi sans applicabilité, et pas d’applicabilité ou d’‘enforceability’ de la loi sans force” (1995, 32). Tal es el reverso de la pura convencionalidad, del carácter esencialmente heterónimo, de la ley y la literatura: son instituciones puestas, cuyo fundamento es su posición, su haber sido puestas: su aplicabilidad, en suma. A la base tanto de la literatura como de la ley (pero también de la ética, de la política, de la hospitalidad, del don, del perdón; tal sería la lección de *Temor y temblor* leído por Derrida), hay un acto de fe, una base crediticia, un salto o una decisión (cf. Graff-Zivin 2018). No hay origen de la ley en tanto que no hay ley de la ley; no hay origen de la literatura en tanto que no hay una definición definitiva, no textual, de lo literario. En palabras de Derrida, “c’est l’origine de la littérature en même temps que l’origine de la loi, comme le père mort, une histoire qui se raconte, un bruit qui court, sans auteur et sans fin, mais un récit inéluctable et inoubliable” (Derrida 1985, 117).

En ambos casos, su esencia y su origen está proyectado hacia delante, prometido. Su origen, como su significado, están, aun siendo prescindibles para el funcionamiento del lenguaje, exigidos. Como si, pese a ser imposibles, pese a no estar dados en principio, fueran constantemente reclamados a aquello que, por ser escritura, no los podría jamás dar. Algo así parece sugerir Derrida en *Spectres de Marx* cuando observa lo siguiente sobre la herencia:

“Si la lisibilité d’un legs était donnée, naturelle, transparente, univoque, si elle n’appelait et ne défilait en même temps l’interprétation, on n’aurait jamais à en hériter. On en serait affecté comme d’une cause - naturelle ou génétique. On hérite toujours d’un secret - qui dit «lis-moi, en seras-tu jamais capable?»” (1993c, 40)

Es pues en su desarrollo de la teoría performativa a partir de una crítica a los filósofos de Oxford y a través de un desarrollo de la literatura y la ley desde tales nociones como el pensamiento de Derrida podría responder a la valoración agambeniana: “neutralizzare l’origine per raggiungere un puro imperativo, senz’altro contenuto che l’ingiunzione: interpreta!” (Agamben 2017, 94-5). Sin embargo, como puede observarse a partir de lo expuesto, lo que se “raggiunge” en Derrida no es un imperativo “puro”, sino precisamente lo contrario: un imperativo contaminado, una impureza o ilegibilidad originaria, una fuerza diseminada, sin una dirección determinada. El devenir-literario de la performatividad que Derrida imprime a la *speech act theory* consiste en ello mismo: en la pervertibilidad estructural de toda esa fuerza, la fuerza de la palabra, que se despliega errática en mil direcciones, impugnando algo así como “la palabra”, inaugurando la escena de la escritura como un delirio del origen. ¿Cómo interpretar el “interpreta!” con que Agamben concluye el párrafo? La respuesta no puede ser original².

Las críticas a Derrida de Agamben, si bien frecuentes en su obra, suelen exponerse con apresuramiento y brevedad, como menciones o alusiones a unos desarrollos que nunca son explícitos. Sea por su lectura de Kafka en *Homo Sacer*, sea por sus desarrollos sobre la amistad en “El amigo” (en 2015), la relación entre escritura y voz en *¿Qué es la filosofía?* (2016) o la cuestión del mesianismo en *El tiempo que resta* (2000)³, Derrida aparece como exponente crítico en los desarrollos de Agamben. Aunque lejos de nuestros propósitos aquí, cabría preguntarse qué está en juego en estas críticas no fundamentadas, y si lo que está en juego es el problema de la herencia, y de la herencia de Heidegger, una preocupación que Agamben hace explícita en la cita que inaugura y motiva este estudio. Uno de los momentos destacados en que Agamben ha marcado distancias con el pensamiento de Derrida es justamente a propósito de la teoría del performativo y de la relación entre fuerza y lenguaje. Según Agamben, este recurso de Derrida a la violencia de un performativo ilegible supone el fracaso de la política, pues esta todavía no ha renunciado a un momento de poder soberano en su fundación, y sigue presa de esa ontología del mando que vertebra, en Occidente, toda la historia de la metafísica. De ahí que la democracia por la que

² Para un estudio atento de las relaciones entre la instancia violenta de la ética y una cierta lógica de la pureza, especialmente en el debate Agamben-Derrida, véase el agudo trabajo de Mercier 2020.

³ Para revisar la crítica de Agamben a Derrida, así como sus limitaciones, me remito al trabajo de Pávez 2015. Además, para la réplica de Derrida a Agamben a propósito de la biopolítica y la soberanía, puede resultar esclarecedor Swiffen 2012, así como los desarrollos de Llevadot sobre el concepto de vida (2021). En fin, véase Pereyra Tissera 2011, entre muchos otros, para las relaciones entre Agamben y Derrida a propósito de la violencia y la ley.

Derrida aboga no le parezca a Agamben más que una forma sofisticada de dictadura, una posición en que se reconocerían también colectivos como el Comité invisible, según se desprende de *À nos amis* (2014, 64).

A este respecto, es preciso hacer notar que Agamben no entiende la performatividad desligada de la soberanía: sostiene que el performativo es la pieza clave de la ontología del mando, donde la relación entre lenguaje y mundo “*non è qui asserita, come nel discorso apofántico, ma comandata*. E, tuttavia, si tratta ancora di un ‘ontologia, solo che questa non ha la forma dell’è’, ma quella del ‘sii’, non describe una relazione fra linguaggio e mondo, ma la ingiunge e comanda”, como se lee en *Creazione e anarchia* (2017, 102-103). Por ello mismo, Agamben considera en *El sacramento del lenguaje* que “es esencial, desde luego, el carácter autorreferencial de la expresión performativa” (2011, 84), de forma que “la palabra realiza *indefectiblemente* su significado” (2011, 85)⁴. A ello, Agamben añade: “así como en el estado de excepción la ley solo suspende su propia aplicación para fundar, de este modo, su vigencia, en el performativo el lenguaje suspende su denotación única y exclusivamente para fundar su nexo de existencia con las cosas”⁵.

A través de esta pura inyunción de lectura, el pensamiento de la performatividad de Derrida, observará Agamben, no dejaría de pertenecer a esa ontología del mando que, al desplegarse con todo un campo semántico perteneciente al derecho (deber, responsabilidad, deuda, etc.), habría perdido la oportunidad crítica de pensar la vida en su inoperancia, más allá de la soberanía. Las formas contemporáneas del performativo, denuncia Agamben, formarían parte de esa tradición filosófica que, desde Nietzsche, ha pensado el ser desde la voluntad, un concepto del todo ausente en el pensamiento griego clásico, inaugurando esa tendencia de la ontología del mando a suspender y suplantar la ontología de la aserción (2017, 107), y haciendo de la política el ejercicio y aplicación de un poder trascendental sobre la vida, la máquina biopolítica de Occidente productora de vidas nudas como la de aquel *homo sacer* recogido en el derecho romano arcaico. Si, con Agamben, este proceso de usurpación alcanza su culminación en las democracias modernas, donde “l’ontologia del comando ha preso il posto dell’ontologia dell’asserzione” (106), la época contemporánea representaría algo así como la apoteosis del autoperformativo, de una pura performatividad sin fundamento, el último y fatal capítulo de la tradición del lenguaje como *Setzung*; a saber, el más

⁴ Énfasis nuestro; aquí, junto con aquel “puro” antes mentado, reside el problema.

⁵ Ídem.

intenso y radical despliegue de la soberanía como violencia estructural del mundo, la articulación del ser como deber (cf. Galindo Hervás 2012, 269). Con este entramado vincula Agamben la democracia con la ontología del mando, y esta con la performatividad como “puro imperativo” o como la realización “indefectible”, violentamente impuesta, del significado, y todo ello con el pensamiento de Derrida. Así, la interpretación democrática de Heidegger, a saber, Derrida, recae en las consecuencias más perniciosas, esto es, totalitaristas, de un pensamiento metafísico. “(L’anarchia mi è sempre parsa più interessante della democrazia, ma va da sé che ciascuno è qui libero di pensare come crede)”, susurra Agamben tras hacer reparto de la herencia heideggeriana (2017, 95).

Atrapada conceptualmente en la estructura misma del biopoder que quiere combatir, la deconstrucción se mostraría, en el diagnóstico agambeniano, incapaz de destituir la violencia que se despliega como estructura policial estatal y jurídica y, así, desnudaría la vida, la volvería vulnerable. Como sostiene Agamben en *Lo que queda de Auschwitz* (2005) o, en otros términos, en *El sacramento del lenguaje* (2011), no habría política, sino policía de la vida donde permanece activa, a través de sus conceptos, la ontología de la operatividad del derecho, y con ella, una relación performática con el mundo. A este respecto, cabría resaltar dos cuestiones: de un lado que, como se ha mostrado, no hay en Derrida algo así como un puro performativo, sino al contrario: una performatividad literaria, un desvío estructural de la fuerza o un “perverformativo”, en términos de *La carte postale* (2014, 142). Mientras que Agamben solo entiende el performativo como la realización indefectible del lenguaje como mundo, para Derrida el performativo siempre es defectuoso, y la oportunidad para una política mejor y más justa radica en ese defecto estructural: la impureza es la oportunidad. Así, parece que la crítica de Agamben descansa en la desatención del carácter literario que Derrida confiere a la performatividad –y a la democracia–. La tachadura del origen se gesta a través de una literaturización del performativo, de modo que el resultado no es un “puro” imperativo, sino un imperativo otro, alterado, contaminado.

Para concluir esta confrontación crítica con Agamben, una de sus valoraciones sobre el performativo que más le distancian de Derrida aparece en *El sacramento del lenguaje*. Allí, Agamben ofrece una distinción clara entre constatativo y performativo, esto es, entre la condición asertiva del lenguaje y su condición realizativa del ser. Así lo observa:

“La lógica, que vela por el uso correcto del lenguaje en su dimensión asertiva, surge cuando la verdad del juramento ya ha desaparecido. Y si de la preocupación por el aspecto asertivo del logos nacen la lógica y las ciencias, de la veridicción proceden, aunque sea a través de encrucijadas y superposiciones de todo género (que tienen precisamente en el juramento su lugar eminente), el derecho, la religión, la poesía y la literatura. En medio está la filosofía” (2011, 90)

Así, Agamben considera que el performativo, cuya lógica se despliega por primera vez bajo la forma del juramento,

“sustituye, pues, la relación denotativa entre palabra y acto por una conexión autorreferencial que, poniendo fuera de juego a la primera, se plantea a sí misma como el hecho decisivo. [...] Así como en el estado de excepción la ley solo suspende su propia aplicación para fundar, de este modo, su vigencia, en el performativo el lenguaje suspende su denotación única y exclusivamente para fundar su nexo de existencia con las cosas” (2011, 85)

Resulta cuestionable, desde los desarrollos aquí expuestos, que haya algo así como una distinción clara entre el lenguaje y el mundo, y que esta distinción tuviera “originalmente” una relación asertiva que vendría a ser después pervertida por la performativa, por esa imposición del lenguaje como factor de realización del ser que Agamben considera la operación metafísica por excelencia (“la metafísica [...] coincide con la experiencia del acontecimiento del lenguaje al que el hombre se ha entregado en el juramento” (2011, 86)) –operación que, por lo demás, hermanaría la metafísica tanto con el derecho como con la religión–. También es cuestionable esta autoperformatividad perfecta, pura e indefectible, que requiere, para ser enunciada, el presupuesto de la instancia soberana que Agamben criticará más tarde como elemento estructural del performativo. Pero, sobre todo, lo que marca la distancia entre Agamben y Derrida, y desmerece gravemente la herencia foucaultiana de Agamben, es considerar que hay una distinción sin resto entre el constatativo y el performativo, y que el discurso científico es puramente un lenguaje constatativo. Como si el discurso científico tan solo guardara una relación asertiva o descriptiva con la realidad y no la produjera, cuestión en la que se sustenta el pensamiento biopolítico de Foucault y su concepción de un poder materialista, productor de una positividad. Como si el discurso científico fuera neutral y no tuviera ningún efecto performativo, ningún carácter productor y configurador de mundo. Como si la ciencia no fuera ya metafísica, derecho o religión, sino todo lo contrario. Como si en su nombre no se ejerciera una violencia. Al asumir la performatividad como un imperativo puro e indefectible, Agamben no puede desligarlo de la soberanía, y de la lógica de la excepción que arrasa las regiones de la vida. Así, cualquier pensamiento de la democracia se torna, en él, una

suerte de dictadura por otros medios, y en ello residen tanto algunas de sus limitaciones conceptuales como una de las raíces de sus críticas a Derrida, quien primero trata de deconstruir la performatividad de Austin para, después, prolongar este ejercicio hacia una deconstrucción de la soberanía como autoperformativo (Cf. Senatore 2013, 19) en textos como *Voyous* (2003c), *L'Université sans condition* (2001b), o *États de l'âme de la psychanalyse*.

Pero todavía no hemos abordado la lectura derridiana de Heidegger, y sus estrategias de contaminación del origen. Tratemos de pensar al menos tres gestos de esta.

A propósito del origen: la posibilidad de lo imposible

Como se hace patente en *Apories*, Derrida toma el término “posibilidad de lo imposible” de *Ser y tiempo*, donde la muerte se define como “la posibilidad del no-poder-existir-más” y, sobre todo, como “la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]” (Heidegger, 2009 [1927]: §50, 247-248). El propio Heidegger liga estas expresiones dos años más tarde al concepto de libertad en *¿Qué es metafísica?* (1974 [1929]: 79 ss.), al entenderla como un habérselas con la posibilidad contraria de la que se elige o se es, o sea, habérselas con la no-posibilidad, o la imposibilidad, o, exactamente, habérselas con la muerte. La muerte se define pues como una alteridad, como lo otro de lo sido o de lo que se es, y como la condición radical de la existencia. Ello a su vez implica que, como tal, la muerte es lo incondicionado, pues es aquello que llega sin condición, sin más determinación que la suya propia. Lo único que restringe y limita la libertad es la finitud humana, lo que no es otra forma de aludir a la mortalidad y a esa im-posibilidad que circunda, como un espectro, las posibilidades que se eligen y se realizan, revelándose como su misma condición: una condición sin condición, condición incondicionada.

De esta forma, no es la posibilidad la condición de lo real, la condición para que algo suceda, sino más bien la im-posibilidad, es decir, que haya un espectro amplio de posibilidades otras, de posibilidades imposibles e inasumibles, que puedan realizarse sin ser susceptibles a la predicción o al cálculo. Por tanto, “la ‘condition de possibilité’ est une ‘condition d'impossibilité’” (Derrida, 2001a : 292), y “seul l'im-possible a lieu ; et le déploiement d'une potentialité ou d'une possibilité qui se trouve déjà

là ne fera jamais un événement ou une invention” (303). En consecuencia, la imposibilidad no es simplemente lo contrario de lo posible (Derrida, 2001a: 309; Peretti, 2005: 122; Raffoul, 2008: 273). Lo uno no es lo opuesto de lo otro, sino que lo imposible atraviesa todo el terreno de lo posible, lo asedia y “laisse en elle la trace de son enlèvement” (Derrida, 2001a: 309). Esta alteridad imposible es la fuente de lo posible, su condición misma de posibilidad, el exceso de indeterminación que resta en todo sistema y que, impidiendo su oclusión, hace posible a la vez la irrupción de futuras lógicas. De esta forma, lo imposible es esa condición sin condición de lo posible que era la muerte para la libertad. Observa así Derrida que

“Ce qui m'intéresse dans l'événement, c'est sa singularité. Cela a lieu une fois, chaque fois une fois. Un événement est unique donc, et imprévisible, c'est à dire sans horizon. La mort est en conséquence l'événement par excellence : imprévisible même quand elle est prévue, elle arrive et n'arrive pas puisque quand elle arrive, imprévisible, elle n'arrive plus à personne” (Derrida en la entrevista Nielsberg 2004)

Derrida se sirve del mismo gesto para pensar el lenguaje en tanto que concibe la ilegibilidad como la posibilidad imposible de la legibilidad, ya en *L'écriture et la différence*:

“L'illisibilité originaire n'est pas un moment simplement intérieur au livre, à la raison ou au logos; elle n'en est pas davantage le contraire, n'ayant avec eux aucun rapport de symétrie, leur étant incommensurable. Antérieur au livre (au sens non chronologique), elle est donc la possibilité même du livre” (1967, 115)

Todo ello quiere decir que lo imposible irrumpe como algo incodificable y se revela como condición misma de cualquier código, como lo incondicional de toda codificación y simbolización. Exige una donación sin límites y desborda todo horizonte de expectativas y de espera, así como todo cálculo (Derrida, 1987: 53). Así, en el pensamiento de Derrida, este imposible activa la circulación de los posibles, demanda el programa, lo decible, el cálculo, la economía. Exige mundo “l'«impossible» dont je parle souvent n'est pas l'utopique, il donne au contraire son mouvement même au désir, à l'action et à la décision, il est la figure même du réel” (Derrida 2001a, 361)

Con todo ello, Derrida señala con claridad que nuestra relación con esta alteridad desbordante que es lo imposible (ya sea en la forma eminente de la muerte o del acontecimiento, la justicia, Dios, etc.) es la de estar sujetos, asediados por él: “Dès que j'entre en rapport avec l'autre absolu, ma singularité entre en rapport avec la sienne sur le mode de l'obligation et du devoir” (Derrida, 1999, 97).

Derrida desarrolla en buena medida estas reflexiones sobre *Sein und Zeit* en su seminario inédito *Répondre – du secret* (1991-92). Allí observa que el hecho de que lo más propio del Dasein le sea lo más impropio, a saber, que lo que le es certeramente posible sea su propia imposibilidad, viniendo con la forma de la muerte, es justamente lo que relativiza las distinciones entre propio-impropio o auténtico-inauténtico, lo que perturba y altera la mismidad del Dasein y relativiza la distinción originario-*Verfallen* (Derrida 1991-92, S9, 15ss). La muerte como posibilidad de lo imposible *separa*, por así decir, el Dasein del Dasein mismo, le vuelve inaccesible lo que le es más propio. Es en este sentido que la muerte, como alteridad, es siempre un secreto. Así lo ensaya Derrida:

“Cette impossibilité au cœur de la possibilité est aussi une inaccessibilité; ma mort m’est inaccessible alors qu’elle est ce que j’ai de plus propre; elle est ce secret de moi, du rapport à moi ou à soi, en tant qu’elle est inaccessible” (Derrida 1991-92, S9, 14)

De esta forma, “la possibilité ultime et *originnaire* n’est que le possible de l’impossible” (1991-92, S9, 12 ; mi énfasis), y es, por ello, secreta. La posibilidad de lo imposible es lo que hace nuestro origen, nuestra condición, inaccesible; anula el origen, lo arruina, lo vuelve secreto y separado de nosotros. Y esta desconexión del origen es la que nos deja a merced de la ley heterogénea de una alteridad que nos envuelve y nos asedia, sea la muerte, o un acontecimiento sin medida, o Dios, o simplemente el otro.

Nuestra relación con este secreto puede valorarse, según Heidegger, de dos formas, dos formas que ahora se contaminan entre sí. Derrida reseña cómo Heidegger diferenciaba entre dos formas de secreto, una propia y otra impropia. La impropia es la del secreto como aquello que simplemente está guardado y espera ser desvelado, un secreto estético al decir de Kierkegaard, que se encontraría en la literatura más corriente (como las novelas de detectives) y que, distanciando al Dasein de su condición como *ser-para-la-muerte* y de su habérselas con su no-posibilidad, lo sumergiría en la publicidad (*Öffentlichkeit*), y lo sometería a la dictadura del “Se”. Heidegger entendía este secreto como un *Unheimlich*, y a la forma de aproximarse a él, como una mera curiosidad (*Neugier*). Frente a este modo de ser inauténtico, Heidegger enfrenta el de aproximarse a un secreto que ya no es meramente estético ni una cuestión de entretenimiento: no es un mero ocultar, sino un secreto paradójicamente sustancial al *Dasein*: la inaccesibilidad de la muerte como

lo más propio. Este secreto, *Geheimnis*, es a lo que el *Dasein* ha de encararse sin dilación ni excusa para serse auténticamente. El modo auténtico de relación con este otro secreto será la angustia.

Resultan destacables de esta valoración dos cuestiones. De un lado, que Derrida observa que este curioso concepto de posibilidad de lo imposible, desempeñando un papel “absolutamente decisivo” en todo el discurso de Heidegger, “empêche ou brouille ou parasite ou contamine toutes les distinctions [...] et finalement entre le souci et la curiosité, entre le *Geheimnis* authentique et le *secretum* dégradé” (Derrida 1991-92, S9, 19), de tal forma que tanto en la literatura como en la muerte hay un secreto propio-impropio, un habérselas del *Dasein* con la muerte y con su imposibilidad: se trata del autor o el lector contemplando un texto que seguirá funcionando y siendo contemplado cuando este ya no esté, y que por tanto le excede y le desarma, siempre en el secreto de su origen y de su significado. Se trata de una muerte que se vive siempre como impropia, como muerte del otro, siendo lo más propio. Y asimismo, la relación con este secreto es o de curiosidad o de angustia, como si el secreto, sea propio o no, nos llamase, urgiera su interpretación, nos asediara con toda la fuerza de su oscuridad, y ello en *cualesquiera* de los discursos:

“C’est sur l’indétermination de ce secret sans fond et sans secret que s’enlèvent tous les discours sur la mort, le souci ou l’angoisse qui les porte, l’éthique et la religion, la philosophie d’abord qui sont toujours, ce serait facile à montrer, des cultures de la mort” (Derrida 1991-92, S9, 15-16)

En su lectura de Heidegger, efectivamente Derrida sustituye el origen y la posibilidad de significado por una imposibilidad y un secreto anterior a ambos, una alteridad que se manifiesta con la forma de un imperativo, de una fuerza, de una llamada.

“L’appel montre, présente au *Dasein* son pouvoir-être et cela comme appel venu de la *Unheimlichkeit*. [...] *Unheimlich* est l’appel. *Unheimlichkeit* est la provenance de l’appel, et ce lieu d’origine ressemble donc à quelque chose de mystérieux ou de secret intime” (Derrida 1991-92, S9, 17)

Como se observa, la “neutralización” del origen que valoraba Agamben en su texto tiene lugar aquí a través de un trabajo de contaminación y de impureza. El oxímoron de “posibilidad de lo imposible”, extraído de Heidegger, es la ocasión que Derrida aprovecha para desplegar, como secreto, una lógica de la impureza que arruina las economías de la autenticidad y sus distinciones que gobiernan *Ser y tiempo*. Este secreto, posible-imposible, propio-impropio, está inserto tanto en

el corazón de la literatura, como de la democracia, como del performativo, y así obra Derrida tanto su lectura de Heidegger como la deconstrucción de la estructura metafísica de estas instancias. Sentencia Derrida:

“Il faut que rester ici ne soit pas un fait pour qu’il y ait promesse. Et cette irréductibilité, cette hétérogénéité au savoir ou au théorique qui inscrit déjà du secret indestructible au cœur de la structure performative, c’est aussi ce qui lie entre eux les partenaires de la promesse, qui la fait et à qui elle est faite” (1991-92 S9, 5)

El don del tiempo

En una de las últimas sesiones de su seminario *La peine de mort*, Derrida empieza su intervención con un apunte que capta tanto la estructura antes descrita como las que vienen. Dice así:

“Qu’est-ce qui se passe quand une mesure est donnée? La mesure appartient à l’ordre du calculable, mais le don de la mesure (*Mass-Gabe*), rappelez-vous, ne l’est peut-être pas. La raison ou le principe de raison peuvent être donnés, mais le don qui les donne ne relève peut-être pas du calcul rationnel. Le don de la mesure peut donc être, en tant que don, sans mesure. Attendons encore” (2012, 219)

Derrida se sirve aquí de la misma estrategia con la que leyó la posibilidad de lo imposible en Heidegger. Hay una matriz racional (lo calculable, las medidas legales en este caso) que surge de un espacio radicalmente a-racional en tanto que ilimitado, aneconómico e infinito, como lo es la donación. Así como el origen de lo legible era lo ilegible –origen en falta o secreto– y la posibilidad más propia del Dasein era su imposibilidad –origen inaccesible o secreto de nuevo–, aquí lo calculable nace de una inyunción de incalculabilidad. En todos los casos, hay una relación de indisociabilidad entre ambas dinámicas, que rima con el modo en que Derrida piensa, por ejemplo, la relación derecho-justicia o la relación deliberación (responsabilidad general)-decisión (responsabilidad singular). Con este mismo esquema, Derrida lee la cuestión heideggeriana del tiempo en Heidegger, su cuatridimensionalidad (Derrida 1991a, 36-7) y la expresión “*es gibt Zeit*”. Si el tiempo tiene cuatro dimensiones, es porque una de ellas es justamente su donación, que *haya* tiempo. Sin embargo, como apunta Derrida siguiendo a Heidegger, el tiempo no es nada temporal, de hecho, no *es* nada, sencillamente hay tiempo, se da el tiempo: el tiempo está ligado a la

atemporalidad de algo así como una donación. Y, no obstante, el tiempo es lo único que no se puede dar o tomar, está fuera de tal economía, siendo las actividades o las cosas que comprende el tiempo las que participan del dar o del tener tiempo. Observa:

“Dans *Zeit und Sein* (1952), l'attention de Heidegger se porte sur le donner (*Geben*) ou le don (*Gabe*) impliqués dans le *es gibt*. Dès le début de la méditation, Heidegger rappelle, si on peut dire, que le temps n'est en lui-même rien de temporel, puisqu'il n'est rien, puisqu'il n'est pas une chose (*kein Ding*). La temporalité du temps n'est pas temporelle” (1991a, 34)

De esta forma, el origen del tiempo es una atemporalidad, un tiempo sin tiempo. Su donación no es sino un don aneconómico, infinito, que en cuanto tal, solo puede dar lo que es imposible dar, a saber, el tiempo, y que, al darlo, inicia la secuencia de la temporalidad, el tiempo como medida, como cronos calculable. De esta forma, el tiempo, como el ser, se sostiene en algo que lo excede y que le resulta inasumible o imposible:

“Il se trouve [...] que la structure de cet impossible *don* est aussi celle de l'être — qui se donne à penser à la condition de n'être rien (aucun étant-présent) — et du temps qui [...] est toujours défini dans la paradoxe ou plutôt dans l'aporie de ce qui est sans être, de ce qui n'est jamais présent ou n'est qu'à peine et faiblement” (1991a, 43)

En este punto, Derrida vuelve a servirse de la misma estrategia que en el caso anterior. El don, siendo un imposible, es una figura de alteridad, y por ello mismo también es inaccesible: solo se da en sueños: “s'il y a du don, il doit se donner comme un rêve, comme en rêve” (1994a, 73-4). Al vincularlo al sueño, Derrida incide en el carácter otro y en la estructura no psicológica del don. Ya recordaba Derrida en el seminario *La peine de mort* siguiendo a Freud que tanto para la conciencia como para el inconsciente solo había una economía de la restitución, una ley del talión que cancelaba cualquier interrupción de esta economía en forma de perdón o de don. Si un don solo puede darse en sueños, si solo en la atemporalidad y la inmovilidad de los sueños puede haber algo así como un don que, en su irrupción, desborde y altere nuestros esquemas subjetivos, este origen imposible de la temporalidad y del ser es una vez más secreto. Y la forma con la que esta alteridad se nos enfrenta es una vez más la del imperativo:

“Le rêve réveille. Le rêve veille et il veille à adresser des injonctions inflexibles à la veille, à la conscience vigilante encore en mémoire du rêve -une mémoire inouïe, dont je ne connais pas d'autre exemple. Le rêve assigne alors l'ordre d'écrire, de noter, voire de commencer à l'analyser, lui, le rêve. Qui en garde et la force et l'initiative et le secret,

comme il use sans mesure de ce pouvoir qu'il exerce sur elle, sur une écriture qui s'y livre à son corps consentant" (2003a, 50)

Así el sueño ordena escribir, y ordena "su propia interrupción" (ídem.). Con este recurso, Derrida vuelve a anular y a hacer secreto el origen del ser y, junto con esta cancelación, sitúa una pura fuerza, un imperativo que comanda y exige la conclusión y el significado, la medida, la interrupción del sueño por el sueño mismo. Del mismo modo que la muerte, "cette puissance qui vous tient sous sa loi, elle vous donne et vous soustrait le pouvoir, elle vous donne le pouvoir et le droit de lire en vous sevrant de toute souveraineté, en vous pliant à elle" (58-9). Fuerza y secreto, sin origen y hasta en sueños. Puesto que ha impugnado el origen, el imperativo es siempre un imperativo del secreto, una *Geltung ohne Bedeutung*: no es tanto un principio (origen y mando) como un comienzo (ruina y azar). Impugnar o neutralizar el origen supone, en Derrida, una diseminación de la fuerza, y como tal, la imposibilidad de una soberanía, de un príncipe o un principio. En este sentido, efectivamente tiene aquí lugar una "interpretación democrática" de Heidegger, pero en unos términos que exceden en mucho el diagnóstico y los desarrollos de Agamben.

¿Cómo no hablar?

Un último ejemplo de esta estrategia de "interpretación democrática" es la que Derrida desarrolla en "Comment ne pas parler?" (1987). Allí observa distintas cuestiones, que tan solo esbozaremos. En primer lugar, sugiere leer *¿Qué es metafísica?* como un tratado sobre la negatividad (566), en que el discurso negativo y la negación se fundarían en una experiencia de la nada que ella misma anonada, del mismo modo que la experiencia de angustia nos relaciona con un anonadar que no es ni un anonadamiento (*Vernichtung*) ni una negación o una denegación (*Verneinung*):

"Elle nous révèle l'étrangeté (*Befremdlichkeit*) de ce qui est (l'étant, *das Seiende*) comme le tout autre (*das schlechthin Andere*). Elle ouvre ainsi la possibilité de la question de l'être pour le *Dasein* dont la structure est justement caractérisée par ce que Heidegger appelle alors la transcendance" (1987, 566)

De nuevo, el gesto de indisociabilidad entre un imposible y un posible programático.

Otras valoraciones de las lecturas de Heidegger que Derrida aborda en este texto pasarían por pensar cómo, según Derrida, para Heidegger hablar de Dios habría de hacerse sin aludir en ningún momento a su esencia y sin emplear el término “ser”, pero sin embargo solo es a través de una escritura del verbo “ser” como puede haber una posibilidad de aquello mismo imposible –de igual forma que Heidegger nunca ha dejado de hablar del ser, aquello justamente que no *es nada*–. La cuestión nos empuja de nuevo a una inyunción: justamente de aquello que no podemos hablar, aquello que no se puede decir porque se configura como un exceso del ser y del lenguaje, aquello de lo que se debería callar para siempre silenciando todo discurso, es justamente aquello de lo que no se deja de hablar, todo el lenguaje se configura como una denegación en que el discurso está performando una alteridad excesiva, está invocando una imposibilidad que jamás podrá acoger. En sus dos sentidos, leemos el “¿cómo no hablar?” del título: como exigencia y como evitación, como afirmación de la negatividad (cf. Valls Boix 2017b). Antes era el lenguaje una continua promesa, aquí es más bien una llamada, una radical *adresse*, una oración. Pero, si en ello estriba la lectura democrática que hace Derrida de Heidegger, la inyunción “¡interpreta!” de Agamben no puede sino comprenderse como la persistencia en la negatividad y en la falta: es a través de esta divisibilidad como Derrida deconstruye la soberanía y la performatividad, pese a que Agamben reconozca en ellas su confirmación y plenitud. Agamben aplica a Derrida una lógica de la pureza del todo ausente en su pensamiento de la contaminación, donde es siempre la impureza la oportunidad: donde la falta de origen, la bastardía o la filiación imposible están en la base tanto del espacio literario como del espacio democrático. El imperativo consiste en cultivar este secreto, en no resolver ni violentar la ilegibilidad originaria de lo político.

Literatura y democracia

Tras lo expuesto, podemos observar cómo el diagnóstico de Agamben puede encontrar una justificación sólida en algunas de las lecturas concretas que Derrida hizo de Heidegger: en ellas, se cancela un origen definido y en su lugar aparece un imperativo, una fuerza, una orden. La cuestión es ¿por qué se trata de una interpretación democrática?

Desde luego, no lo es por las razones que Agamben expone. Cuando este se refiere a un estado general de performatividad en la que toda serie de deberes, leyes e imposiciones se sutilizan y sofistican a través de solicitudes e invitaciones, no dejaría de hablar de lo que Derrida considera el cumplirse de un programa, del ejercicio de una soberanía; es antes bien un *régimen* pensado sin alteridad. Sin embargo, aquí está la cuestión: en cada una de las tres lecturas que hemos apuntado, la estrategia de Derrida culmina tanto en una invocación del secreto como un recurso a la literatura y a la textualidad, y era en esta combinación indisociable donde se gestaban todas las exigencias, los deberes incondicionales, las llamadas.

Puede observarse en *Politiques de l'amitié* (1994b) cómo la democracia se articula siempre a través de la tensión indisociable de un principio de calculabilidad y otro de singularidad, infinito, imposible, etc. Pero sobre todo ha de tenerse en cuenta que democracia y literatura, en tanto espacios de secreto, son indisociables el uno del otro. No hay literatura sin democracia y no hay democracia sin literatura, explica Derrida en *Passions* (1993a, 64), una está en peligro cuando la otra institución se arriesga. Como si lo propio –si lo hubiere– de la democracia fuera poder decirlo todo y poder no decirlo todo, como en literatura. Es decir, como si la democracia estuviera dependiendo siempre de ese derecho que a todos se les debe por guardar el secreto, y guardarlo a través de su expresión (porque si es secreto, no cambia nada hablar de él) o a través de su no manifestación: como si, en democracia, no fuera el origen el criterio necesario para la pertenencia al espacio político, sino el secreto, la falta de origen. Es más, es como si este secreto fuera lo que propiamente nos desposeyera de cualquier soberanía al lanzarla al territorio del otro, al espacio imposible que nos asedia y nos invoca. Como si literatura y secreto estuvieran ya deconstruyendo cualquier soberanía –la del sujeto, la de un pueblo o un gobernante, etc.–, y en esta deconstrucción creciera la posibilidad (imposible) de una democracia. Como si la democracia viniera cada vez que avanza el secreto, cada vez que nuestro origen se nos presenta como ausente o inaccesible, cada vez que, con nuestro origen en falta, dibujamos tanto una idea de singularidad –de no identificabilidad en un origen o una raíz– como una suerte de idea de igualdad –que nadie tenga origen, que todos tengan la misma relación con la lectura, que todos hayan perdido su soberanía tras la inquietante convivencia de la alteridad–. El imperativo de Agamben, toda esa fuerza, es tanto la desposesión de fuerza que sobre nosotros opera el secreto y el otro, como esa exigencia, esa llamada, oración, promesa, testimonio, acto de fe, de que otra democracia está en camino, está

viniendo sin dejar de llegar. La fuerza de esta exigencia está más allá de la soberanía, más allá del principio de poder. Es esa fuerza vulnerable o débil la que desactiva la soberanía, la que mantiene la grieta por la que se filtra la alteridad.

La democracia y la literatura constituyen pues esa exigencia, a todos debida y para todos permitida, de leer, interpretar, pensar el mundo, interrumpirlo y hacerlo venir. Esa exigencia de leer es un imperativo sin origen: no un “puro imperativo”, sino un imperativo impuro, la exigencia del defecto y el desvío. Una vindicación del secreto para cualquiera, un derecho de no manifestación y una invitación a la palabra –que también es un compromiso con la palabra, una exigencia–. Agamben acertaba en sus distinciones, aunque también erraba el tiro. Derrida quizá sea el intérprete democrático de Heidegger, pero todavía no lo ha dejado de interpretar. Tan solo hemos empezado, en un comienzo antes del comienzo, a la hora del alba, a leerlo o a soñarlo.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Edizione integrale (1995-2015)*. Quodlibet, Macerata, 2018.
- Agamben, Giorgio. *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica*. Neri Pozza Editore, Vicenza, 2017.
- Agamben, Giorgio. *Ce cos'è la filosofia?* Quodlibet, Roma, 2016.
- Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* seguido de *El amigo* y de *La Iglesia y el Reino*, trad. de Mercedes Ruvituso. Anagrama, Barcelona, 2015.
- Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer II*, 3. Pre-Textos, Valencia, 2011.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos, Valencia, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai romani"*. Bollati Boringhieri, Turín, 2000.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos, Valencia, 1998.
- Collins, Guy. "Thinking the Impossible: Derrida and the Divine" *Literature & Theology*, 14, N° 3, 313-334, 2000.
- Comité Invisible. *A nos amis*. La fabrique, Paris, 2014.
- Derrida, Jacques. "Esa extraña institución llamada literatura. Una entrevista de Derek Attridge con Jacques Derrida". *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, 18, 115-150, 2017.
- Derrida, Jacques. *Séminaire La peine de mort. Volume II (2000-2001)*. Galilée, París, 2015.
- Derrida, Jacques. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion, París, 2014.
- Derrida, Jacques. *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*. Galilée, París, 2012.
- Derrida, Jacques. *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*. Galilée, París, 2003a.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre II*. Galilée, París, 2003b.
- Derrida, Jacques. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Galilée, París, 2003c.
- Derrida, Jacques. *Parages*. Galilée, París, 2003d [1986]).
- Derrida, Jacques. *Fichus. Discours de Francfort*. Galilée, París, 2002.
- Derrida, Jacques. *Papier Machine*. Galilée, París, 2001a.
- Derrida, Jacques. *L'Université sans condition*. Galilée, París, 2001b.
- Derrida, Jacques. *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*. Galilée, París, 2000.
- Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Galilée, París, 1999.
- Derrida, Jacques. *Apories*. Galilée, París, 1996.
- Derrida, Jacques. "Fourmis". En *Lectures de la différence sexuelle*, ed. de Mara Negrón, 69-101. Des femmes, París, 1994a.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Galilée, París, 1994b.
- Derrida, Jacques. *Passions*. Galilée, París, 1993a.

- Derrida, Jacques. *Khôra*. Galilée, París, 1993b.
- Derrida, Jacques. *Sauf le nom*. Galilée, París, 1993c.
- Derrida, Jacques. *Séminaire Répondre – du secret*, texto inédito consultado en el IMEC con referencia 219 DRR 233.1, 1991-1992.
- Derrida, Jacques. *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Galilée, París, 1991a.
- Derrida, Jacques. “Circonfession”. En *Jacques Derrida*, ed. de Geoffrey Bennington. Seuil, París, 1991b.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre*. Galilée, París, 1987.
- Derrida, Jacques. “Préjugés, devant la loi”. En *La faculté de juger*, Jacques Derrida et al., 87-141. Les Éditions de Minuit, París, 1993c.
- Derrida, Jacques. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Galilée, París, 1983.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Gallimard, París, 1967.
- Galindo Hervás, Alfonso. “Deconstructing Agamben”. *Res Publica: Revista de Filosofía Política* 28, 267-275, 2012.
- Graff-Zivin, Erin. “*Hineni, hineni*: Violent Ethics in Kierkegaard, Lévinas, Derrida, and Leonard Cohen”, conferencia organizada por The American Institut for Levinassian Studies y pronunciada en L'Alliance Française de Los Angeles el 01/11/2018.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid, 2012.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974.
- Jerade Dana, Miriam. “Repolitizando las diferencias. Derrida y la teoría de los actos de habla”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 62, 151-168, 2020.
- Llevadot, Laura. “Para toda la vida, cada vez. A propósito de la lógica de la viviente en Jacques Derrida”. *Enraonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 66 (en prensa), 2021.
- Lonzi, Carla. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2018.
- Mason, Mark. “Exploring ‘the Impossible’: Jacques Derrida, John Caputo, and the Philosophy of History.” *Rethinking History*, 10, N° 4, 501-522, 2006.
- Mercier, Thomas Clément. “Texts on Violence: of the Impure (Contaminations, Equivocations, Trembling)”. *Oxímora. Revista internacional de ética y política* 17, 1-25, 2020.
- Michaud, Ginette. *Comme en rêve: Volume 2. Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous*. Hermann, París, 2010.
- Michaud, Ginette. *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*. Galilée, París, 2006.
- Nault, François. “Déconstruction et apophatisme: à propos d'une dénégation de Jacques Derrida”. *Laval théologique et philosophique* 55, N° 3, 393-411, 1999.
- Nielsberg, Jérôme-Alexandre. “Jacques Derrida, penseur de l'événement. Entretien”. *L'Humanité*, 28/01/2004.
- Pavez, Javier. “Vida espectral: deconstrucción y biopolítica”, *Actuel Marx: Intervenciones* 18, 201-229, 2015.
- Peretti, Cristina (de): “Herencias de Derrida”. *Isegoría*, 32, 119-133, 2005.
- Peretti, Cristina (de): “Jacques Derrida: un filósofo tentador”. En *Lengua por venir/Langue à venir. Seminario de Barcelona*, ed. de Marta Segarra. Icaria, Barcelona, 2004.

- Pereyra Tissera, Guillermo Damián. “Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 56, N° 212, 31-54, 2011.
- Raffoul, François. “Derrida and the Ethics of the Im-possible.” *Research in Phenomenology*, 38, 270-290, 2008.
- Rosàs Tosas, Mar. *Exploración de la noción de mesianicidad sin mesianismo de Jacques Derrida y sus implicaciones eticopolíticas*. Universidad Politécnica de Barcelona, tesis doctoral, Barcelona, 2011.
- Senatore, Mauro. “Introduction: Positioning, the Performative and the Supplement”. En *Performatives after Deconstruction*, ed. de Mauro Senatore, 1-42. Bloomsbury, Londres, 2013.
- Swiffen, Amy. “Derrida contra Agamben. Sovereignty, Biopower, History”, *Societies*, 2, N° 4, 345-356, 2012.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin – Gershom Scholem. Correspondencia 1933-1940*. Taurus, Madrid, 1987.
- Taylor, Mark C. “Denegating God”. *Critical Inquiry* 20, N° 4, 592-610, 1994.
- Taylor, Mark C. (1992): “nO nOt nO”. En *Derrida and Negative Theology*, ed. de Harold Coward y Toby Foshay, 167-199. State University of New York Press, Nueva York, 1992.
- Valls Boix, Juan Evaristo. *Proliferancias. Performatividad y literatura en Kierkegaard y Derrida*. Universidad de Barcelona, tesis doctoral, Barcelona, 2020a.
- Valls Boix, Juan Evaristo. “De la gran huelga literaria. Jacques Derrida y los desvíos del performativo”. *Quaderns de filologia. Estudis literaris*, 25, 187-205, 2020b.
- Valls Boix, Juan Evaristo. “Escribir en sueños. Zambrano, Derrida y la temporalidad de la novela”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 83, 1-17, 2020c.
- Valls Boix, Juan Evaristo. “‘Posibilidad (imposible) de lo imposible’. La filosofía fantástica de Derrida”. *Brumal. Revista de investigación sobre lo fantástico*, V, N°2, 221-243, 2017a.
- Valls Boix, Juan Evaristo. “Hacia una topología del habla. El lenguaje de la denegación según Derrida”. *Revista Éndoxa: Series Filosóficas*, 39, 327-346, 2017b.
- Zangeneh, Hakhamanesh. “An Impossible Waiting— Reading Derrida’s Reading of Heidegger in *Aporias*”. *MLN*, 128, 1170-1193, 2013.

**Calderón y la alegoría del *Theatrum mundi*:
La carne del *corpus* o la suspensión de la soberanía**

Javier Pavez Muñoz¹
(pavez@usc.edu)

Recibido: 14/10/2020

Aceptado: 21/12/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4436504

Resumen:

El idealismo moderno de la estética plantea una distinción entre *símbolo* y *alegoría*. A partir de esta distinción, Schelling y Hegel caracterizan la alegoría como un suplementario o un mecanismo degradado de representación. Consecuentemente, sus lecturas de Calderón de la Barca están informadas por la preeminencia del *símbolo* y el supuesto de la idealidad del significado, es decir, su univocidad y transparencia frente al carácter secundario de la encarnación o inscripción alegórica. De este modo, afirmar que en el símbolo no hay diferencia entre el símbolo y lo simbolizado no es sino una apuesta que subsume la materialidad en lo absoluto y conjura la inscripción. Dicho de otro modo, al rechazar la figuración alegórica porque el sentido estaría escindido y mal representado, se oculta la pregunta acerca de las condiciones materiales que complican cualquier clasificación fija. En este registro, y a partir de Walter Benjamin, se propone que el procedimiento barroco en Calderón pone en cuestión este supuesto de la anterioridad del sentido. Calderón, entonces, temáticamente y performativamente, levanta y entabla la pregunta por las condiciones materiales de la producción del sentido, y con ello pone en escena que el sentido no puede permanecer simplemente intocado. La teatralidad, pues, consiste en hacer aparecer esta relación contaminante. El *Gran teatro del tundo* de Calderón aparece, así, como una radical crítica del idealismo trascendental: instala la pregunta por la teatralidad que desajusta la posición (*thesis*) de la idealidad, desmonta el ordenamiento a partir del cual se afirmaba la idealidad en desmedro de la singularidad empírica de la encarnación alegórica, al mismo tiempo que desestabiliza las condiciones de la soberanía.

Palabras clave: Calderón - Schelling - Hegel - Símbolo - Alegoría - Teatro - Benjamin - Carne - Soberanía

Abstract:

Modern idealism of aesthetics poses a distinction between symbol and allegory. From this difference, Schelling and Hegel characterize the allegory as a supplementary or degraded mechanism of representation. Consequently, his readings of Calderón de la Barca are informed by the preeminence of the symbol and the presupposition of the ideality of the meaning, that is, its univocity and transparency in the face of the secondary character of the incarnation or allegorical inscription. In this way, to affirm that in symbol there is no difference between the symbol and the symbolized is nothing more than a bet that subsumes the materiality in the absolute and conjures up the inscription. In other words, by rejecting the allegorical figuration because the meaning would be divided and misrepresented, the question about the material conditions that complicate any fixed classification is hidden. In this register, and following Walter Benjamin, this paper proposes that the baroque procedure in Calderón put in question this assumption of the anteriority of meaning. Then, Calderón, thematically and performatively, raises and poses the question of the material conditions of the production of meaning, and with this, he puts on stage that meaning cannot simply remain untouched. Theatricality, then, consists of making this contaminating relationship appear. *El Gran Teatro del Mundo*, thus, appears as a radical critique of transcendental idealism: it installs the question of theatricality that dismantles the position (*thesis*) of ideality, it disassembles the order from which ideality was affirmed to the detriment the empirical singularity of the allegorical incarnation, and, at the same time, it destabilizes the conditions of sovereignty

Keywords: Calderón- Schelling - Hegel - Symbol - Allegory - Theater - Benjamin - Flesh - Sovereignty

¹ Doctorando en Filosofía, University of Southern California.

El idealismo moderno de la estética plantea una distinción entre símbolo y alegoría. La distinción tiene una célebre formulación en Goethe, para quien lo poético se vincula propiamente con lo simbólico mientras el procedimiento de la alegoría aparece como ejercicio que busca lo general en lo particular, y la imagen no es más que un ejemplo degradado que limita el sentido ideal del concepto.² El rechazo de la alegoría como forma degradada de la representación, motiva las lecturas que tanto Hegel (1770-1831) como Schelling (1775- 1854) hacen de Calderón (1600-1681). Ambas lecturas, reducen las potencialidades críticas de Calderón subsumiendo la contaminación alegórica al régimen del sentido, del significado, de la idealidad.

En *Filosofía del arte*, Schelling (1999) aborda la posibilidad de representar propiamente lo infinito en lo finito. En una consideración que abarca una aproximación tanto respecto de la mitología como de la construcción particular de las formas del arte (y de las nociones de lo bello, lo sublime, el genio), de los modos figurativos del arte (música, pintura y plástica) y de las artes de la palabra (poesía lírica, poesía épica y la poesía dramática, sea ésta tragedia o comedia), Schelling propone una diferenciación axiomática entre *esquema*, *alegoría* y *símbolo*. El esquematismo –de cuño kantiano– radica en un procedimiento de esquematización del concepto que va desde lo universal a lo singular, a lo particular. En este sentido, el *esquema* es la representación en que lo universal significa lo particular o lo singular. La Alegoría, por el contrario, procede a partir de lo singular y sólo apunta semánticamente a lo universal. Lo alegórico –escribe Schelling– “sólo puede significar lo general a través de lo particular” (1999: 257). El símbolo, finalmente, es la superación (y por tanto, la indiferencia) del esquema y la alegoría. Dicho de otro modo, el carácter sintético e indivisible del símbolo contiene ambos procedimientos, de modo que ni lo general significa lo singular (forma esquemática), ni lo singular significa lo universal (forma alegórica). Se trata, pues, de una indivisibilidad entre el símbolo y lo simbolizado. Afirma, así, que “la absoluta representación

² Escribe Goethe en *Maximen und Reflexionen*: “La alegoría transforma el fenómeno en un concepto; el concepto en una imagen, pero de suerte que aún tenga y retenga el concepto limitado y completo en la imagen y en ella se declare [...] la simbólica transforma el fenómeno en idea, la idea en una imagen, mas de suerte que la idea siga siendo en la imagen infinitamente activa e inasequible, y aun expresada en todas las lenguas se mantenga inexpresable [...] va una gran diferencia de que el poeta busque lo general en lo particular, a que, por el contrario, contemple lo particular en lo general. Del primer procedimiento nace la alegoría, donde lo particular sólo se acusa como ejemplo, como muestra de lo general; pero lo último es, sin embargo, propiamente hablando, la naturaleza de la poesía, la cual expresa algo particular, sin pensar para nada en lo general ni llamar nuestra atención sobre ello. Ahora bien: quien aprende de esa cosa particular de manera viva recibe al mismo tiempo como añadidura lo general, sin percatarse de ello o solo tarde [...] la verdad simbólica es aquella en que lo particular representa a lo más general, no como sueño sino cual viva y actual revelación de lo inescrutable” (cit. Eco, 1999: 73-74).

artística” radica en una “representación con plena indiferencia” donde “lo general es totalmente lo particular” y “lo particular al mismo tiempo es todo lo general y no lo significa” (1999: 59)³.

En este registro, Schelling destaca los mitos griegos, pues su absoluta autonomía radica en que lo singular no se limita a significar lo universal sino que lo singular *es* lo universal, por lo que el mito se identifica plenamente con el significado. El mito, por tanto, es simbólico. Schelling, considerando la lengua como lugar de manifestación del ser, muestra, así, que “símbolo” (*Sinnbild*) implica que la imagen es inseparable de su significado, es decir, que hay una plena interrelación entre lo concreto objetivo (el ser vacío de todo significado que aparece, por ejemplo, en una simple imagen: “*Bild*”) y lo universal subjetivo (el concepto puro o significado –*Sinn*– separado de cualquier referencia a un objeto empírico). De esta manera, mientras la simple imagen (*Bild*) “siempre es concreta, puramente particular y determinada” (1999: 55) y el sentido (*Sinn*) es el significado des-encarnado, el símbolo es la figuración misma de lo absoluto, la síntesis natural (es decir, objetiva) de la naturaleza originaria. Por tanto, el símbolo da cuenta que la naturaleza es objetiva, absoluta, y no admite separación: “[l]a representación de lo Absoluto con la absoluta indiferencia de lo general y particular en lo particular solo es posible simbólicamente” (1999: 55)⁴. A partir de esta afirmación del símbolo –y de la consecuente unión de lo singular y lo universal– Schelling pretende establecer una aproximación crítica respecto de la poesía moderna. La teoría del símbolo se plantea, así, como una crítica de la poesía moderna al considerarla como alegórica, como una forma degradada y disgregada de representación.

³ Esta clasificación, por cierto, es también epocal, de tal modo que el mundo moderno es alegórico. Escribe Schelling que el mundo moderno es el mundo de los individuos y que el mundo clásico es el mundo de las especies. Mientras que en el mundo clásico “lo general *es* lo particular” (es decir, no lo significa) en el mundo “moderno lo particular sólo significa lo general y, precisamente porque en él predomina lo general, el mundo moderno es el de los individuos, el de la disgregación... domina la ley del cambio y de la transformación”, donde lo “finito...no es sino para significar lo infinito” (1999: 118).

⁴ Schelling propone que el carácter de la mitología y, especialmente, la poesía, no debe comprenderse de modo esquemático ni alegórico sino de forma simbólica. Así, más adelante, escribe: “Si por lo infinito entendemos lo absolutamente infinito, o sea, la completa unificación de lo infinito y lo finito, la fantasía griega se dirigía desde lo infinito o eterno hacia lo finito, mientras que la de los orientales iba desde lo finito a lo infinito, pero de tal manera que en la idea de lo infinito no se suprimía necesariamente el desdoblamiento. Quizá se puede ver esto más claramente en la doctrina persa, en la medida en que es conocida a través de los libros del Zend y otras fuentes. Sin duda, las mitologías persa e hindú son las más famosas entre las mitologías idealistas. Sería una torpeza querer aplicar a la mitología hindú lo que es válido para la griega (realista) y pretender considerar sus figuras independientemente, en sí, puramente como lo que son. Pero, por otra parte, no se puede negar que la mitología hindú tiene más sentido poético que la persa. Mientras que ésta es puro esquematismo en todas sus creaciones, la otra se eleva por lo menos a la alegoría, y lo alegórico es su principio poético dominante. De ahí la facilidad de las mentes superficialmente poéticas para asimilarla. No llega al simbolismo.” (1999: 90-91).

Para Schelling, sólo la poesía clásica expresa constitutivamente una relación que desde lo absoluto o lo infinito alcanza la finitud de lo singular empírico. Se trata, pues, de que sólo en el símbolo hay una convergencia de lo absoluto *en* lo finito, una convergencia que, al mismo tiempo, contiene la dispersión hacia lo infinito informe. En el símbolo, así, lo finito es el lugar de manifestación de lo absoluto. Consecuentemente, mientras la poética clásica implica la circunscripción de un límite sobre sí mismo a partir de lo universal, la poética moderna no nombra más que una degradada relación de lo finito que se dispersa hacia lo infinito. Según Schelling, esta dispersión es propia de la poesía moderna, pues se funda en la separación de lo finito y lo infinito, al afirmar sólo lo particular (lo subjetivo) subordinando lo absoluto. Dicho otra manera, la unidad, aquí, solo es posible como reunificación pues lo finito está separado y requiere ser redimido, pero la redención de lo finito no rechaza lo finito, sino que supone su constitutiva contingencia, así como el carácter caedizo de la palabra. En este sentido, la alegoría para Schelling es una forma degradada de representación. Así, plantea que la poesía moderna sólo pretende trascender la finitud suponiendo la separación, y, por tanto, asumiendo el devenir frente a la eternidad. Por este motivo la poesía moderna es alegórica, pues lo finito sólo alude a lo universal. En este sentido, la unidad originaria solo aparece modernamente en el cuerpo de Dios, pero no en la poesía. Esto quiere decir que Schelling critica que el cristianismo universal no pueda re-crear esta unidad en su expresión estética.

La tarea, entonces, radica en superar la modernidad poética mediante una concepción simbólica y viviente del arte, es decir, gracias a una renovada síntesis de la visión griega y cristiana.⁵ Se trata, pues, de la pretensión de producir una nueva mitología, “ese simbolismo futuro y de esa mitología que habrá sido creada, no por un solo individuo, sino por toda la época” (1999: 33). Así, para Schelling el drama moderno debe mantener una dignidad mitológica, es decir, simbólica, lo que implica un manifiesto rechazo de la forma degradada de la alegoría. Esta dignidad mitológica en Schelling plantea una esperanza: “podemos esperar que advenga un Sófocles del mundo diferenciado, por así decirlo, una reconciliación en el arte pecador. La posibilidad de que se cumpla satisfactoriamente esta esperanza parece vislumbrarse, al menos por un lado hasta ahora menos conocido”

⁵ “...si la exigencia cumplida en la mitología griega era la representación de lo infinito en cuanto tal en lo finito, o sea, simbolismo de lo infinito, a la base del cristianismo se encuentra la exigencia opuesta, la de acoger lo finito en lo infinito, es decir, de hacerlo alegoría de lo infinito. En el primer caso lo finito tiene algún valor en sí, pues acoge lo infinito en sí mismo; en el otro caso lo finito no es nada en sí mismo sino sólo en la medida en que significa lo infinito. La subordinación de lo finito a lo infinito es, por tanto, el carácter de semejante religión” (1999: 100).

(1999: 479). El hecho de que en el mundo moderno “todo es perecedero y lo absoluto se encuentra infinitamente lejano” (1999: 112) coincide con que el “mundo moderno no tiene una verdadera epopeya” (1999: 115). El mundo moderno, pues, es alegórico, y respecto de esta degeneración de la representación Calderón es el nombre de la mencionada esperanza: “sólo Calderón puede ser comparado con Sófocles” (1999: 117). Así, respecto del desarrollo poético de la mitología cristiana, destaca que “los españoles utilizaron exquisitamente las leyendas de santos para las representaciones dramáticas” y que “Calderón de la Barca representa la culminación de esta poesía” (1999: 112)⁶. Para Schelling, Calderón “es eterno por la forma y el arte y presenta ya alcanzado y materializado lo que la teoría sólo parecía poder pronosticar como misión del arte futuro” (1999: 479). Respecto de esta configuración del arte futuro, escribe Schelling:

“El requisito básico de toda poesía no es un efecto universal sino la universalidad hacia dentro y hacia fuera. Aquí las parcialidades no pueden ser válidas. En todos los tiempos ha habido pocos en quienes se ha concentrado toda su época y el universo, en la medida en que éste es intuido en aquélla; éstos son los llamados a ser poetas. Su época -digo-, no en tanto parcialidad sino en tanto universo, revelación de un único aspecto completo del espíritu del mundo. Aquel que pudiera someter poéticamente y asimilar toda la materia de su época, en la medida en que como presente también contiene el pasado, sería el poeta épico de su tiempo. La universalidad, requisito necesario de toda poesía, sólo es posible en los tiempos modernos para quien pueda crearse una mitología a partir de su propia limitación, un círculo cerrado de poesía.” (1999: 118)

⁶ Tal es la tarea de Calderón, preparar y culminar la lengua poética como mitología, como materia poética universal, constitución simbólica de lo que hasta ahora se presenta como expresión alegórica –subjetiva, individual, empírica, degradada: “...si se considera que la poesía moderna ya no es la poesía para un pueblo determinado que se ha desarrollado en especie, sino una poesía para todo el género y, por así decirlo, tiene que estar formada de la materia de la historia entera de este género con todos sus distintos colores y tonos, si se suman todas estas circunstancias, no cabrá ninguna duda de que la mitología del cristianismo no es en los pensamientos del espíritu del mundo más que una parte de la totalidad mayor que sin duda prepara. Se infiere que no era universal sino una parte, la parte limitada en virtud de la cual el espíritu del nuevo mundo, que tendía exclusivamente a la demolición de todas las formas puramente finitas, permitió el derrumbe de la totalidad, porque así ha sucedido. Resulta así que el cristianismo sólo podrá ingresar en la totalidad mayor, de la cual será una parte, como materia poética universal; y todo uso que de él se haga en la poesía debería hacerse ya en el sentido de esta totalidad mayor que se puede sentir, pero no expresar”. Sin embargo, este uso no podría ser poético allí donde esta religión sólo se expresa en la poesía como subjetividad o individualidad. Sólo allí donde se traslada realmente al objeto puede llamarse poética. Lo más íntimo del cristianismo es la mística, que sólo es una luz interior, una intuición interior. Allí la unidad de lo infinito y lo finito sólo cae en el sujeto. No obstante, una persona moral puede llegar a ser el símbolo objetivo de este misticismo interior y así puede ser llevado a una intuición poética, si bien no ha de permitir que se exprese subjetivamente” (1999: 116-117). Quizás cabría leer en estos términos una aseveración de Goethe, que, en una carta a Schiller fechada el 28 de enero de 1804, afirma que “si la poesía desapareciera por completo del mundo, podría reconstruirse a partir de *El príncipe constante*” (cit. en Goethe, 1994: 257, nota 3). Karl Marx, incluso, en una carta a Engels del 3 de mayo de 1854, subraya la importancia e influencia de Calderón en Goethe, quien habría utilizado pasajes del “El mágico prodigioso” en su *Fausto*: “*In Nebenstunden treibe ich jetzt Spanisch. Begonnen mit Calderon, aus dessen Magico prodigioso - dem katholischen Faust - Göthe nicht nur einzelne Stellen, sondern ganze Anlagen von Scenen in seinem Faust benutzt hat*” (Marx, 1989: 101). Cabría señalar, al menos de paso, la influencia de Calderón no sólo en Goethe sino también en las obras de Hofmannsthal, especialmente en “Grosses salzburger Welttheater”, “Der Turm” (1925) y “Semíramis” (1933).

Schelling reconoce que sólo la leído una tragedia (“Devoción de la cruz”) de Calderón, traducida por A. W. Schlegel, pero pretende establecer una reflexión general sobre su teatro (1999: 479). Por tanto, todo lo que puede decir sobre Calderón –y que cabe desprender, es todo lo que pretende decir sobre la tarea del arte futuro mismo– se refiere exclusivamente a esa obra, pero, según Schelling, las obras de Calderón despliegan una “concepción del universo y del orden divino” donde Dios demuestra su clemencia mediante la “existencia del pecado y el pecador” (1999: 341). Se introduce una necesidad Universal del pecado al mismo tiempo que el destino se despliega por una especie de designio divino: despliegue simbólico, pues las relaciones reales coinciden con las absolutas.⁷ En la medida en que la necesidad se da conjuntamente al azar –o el pecado aparece conjuntamente con el pecador, la caracterización con el destino, el artista con la obra, la intención con el objeto, y lo cómico queda subsumido por lo trágico– la relación es racional, diáfana, transparente, pura.⁸ El mundo –la situación– es absoluto. Así, luego de describir el contenido de la tragedia, Schelling escribe que le resulta evidente que “la mayor parte sucede por designio superior y está determinada por un destino cristiano, según el cual tienen que existir pecadores para que por ellos se revele el poder de la gracia divina”, por tanto “lo esencial de esta tragedia” es que “no [se] necesita ni de poderes infernales para la tentación ni de la Némesis meramente externa para el castigo” (1999: 483).

⁷ Escribe Schelling: “...en Calderón tenemos que reconocer la razón. No son situaciones puramente reales en que un entendimiento insondable proyecta el reflejo de un mundo absoluto; son situaciones absolutas, es el mundo absoluto mismo. A pesar de que los rasgos de los caracteres de Calderón sean grandiosos y estén detallados con una agudeza y seguridad extraordinaria, él no necesita tanto de la caracterización porque tiene un verdadero destino...en lo que se refiere a la forma interna de la composición, tenemos que destacar igualmente a Calderón. Consideremos la obra mencionada bajo la escala suprema, aquella según la cual la intención del artista ha pasado a la obra misma, se ha identificado plenamente con ella y, precisamente por esta cognoscibilidad absoluta, vuelve a hacerse irreconocible, en este sentido Calderón es comparable sólo con Sófocles [...] Calderón es totalmente diáfano, se ve hasta el fondo de su intención, más aún, no pocas veces la pronuncia, como a menudo hace Sófocles, y no obstante está tan fundida con el objeto que ya no aparece como intención y está representada como el tejido más perfecto en un cristal, pero irreconocible. Esta suprema y absoluta discreción, esta indiferencia última de intención y necesidad sólo fue alcanzada entre los modernos de este modo por Calderón. Para esta diafanidad es necesario que lo superfluo del acompañamiento no esté tan elaborado [...] Toda la forma está más concentrada y, por un lado, aunque las partes cómicas subsistan aquí junto a las trágicas, no tienen gran peso [...] y [...] están fundidas indisolublemente en un solo haz con las partes trágicas [...] Calderón recogió los principios dispersos del género romántico en una unidad más rigurosa que se aproxima a la belleza verdadera. Sin observar las antiguas reglas concentró la acción; su drama es más dramático y por tanto más puro. Dentro de esta forma, en él siempre hay una configuración pura junto al máximo colorido, de modo que tanto en general como en el detalle, hasta en la elección del metro, la forma y la materia se compenetran íntimamente.” (Schelling, 1999: 483-485).

⁸ Remitiendo claramente al Teatro del mundo: “Si nos imaginamos la historia como un drama en el cual todo el que toma parte desempeña su papel con plena libertad y según su parecer, se puede pensar un desarrollo racional de este intrincado juego sólo si hay un único espíritu que poetiza en todos, y porque el poeta, del cual los actores individuales son meros fragmentos (*Disjecti membra poetae*), ha puesto de antemano de tal modo en armonía el éxito objetivo de la totalidad y el libre juego de todos los individuos que al final ha de resultar realmente algo racional” (Schelling, 2005 : 400).

En esta construcción de conjunto, Schelling espera en Calderón a Sófocles, y con ello, la creación de una dignidad mitológica como realización simbólica de la tragedia clásica en la moderna. Considerando la envergadura de la tarea destinada a Calderón, y que Schelling plantea que se basa en una sola obra, en la única tragedia que conoce, cabría preguntarse si su proceder no es alegórico aun cuando rechaza este procedimiento. Según Schelling una sola obra deja entrever todo el espíritu de un autor, pero, al mismo tiempo, cabría suponer que ese espíritu no podría reducirse al genio del autor empírica o coyunturalmente determinado (del mismo modo que lo que nombra Calderón al parecer no es simplemente la persona que es Pedro Calderón de la Barca), por lo que en Schelling –y contra Schelling– se abre la cuestión de la encarnación (y la necesidad de esa encarnación) como una cuestión no simbólica, un resto no asimilado por la teoría del símbolo, un exceso o un excedente que subvierte toda la cuestión del símbolo, así como toda su axiomática, que desajusta todo el sistema de normalización categorial que pretende constatar lo que produce, y contener lo que lo desborda.

1. Hegel: La figura absoluta y la alegoría.

“El arte –cuando es una realidad independiente– se halla en esta contradicción consigo mismo de tener que extenderse hasta la alegoría, en cuyo caso desaparece como individualidad, o de que el significado se rebaje a la individualidad, en cuyo caso no consigue expresarse.”
(Hegel, 2009: 227)

“La figura absoluta tiene la conexión de contenido y forma, alma y cuerpo, como animación concreta, como unión de ambos fundamentada en y para sí tanto en el alma como en el cuerpo, tanto en el contenido como en la forma [...] Pero... puesto que en la alegoría lo dominante es el significado y a éste se subordina la abstracción, la figura de tales determinidades cobra aquí sólo valor de un mero atributo [...] es un modo de representación subordinado tanto en el contenido como en la forma y sólo imperfectamente correspondiente al concepto de arte.”
(Hegel, 1989: 291-293).

En Hegel, la lectura de Calderón también supone un rechazo de la alegoría. Lo alegórico no pasa de ser una vestimenta, una ilustración que encubre el sentido. Así, la alegoría es objeto de

estudio en sus *Lecciones sobre la estética*, donde Hegel la vincula con las figuras “estéticamente inservibles”, “sin autonomía ni sostén afirmativo, y poco propicias para la representación ideal” (1989: 162).⁹ Dado su carácter de “apéndice” (1989: 163) “secundario” (1989: 233), estas “raídas alegorías inertes” (1989: 163) son puestas en cuestión, pues “separa[n] imagen y significado...destruye[ndo] con ello la forma artística” (1989: 232) y no ofrecen en sí la visión de la armonía propia del contenido de la acción ideal. Para Hegel, entonces, la forma artística es propiamente simbólica, de modo que dirige sus esfuerzos a considerar en qué medida lo simbólico puede considerarse entre las formas artísticas. El símbolo propiamente dicho, por tanto, rechaza aquello que “no es más que un mero atributo y un signo” (1989: 233), “un mero signo” que presupone que “imagen y significado se enfrentan entre sí en vez de compenetrarse” (1989: 238).¹⁰ En Hegel, el símbolo mantiene sin fisuras la unidad de sentido y signo. La digestión dialéctica, podríamos decir, es simbólica, sin resto. Para evitar las abstracciones de pasiones y fines determinados y las individualizaciones meramente artificiales, el individuo dramático debe ser en sí mismo del todo vivo, una totalidad acabada cuya actitud y carácter concuerden con su fin y su acción, una individualidad penetrante que todo lo compendia en la unidad que ella misma es¹¹.

⁹ Ya hemos apuntado que Schelling sólo remite a “Devoción de la cruz”. Por su parte, Hegel remite a “El médico de su honra” (1989: 843), “El príncipe constante” (1989: 843), “La devoción de la cruz” (1989: 299), “La hija del aire (Seminaris)” (1989: 200), “Los empeños de un acaso (Don Juan)” (1989: 304), “A secreto agravio, secreta venganza” (1989: 843), “Zenobia” (1989: 200), “Jasón y los Argonautas” (1989: 298).

¹⁰ Con todo, en virtud de la mencionada separación en que el contenido no puede ser lo absoluto mismo, en su organización de las artes Hegel distingue tres fases: a) a este momento pertenecen los modos de representación donde esta separación –entre figura y significado– no está puesta expresamente, de modo que aún hay preeminencia –pero no coincidencia – de la aparición singular concreta a partir de la cual puede explicarse el significado universal: la *fábula*, la *parábola* y el *apólogo*; b) a este momento pertenecen los modos en que el significado universal llega al dominio de la figura meramente ilustrativa y, por tanto, la figura es un simple atributo o imagen arbitrariamente escogida: la *alegoría*, la *metáfora* y el *símil*; c) a esta etapa pertenecen los modos en que hay una total disgregación entre figura y significado: *poema didáctico* y la *poesía descriptiva* (1989: 239, 281 y ss).

¹¹ Este tipo de individualidad dramática nombran los trabajos de Sófocles, Homero, Shakespeare y Goethe: “El individuo dramático debe por el contrario ser en sí mismo del todo vivo, una totalidad acabada cuya actitud y carácter concuerden con su fin y su acción. Aquí lo principal no lo constituye la mera amplitud de rasgos de carácter particulares, sino la individualidad penetrante que todo lo compendia en la unidad que ella misma es y que tanto en el discurso como en la acción patentiza esta individualidad como la única e idéntica fuente de la que surge toda palabra particular, todo rasgo de actitud, acto y modo de comportamiento singulares. Una mera yuxtaposición de propiedades y actuaciones distintas aunque dispuestas en un todo no da todavía un carácter vivo, que por el contrario presupone por parte del poeta mismo una viva creación rica en fantasía. De esta índole son, p. ej., los individuos de las tragedias de Sófocles, si bien no contienen la misma riqueza de rasgos particulares con que se nos presentan los héroes épicos de Homero. Entre los modernos, primordialmente Shakespeare y Goethe han puesto en pie los caracteres más plenos de vida, frente a lo que los franceses, en su primitiva poesía dramática en particular, se han mostrado más satisfechos con representantes formales y abstractos de géneros” (1989: 844).

Así, frente a la alegoría, Hegel levanta el símbolo como mediación inmediata. Para Hegel, el *símbolo* define el régimen del arte como tal. En este sentido afirma que tanto Schlegel como Winckelmann “confundieron...la mayoría de las veces símbolo y alegoría” (1989: 204-205). En este sentido, Hegel establece una distinción capital entre *signo* y *símbolo* (Cf., de Man, 1996: 99-104). Mientras el signo (*Zeichen*) sólo mantiene una relación accidental y extrínseca entre “significado” y su “expresión” (sea su imagen o su existencia sensible), el *símbolo*, en la medida en que es una actividad de abstracción, los vincula irrestrictamente: el símbolo y lo simbolizado no tienen una relación de exterioridad. Se podría apuntar que el problema radica en establecer las condiciones para tomar una imagen como símbolo o como signo. Consecuentemente, el rasgo general de la alegoría (junto al símil y la metáfora) radica en presuponer un significado para sí, frente al cual hay una figura sensible o figurativa como medio de expresión meramente ilustrativa (1989: 281). Dada esta presuposición, es posible, distinguir “lo que pertenece a la cosa y a su condición necesaria” y lo que se ha “añadido como adorno y ornamento” (1989: 291). Esto, para Hegel, es justamente lo que muestra el arte subjetivo del poeta en cuanto hacedor, y por lo que, pese a que es fácilmente reconocible, estos hacedores son usualmente elogiados. La tarea de hacer aparecer estas picardías y perspicacias como meros accesorios, es parte de la clarificación que lleva a cabo el concepto.

La alegoría es una forma (junto con la metáfora y el símil) de figuración ilustrativa que sólo se da “como atributo o imagen arbitrariamente escogida” (1989: 238). Es una forma donde el significado no tiene ninguna autonomía, donde la imagen concreta aparece “enteramente subordinada” y “al arbitrio subjetivo de la comparación que busca exactamente esta y no otra imagen”, motivo por el cual “no puede llevar a obras” (1989: 281).¹² Así, en un célebre pasaje escribe Hegel:

¹² La alegoría, pues, no posee lo que Hegel denomina *carácter*: “Es por tanto en esta riqueza donde debe también mostrarse el carácter. El interés que para nosotros tiene un carácter lo constituye precisamente el hecho de que en el se patentiza una totalidad tal y, sin embargo, en esta plétora el mismo sigue siendo un sujeto en sí concluso. Si no se describe el carácter con esta rotundidad y subjetividad y queda abstractamente a merced de solo *una* pasión, entonces aparece como fuera de sí o como demente, débil y carente de fuerza. Pues la debilidad e impotencia de los individuos consiste precisamente en el hecho de que el contenido de esas potencias eternas no accede en ellos a manifestación como su más propio sí, como predicados inherentes a ellos en cuanto el sujeto de los predicados” (1989: 173). En este sentido, y a modo de ejemplo, subraya que en Aquiles hay una “multilateralidad de la noble naturaleza humana” que “desarrolla toda su riqueza en este individuo uno”, los mismo que otros “personajes homéricos” (Odiseo, Diomedes, Ajax, Agamenón, Héctor, Andrómaca) pues “cada uno de ellos es un todo, un mundo para sí, cada uno de ellos es un hombre completo, vivo, y no [...] solo la abstracción alegórica de cualquier rasgo de carácter singularizado. Que estériles, pálidas individualidades, pese a su fuerza, son por el contrario Sigfrido, el de la piel córnea, Hagen de Tronia y el mismo Volker, el juglar” (1989: 173).

“la *alegoría* [...] busca ciertamente poner al alcance de la intuición las propiedades determinadas de una representación universal por medio de las propiedades afines de objetos sensiblemente concretos [...] de modo que la exterioridad de que se sirve debe ser capaz de la mayor transparencia posible respecto al significado que en ella debe aparecer [...] Su primera tarea consiste por tanto en personificar y con ello concebir como un *sujeto* circunstancias o propiedades universales abstractas tanto del mundo humano como del natural [...]. Pero, ni según su contenido ni según su figura externa, es esta subjetividad verdaderamente en sí misma un sujeto o individuo, sino que sigue siendo la abstracción de una representación universal que solo retiene la *forma vacía* de la subjetividad y, por así decir, no puede llamarse más que un sujeto gramatical. Un ser alegórico [...] no lleva ni a la individualidad concreta de un dios griego ni de un santo o de cualquier sujeto real, pues para hacer la subjetividad congruente con la abstracción de su significado debe vaciarse de tal modo que de ella desaparezca toda individualidad determinada. Se dice por tanto que la alegoría es fría y estéril, y que en la abstracción intelectual de sus significados es también respecto a la invención más de una cosa del entendimiento que de la intuición concreta y de la profundidad de ánimo de la fantasía. Poetas como Virgilio tienen por tanto que ver con seres alegóricos, pues no saben crear dioses como los homéricos.” (1989: 293-294)

Por lo tanto, en la alegoría el sentido sólo alcanza realidad efectiva en el ser-concreto, es decir, en los instrumentos y medios de los que se sirve en su realización figurativa. El objeto sensible pretendería poner lo universal al alcance de la intuición, operación condicionada, sin embargo, por una exterioridad irredimible. Hegel no soporta que el significado esté determinado por la materialidad de lo alegórico, y sólo sea reconocible mediante “esa determinidad” (1989: 294). Ya que la universalidad sólo está personificada, la alegoría implica la expresión de una particularidad (que, por tanto, se expresa a sí misma) lo que implica –doble movimiento– que el significado debe inteligirse. La denotación, así, es simplemente exterior, fría, infecunda. Doblemente infértil, la alegoría supone la separación entre significado/figuración, pero al mismo tiempo, y a pesar de que supondría la anterioridad y preeminencia del sentido, el paso por lo determinado concreto es necesario para que el sentido pueda ser intuitivizado. Si el sentido sólo puede derivarse de la realidad efectiva, esta exteriorización secundaria, el mero atributo o simple vestimenta, tiene, al parecer, cierta necesidad que Hegel debe conjurar. De ahí su rechazo a la alegoría –que en poesía es más propia del arte romántico medieval¹³–, y la purificación del sentido que consecuentemente lleva a cabo –también– respecto de Calderón.

¹³ Según Hegel, la frecuencia se explica porque La Edad media tiene por contenido la individualidad particular con sus fines –fines subjetivos– de amor y honor (y sus consecuentes votos y aventuras). Esta multiplicidad de individuos y acontecimientos (es decir, esta multiplicidad mundana) que le dan a la fantasía un amplio espectro de posibilidades para la invención que siempre se contraponen con la universalidad de las relaciones vitales, con lo universal que no puede ser individualizado.

Dado que para Hegel lo dramáticamente eficaz es la acción en cuanto acción y no la independencia de un fin respecto de la exposición del carácter individual, las diferentes circunstancias, incidentes y acontecimientos deben operar en la más cabal integración: Los individuos, entonces, no actúan para la representación de los caracteres, sino que los caracteres están incluidos *por mor* de la acción misma. En este sentido, la naturaleza de la obra dramática implica que la vitalidad simbólica resuelve los fines con una base de interés universal, pero el problema es que lo universal-humano y lo específicamente nacional pueden divergir: “las convenciones artísticas nacionales son de índole tan estricta y específica que o bien excluyen sin más, o bien atrofian el goce de tales obras”. Enfatizando, así, que las “obras que para un pueblo están en la cima del arte y del desarrollo dramáticos pueden por tanto no ser en absoluto gozables para otra época y para otra nación”, Hegel plantea que “el modo y manera en que los españoles tratan una y otra vez el motivo del honor personal con una abstracción de sutileza”, sin embargo, ofende profundísimamente la representación y sentimiento alemán por su crueldad. Modo, manera y motivo, pues, instalan una brecha. Hegel recuerda, así, los fracasos que significaron las tentativas de poner en escena en Alemania las piezas de Calderón “*A secreto agravio, secreta venganza*”, “*El médico de su honra*”, pese representar un conflicto humanamente más profundo, y “*El príncipe constante*”, drama perjudicado por su principio rígida y abstractamente católico. Y esto, por ejemplo, a diferencia de las tragedias y comedias de Shakespeare que “han ido a la inversa teniendo cada vez más público, pues en ellas, no obstante, toda la nacionalidad, prevalece sin embargo con mucho lo universal-humano”, o de las tragedias antiguas que en ninguna época perderán su efecto (1989: 843).¹⁴

El carácter nacional –el carácter inscrito, podríamos decir– de Calderón entorpecería el goce del arte en un sentido propio. El mismo tiempo, el entorpecimiento tiene lugar en el procedimiento de la *metáfora*. En términos generales, la metáfora pretende expresar un significado en una realidad efectiva a través de un vehículo. Sin embargo, esto ya implica que sentido y figura están escindidos. La metáfora presenta –desde ya– una imagen como imagen, eliminando el sentido literal permitiendo conocer el significado supuesto (pero escindido) en la imagen misma. El sentido

¹⁴ “Lo primero de todo es y sigue siendo la inteligibilidad inmediata, y, efectivamente, todas las naciones se han reafirmado también en lo que para ellas debía calificarse como obra de arte, pues en ello querían estar a sus anchas, vivas y presentes. Sin salirse de esta nacionalidad autónoma elaboró Calderón su *Zenonia* y su *Seminariz*, y Shakespeare se las arregló para imprimir a los más variados argumentos un carácter nacional inglés, aunque éste supo conservar mucho más profundamente que los españoles en los rasgos fundamentales el carácter histórico de naciones extranjeras, p. ej., los romanos. Incluso los trágicos griegos nunca perdieron de vista el presente de su tiempo y de la ciudad a la que pertenecían” (1989: 200).

está figurado. Así, “lo natural” puede “ser figurativizado en forma de fenómenos espirituales y con ello enaltecido y ennoblecido”, pues “lo que sólo conviene a lo humano se usa como expresión de lo natural”, como cuando Calderón dice: “[l]as olas gimen bajo la pesada carga de las naves” (Cf. 1989: 298). Ahora bien, estas figuraciones fácilmente “pueden degenerar en lo preciosista, rebuscado o poco serio” (1989: 298). Estilo prosaico puro o la prosa pura “debe abstenerse de estas metáforas” (Hegel, 2006: 259), pero Calderón vacila en este peligro –que es también el peligro de la repetición– del que ni siquiera Shakespeare está totalmente a salvo, pues en la metáfora el espíritu y el ánimo no se satisfacen con lo sencillo, con lo usual, sino que se demoran en lo diverso disponiendo lo doble en una unidad.¹⁵

Más aún, aparece el peligro del *símil* que radica en la escisión de la imagen y el significado como una “repetición [cursivas de Hegel] meramente ociosa” pues “uno y el mismo contenido es representado en forma doble, o triple o cuádruple”, como “una *superfluidad*...empalagosa, pues el significado ya es ahí para sí y no precisa de ningún ulterior modo de figuración para ser entendido” (1989: 302), una repetición-yuxtaposición que “hace insulso y pesado el poema” (1989: 302). Aquí, el placer de comprar sólo se satisface a sí mismo y no hace patente más que la audacia de la propia fantasía subjetiva del poeta: “Calderón tiene muchas comparaciones de esta índole, particularmente cuando describe grandes y lujosos cortejos y solemnidades, la belleza de los corceles y de los caballeros, o cuando habla de barcos, a los que siempre llama ‘pájaros sin alas, peces sin aletas.’” (1989: 303).¹⁶

Calderón se demora en lo diverso (y en la separación) cuando establece, según Hegel, comparaciones que sólo son adecuadas en virtud del sentimiento lírico, y no en función del progreso dramático que debe ser motivado por la cosa misma: “[e]n general, el sentimiento melancólico, tierno, es muy propenso a entregarse a comparaciones” (1989: 305).¹⁷ Así, Hegel cita “las

¹⁵ Hegel cita *La devoción de la cruz*, donde Julia, al ver el cadáver de su hermano y en presencia de Eusebio, su amante, dice: “Quisiera cerrar los ojos / aquesta sangre inocente, / Que *está pidiendo* venganza / Desperdiciando *claveles*: / Y quisiera hallar disculpa / En las lágrimas que viertes; / Que al fin heridas y ojos / Son *bocas* que nunca mienten” (cit. 1989: 299).

¹⁶ Hegel, no podría, pues, soportar el mecanismo del montaje que es constitutivo en la escritura de Calderón, el “sepulcro vivo” de la “vida como sueño”: “En Clorilene, mi esposa, tuve un infelices hijo, en cuyo parto los cielos se agotaron de prodigios. Antes que a la luz hermosa le diese el sepulcro vivo de un vientre (porque el nacer y el morir son parecidos), su madre infinitas veces, entre ideas y delirios del sueño, vió que rompía sus entrañas atrevido un monstruo en forma de hombre, y entre su sangre teñido, le daba muerte, naciendo víbora humana siglo”.

¹⁷ Refiriendo a “*El mayor monstruo del mundo*” de Calderón, dice Hegel: “Muchas veces, la demora es un mero explayarse en representaciones de la fantasía, una orgía de imágenes, donde el poeta, por así decirlo, se entrega ocioso a las representaciones de la fantasía y seduce al lector con su juego ocioso. Frecuentemente se acusa de ello a los poetas meridionales. En verdad, a menudo no yace otro interés / en las imágenes que el disfrute ocioso en esas mismas

complicaciones del acaso” donde Don Juan “describe *por extenso* la belleza [y en Hegel se trata, justamente, de poner en cuestión esta descripción extensiva, pues es una descripción difusa] de una dama velada a la que ha seguido”. Cita Hegel a Calderón:

“Aunque, sin embargo, de tanto en tanto / atravesara las negras barreras / de aquel opaco velo / una mano de brillantísimo esplendor, / que de los lirios y las rosas / princesa era y a la que de esclavo / rendía homenaje el brillo de la nieve /cual mugriento africano.” (cit. 1989: 304).¹⁸

El rechazo de la alegoría, es también la recusación del carácter melancólico y de aquello que puede degenerar en lo preciosista, rebuscado o poco serio de una lírica que atrofia el arte en sentido propio; de aquello que puede degenerar en la repetición ociosa, de la yuxtaposición superflua, empalagosa, que hace insulso y pesado lo que, al parecer, debe ser más liviano que la incorpóreo mismo. En estos términos, incluso, Hegel también va a cuestionar “la barroca combinación iconoclasta” en Jean Paul (1989: 215, 440), así como la degradación en las historias de metamorfosis de Ovidio porque según su argumento son “barrocas y bárbaras” (1989: 331). Contrapone estos procedimientos, así, al ideal clásico en que lo negativo se supera transformando lo “tosco, feo, agreste, barroco” (1989: 335).¹⁹ La posibilidad de esta degeneración en Calderón, es –y a pesar de Hegel– la exposición una degeneración interna, e incluso la degeneración de los géneros que Hegel pretendía delimitar de modo claro y distinto. La posibilidad de la repetición –la repetibilidad– que está inscrita en el cuerpo mismo del teatro (o en el teatro como cuerpo), marca una locura aneconómica que no se puede digerir sin resto por el sistema de la idealidad Hegeliana.

imágenes. Por ejemplo, un barco descrito por [Calderón]. [En la] *Mariana* [aparece algo similar]. El tetrarca lanza lejos una daga, la daga del destino, y después de haberla arrojado, encuentra otra; ahí, a la daga se la llama ‘cometa’, ‘arpón del firmamento’, ‘cometa de acero brillante’, ‘halcón forjado en acero brillante’, etc. Son, por tanto, imágenes donde se trata de un mero adorno; un ocioso explayarse en esas imágenes. [En Calderón, un] barco se convierte en un pájaro; Fénix es un bote de púrpura y oro, blandiendo sus cristalinos remos. Es la amplitud del poema épico la que tolera esta amplitud, más que el drama, tan rápidamente precipitado. Así, [aparece aquí] una demora en general, con el fin de ampliar el objeto mediante la comparación.” (Hegel, 2006: 267-268).

¹⁸ Hegel cita la traducción de Schlegel que, retraducida, está disponible en la edición de AKAL. En la nota al pie se transcribe el siguiente pasaje de *Los empeños de una acaso* (que Hegel cita como “Las complicaciones del acaso”): “Aunque yo quiera pintarla,/será imposible, no tanto/porque el aire no se pinta/con matices ni con rasgos,/cuanto porque en toda ella/no vi más señas que daros/que un descuido en el vestido,/y una atención en el manto,/si bien no dejo tal vez/de romper el negro claustro/del cual transparente cielo (sic.)/una hermosa blanca mano,/que de azucenas y rosas/reina fue, y a quien esclavo/se confesó de la nieve/bozal etíope el ampo”.

¹⁹ Por su parte, Walter Benjamin afirma la alegoría de un modo constructivo: “Para contrarrestar la absorción, lo alegórico ha de desplegarse siempre de modo nuevo y también de modo sorprendente. Pero el símbolo, en cambio, según entendieron los mitólogos románticos, se mantiene idéntico a sí mismo [...] Las alegorías envejecen, pues lo chocante forma parte de su esencia. Si el objeto deviene en alegórico bajo el mirar de la melancolía, si ésta hace que la vida lo abandone, si queda como muerto aunque seguro en la eternidad, entonces yace ante el alegórico, enteramente entregado a merced suya. Lo que significa que a partir de ahora es totalmente incapaz de irradiar un significado ni un sentido” (Benjamin, 2007: 402-403. Sobre esto, Cfr. Ferber, 2013: 67-117).

2. *Todo es trazas: el barroco de Calderón.*

*“en el campo de la intuición alegórica, la imagen es fragmento, runa.
Su belleza simbólica se volatiliza al contacto de la luz de lo
teológico, resultando con ello disipada la falsa apariencia de
totalidad. Pues el eidos se apaga, el símil se disuelve, el cosmos ahí
contenido se deseca... lo simbólico se deforma en lo alegórico.”*
(Benjamin, 2007: 395)

*“¿Soy yo aquélla, o soy yo, yo?
Torpe la lengua enmudece.”*
Calderón de la Barca, *Darlo todo y dar nada.*

Goethe, Schelling y Hegel caracterizan la alegoría como un suplemento, un mecanismo degradado de representación. Consecuentemente, sus lecturas de Calderón están informadas por la primacía del *símbolo*. Calderón, sin embargo, expone la vacilación y el temblor de las economías formalizadoras del idealismo. Calderón, como discurso y como escena, es decir, tanto en un registro temático como performativo, no se deja reducir a la forma del símbolo. La corporalidad alegórica (lo que llamaremos la carne del *corpus*) instala una fisura en la completitud de la presencia, un resto indigerible, una ruptura *en* la subsunción de la exterioridad. En Calderón, pues, no se trata de la mediación inmediata del símbolo sino del establecimiento de la pregunta por las condiciones de la mediación. Dicho de otro modo, Calderón levanta y entabla la cuestión de las condiciones materiales de la producción del sentido, es decir, instala la pregunta de la teatralidad como condición del escenario. Esto implica abrir cierta potencia de la encarnación alegórica, es decir, de un materialismo que asesta un golpe a la síntesis simbólica y a la soberanía.²⁰

Es posible afirmar que en Calderón se hace lugar una gramática alegórica, a condición de entender la alegoría, a contrapelo de Schelling y Hegel, no como una figura suplementaria en el

²⁰ Se podría cuestionar, incluso, la perspectiva de Ernst Curtius, quien subordina la aglomeración, la combinación, la abundancia, la retórica, el desborde de las figuras, bajo la primacía del orden y la simetría: “El teatro español sacara el máximo fruto del estilo medieval de la enumeración aglomerada. Calderón emplea todos los registros; todos los elementos de la naturaleza y todos sus habitantes están ahí, listos para ser utilizados, como piedrecitas de colores que pueden combinarse en los más variados dibujos; es como un caleidoscopio en que aparecen sin cesar nuevas figuras, alardes retóricos que desbordan con la abundancia de una cascada. Basta, sin embargo, contemplarlo más de cerca para ver que todo está perfectamente ordenado, que todo es maravillosamente simétrico. Calderón emplea la invocación a la naturaleza en cualquier contexto; la pone al servicio del pathos heroico en las situaciones trágicas. Pero cuando sus héroes y sus heroínas despliegan este pathos con artificiosas coloraturas, los interrumpe a veces el escarnio del gracioso, que no alcanza, sin embargo, a desconcertarlos.” (1995: 142).

sentido tradicional, sino como la fractura irreducible de la norma, de la normalidad y de la historia. Auerbach, en el apartado “*The weary prince*” de *Mimesis*, apunta que la literatura del Siglo de Oro español ofrece un tratamiento de la realidad (íntimamente ligado con el isabelino) que es vital, tanto por la *mezcla* de los niveles de estilo como por su intención sin finalidad, cuestión que sobrepasa la realidad corriente por poetización y elevación. Esta elevación de la realidad no se distingue del mecanismo de la *mezcla*.²¹ Si se considera que en su célebre ensayo “Figura”, Auerbach dice que lo que él denomina figura o procedimiento figural es lo que los medievales denominaban alegoría (1984: 34), podemos afirmar que el barroco de Calderón tiene la potencia de la *figura*. Aquí, “figura” no denomina el simple doblez mimético sino la extenuación de la(s) categoría(s). El barroco de Calderón, así, no supone la distinción axiomática entre verdad/representación, significado/significante, verdad/técnica, sino –cuestión del pliegue– una exterioridad interna, un exceso que resiste a la interiorización absoluta del símbolo. Calderón trabaja, pues, las huellas, los vestigios, las trazas de la historia o la historia como traza: *todo es trazas*. En este registro la alegoría en Calderón pone en escena el éxtasis del esquema, un quiasmo radical donde la densidad simbólica está fuera de sí. Dicho de otro modo, expone un resto inmanente, una diferencia interna como una suerte de exceso del sistema *en* el sistema de la representación.

En un texto de 1930 dedicado a Julien Green, Benjamin nombra a Calderón como “el gran maestro de la pasión dramática”, que “ha construido sus dramas en las complicaciones más barrocas, en el mecánico lance donde resplandece la fortuna” (Benjamin, 1990: 332). La fortuna, el resplandor y lo mecánico se tocan como una proximidad infinita. Para tomar una imagen –que a

²¹ Agrega Auerbach: “the Spanish national pride makes it possible for every Spaniard to be treated in the elevated style, not merely the Spaniard of noble descent; for the motif of woman’s honor, which is so important and actually central in Spanish literature, occasions tragic complications even among peasants, and in this way popular dramas of a tragic character come into existence, as for example Lope de Vega’s *Fuente Ovejuna* or Calderón’s *El Alcalde de Zalamea*. In this sense Spanish realism is more decidedly popular, more filled with the life of the people, than English realism of the same period. In general it gives much more of contemporary everyday reality. While in the majority of the countries of Europe, especially in France, absolutism silenced the people so that its voice was hardly heard for two centuries, Spanish absolutism was so intimately connected with the very essence of the national tradition that under it the people attained the most variegated and lively literary expression... the realism of the *siglo de oro* is itself something like an adventure and seems almost exotic. Even when it depicts the lower spheres of life, it is extremely colorful, poetic, and illusionistic. It brightens everyday reality with ceremonious forms of social intercourse, with choice and precious turns of phrase, with the emotional force of chivalric ideals, and with all the inner and outer enchantment of Baroque and Counter-Reformation piety. It turns the world into a magic stage. And on that magic stage-this again is very significant for its relation to modern realism-a fixed order reigns, despite all the elements of adventure and miracle. In the world, it is true, everything is a dream, but nothing is a riddle demanding to be solved. There are passions and conflicts but there are no problems. God, King, honor and love, class and class decorum are immutable and undoubted, and the figures neither of tragedy nor comedy present us with questions difficult to answer.” (Auerbach, 1953: 330-331).

Hegel le parecería un lenguaje florido, accesorio e innecesario— de Lorca, se podríamos decir que aquí se trata de afirmar la potencia crítica de “ese temblor fijo del barroco” (Lorca, 1994: 247). Quizás por esto afirmaba Benjamin, en una carta a Hofmannsthal, que “*In any event, Calderon’s use of metaphor is dazzling*” (Benjamin, 1994: 286). Al respecto, habría que considerar, como escribe Deleuze, que:

“con Benjamin la comprensión del barroco da un paso decisivo, al demostrar...que la alegoría no era un símbolo fallido, una personificación abstracta, sino una potencia de figuración completamente diferente de la del símbolo”, pues mientras el símbolo “combina lo eterno y el instante, casi en el centro del mundo...la alegoría descubre la naturaleza y la historia según el orden del tiempo, convierte la naturaleza en historia y transforma la historia en naturaleza, en un mundo que ya no tiene centro.” (Deleuze, 1989: 161)²²

Siguiendo a Benjamin, pretendemos aproximarnos a esta potencia de figuración sin centro *en* el mundo, que está en el centro del teatro del mundo y que, sin centro, entra en escena huyendo, en retirada.²³ El gran teatro del mundo no se abre sino por la huida, el escamoteo, la fuga. O bien, mostrando en la escena el mecanismo del punto de fuga como condición de la representación. En una carta a Scholem fechada el 22 de diciembre de 1924, refiriéndose “El origen del *trauerspiel* alemán”, y ante la necesidad de terminar su proyecto, Benjamin escribe que ya ha corregido el borrador de la primera sección posponiendo la introducción y la conclusión —que estarán destinadas a cuestiones metodológicas, precisa Benjamin. En este contexto, luego de explicar que el orden alegórico surge vívidamente en el reino del barroco y que lo que ha escrito consta casi en su totalidad de citas (“la técnica de mosaico más loca que puedas imaginar” [*It is the craziest mosaic technique you can imagine*]), Benjamin subraya que “Calderón es esencialmente el sujeto de estudio” [*Calderon is essentially the subject of the study*] (Benjamin, 1994: 255-256). Si Calderón es el tema y sujeto del libro sobre el drama barroco de Benjamin, difícilmente se podría separar o distinguir ese objeto del mosaico como procedimiento de exposición (Cf. Wardropper, 2016).

²² En su estudio sobre el barroco, Deleuze nunca refiere a Calderón. Sí lo hace René Schérer quien señala en su *Miradas sobre Deleuze*, que el intraducible concepto de “barroco” alcanza todo su potencial en “las celebras estancias de Segismundo en *La vida es sueño*” (2002: 68). Schérer remite al pasaje donde la libertad aparece como una excepción concedida a todos.

²³ “En Shakespeare y en Calderón, las batallas ocupan continuamente el último acto, y los reyes, príncipes, escuderos y séquitos «*entran en escena huyendo*». El instante en que se vuelven visibles a los espectadores los hace detenerse. El escenario da la voz de alto a la huida de los personajes del drama. Su ingreso en el campo visual de quienes no participan en la acción y están realmente por encima de ellos, permite tomar aliento a esos abandonados a su suerte y los envuelve en una atmósfera nueva. *Por eso la entrada en escena de los que llegan ‘huyendo’ tiene su significado oculto. En la lectura de esta indicación entra en juego la esperanza de un lugar, de una luz o de unas candilejas en las que nuestra huida por la vida también quede a salvo de observadores extraños*” (Benjamin, 1987: 92 —énfasis mío).

En un texto de 1923, Benjamin escribe acerca de *El mayor monstruo, los celos*, e intentó comprar los dramas de Hebbel y Calderón sobre Herodes, en función de determinar lo que distinguía la tragedia del drama (Benjamin, 2007b: 250-280). Muestra Benjamin que “la Historia de Herodes es un tema propiamente barroco” y que “el soberano del siglo XVII, que era la cumbre de la Creación, se enfurece al modo de un volcán y se destruye cabalmente a sí mismo con la entera corte que lo sigue. Tanto el teatro como la escultura disfrutaban así representando cómo el elevado soberano, sosteniendo dos niños en sus manos y a punto ya de destruirlos, cae víctima al fin de la locura” (2007b: 259). Dicho sea de paso, este trabajo de Benjamin se considera como un paso preliminar de su libro *El origen del Trauerspiel alemán*. Es el despunte de las relaciones entre lo que Samuel Weber denomina “Alegoría y Teatralidad” (Cf., Weber, 2004). Recordemos que el texto de Benjamin, centrado en el barroco, y gracias a ello, reúne diversas preocupaciones en torno a la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la historia, el arte y la política, y contiene un *Prólogo epistemocrítico*, una parte titulada “*Trauerspiel y Tragedia*” y otra titulada “*Alegoría y Trauerspiel*”.

Dicho en términos generales, cabe apuntar que Benjamin se aproxima comparativamente a dramaturgos alemanes del siglo XVII (Gryphius, Haugwitz Lohenstein, entre otros) donde el barroco de Calderón es una figura central, pues en “ninguna otra parte como en Calderón podría estudiarse por tanto la cabal forma artística del *Trauerspiel* barroco” (Benjamin, 2007: 286). Como escribe Samuel Weber “Benjamin takes up and elaborates into one of the most compelling genealogies of modernity that we have been given—a genealogy that begins with a challenge directed at the Romantic-Idealist notion of history as the activity of a constitutive subject realizing itself through meaningful works.” (Weber, 2008: 141). La alegoría barroca implica justamente que el sentido no es anterior, sino que se realiza a través de obras significativas. Benjamin, de este modo, critica el supuesto de que la alegoría radica “en una relación convencional entre una imagen denotativa y su significado” (Benjamin, 2007: 378)²⁴. Con esto critica la primacía del símbolo en autores como Goethe, Schiller, Schopenhauer o, incluso, Yeats: “Hacia 1800, la mentalidad simbolizante estaba tan ajena a la originaria forma alegórica de expresión que los aislados intentos de discusión teórica carecen totalmente de valor -en

²⁴ Escribe Benjamin: “...los autores no suelen poseer sino una vaga noción de los que son los auténticos documentos de la moderna concepción alegórica, a saber, las obras emblemáticas, gráficas y literarias, del Barroco. A través de los epígonos tardíos y más difundidos del siglo XVII, su espíritu habla tan débilmente que tan sólo el lector de las más primitivas de estas obras siente la fuerza intacta de la intención alegórica. Mas sobre ellas pesaba como un veredicto el prejuicio clasicista que consiste, dicho brevemente, en la denuncia de una forma de expresión que la alegoría representa en tanto que mero modo de designación. Pero la alegoría -y demostrarlo es la misión de las páginas siguientes- no es una técnica lúdica de producción de imágenes, sino que es expresión, tal como es sin duda expresión el lenguaje, y también la escritura [...] El Clasicismo buscaba, pues, lo ‘humano’ en cuanto suprema ‘plenitud del ser’ y, movido por este anhelo, como debía despreciar la alegoría, no captó sino una engañosa imagen de lo simbólico” (378-381).

tanto en cuanto son definitorios de la profundidad del antagonismo- para el examen de la alegoría” (2007: 378). Agrega:

“Bajo la decisiva categoría del tiempo...se puede establecer persuasiva y formulariamente la relación entre símbolo y alegoría. Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la caducidad, el rostro transfigurado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del espectador como paisaje primordial petrificado. En todo lo que desde el principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido, la historia se plasma sobre un rostro; o mejor, en una calavera [...] Éste es sin duda el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y mundana de la historia en cuanto que es historia del sufrimiento del mundo; y ésta sólo tiene significado en las estaciones de su decaer.” (2007: 383)

El carácter de la alegoría, irrestrictamente fragmentario y caedizo, nos sitúa, a la vez, en el enigma de la historia singular. La alegoría, así, a pesar y en virtud de no tener la naturaleza armónica del símbolo, está arrojada a la exposición –barroca, mundana– de la historia. Toda la naturaleza está atravesada por esta mortal caducidad. Mientras el símbolo transfigura la caducidad, en la alegoría se trata de una “exaltación de la trascendencia que subyace a los acentos provocativos que el Barroco pone siempre en el más acá” (2007: 269). Será justamente esta amplitud mundana, lo que Benjamin subraya en el teatro de Calderón como uno que “resuelve los conflictos de un estado creatural privado de la gracia mediante una reducción, hasta cierto punto lúdica, en el entorno cortesano, de una monarquía que se revela como poder de salvación secularizado” (2007: 286)²⁵. La resolución de los conflictos reduce la gracia donde la monarquía y la moralidad es secularizada, atravesada por su caducidad, de la humanidad en cuanto criatura (292). Para Benjamin, el mundo de los dramas de destino en Calderón no está cerrado sobre sí (Cf. Benjamin, 2007: 288), pues se trata de un mundo de criaturas donde el destino debe cumplirse de un “modo planificado y sorprendente” (2007: 88). Es la mundanidad donde el destino es el “complemento profano del misterio dramático eclesiástico” (2007: 289). Las trazas de esta mundanidad permiten “confrontar abiertamente la miseria del hombre con la potencia jerárquica del príncipe” (2007: 289).

²⁵ “No pudiendo negar la pretensión de tocar el contenido de la existencia, si el drama mundano debe detenerse sin embargo en el límite de la trascendencia, también intenta apropiarse de ella mediante rodeos, lúdicamente. En ninguna parte resulta esto más claro que en *La vida es sueño*, existiendo en el fondo una totalidad adecuada al misterio en el cual el sueño, como un cielo, envuelve con su bóveda la vida despierta. Y en él tendrá jurisdicción precisamente la moralidad” (Benjamin, 2007: 286).

3. Alegoría autosacramental: La teatralidad del mundo.

*“And like the baseless fabric of this vision, the cloud-capp’d towers,
the gorgeous palaces, The solemn temples, the great globe itself, Yea,
all which it inherit, shall dissolve, And like this insubstantial pageant
faded, Leave not a rack behind. We are such stuff As dreams are
made on, and our little life Is rounded with a sleep.”*

Shakespeare, *The tempest* (1966: 17)

*“Sueña el rey que es rey, y vive
con este engaño mandando,
disponiendo y gobernando;
y este aplauso, que recibe
prestado, en el viento escribe,
y en cenizas le convierte
la muerte, ¡desdicha fuerte!”*
Calderón, *La vida es sueño*.

La alegoría autosacramental *El gran teatro del mundo* (1633) comienza poniendo en escena a un Autor. En el escenario, entonces, un actor hace de Autor, y otro hace de Mundo –de Mundo que intradiegeticamente hará de escenario que, a la vez, es teatro. Los pliegues se pliegan y despliegan sobre sí, como un *autos* expuesto –expuesto hacia cierta interioridad externa, que hacia adentro se mantiene, como *autos*, fuera de sí, como si se tratase de la deposición del sujeto, de la voluntad, de la majestas, de la ipseidad. El Autor es, por tanto, autor como productor: “Hermosa compostura / de esta varia inferior arquitectura” que entre sombras usurpa los reflejos a lo celeste, “siendo [así] con resplandores / humano cielo con caducas flores”. Atendiendo a la caducidad alegórica benjaminiana, cabría subrayar que las líneas de Calderón “humano cielo de caducas flores”, “Pálidas ruinas / tanto escándalo caduco” o “Rey de ese caduco imperio”, nos recuerdan que toda la naturaleza del teatro del mundo es una naturaleza entendida como creatura sufriendo y caída.

El Autor, así, en el escenario llama al Mundo: “Tú, que siempre diverso, / la fábrica feliz del Universo...”. Autor llama a Mundo, lo convoca, lo produce, lo nombra como mecanismo, como fabricación. Esa “fabricación” sustantivada, que implica la elaboración de los medios, instala desde ya el “artificio”, lo instala desde el *principio*, instala, pues, el principio del artificio como origen. Se trata, a la vez, de la “ficción del origen”, ahí donde “ficción” se toca con “*fictus*”, “*fingere*”, “*fictionis*”, “*fictum*”. Así, el “artificio” del Mundo, a su vez, se encadena tanto con el “arte” (*ars*, *artis*, *techné*), como con el “ingenio” –es decir, con la “ingeniería” y la construcción del “artefacto”– y así, con el “disimulo” y la “ficción” (*fictio*), es decir, con la “invención”, la “cosa

“fingida” o la “acción del fingimiento”. La “ficción”, por su parte, también convoca a la “finta” en su doble significación de “amago” –“acción de engañar”, “movimiento para sortear”– y de “tributo que se pagaba al príncipe”. La ficción en el origen, entonces, pone en escena la fábrica del mundo, y por tanto, que desde el principio la ficción se toca con el príncipe –y éste, con el principio como ficción, como partida falsa, con la ficción como suplemento de origen. El principio compositivo de la ficción está, pues, al principio, desde el principio, en origen del orden mundo como artificio, sorteando al príncipe, amagando al príncipe. No se trata de la “posición” sino de la “transposición” como cuestionamiento la apuesta por el sentido, instalando la aporía de la decisión, el rengueo soberano, la cojera de la majestad, la vacilación de la decisión “en” la decisión.

La escritura entre guiones podría no dejar de crecer hacia adentro. Hacia adentro y fuera de sí, como el “Mundo” –que pregunta: “¿Quién me saca de mí, quien me da voces?”. Responde Autor: “Es tu Autor soberano. / De mi voz un suspiro, de mi mano / un rasgo es quien te informa, / y a su obscura materia le da forma”. El Autor conforma el mundo, es decir, le da forma a lo diverso, a lo inmundano (*caos*) y así, lo ordena (*cosmos*). A destiempo, pregunta Mundo: “¿Qué es lo que me mandas?”. Pregunta a destiempo, pues el Autor Soberano ya lo ha ordenado, lo ha mandado como mundo, lo ha llamado Mundo. Ante la pregunta, entonces “¿Qué me mandas?” “¿Qué me ordenas?”, podríamos decir que “Autor” sólo podría responder: “te mando a jugar el/la orden, y a hacer de este falso comienzo un comienzo, a actuar el disimulo”. Si Autor es Soberanos, los soberanos mundanos no responden sino al fingimiento. Calderón escenifica la escenificación, el teatro del teatro que es el mundo, la investidura como disfraz del disfraz. Aquí, por tanto, el mandato se mezcla con la operación de dar el nombre, según la cual cada personaje cumple su nombre al ponerlo en obra. Cada personaje entra en la obra de esta obra, donde el *nombre* es también parte del *teatro*, es decir, de la operación de la *visibilidad*. Autor, incluso, en esta obra de una obra, puede leerse como un personaje que cumple su rol en la obra de la cual es Autor. Se compone así una visibilidad que es también material. También porque los personajes reciben las instrucciones del Autor que luego va tomado un lugar de espectador, gracias a la mediación del Mundo. Así, cada personaje lleva a cabo su rol, pero no es posible una delimitación autónoma de cada uno.

Así, Calderón –como “autor” literal del teatro del mundo, de ese teatro donde se lee que Dios es un “autor”– da a ver el disimulo del teatro (*theâsthai*, “mirar”): da a ver el mirar, da a ver la visión que se ve mirando. Se vinculan, pues, la física de la visión y la física de los nombres. Dicho de otro modo: Calderón expone la máquina especular. Como *mirar* deriva en *teatro*, La exposición radica, entonces, en estar desde ya en el escenario que es representado por un mundo que

representa un escenario, y que escenifica el teatro en el teatro²⁶. De esta manera, si la teoría del símbolo “pretende” una encarnación absoluta en la unión entre significante y significado, podríamos decir que en la alegoría de Calderón aparece la producción del sentido mediante el significante como juego –*play*, acto, actuación, incluso– de significación. Esto implica que la alegoría no sólo se distingue del símbolo, sino que expone que el símbolo se “pretende” símbolo – actúa como símbolo, juega el disimulo. En la alegoría del teatro del mundo, entonces, no se trata sólo de un significante que represente (bien o mal, Schelling o Hegel) un significado, sino de la operación por la cual el significante ya no es simplemente secundario, sino que es constitutivo de la idealidad en cuanto tal. Si el teatro (en esta fábrica “de apariencias / que de dudas se pasen a evidencias”) es viviente, la inscripción ficticia es necesaria para la constitución del sentido, del significado y del mundo. Si la ficción es constitutiva del orden del mundo, y su ordenamiento no es sino ficticio, la indivisibilidad soberana está partida desde dentro, desde la partida misma del fingimiento. No hay, pues, el sentido en sí mismo, no hay ya soberanía independiente del juego de significancias. Así, en el quiasmo del sentido, la alegoría de Calderón monta una suerte de traducción entre significantes que reconfiguran el sentido según una contaminación que desbroza el carácter mismo de la soberanía.

La ingeniosa (e “ingenio” es también “máquina” o “artificio”) alegoría de Calderón entabla, pues, la pregunta misma por la teatralidad, y vincula esta pregunta por la posibilidad de la ficción con la pregunta por el ordenamiento teológico del mundo y por la naturaleza de la soberanía como principio de ese mundo. Calderón nos pone en la estela de la ficción de la norma, de la ficción de la historia, y de la ficción de la verdad o como verdad del mundo. La ficción: la hechura del mundo, su verdad como disimulo, como doblez de la mimesis. *Treato del teatro*: En la medida en que el *Theatrum mundi* tiene antecedencias en las *Enéadas* de Plotino, en Platón o en el Shakespeare de “*As you like it*” (1966: 227), “*De Merchant of venice*” (1966: 193) o “*Twelfth-Nigth*” (1966: 315), El *Theatrum mundi* de Calderón hace aparecer ese “hermoso aparato / de apariencia” como la exposición de las condiciones de la escenificación y, al mismo tiempo, como la historia del teatro. La ficción está en el origen. En mundo, así, es un escenario que está regido de forma inmanente, es decir, que fabrica sus propios medios por los cuales los personajes (se) representan. Calderón no se

²⁶ Remitimos, aquí, a Jacques Derrida: “Lo que ocurre le ocurre a la edad misma, para asestar un golpe al orden teleológico de la historia. Lo que viene, donde aparece lo intempestivo, le ocurre al tiempo, pero no ocurre a tiempo. Contra-tiempo. *The time is out of joint*. Habla teatral, habla de Hamlet ante el teatro del mundo, de la historia y de la política. La época está fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, parece desarreglado, injusto o desajustado” (Derrida, 2003).

limita a mostrar que el rey está desnudo, sino que expone el mecanismo de cualquier investidura, el mecanismo ficticio que es condición, incluso, de la vida desnuda. No habría, pues, verdad pura, una y desnuda, sino una suerte de teatro de Maquiavelo vuelto sobre sí, donde cada personaje (Autor, Mundo, Rey, Labrador o Niño, *etc.*), en su caducidad constitutiva, llevan a cabo la alegoría no simbólica del teatro del mundo. Conjuntamente, cuna y ataúd, la vida misma, que “es representación la humana vida”, se escenifica no como el contenido transparente sino como procedimiento. Se trata de ver la visión, de la máquina especular que pone en escena, por retirada, la muerte, y por tanto la muerte siempre posible de la vida soberana. Así, pues, en *La vida es sueño*, Segismundo se lamenta de haber nacido, porque nacer es nacer a un simulacro de nacimiento. La muerte, podríamos decir, no se materializa, pero es condición material de todo el teatro –de todo el teatro del mundo, del teatro que es el mundo. En este sentido escribía Benjamin que “el drama español descubrió en la esencia de la honra la espiritualidad de la criatura adecuada a su cuerpo, y con ello un cosmos de lo profano” (2007: 292). Si puede decirse así, la forma de presentación se despliega como (in)finito oxímoron. Especular y no especulativa, la alegoría de la muerte interrumpe, por tanto, la simetría económica, el símbolo futuro de Schelling o el recuerdo interiorizante del concepto hegeliano. Así como “Dios está en la maquinación precisamente” (Benjamin, 2007: 56), los pliegues entre Dios-Voz-y-Muerte se redoblan entre sí: en la alegoría cada “cosa se convierte en algo distinto” (Benjamin, 2007: 403). Es decir, no se trata sólo de cuestionar el idealismo del sentido para afirmar un empirismo lato, no se trata de una oposición sino de una complicación y una co-implicación de los extremos. Se trata, diríamos, de un cruce, como el cruce que marcan las puertas de *El gran teatro del mundo*. En este cruce, la ingeniosa alegoría autosacramental de Calderón entabla la pregunta por la teatralidad y, en este sentido, pone en escena la pregunta por la visibilidad misma de las estructuras. “Pues soy tu autor, y tú mi hechura eres / Hoy, de un concepto mío, / La ejecución a tus aplausos fío. / Una fiesta hacer quiero / a mi mismo poder” – escribe Calderón en *El gran teatro del mundo*. Quizás podríamos remitir al “Cristo en casa de Marta y María” o “Las Meninas” de Velázquez, para subrayar que Calderón expone el disimulo de las estructuras de la representación –por tanto, del fingimiento del poder, del poder como fingimiento, como hechura. Escriben Michel Foucault y Lous Marin:

“A principios del siglo xvii, en este período que equivocada o correctamente ha sido llamado barroco...No deja, detrás de sí, más que juegos. Juegos cuyos poderes de encantamiento surgen de este nuevo parentesco entre la semejanza y la ilusión; por todas partes se dibujan las quimeras de la similitud, pero se sabe que son quimeras; es

el tiempo privilegiado del *trompe-l'oeil*, de la ilusión cómica, del teatro que se desdobra y representa un teatro, del *quid pro quo*, de los sueños y de las visiones; es el tiempo de los sentidos engañosos; es el tiempo en el que las metáforas, las comparaciones y las alegorías definen el espacio poético del lenguaje.” (Foucault, 1998: 57)²⁷

“Lacking a metaphysical foundation, the scholar-technician replies with the fiction of a world. Baroque activity is a pretence, a technology of appearance, and it is through this fiction that modern science is inaugurated. The world is a fable; it is represented on the stage of mechanistic science, fabricated by an agency that, without some other mediation, can no longer be God!” (Marin, 2001: 80).²⁸

Ni Foucault ni Marin remiten a Calderón, sin embargo, es posible conectar ambas citas y afirmar que Calderón produce un espacio ficticio que aparece como el juego de los mecanismos ficcionales constitutivos de la organización espacial (Cf., Foucault, 1998; Foucault, 2005). Los efectos son políticos de punta a cabo. En la medida en que afirma el teatro (y teatro se desdobra y representa un teatro del mundo como teatro), la cuestión de la representación no se deja separar de la cuestión de sus límites. Según Borges, “barroca es la etapa final de todo arte, cuando éste exhibe y dilapida sus medios” (Borges, 1974: 291. Cf. Egginton, 2010: 85-106). En este sentido es que Calderón exhibe sus medios: teatro que representa el teatro, visión de la visión, como ocurre con los “ojos hidrónicos” de *La vida es sueño*, que ven que ver da muerte: “Viendo que el ver me da la muerte / Estoy muriendo por ver”. El teatro del mundo, al carecer de fundamento metafísico, no expone un contenido anterior sino la simulación misma, la tecnología de la apariencia que es el propio teatro del mundo, y por la cual el mundo y lo inmundo es fábula y mediación necesaria de aquello que pretende fundarla. El *trompe-l'oeil*, así, implica que el ojo se enfoca los juegos cuyo poder de encantamiento es el juego del encantamiento del poder ver. Para decirlo con Christine Buci-Glucksmann, se trata de la *locura de la visión*:

²⁷ Como lo muestra Valeria de los Ríos, la cuestión de la teatralidad en Calderón no está lejos de la preocupación por la pintura (Cf. de los Ríos: 2007). Remitimos conjuntamente a: Panofsky Dora & Erwin, 1956: 117-136; y Panofsky, 1996.

²⁸ Luego, Marin recuerda que Descartes, desafiando la escolástica y el escepticismo, afirmó la posibilidad de una ciencia que ya no es la ciencia del ser, y que, entre 1600 y 1631, escribió un tratado en física (tratado sobre la luz) que es, al mismo tiempo, una fábula del mundo. Apunta Marin que esta fábula del mundo de Descartes “a diferencia de las fábulas barrocas” presenta la génesis de una nueva construcción totalmente mecanizada del mundo, comenzando, así, con un tipo de ficción en que la mimesis tiene una función desplazada. En este registro, es relevante el libro de Jean-Luc Nancy *Ego Sum*. Aquí, Nancy –quien no trata directamente el asunto del barroco – refiere a Calderón de un modo diferido. Sólo en una nota al pie, Nancy señala que sería pertinente examinar las obras de teatro jesuitas como “Cenodoxus” de Bindermann, “a story of hypocrisy and feint, where Death repeats, as in Calderón, that ‘life is a dream’ –y agrega Nancy que– One would then have to examine this moral theater designed to support a morality of life, where life itself is conceived of as a theater, a morality we find in Descartes” (2016: 126). En la medida en que Nancy se refiere aquí a esta moralidad de la vida (una moralidad immanente) donde la vida se concibe ya como teatro, es posible leer su capítulo “Mundus et fabula” como texto también sobre Calderón.

“the inherent duplicity of the baroque gaze in which Life and Dream intersect and confound each other [...] The history that actually enters the stage, these accumulated fragments without a clear view of a goal, this basis of secularization without hope, these will give birth to a veritable aesthetic of allegory as an *optical device of the construction of the body*, without eschatology and without symbolism.” (2013: 7).²⁹

A contrapelo de la tradición idealista, o de su comprensión clásica, a contrapelo de la tranquilizadora transparencia mimética (verdad/representación), y de su apropiación económica, Calderón, sin escatología, sin simbolismo, expone los medios del teatro, el dispositivo óptico de la construcción del *corpus*. Dicho de otra manera, el mecanismo del teatro en el teatro del mundo es la puesta en escena que actúa el teatro o escenifica la mimesis, y en este sentido, pone en escena la renuncia a naturalizar la mimesis. Desnaturaliza, así, los modos en que la mimesis tradicional supone una división que, invisible, la condiciona. Aquí, como decíamos, el sentido no es independiente del juego de significantes. En este registro, y al mismo tiempo, se instala un desplazamiento en la noción misma de mimesis, y por tanto, de sujeto. Calderón muestra una *desistencia* del sujeto soberano. No sólo instala la pregunta por su desnudez sino por la trama y la urdimbre de esa vestimenta, por el tejido histórico de la investidura de la dignidad real, de “el manto de estrellas y las potencias del sombrero”. Escribe Louis Dupré:

“To refer to the Baroque consciousness as being essentially representational or theatrical is to assert that it knows itself to belong to both spheres of reality and appearance. The playwright exalts human greatness only to warn the audience of the ultimate vanity of a glory that inevitably ends in decay—and often does so on the stage. He relishes in surrounding royal and aristocratic heroes with majestic ceremony while at the same time exposing the vanity of noble titles and courtly pomp [...] Calderon de la Barca, the Baroque dramatist par excellence, delights in contrasting what the hero represents with what he or she truly is. *The Great World Theatre* contains a scene in which the king, divested of his regalia, appears as what he is by himself—a poor naked man. Human greatness arises from a greater-than-human mission. That mission may call the hero to the battlefield or it may summon the heroine to subdue passions that threaten her moral vocation. Whether fought with inner or with outer enemies, the

²⁹ En su libro *Baroque Reason: The Aesthetics of Modernity*, escribe Christine Buci-Glucksmann: “The approach which awakens the forgotten is therefore archaeological and interpretative: its scanning of historical time bases itself upon an acute consciousness of crisis and catastrophe, making time capable of being seen and thought. This is precisely what theatre does by catalysing an essence of time which cannot be reduced to the physical, mechanistic, empty time of chronology, or to its expression in the event. 'No empirical event can entirely register the determining force of the historical form of time.' But theatre can do this: 'Historical grandeur can be represented in art only in the form of tragedy' and, what is more, in the form of modern tragedy which is the 'drama' of Shakespeare, Calderon and seventeenth century German baroque *Trauerspiel*. As its name suggests (*Spiel*: playing; *Trauer*: mourning or grief), *Trauerspiel* is really a representation of grief, mourning work taken up in allegory. The generalization of the scopic drive in the Baroque carries to an extreme 'the tension between the world and transcendence'. In the metamorphoses of the body moved by suffering and pleasure, it makes visible the mortal frailty of the human figure caught in the j secularization of time.” (1994: 67).

struggle to excel in a superhuman task stands at the center of Baroque drama.” (1993: 242).

Todo el escenario asume el rol de un mundo que, a su vez –sin un agente movilizador primario, inmóvil, invisible y externo– hace de teatro. Más que hacer aparecer al rey sólo como lo que es, un pobre hombre desnudo despojado de sus insignias –como pretende Dupré–, de un modo hiperbólico, Calderón lleva a todo el escenario lo que sucede cuando un personaje se disfraza en el escenario. El teatro se hace espectáculo de sí, y cuestiona cualquier identidad que pretenda erguirse sin disfraz. No se limita, como decíamos, a mostrar que el rey está desnudo, sino que expone las costuras de la vestimenta: no expone sólo la desnudez sino los procesos de investidura y de desnudamiento. Exhibe la mueca de la postura, los pliegues que marcan la corporalidad que ya no puede borrarse ni sublimarse sin resto.

4. La carne del *corpus*, o la soberanía en suspenso.

“Por mi parte, no me es posible concebir el *Corpus Christi*...como la sustancia de nuestra historia...”
(Benjamin, cit. en Scholem, 2001: 109)

La exposición de los medios pone en movimiento el potencial crítico de la iluminación religiosa, las posibilidades crítico-políticas de “una iluminación profana de inspiración materialista”. Calderón, temática y performativamente, levanta y entabla la pregunta por las condiciones materiales de la producción del sentido. En este registro, el auto sacramental es un género del *autos*. El *Gran teatro del mundo* de Calderón aparece, así, como una radical crítica del idealismo trascendental: instala la pregunta por la teatralidad que desajusta de la posición (*thesis*) de la idealidad, que desmonta el ordenamiento a partir del cual se afirmaba la idealidad en desmedro de la singularidad empírica de la encarnación alegórica, al mismo tiempo que desestabiliza las condiciones la soberanía.

Considérese que el autosacramental es un drama *alegórico* que se representaba en la celebración del *Corpus Christi*. Esta liturgia del *Corpus Christi* celebra la solemnidad del cuerpo, pero a condición de sublimar la carne. El *Corpus* litúrgico, entonces, requiere un tipo de encarnación sin carne, una inscripción que se erige como símbolo del espíritu divino en función de

la purificación eucarística. Esta celebración del sacramento del cuerpo y de la sangre bajo las especies del pan y del vino sólo pretende la consagración que convierte el pan y el vino en el cuerpo sacro y la sangre sacra de Cristo. Se trata, así, de una celebración que ante un signo sensible pretende celebrar la *presencia* real del Cuerpo Divino. Esta presencia real, quiere decir que el Cuerpo Real de Cristo es trascendental y un nunca un cuerpo como un cuerpo que mancha. Por lo tanto, toda la celebración del *Corpus Christi* tiene un carácter simbólico, ya que presupone la presencia plena o una presencia manifiesta tan real como insensible. Dicho de otro modo, el *Corpus Christi*, el Cuerpo Real de Cristo es de carácter espiritual y no corpóreo. El Cuerpo Real de Cristo, su Real Presencia que no está sino en el Reino de los Cielos, no depende del cuerpo empírico doliente, ni de sus rasgos más mundanos. Comprendida simbólicamente, la Presencia Real de Cristo no se divide en la eucaristía. Sin embargo, el auto sacramental *alegórico* pondrá en crisis toda esta simbología evangélica en la medida en que pone en escena que el sentido (la pureza del espíritu, la primacía del Corpus Real que debe seguir siendo incorpóreo aún cuando se encarne) no puede permanecer simplemente intocado. Demasiada herejía, exceso de la simbólica cristiana del sentido. Da cuenta de ello que estas celebraciones dramáticas autosacramentales de *Corpus Christi* fueron oficialmente abolidas en 1712, por conjuntar drama comercial y drama religioso, escenario popular profano secularizante y espacio sacro, con todo, *Corpus* y cuerpo, *Corpus* y carne. La alegoría auto-sacramental no trata sólo del *Corpus* sino de la carne del *corpus*, e implica, por tanto, que ya no es posible la determinación precisa de los dos cuerpos del rey, sino que todo el fundamento teológico político está desplazado por una corrupción escatológica, mundana, secularizada. La necesidad del significante, la necesidad de lo secundario, la necesidad de la carne, marcan la finitud de la divinidad del *Corpus*. La alegoría instala la carne *en* el *corpus*, expone el teatro especular por el cual el *corpus* pretende (pretende o finge ocultando el fingimiento) obliterar la carne, la sangre, que lo constituye, que pretende denegar que la ficción está en el origen.

Se hace lugar, así, la relación alegórica (no simbólica) entre carne y cuerpo puro, que, al mismo tiempo, está contenida en el montaje del escenario: “[c]on música se abren a un tiempo dos globos: en el uno estará un trono de gloria, y en él el AUTOR sentado; en el otro ha de haber representación con dos puertas: en la una pintada una cuna y en la otra un ataúd [...] Ciérrase el globo de la Tierra [...] Ciérrase el globo celeste, y en él el AUTOR [...] Con música se descubre otra vez el globo celeste, y en él una mesa con cáliz y ostia, y el AUTOR sentado a ella, y sale el MUNDO”. Como el teatro del mundo es la alegoría del mundo como teatro y de la teatralidad del teatro, la mencionada apertura y cierre de los globos ya no marcan la separación entre el “argumento” (el contenido, lo

sustancial) de su “manifestación escénica” (corporal). Temática y performativamente: Si los recursos son parte del argumento y viceversa, los recursos de la carne aparecen como necesarios para la constitución transparente del espíritu (relación que se quiere sublimar en la teología). En este sentido, la alegoría autosacramental del teatro del mundo también es un recurso espacial del argumento narrativo: su escenificación como producción del espacio. No es posible separar figuración y contenido, ni sublimar el movimiento por cierta digestión de cuño hegeliano. En otras palabras, no es posible la homogenización idealista que proponen Schelling o Hegel, pues se exige la imposibilidad de los márgenes. Por tanto, tampoco es posible leer aquí una diferencia clara y distinta entre lo intradieгético y la (meta)realidad (que de cierto modo propone Egginton).

En el auto sacramental, entonces, no se trata simplemente de la encarnación eucarística, de la encarnación que sublima la carne en la pureza del reino intocado. El cuerpo (la carne del *Corpus*) es el espectro del espíritu. El cuerpo que asedia la pureza del espíritu. Al mismo tiempo, en un movimiento de doble operación, el autosacramental del teatro del mundo pone en cuestión el régimen de la representación y, como un efecto de superficie, como un efecto anterior, el régimen de la decisión soberana. Valga recordar la pregunta de Pascal en torno a la diversión de quien posee la dignidad real, y si esto no lo aleja del acto de “gozar tranquilamente de la contemplación de la gloria majestuosa que le rodea”, para apuntar que, si la soberanía debe ser indivisible, la diversión del soberano implica el verterse, distraerse, distenderse, dividirse de la soberanía:

“¿No es lo bastante grande la dignidad real por sí misma para aquel que la posee como para hacerle feliz con la mera visión de lo que es? ¿Habría que distraerle de este pensamiento igual que a las personas corrientes? Comprendo que es hacer feliz a un hombre distraerle de la visión de sus miserias domésticas, para ocupar todo su pensamiento con la preocupación de bailar bien. ¿Pero sucederá lo mismo con un rey y será más feliz ocupándose de estas vanas diversiones que con la visión de su grandeza? ¿Y qué objeto más satisfactorio se podrá ofrecer a su mente? ¿No sería acaso dañar su alegría ocupar su alma en preocuparse de ajustar sus pasos a la cadencia de una melodía, o a colocar hábilmente una barra, en vez de dejarle gozar tranquilamente de la contemplación de la gloria majestuosa que le rodea? Que se hagan las pruebas, que se deje a un rey solo, sin ninguna satisfacción de los sentidos, sin ninguna preocupación en la mente, sin compañías ni diversiones, pensar en sí mismo todo el tiempo; y veremos que un rey sin diversiones, es un hombre lleno de miserias. Por eso se evita esto cuidadosamente y no deja de haber nunca junto a las personas reales una gran cantidad de individuos que cuidan de hacer que la diversión suceda a los negocios y que vigilen todo el tiempo dedicado a sus diversiones para proporcionarles placeres y juegos, de suerte que no haya nunca un vacío. Es decir, que están rodeados de personas que ponen un cuidado maravilloso en evitar que el rey no esté nunca solo y en situación de pensar en sí mismo, sabiendo que será desgraciado, por muy rey que sea, si lo hace.” (Pascal: 2012: 390. Cf. Marin, 1986: 193-250)

Como en *El príncipe constante*, el Rey de *El gran teatro del mundo* pertenece al carácter cedizo de la criatura. "...y solo, en el mundo, yo / hoy de todos necesito, / y así llego a todos hoy, / porque ellos viven sin mí / pero yo sin ellos no", dice el Rey de *El gran teatro del mundo*, asumiendo – mostrando– la vacuidad de su *majestas*. Como un efecto anterior, en el gran teatro del mundo, el soberano interrumpe la decisión soberana. Así, *El gran teatro del mundo* –cuestión que podríamos rastrear en *El purgatorio de San Patricio*, *Las cadenas del demonio* o *Judas Macabeo*– expone una teatralidad alegórica que consiste en hacer aparecer esta relación contaminante entre decisión y vacuidad, pues pone en escena justamente el aspecto ceremonial del poder: la glorificación de la gloria.³⁰ Samuel Weber, por ejemplo, muestra que el pensamiento acerca del príncipe o soberano barroco implica un desplazamiento de la decisión del soberano en Schmitt. Si mientras para Schmitt el soberano es quien decide sobre el estado de excepción (es decir, que la excepción es producto y objeto de la decisión soberana) en el *Trauerspiel* la función más importante del príncipe es "excluirlo": "...yet the very words which seem only to paraphrase Schmitt constitute in fact a slight but decisive modification of his theory". El rey de Calderón, mundano, caedizo, no puede contemplar de la gloria majestuosa que le rodea. Sabe que no hay gloria sin glorificación, sin teatro en el teatro, sin la finitud en lo infinito, sin carne en el corpus. Hacer aparecer, el rengueo soberano, la cojera de la majestad, el suspenso, la vacilación de la decisión *en* la decisión. Es decir, se exponen los modos mundanos de la dignidad real que menciona Pascal. La dignidad regia está inscrita en el orden de lo caedizo, de lo creado, y le debe su dignidad a esa inscripción. El origen de la dignidad regia es también, si se quiere, del orden del simulacro, pertenece a este estado de la criatura. El rey, pues, es también parte del teatro: "[e]l nivel del estado de criatura...determina también al soberano de manera inequívoca. Por muy alto que esté entronizado sobre los súbditos y el Estado, su rango se incluye dentro del mundo de la creación; él es el señor de las criaturas, sin dejar de ser él mismo criatura. Y esto precisamente se puede ejemplificar en Calderón" (Benjamin, 2007: 289-290). La mundanidad, como decíamos, es la que permite confrontar abiertamente la miseria del hombre con la potencia jerárquica del príncipe. El teatro especular de Calderón, por tanto, en la medida en que imposibilita

³⁰ Con esto, sigo un apunte de Agamben: "Si el poder es esencialmente fuerza y acción eficaz, ¿por qué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, vestir coronas y tiaras molestas, someterse a un inaccesible ceremonial y a un protocolo inmutable; en una palabra, inmovilizarse hieráticamente en la gloria: él, que es esencialmente operatividad y *oikonomía*? [...] trataremos de analizar la conexión entre el poder y la gloria en el caso ejemplar de las aclamaciones y las doxologías litúrgicas. Poniendo en práctica estratégicamente la observación de Lutero según la cual la gloria es lo que deslumbra la mirada del que quiere comprender la realeza, nuestro objetivo no será responder qué es la gloria o qué es el poder. Será uno sólo en apariencia más modesto: indagar los modos de sus relaciones y los modos de sus operaciones. Interrogaremos, entonces, no la gloria, sino la glorificación; no la *doxa*, sino el *doxazein* y el *doxazestai* [...] La *glorificación* deriva, entonces, de algún modo, de la *gloria* que, en verdad, ella misma funda" (Agamben, 2008: 343-344, 349).

distinguir axiomáticamente lo intradieético y la (meta)realidad, afecta constitutivamente a la *decisión* soberana. El carácter barroco de la criatura en Calderón, implica, así, una puesta en cuestión del principio indivisible de la soberanía. Mientras en Schmitt el soberano decide sobre el estado de excepción, el rey del teatro del mundo –o El príncipe constante– no gobierna por una identificación absoluta con el principio (*arché*), no decide la regla, no es el símbolo de la ley divina. Ya apuntábamos que en una misiva Benjamin afirmaba que “Calderón es esencialmente el sujeto y el tema de estudio” del *Trauerspiel*. Así, en el *Trauerspiel* escribe Benjamin:

“Si el concepto moderno de soberanía acaba por otorgar sin reservas al príncipe un supremo poder ejecutivo, el barroco se desarrolla por su parte a partir de una discusión sobre el estado de excepción, y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo [...] La antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar comportó para el *Trauerspiel* un rasgo propio, sólo aparentemente genérico, cuya explicación se destaca únicamente sobre el fondo de la doctrina de la soberanía. Se trata de la incapacidad del tirano para decidir. El príncipe, a quien corresponde la decisión sobre el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta nos demuestra ser casi incapaz de adoptar una decisión [...] Cometido del tirano es restaurar el orden en el seno del estado de excepción : una dictadura cuya utopía siempre consistirá en sustituir el errático acontecer histórico por la férrea constitución propia de las leyes naturales [...] El nivel del estado de criatura, suelo sobre el que el *Trauerspiel* se desarrolla, determina también al soberano de manera inequívoca. Por muy alto que esté entronizado sobre los súbditos y el Estado, su rango se incluye dentro del mundo de la creación; él es el señor de las criaturas, sin dejar de ser él mismo criatura. Y esto precisamente se puede ejemplificar en Calderón.” (Benjamin, 2007: 268-289)

Benjamin subraya que, en el *Trauerspiel*, “ni el monarca ni el mártir escapan...a la inmanencia” (2007: 270). Así, en *El gran teatro del mundo*, afirma el Rey: “Alma, sentido, potencia, / vida, ni razón tenemos; / todos informes nos vemos, / polvo somos de tus pies./ Sopla aqueste polvo, pues / para que representemos”. En la medida en que “no hay en efecto una escatología barroca; y justamente por ello sí hay un mecanismo que reúne y exalta todo lo nacido sobre la tierra” (Benjamin, 2007: 269), en el barroco, el status teológico-jurídico se expresa en que la decisión está desplazada, diferida, en suspenso. La alegoría es alegoría de la escisión, de la división, de la partición. La soberanía – irresuelta– está suspendida. Se trata, incluso, de una interrupción del tiempo *en* el drama. Calderón, en este sentido, pone en cuestión intempestivamente la lectura de la soberanía de Carl Schmitt, y, por tanto, la lectura de la soberanía que también en Schmitt aparece en torno al teatro en su lectura de *Hamlet o Hécuba* (Schmitt, 1993).

Frente al decisionismo Schmittiano (Schmitt, 1987; Schmitt, 2009), el “aspecto jurídico de la noción barroca de príncipe”, citábamos de Benjamin, no radica sino en diferir el estado de excepción,

pues el soberano, irrestrictamente caduco, como la naturaleza, es incapaz de decidir. En Calderón, así, la tragedia no termina con una decisión: “la indecisión del príncipe no es sino la acidia saturnina” (2007: 370). Ya subrayábamos que Hegel cuestiona el tipo de comparaciones a las que es propenso a entregarse “el sentimiento melancólico” (Hegel, 1989: 305). En este sentido, bien señala Weber que “the stage of baroque theater is never fixed but rather...riven and thus inauthentic”, de modo que lo que distingue al barroco “is the impossibility of a dialectical Aufhebung that would reconstitute its fissures into a totality” (2008: 193). Así como la argumentación y la escenificación de Calderón instalan la ficción en el origen del ordenamiento del mundo, se sitúa el estado de creatura en el origen de la monarquía. En Calderón y en el drama de la caída barroca, se resuelve la anomia y el accidente histórico mediante una monarquía que se revela como poder de salvación secularizado y especular. Sin garantía puramente trascendental, solo queda la “reflexión” como un mecanismo por el cual sus héroes discurren acerca del destino o dan vueltas sobre los principios teatrales al modo en que “se vuelve una pelota entre las manos para mirarla ora por aquí ora por allá” (2007: 289). Como el *Príncipe constante*, el rey en el seno de la creación no puede encontrar lugar en la teoría de la soberanía, pues no deja lugar para el sentido ni la definición sin carne:

“Que aun entre brutos y fieras / este nombre es de tan suma / autoridad, que la ley / de naturaleza ajusta / obediencias; y así, leemos / en repúblicas incultas, / al león, rey de las fieras, / que cuando la frente arruga / de guedejas se corona, / es piadoso, pues que nunca / hizo presa en el rendido. / En las saladas espumas / del mar, el delfín, que es rey / de los peces, le dibujan / escamas de plata y oro / sobre la espalda cerúlea / coronas, y ya se vio / de una tormenta importuna / sacar los hombres a tierra, / porque el mar no los consuma . . . Pues si entre fieras y peces, / plantas, piedras y aves, usa / esta majestad del rey / de piedad, no será injusta / entre los hombres, señor”

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria: Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer, II, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Auerbach, E. (1953). *Mimesis. The representation of reality in Western literature*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____ (1984). “Figure” en *Scenes from the drama of European literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Benjamin, W. (1987). *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.
- _____ (1990), “Julien green” en *Selected writings*. Part 1. (Vol. 2). Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1994). *The correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (2007) “El origen del ‘Trauerspiel’ alemán” en *Obras. Libro I / Vol. 1*. Madrid: Abada, pp. 217-459.
- _____ (2007b). “‘El mayor monstruo, los celos’ de Calderón y ‘Herodes y Mariene’ de Hebbel. Observaciones sobre el problema del drama histórico” en *Obras. Libro II* (Vol. 1). Madrid: Abada.
- Borges, J. L., (1974) “Historia universal de la infamia” en *Obras completas 1923-1927*. Buenos Aires: Emecé.
- Buci-Glucksmann, C. (1994). *Baroque Reason: The Aesthetics of Modernity*. London: Sage Publications.
- _____ (2013). *The madness of vision: on baroque aesthetics*. Ohio: Ohio University Press.
- Calderón de la Barca, P. “*El gran teatro del mundo Auto sacramental alegórico*”, Ed. Virtual: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-gran-teatro-del-mundo--0/html/ff39e206-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html
- _____ *La vida es sueño*. Ed. Virtual: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-vida-es-sueno--0/html/>
- _____ “Darlo todo y no dar nada” en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/darlo-todo-y-no-dar-nada--0/>
- Castillo, David R., and William Egginton. (2017). *Mediaologies: Reading Reality in the Age of Inflationary Media*. New York: Bloomsbury.
- Curtius, E. R. (1995). *Literatura Europea y Edad Media Latina*. México D. F.: FCE.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (2003). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Dupré, L. (1993). *Passage to Modernity: An Essay on the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Eco, U. (1999). *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona: Lumen.
- Egginton, W. (2010). “The Dream Life of Calderón and Borges” en *The theater of truth: The ideology of (neo)baroque aesthetics*. Stanford: Stanford University Press, pp. 85-106.
- Ferber, I. (2013). *Philosophy and melancholy. Benjamin’s Early Reflections on Theater and Language*. California: Stanford University Press.
- Foucault, M. (1998). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *La pintura de Manet*. Barcelona: Alpha Decay.

- Goethe, J. W. v. (1994). “On Calderon’s *Daughter of the Air*” en *Essays on Art and Literature* (Edited by John Gearey Translated by Ellen von Nardroff and Ernest H. von Nardroff). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 182-184.
- Hegel, G. W. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.
 _____ (2006). *Filosofía del Arte o Estética. (Verano de 1826)*. Madrid: Abada-UAM.
 _____ (2009). *Filosofía real*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lezama Lima, J., (1988). “Calderón y el Mundo Personaje” en *Confluencias. Selección de Ensayos*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, pp. 94-96.
- Lorca, F. G. (1994). *Obras VI (Vol. 2)*. Madrid: Akal.
- Man, P. d. (1996). “Sign and Symbol in Hegel’s Aesthetics” en *Aesthetic Ideology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marin, L. (1986). *Le parole mangée et autres essais théologico-politiques*. Paris: Meridiens Klincksieck.
 _____ (2001). *On representation*. California: Stanford University Press.
- Marx, K., & Engels, F., (1989). “Briefwechsel september 1853 bis märz 1856”, *Gesamtausgabe* (mega). Dritte abteilung briefwechsel Band III / 7. Berlin: Dietz Verlag Berlin.
- Nancy, J.-L. (2016). *Ego Sum*. New York: Fordham University Press.
- Panofsky, D., & Panofsky, E. (1956). “Epilogue: Pandora on the Stage: Calderón, Voltaire, Goethe, and Late-Antique Allegory” en *Pandora’s box. The Changing Aspects of a Mythical Symbol*. New York: Pantheon Books, pp. 117-136.
- Panofsky, E. (1996). *Perspective as Symbolic Form*. New York: Zone Books.
- Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. Madrid: Gredos.
- Ríos, V. d. (2007). “Mirada y *trompe-l’œil*: la pregunta por la representación en Calderón” en *Acta Literaria* (35), 111-125.
- Schelling, F. (1999). *Filosofía del arte*. Madrid: Tecnos.
 _____ (2005). *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Schmitt, C. (1987). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
 _____ (1993). *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Valencia: Pre-Textos.
 _____ (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Shakespeare, W. (1966) *Complete works*. London: New York: Oxford University Press.
- Scholem, G. (2001). *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*. New York: Review Books.
- Schérer, R. (2012). *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- Wardropper, B. (2016). La imaginación en el metateatro calderoniano. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición virtual disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc99073>
- Weber, Samuel (1992). “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt” en *Diacritics*, Vol. 22, No. 3/4, pp. 5-18.
 _____ (2004). “Storming the Work: Allegory and Theatricality in Benjamin’s ‘Origin of the German Mourning Play’” en *Theatricality as Medium*. New York: Fordham University Press.
 _____ (2008) *Benjamin’s abilities*. Massachusetts-London: Harvard University Press.

El indianismo en la filosofía latinoamericana: una deuda invisible.

Alex Ibarra Peña¹
(alexibarra2013@gmail.com)

Recibido: 30/11/2020

Aceptado: 21/12/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4436567

Resumen:

En el siguiente texto presentaré algunas ideas planteadas por el amauta boliviano Fausto Reinaga a favor de la liberación indianista y de la revitalización de las concepciones de mundo herederas de la sabiduría ancestral andina. Para esto ofreceré un breve contexto de la escasa presencia de la idea del indio en autores de la tradición de la filosofía latinoamericana que aún no ha sabido reconocer la importancia de este pensamiento alternativo a la concepción de mundo occidental.

Palabras clave: Amautismo - Indianismo - Filosofía de la liberación - Latinoamérica – Fausto Reinaga

Abstract:

In the following text, I will introduce some ideas proposed by the bolivian amauta Fausto Reinaga in favor of the indianist liberation and of the revitalization of the world conceptions inherited from the anciant andinean wisdom. For this purpose, I will offer a brief context of the scarcely present idea of the indian in authors of latinoamerican philosophy traditions that still have not been able to acknowledge the importance of this thinking alternative to the conception of the occidental world

Keywords: Amautismo - Indianism - Philosophy of liberation - Latinoamerica - Fausto Reinaga

¹ Doctor en Estudios Latinoamericanos, docente Universidad Católica Silva Henríquez.

“El hombre es tierra que piensa” (Fausto Reinaga)

Según el autor poscolonial boliviano, Esteban Ticona, el aporte fundamental de Fausto Reinaga es la politización del concepto de indianismo. Es concepto es central en toda la producción de Reinaga, que según el mismo Ticona se podría clasificar, a pesar de las dificultades en: el período temprano o anti oligárquico, el período marxista o de nacionalismo revolucionario y el período maduro o amaútico. Esto ha sido planteado en el libro *El indianismo de Fausto Reinaga*.

Reinaga es uno de los filósofos latinoamericanos más silenciados e invisibilizados en su época, tanto por la crítica intelectual como por la academia, dada aquella común condición de servilismo frente al universalismo occidental. Sin embargo, hoy resulta ser una figura central para las transformaciones políticas llevadas a cabo por la revolución boliviana de este siglo.

Considero que el canon de los filósofos y filósofas latinoamericanos tiene que estar constantemente interpelado, ya que la filosofía ha sido una de las disciplinas del saber más fieles al pensamiento occidental. En los departamentos de filosofía han sido escasas las fisuras a este logocentrismo del pensar. Como he dicho, en algunos textos, es bastante limitado el índice de los filósofos latinoamericanos y mucho menos habituales son las aperturas al pensamiento sobre o del indio. Es evidente que no para todos los latinoamericanistas, el indio, aparezca reconocido como sujeto histórico de valor.

Casos relevantes en el reconocimiento del indio, son autores como Simón Bolívar, Francisco Bilbao, José Vasconcelos, Gabriela Mistral, Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. Todos con mayor difusión, aunque con menor radicalidad, que Fausto Reinaga. Es sugerente el planteo de Bolívar en la “Carta de Jamaica” en donde reconocía valor a la organización política autónoma de los “araucanos”, para el cual no sería relevante un sistema republicano, a pesar de que no es su idea para las nuevas naciones. En Mistral, creo que tampoco en Vasconcelos, no hay una negación de la cultura occidental, nuestra madre intelectual se confiesa heredera de Europa y del indio.

Pensamiento indio latinoamericanista

Por otra parte, es justo mencionar el aporte de José Carlos Mariátegui, en su publicación de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* publicado en la década del veinte del siglo pasado. En éstos reconoce al indio como un “problema”, cuestión que ha sido criticada por el sentido de esta palabra, dado que los problemas vienen a ser algo que se discute teóricamente y algo que se debe resolver con metodología, es decir la equivocada idea de que el tema del indio es un problema de discusión científica y no de lucha por el reconocimiento de una identidad. Al parecer la publicación de *La raza cósmica* dejó una estela de discursos acerca del indio.

Mariátegui, desde su compromiso marxista, sostenía en el “Problema del indio”: “[t]odas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o que eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos- y a veces sólo verbales condenados a un absoluto descrédito”. Mariátegui como Mistral no es un autor que reniegue del occidente europeo, en el ensayo “El problema de la tierra” sostiene: “[n]o renegamos, propiamente, la herencia española, renegamos la herencia feudal”. En esta frase, aparece también la valorización por otra influencia occidental máspreciada por él: el marxismo; en cuanto instrumental crítico de la dominación. Señala en este ensayo recién citado: “[e]l régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de instituciones democráticas y liberales”. No sólo cuestiona el problema de la propiedad, además se refiere a la explotación: “[l]a persecución y esclavización de los indios deshacía velozmente un capital subestimado en grado inverosímil por los colonizadores: el capital humano. [...] Recurrieron entonces al sistema más antisocial y primitivo de colonización: el de la importación de esclavos”. En síntesis, se expresa que la dominación se hizo a base del exterminio indio y de la esclavitud negra.

Al respecto, puedo decir que, en Mariátegui, hay una dura crítica a la explotación colonial y una defensa a favor de los pueblos indios de América, apoyado en el instrumental marxista. De este modo, se puede advertir la coincidencia con los primeros dos momentos de la obra de Reinaga: la del período anti oligárquica y la del período marxista. En relación a este segundo momento me parece interesante un debate en torno al internacionalismo y al nacionalismo popular que en esta ocasión queda pendiente.

Fausto Reinaga, después de su confesada aceptación vocacional por el marxismo asume una perspectiva que llamaré “antimarxista” y que es asumida por varios intelectuales y filósofos latinoamericanos en la década del setenta, entre éstos gran parte de los filósofos de la liberación argentina. En su autobiografía *Mi vida* confiesa: “[h]me aquí hecho un doctor, tallado por una universidad occidental, racista y colonizada”; agrega algunas páginas después: “*Repito, como si hubiera sido europeo, pensaba y actuaba tal como si estuviera en Europa. Yo que era de carne, sangre y esencia un indio, había sufrido una colonización mental absoluta. ¡Y cuánto tuve que padecer para liberarme!*”.

En esta recuperación de identidad descubre aquella experiencia de reconocimiento a aquello que algunos teóricos llaman como el socialismo originario de los pueblos indígenas, dice Reinaga: “[e]l indio sanguínea y concienzadamente es socialista, y debía respetarse su ancestro milenario de “ayllu” y “comunidad””. De ahí la relación para algunos indianistas con el marxismo, pero Reinaga abandona su compromiso con esas ideas y lo expresa diciendo: “[m]i intuición, mi subconciencia, instinto indio, si se quiere, enfrente a Lenin y el multitudinario espectáculo de la Plaza Roja, se hicieron conciencia. La dialéctica Marx-leninista: “Sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria”, aquí tenía que ser: sin teoría india no hay acción india revolucionaria”. Este es el comienzo de la iluminación amaútica fundamentada en el indianismo. El pensamiento amaútico es el proceso de transformación que sigue al momento de la concientización del indio, señala este filósofo: “[e]l indio; no es indígena. El “indígena” es el mestizo...y, América no es Hispanoamérica y menos latino américa, es América india”.

Así aparece la instalación de un sujeto social reconocible como indio y que es parte fundamental de América. Es el sujeto indio que no ha dejado de habitar la pachamama, nos dice Reinaga en *La revolución india*: “[e]l indio como unidad racial, unidad histórica, unidad religiosa, unidad lingüística, unidad económica, es el ser nacional. Su pasado y su presente son factores de cohesión. Y su porvenir le plantea un solo problema: el de su liberación”. Ese habitante que no ha abandonado su territorio y que no ha renunciado a sus prácticas de vida ancestrales; dice en este libro citado: “[n]uestro socialismo arrancará de nuestra sangre y de nuestro espíritu; saldrá -como el hijo del vientre de su madre- de nuestro ancestro, de nuestra tradición y de nuestra historia”. Es el momento constitutivo de la identidad que se desarrolla en el marco de una comprensión dialéctica de la historia. Dice Reinaga, en el mismo texto: “[e]l indio de Bolivia no puede dejar pasar, la crisis mortal que padece occidente. Tiene que aprovechar. Pero no para salvar a su enemigo. La revolución india es una lógica irrefutable en el terreno de las ideas y en la fenomenología de los hechos. La revolución india estallará como una ley natural; ¡Fatalmente!”. Recordemos que este libro es de principio de los setenta, años

que son los de mayor recepción de *Los condenados de la tierra* de Fanon, texto en el cual se acepta como violencia legítima aquella que proviene de la víctima.

Pensamiento amaútico

Hoy es el tiempo de los reclamos de los pueblos que sobrevivieron a la violencia de la Colonia y del Estado-Nación, ni la forma de vida colonial/feudal ni la forma de vida moderna/capitalista alcanzan el cumplimiento de la felicidad, quien diga lo contrario lo hace desde un discurso impostural, eficiente, pero fracasado. La filosofía amaútica es un sistema de *pensamiento* que exige transformaciones radicales a nuestro modo de ser colonizado, que van más allá de lo intelectual e ideológico, ya que el sustento de lo vital es lo espiritual. El Sumak Kawsay, Suma Qamaña o Kúme Mongen, representa una forma de vida alternativa a la dominación que explota, tortura y asesina. Hay formas alternativas de vida en las cuales el ser humano sigue habitando con la dignidad que le es propia. Como dice Reinaga: “[y]o respiro la verdad y la libertad gracias al pensamiento amaútico”.

La concepción amaútica es un *pensamiento* que quiebra el *paradigma* que justifica el dominio del hombre por sobre la naturaleza, ya que el ser humano es parte de una cosmovisión en la que es central la pachamama. Dicho quiebre es total, en la obra de Reinaga es la creación de un nuevo pensar cósmico que rompe con todas las tradiciones intelectuales reconocidas en su formación, así lo expresa en *El Hombre*: “[p]ara llegar al tramo actual de mi pensamiento, yo dejé al pensamiento socrático, dejé al cristianismo, dejé al marxismo y dejé al indianismo”. El pensamiento amaútico es el promotor de un tiempo de transformación radical, es el cumplimiento de las promesas no realizadas por acciones y proyectos revolucionarios anteriores. Bien lo ha comprendido el intelectual boliviano Félix Cárdenas que en la introducción a una reedición del *Pensamiento Amaútico* de Reinaga, escribe: “[h]oy nos encontramos en la era del Pachacuti, aunque muchos bolivianos lo ignoren y peor aún añoren viejos tiempos coloniales, el Pachacuti está aquí y no tiene retorno”.

El Pachacuti es el mito andino que representa el retorno de los viejos y nuevos tiempos. El Pachacuti es ese momento de transición que incluye movimientos de la naturaleza y de fenómenos

histórico-culturales. Comprender el pensamiento indio exige un rigor atento a todas sus manifestaciones culturales. Esto aparece reforzado por Ticona cuando afirma: “[e]l indio es un pueblo, una nación con cultura propia, con filosofía propia, con religión propia, es decir una sociedad con base histórica ancestral”. Por cierto, que hay que añadir la lengua propia, cuestión que varios interculturalistas suelen dejar de lado.

Si bien aquí seguimos refiriendo al pensamiento indio, hay que entender que el pensamiento amaútico no es negador de este pensamiento, más bien habría que entenderlo como una ampliación que trae consigo la superación del límite étnico-racista. Este elemento aparece con claridad en los planteamientos de Reinaga, así lo destaca Ticona: “Para Reinaga el indianismo étnico es la etnización del indio, o la lectura petrificada de los pueblos indios como ahistóricos o detenidos en el tiempo”.

La cuestión del Pachacuti entendida desde el pensamiento amaútico no incluye sólo el estado de conciencia del indio que reconoce su identidad. Hay una extensión de la sabiduría india, en cuanto que representa un pensamiento alternativo que posibilita la recuperación y la instalación de nuevas prácticas de vida que permitan superar la crisis planetaria que ha producido el pensamiento occidental, en palabras del amauta boliviano en *El Pensamiento Amaútico*: “[s]i algún “imperativo categórico” existe en nuestro tiempo, ese es el imperativo de que el pensamiento mestizo se convierta en pensamiento amaútico, y marche a la vanguardia de las legiones indias hacia la libertad de América y el mundo”.

El pensamiento amaútico es alternativo y liberador, de ahí que se le considere como un modo de transformación de la conciencia hacia un sentir colectivo y planetario, cuestión que el pensamiento occidental, con su pretendido universalismo, ha negado. Enfatiza el filósofo: “[e]l pensamiento mestizo no ha liberado ni liberará a América. El pensamiento amaútico, el pensamiento indio, es la única potencia de la libertad de este continente y del mundo”. Encontramos un llamado de renuncia al pensamiento mestizo, es el llamado a recuperar nuestra condición de indio en el ejercicio del pensamiento amaútico, así lo ha expresado Ticona: “[p]ropone a toda la humanidad apropiarse del pensamiento amaútico que tiene como base fundamental el pensamiento de los pueblos indios, para Reinaga no sólo es quien habita ancestralmente, sino todos aquellos que están dispuestos a asumir y a construir nuevas formas de relacionamiento entre los seres humanos y el planeta tierra”. La propuesta de

Reinaga adquiere un carácter de liberación salvífica, expresa: “Si el hombre quiere salvarse tiene que cambiar de pensamiento, tiene que admitir y adoptar el pensamiento del Tawantinsuyu”.

Esta transformación liberadora, también puede ser leída como forma de una praxis descolonizadora, de ahí que observe las condiciones de limitación para el pensamiento amaútico, cuando dice: “El pensamiento amaútico, por causa de esta occidentalización, quizá tarde en penetrar en el cerebro y en el corazón del mundo. Hoy por hoy el mundo no conoce ni entiende el pensamiento amaútico. El pensamiento amaútico es un pensamiento inexistente e incomprensible para Europa, para Occidente”. Es esencial al pensamiento amaútico la renuncia al antropocentrismo: “El pensamiento amaútico es la concepción cósmica del universo y de la vida”. El ser humano que no es centro del universo no siente la tentación de realizar la dominación de éste ni de los elementos que lo constituyen, a esto se refiere la concepción de complementariedad, cuando no hay apropiación dominadora se atenta contra la concepción que sobrevaloriza la mercancía.

La concientización libertaria de los pueblos indios nos desafía a la renuncia al pensamiento colonizado, recuperando el ser que se sitúa en el sentir como condición previa al pensar, o en palabras del intelectual David Choquehuanca el *pensasiento*, cuando considera el acontecimiento “jiwasa” como la recuperación del ser que somos. En nuestros días de crisis capitalista y de supuesto fracaso de los socialismos, la experiencia y la producción teórica boliviana aparecen como un camino de crecimiento (Qhapaq Ñan), es urgente recuperar el ancestral sistema de organización de la vida (ayllu). El mensaje de estos amautas viene a ser una donación en tiempos de la escasez reflexiva propia de los momentos en que imperan el escepticismo y el relativismo que anula nuestra responsabilidad política. Como anticipa el aludido mito del Pachacuti: “Nos convertimos en piedra, pero después de 500 años volvemos a hablar”.

Bibliografía:

- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 1963.
- Mariátegui, José. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1996.
- Mignolo, Walter. “La opción descolonial: el Pachacuti conceptual de nuestro tiempo”. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, UNAM, México, 2006.
- Reinaga, Fausto. *El pensamiento amaútico*. La Paz: PIB, 1978.
_____ *La revolución india*. La Paz: PIB, 1969.
- Ticona, Esteban. *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Quillasuyu Bolivia*. La Paz: Cima, s./f.

La cibervigilancia contemporánea: el panóptico digital y la violación de los derechos humanos.

Agustín Flores Maya¹
(agustim.flom@gmail.com)

Recibido: 14/10/2020

Aceptado: 30/10/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4436595

Resumen:

En las últimas décadas, el uso exponencial de Internet ha generado en la población mundial el miedo de ser vigilados por los gobiernos locales o extranjeros. Países como Corea del sur y China hacen ya uso de una potente red de datos y de múltiples cámaras de reconocimiento facial para rastrear a su población. Estos mecanismos de cibervigilancia fueron criticados por los ciudadanos, los pensadores y los dirigentes de Europa y América argumentando, principalmente, que el “modelo chino” encarna una violación de los derechos humanos. La cibervigilancia y la transferencia de datos son ya utilizados en los países occidentales, sin embargo, su uso no viola ningún derecho humano pues se emplea para rastrear, vigilar y expulsar a los “migrantes clandestinos”. El presente trabajo busca demostrar cómo el desarrollo tecnológico actual está vinculado a la experimentación con figuras no-humanas, como es el caso de los migrantes clandestinos quienes personifican una especie de conejillos de Indias para los experimentos digitales de las potencias europeas.

Palabras clave: Cibervigilancia - Derechos humanos - Migración - Biopolítica

Abstract:

In the last decades, the exponential use of the Internet has stimulated in the world population the fear of being watched by local or foreign governments. Countries like South Korea and China already use a powerful data network and multiple facial recognition cameras to track their populations. These cyber surveillance mechanisms were criticized by citizens, thinkers and various leaders from Europe and America, arguing mainly that the “Chinese model” embodies a violation of human rights. Cyber surveillance and data transfer are already used in Western countries; however, its use does not violate any human right because it is used to track, monitor and expel "clandestine migrants". The present work seeks to demonstrate how current technological development is linked to experimentation with non-human figures, as is the case of clandestine migrants who personify a kind of guinea pig for digital experiments by European powers.

Keywords: Cybersecurity - Human rights - Migration - Biopolitics

¹ Doctorando en Filosofía Contemporánea, Université Côte d'Azur.

Mitos sobre la 5G

El reciente brote del virus Covid-19 parece haber demostrado cómo la tecnología puede ayudar a controlar las pandemias, en particular la tecnología de telecomunicación de la quinta generación, mejor conocida como la 5G. Países como China y Corea del sur, han utilizado el sistema de rastreo de los celulares, las cámaras de vigilancia y los drones más modernos para determinar los nuevos casos de contagio del Covid-19. Si alguno de sus ciudadanos es identificado como poseedor del virus, las autoridades de estos países pueden verificar el cumplimiento del aislamiento impuesto y el posible contagio de otras personas. Cabe recalcar que estos dispositivos y estas medidas de higiene han sido efectivos gracias a la velocidad de esta nueva tecnología. Para dar una idea de lo que representa, la red de comunicación actual, la 4G, permite una velocidad máxima de intercambio de datos de 10 Mbps, en cuanto a la 5G, ésta permite una velocidad superior a los 50 Mbps. Esto significa un flujo casi inmediato de los datos registrados: número de contagiados, localización de los ciudadanos infectados, focos de infección, etc. En Europa, países como Francia y Alemania han creado aplicaciones para simular el modelo asiático. Sin embargo, en dicho continente el rastreo de los ciudadanos es voluntario, pues requiere que estos activen la red inalámbrica Bluetooth en sus celulares y que descarguen la aplicación. Mientras el mundo observa la proliferación del Covid-19, las posibles ventajas de la 5G son ignoradas para dar paso a un conflicto político y económico entre Estados Unidos y China. Un conflicto impregnado igualmente de consideraciones biopolíticas que analizaremos a continuación.

Contrario a lo que la mayoría de la población mundial cree, China no fue el primer país en desplegar la red 5G. En abril 2019, Corea del Sur instaló esta nueva tecnología en todo su territorio, días después una compañía estadounidense, *Verizon*, instalará la misma red en Minneapolis y Chicago. Sólo unas semanas más tarde, la ahora polémica compañía china, Huawei, empezará a desplegar la 5G en todas las principales ciudades de dicho país. Cabe mencionar que Huawei contó con el apoyo financiero del gobierno chino, en un principio porque la instalación de la red en todo el territorio nacional representaba una tarea titánica para cualquier compañía. Pero, de acuerdo con el gobierno estadounidense, este financiamiento tenía como objetivo poder acceder a todos los dispositivos construidos por Huawei (móviles, tabletas, redes, etc.) para poseer los datos de todos sus usuarios. La supuesta injerencia del gobierno chino en la tecnología ofrecida por

Huawei tendrá como principal consecuencia la restricción y el rechazo de la 5G en algunos países, curiosamente aliados económicos y políticos de los EU. Por ejemplo, recientemente el gobierno francés pidió a Bouygues Telecom, una compañía francesa de telecomunicación, de romper el contrato que había firmado con Huawei, lo que representa impedir la instalación de más de 3000 antenas 5G. Otro ejemplo es el del gobierno alemán quien decidió, en octubre del 2019, dar luz verde a la 5G propuesta por Huawei, pero la red será fuertemente regulada por la Oficina Federal Alemana. Del otro lado del mundo, en países como Australia y Japón, se ha prohibido la instalación de la 5G. En países como Inglaterra, el primer ministro Boris Johnson decidió rechazar la instalación de nuevas antenas de 5G Huawei, y firmó un acuerdo con Sony Ericsson y Nokia para ofrecer esta tecnología. Una decisión irónica, pues en ese mismo país, la oficina de investigación tecnológica de Huawei realizó un reporte² señalando que los “errores de seguridad” son inherentes a todo sistema de comunicaciones. Otros experimentan un dilema económico y político, pues dependen de la tecnología proporcionada por China, pero sufren la presión de los Estados Unidos para romper estos vínculos. Este es el caso de la compañía coreana LG quien, de manera irónica, logró desplegar y mantener la 5G en dicho país gracias al apoyo tecnológico de Huawei.³ Al mismo tiempo, otros países se ofrecen como terreno de experimentación. Este es el caso de Niza (Francia), donde el alcalde Christian Estrosi firmó un acuerdo, en octubre 2016, con Huawei para que esta ciudad de la costa francesa sea la primera ciudad europea en poseer la 5G⁴.

Otro tipo de argumentos contra la 5G son los “posibles riesgos” a la salud de los seres humanos y el daño al medio ambiente. La comunidad científica internacional nos recuerda que todos los celulares emiten ondas de radio que pueden ser absorbidas por los utilizadores. Con cada nuevo modelo el número de ondas aumenta para mejorar el rendimiento y la captación de datos. De acuerdo con algunos estudios, principalmente realizados en los países occidentales, la llegada de la 5G representará un riesgo mayor para la salud de los usuarios, pues las ondas de emisión de los celulares y de las antenas duplicaría. En efecto, las ondas actualmente emitidas por las antenas y

² “Huawei cyber security evaluation centre (HCSEC) oversight board. 3A report to the National Security Adviser of the United Kingdom”. cf: <https://www.gov.uk/government/publications/huawei-cyber-security-evaluation-centre-oversight-board-annual-report-2019>

³ Para más información sobre la injerencia del gobierno estadounidense en las relaciones tecnológicas y económicas entre Corea del Sur y China, ver: Hemmings, John, and Sungmin Cho. *Report. Center for Strategic and International Studies (CSIS)*, 2020.

⁴ Artículo disponible en línea: <https://www.nicematin.com/economie/faire-de-paca-la-premiere-smart-region-deurope-86786>

aparatos conectados alcanzan una potencia de 3,4 GHz; la 5G implicaría pasar a ondas por arriba de 26 GHz. Sin embargo, las últimas declaraciones de la Organización Mundial de la Salud señalan que ese tipo de ondas no representarían un riesgo para la salud.⁵ De hecho, este tipo de ondas ya existen en algunos aparatos, como aquellos de uso médico, vehículos y receptores de radio difusión. En conclusión, indica Luca Chiaraviglio, un científico italiano, no existe por el momento ningún “estudio científico oficial”⁶ que demuestre que la exposición a las ondas emitidas por la tecnología 5G son dañinas. A pesar de la falta de evidencias, algunos ciudadanos occidentales insisten en la idea que tener un aparato conectado a la 5G será como tener en el bolsillo una bomba radioactiva, cuyos efectos, según ellos, serán un aumento exponencial de tumores cerebrales⁷.

En realidad, los mitos alrededor de la 5G tienen como objetivo estigmatizar y prohibir una tecnología que amenaza la hegemonía geopolítica de los Estados Unidos⁸. La consecuencia todos la conocemos, las compañías estadounidenses no cooperan más con las compañías chinas, particularmente con Huawei. Para compañías como Microsoft esto representará una enorme pérdida económica, al grado que, en el año 2019, Microsoft exigió al gobierno del presidente D. Trump pruebas contundentes de que la constructora china había equipado sus celulares con una tecnología capaz de espiar a sus usuarios a distancia. A la fecha, el gobierno estadounidense no ha demostrado ninguna prueba contundente del riesgo potencial de espionaje encarnado por Huawei.

⁵ No estudiaremos los riesgos ecológicos que representa la tecnología 5G, pero podemos señalar que, de acuerdo con algunos opositores, el aumento de ondas de emisión implicaría un aumento en la temperatura de las zonas de frecuencia. En otras palabras, en las grandes ciudades, a la contaminación provocada por las industrias, los vehículos y los diversos aparatos de uso cotidiano, tendríamos que sumarles el calor provocado por las ondas de la 5G. El resultado sería un aumento exponencial en la temperatura, es decir más contaminación. Un estudio realizado por Mats-Olof Mattsson y Myrtil Simkó, dos científicos escandinavos, se opone a esta teoría demostrando que, al contrario, una mejor velocidad de transferencia de datos implica una no-acumulación de ondas de calor. cf Simkó et Mattsson, « 5G Wireless Communication and Health Effects—A Pragmatic Review Based on Available Studies Regarding 6 to 100 GHz ».

⁶ Chiaraviglio, Fiore, et Rossi, « 5G Technology: Which Risks from the Health Perspective? », p.16.

⁷ El *Centro Internacional de Estudios sobre el Cáncer* clasifica las ondas emitidas por los aparatos eléctricos en el grupo 2B de cancerígenos, justo al lado del plomo y del fuel. Dicho grupo designa a los elementos químicos que “pueden causar cáncer”, pero que su efectividad no es concluyente. Este tipo de estudios desvían la atención de los productos alimenticios cancerígenos que son parte ya de nuestra alimentación diaria, también de los productos que provocan diabetes, una enfermedad que representa ya una *pandemia* en países como México y Estados Unidos.

⁸ Nuestro objetivo no consiste a estudiar la batalla económica entre China y Estados Unidos, pero es de señalar que Huawei ha ensombrecido el crecimiento del imperio estadounidense, al grado que ninguna compañía, como la antes mencionada *Verizon*, ha podido garantizar un despliegue efectivo de la red 5G en Estados Unidos ni en ningún otro país del mundo. En lo que respecta a las especulaciones económicas, la oficina de información económica, *IHS Markit* indicó que para el año 2035, el valor de la tecnología 5G representará un negocio de doce trillones de dólares. cf: IHS Markit, « The promise and potential of 5G: evolution or revolution? ». Disponible en línea: <https://ihsmarkit.com/Info/0419/promise-and-potential-of-5g.html>

Pero para algunos ciudadanos europeos, focalizarse en el conflicto geopolítico sobre el despliegue de la 5G nos hace olvidar el riesgo que representa para los derechos humanos. Para ellos, la 5G es sinónimo de cibervigilancia total, concretamente una nueva forma de totalitarismo. Sin embargo, como lo vamos a demostrar, se trata de una postura hipócrita, pues las potencias europeas con la tecnología que poseen actualmente ya controlan, encierran y expulsan los *indeseables* que acceden a su territorio. Nos referimos, evidentemente, a los “migrantes clandestinos”.

Identificación y control

El año 2015 será conocido en Europa como el año de la “crisis migratoria”. La guerra en Siria, los conflictos internos en Afganistán y en los diversos países de África, provocarán un aumento significativo en el número de solicitantes de asilo en la Unión Europea, principalmente en Grecia, Hungría e Italia. Sin embargo, ante la ineficiencia administrativa y la hospitalidad penitenciaria de los “países de bienvenida”, la mayoría de los solicitantes decidirán migrar hacia otros países de la Unión Europea. La consecuencia será el crecimiento de *bidonvilles* en todo el continente, que pueden ser consideradas como las “villas miseria” o las “favelas” de Europa. Las autoridades locales responderán a esta “crisis” con la criminalización de los solicitantes de asilo y los migrantes clandestinos, quienes serán encarcelados en los centros de refugiados o aprendidos si se encuentran fuera de estos. En Francia, por ejemplo, el presidente Emmanuel Macron, en un discurso sobre la integración social (julio 2017), prometió construir más “alojamientos” para los solicitantes de asilo y refugiados en Francia, pero también indicó que era necesario un trato administrativo que permitiera identificar el perfil de los migrantes. Así lo mencionó: “Quiero por todos lados, desde el primer minuto, un tratamiento administrativo que permita determinar si pueden acceder o no a una solicitud de asilo y, por otro lado, una verdadera política de reconducción hacia las fronteras”.⁹ Para garantizar el control de las solicitudes de asilo, las autoridades europeas justificarán el uso de la tecnología de cibervigilancia.

⁹ Maryline Baumard, “Emmanuel Macron ne veut plus de migrants dans les rues d’ici à la fin de l’année”. *Le Monde*, 27 juillet 2017. Nuestra traducción.

Cabe recalcar que la mayoría de los solicitantes de asilo son rescatados antes de llegar a las costas del mar Mediterráneo. Una vez sobre el territorio europeo, serán dirigidos a los centros de refugiados donde se les hará un rápido examen médico y se les *obligará* a dejar sus huellas dactilares. Grecia e Italia son los países que reciben la mayoría de las primeras solicitudes de asilo, lo que significa que el tiempo de espera para un estudio del expediente es mayor que en el resto de Europa. Una situación que hace desesperar a muchos solicitantes, quienes terminarán migrando hacia otros países de la UE solo para, meses después, ser deportados al país por el que entraron al continente. Una deportación posible gracias a las huellas dactilares registradas en la base de datos de la *Eurodac*. En 2003, solo algunos años después de la fundación de la Unión Europea, los países miembros votarán a favor de la creación de esta base de datos, cuyo objetivo será compartir las huellas dactilares de cada uno de los solicitantes de asilo recién llegados. La *Eurodac* permite, de acuerdo con la Comisión Europea, cumplir con los acuerdos de Dublín (junio 2013), también llamados *Dublín II*, donde se estipula que los solicitantes solo tienen derecho a pedir asilo en el país por el que accedieron a la UE. En otras palabras, un solicitante que entró por Grecia no podrá solicitar asilo en Francia. Una vez identificado en este país, gracias a los datos registrados en la *Eurodac*, el solicitante será reenviado a la casilla de inicio.

La tecnología poseída actualmente por los gobiernos europeos concede ya el registro de los recién llegados, su búsqueda en las aguas mediterráneas y su eventual deportación. Es por este motivo que Sara Prestianni señala, en su estudio sobre las “villas miseria” europeas, la importancia del fuego para los solicitantes de asilo. El fuego representa para ellos una fuente de calor durante el invierno, sobre todo una forma de quemarse la punta de los dedos y, así, mirar “al cielo con la esperanza de que sus huellas dactilares se hayan perdido en las computadoras de la policía europea.”¹⁰ Imaginemos ahora la efectividad de este mecanismo de transferencia de datos si los países europeos tuvieran la 5G. Es decir, imaginemos las ventajas que ofrecería esta tecnología a los gobiernos europeos, imaginemos el *control total* de los flujos migratorios. En otras palabras, en Europa ¿el rechazo a la 5G reside en lo que representa esta tecnología o en quién la ofrece y la controla?

¹⁰Sara Prestianni, "Calais, Patras, Subotica. Les jungles de l'Europe" en *Un monde de camps*, p.333. Nuestra traducción.

Del biopoder al psicopoder.

Para entender el trasfondo filosófico del conflicto geopolítico alrededor de la 5G es necesario hacer un análisis de la evolución de las técnicas de control y de vigilancia. En *Las Metamorfosis*, Ovidio introduce a través del mito de Ío lo que puede considerarse como una forma de vigilancia total. Cuenta Ovidio que Juno, tras descubrir una más de las infidelidades de su esposo Júpiter, decidió castigar a la amante, Ío, a través de una metamorfosis. Pero para asegurarse que Júpiter no interviniera y tratara de reconvertir Ío en mujer, la diosa de la fertilidad y de la fidelidad encargó la custodia de la ahora convertida en vaca a Argos, *el gigante de cien ojos*. Según el relato de Ovidio¹¹, los ojos de Argos estaban distribuidos por todo su cuerpo, de manera que cuando unos se cerraban, otros permanecían abiertos. Esto le permitía *vigilar sin descansar*, una capacidad que le hará ser acreedor de un epíteto: el *Panóptês* (Πανόπτης) “el que ve todo”.

Jeremy Bentham (1748-1832) parece haberse inspirado de la figura de Argos para proponer, en 1786, su arquitectura penitenciaria basada en el *panóptico*¹². La referencia al mito parece evidente si tomamos en cuenta que la palabra panóptico procede del griego antiguo *pan* (Πᾶν) que significa “todo” y *óptico* que hace, evidentemente, referencia a la vista, juntas estas palabras significan “ver todo”. El diseño de J. Bentham se caracterizó por la estructura exterior de la prisión, por lo general hexagonal u octagonal, y por la torre de vigilancia ubicada al interior del complejo: el *panóptico*. Este último debía tener una altura igual o superior a los niveles de la prisión para permitir que el vigilante tuviese una perspectiva de 360 grados y de este modo “ver todo”. El propósito de esta arquitectura penitenciaria, según la interpretación de Michel Foucault¹³, consistía en economizar la energía del vigilante quien podía incluso ausentarse del panóptico y *seguir vigilando*. En efecto, el vigilante, según J. Bentham, podía ausentarse de la torre durante horas, incluso días, sin que los prisioneros se percatasen, pues su ubicación espacial le permitía observar sin ser observado. Por tal motivo, Bentham mencionó de manera irónica que él podría fungir como vigilante y ausentarse, pues el panóptico era una estructura autónoma que vigilaba sin descansar¹⁴.

¹¹ Ovidio, *Metamorfosis*. Libro I § 578- 605.

¹² Bentham, *Panoptique*. Disponible en línea: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114009x/f5.image>

¹³ Foucault, *Surveiller et punir*, p. 238-39.

¹⁴ Bentham, *Panoptique*, pp.51-52

En lo que respecta al prisionero, éste experimentaba la sensación de ser constantemente observado, con o sin vigilante al interior del panóptico.

M. Foucault consideró que la distribución arquitectural del sistema de Bentham, al permitir una mirada constante, había logrado sustituir el uso de la fuerza física. En otras palabras, ya no era necesario tocar los cuerpos de los prisioneros, pues el panóptico creaba la ilusión de sentirse controlado por la óptica. Así es como M. Foucault lo mencionó:

“Gracias a las técnicas de vigilancia, la “física” del poder y la ocupación del cuerpo se efectúan de acuerdo con las leyes de la óptica y de la mecánica, todo un juego de espacios, de líneas, de pantallas, de haz de luz, de grados y sin hacer recurso, en un principio al menos, al exceso, a la fuerza y a la violencia. Un poder que es en apariencia menos “corporal” y más sabiamente “físico”.¹⁵

El panóptico ha permitido una expansión del poder soberano sin ningún esfuerzo. Además, ha logrado castigar todos cuerpos de manera individual a través de la paradójica omnipresencia del vigilante — representante del poder soberano — quien *está ahí sin estarlo*. Pero es la conclusión de M. Foucault lo que nos permite de vislumbrar el aporte del panóptico al poder represivo del Soberano. El filósofo francés concluirá indicando que a través del panóptico el Soberano logrará penetrar y alterar el comportamiento de los prisioneros, todo un ejemplo del control a distancia.

La disciplina y la intimidación, dos características del sistema represivo soberano, evolucionan a la par de los cambios tecnológicos, donde el panóptico es un solo un ejemplo. Ahora, una tecnología como la 5G, ¿puede ser considerada como una nueva forma de represión y de control a distancia? Para Byung-Chul Han la respuesta es ¡sí! Han considera que vivimos en la era de la cibervigilancia total, donde el internet constituye un nuevo medio de represión que no solo altera los movimientos del cuerpo, sino también modifica y predice los pensamientos de la psique humana. Irónicamente, esta cibervigilancia total no sería posible sin la complicidad de los ciudadanos que hacen uso de estas redes con el objetivo de sentirse omnipresentes, en nuestros términos, una obsesión por tener una *perspectiva panóptica* de lo que pasa en el mundo. En efecto, nuestra obsesión por estar actualizados nos orienta a acceder a distintos sitios de internet, a descargar aplicaciones y a observar o escuchar contenidos en línea. Cada una de estas acciones

¹⁵ Foucault, *Surveiller et punir*, p. 208. Nuestra traducción.

provee a las grandes compañías de la Web (Amazon, Google, Apple, Facebook, Microsoft, etc.) una porción de nuestras vidas cotidianas, acciones que son registradas y que crean un esquema digital de nuestra psique, mejor conocido en el lenguaje informático como *algoritmo*. Es sencillo de comprobar cómo las distintas aplicaciones de estos “nuevos grupos de poder” nos rastrean. Las recomendaciones que tenemos en las distintas redes sociales son producto de nuestras interacciones en la web (*likes, retweets, post, etc.*), huellas de nuestros patrones de *comportamiento digital* que son la esencia de los algoritmos. La web registra todo lo que vemos, leemos, publicamos y escuchamos desde la web, incluso nuestras actividades corporales (desplazamientos, pulso cardíaco, temperatura, etc.) y nuestras actividades psíquicas (hábitos de consumo, preferencias políticas, orientación sexual, etc.). En la mayoría de las ocasiones, este registro, también conocido como “identificación comportamental”¹⁶, va contra nuestra voluntad, ¿acaso no es esto una forma de espionaje?

Si regresamos a Han, él menciona que la tecnología de telecomunicaciones actual representa una revolución radical de la economía política de los sistemas represivos, esto dicho en nuestras palabras es el nacimiento del *panóptico digital*. En efecto, los *mecanismos panópticos* contemporáneos han evolucionado al grado que el cuerpo ya no debe estar bajo una celda para ser constantemente observado. En la era digital todo y todos pueden ser controlados a distancia. Esto constituye una diferencia esencial con los mecanismos soberanos de represión analizados por M. Foucault, concretamente el panóptico de Bentham. El panóptico digital trasciende, gracias a su invisibilidad, las fronteras físicas e inmateriales. Ya no existe distinción alguna entre ciudadanos y foráneos, entre prisiones y universidades. Todo aquel que haga uso de un dispositivo digital o que esté frente a él puede ser controlado, en mente y en cuerpo, por el poder soberano. Tomemos el caso de *Cambridge Analytica* quien, según afirman algunos especialistas de la web, psiquiatras, sociólogos y politólogos, influyó en las últimas elecciones presidenciales en Estados Unidos. En marzo 2018 *Cambridge Analytica*, una compañía multinacional de publicidad estratégica, fue acusada de recolectar los datos de casi 87 millones de usuarios de Facebook con el objetivo de difundir, en el año 2016, su contenido publicitario promoviendo la campaña presidencial de Donald

¹⁶ De acuerdo con algunos especialistas en informática, la Inteligencia Artificial de Facebook, por dar un ejemplo, puede percatarse de nuestra depresión si consultamos con frecuencia el perfil de nuestra expareja, sobre todo si lo realizamos durante las madrugadas. Este tipo de “diagnósticos” solo sirven para enganchar más a los usuarios bombardeándolos con el contenido que su psique pide, en este caso significaría poder acceder a más publicaciones sobre nuestra expareja.

Trump y el voto a favor del Brexit. Muchos especialistas discutieron sobre las fallas de seguridad, incluso mencionaron la posible cooperación de Facebook en esta fuga de datos, lo que significa una manipulación del ejercicio democrático. El caso de *Cambridge Analytica* es solo un ejemplo, pues compañías como Google nos vigilan todo el tiempo, lo que significa que somos susceptibles a ser manipulados a distancia.

Analicemos ahora el control de los cuerpos a través de los sistemas de rastreo actuales. La tecnología GPS fue desarrollada por el Departamento de Defensa de los Estados Unidos en los años setenta, cuyo objetivo consistió en rastrear a toda su ciudadanía. Actualmente, compañías como Google hacen uso de los satélites estadounidenses para desarrollar sus aplicaciones como *Google maps*. Para poder localizarnos, esta aplicación necesita *normalmente* que nuestros datos móviles estén activados o que estemos conectados a una red Wifi. Un experimento sugiere que apaguemos los datos móviles y no conectarse a ninguna red Wifi. Una vez abierta la aplicación, ésta pedirá que nos conectemos a una red, lo cual rechazaremos. Ahora, sin estar conectados a ningún tipo de red, cuando le pidamos a *Google maps* mostrar nuestra ubicación, la aplicación lo hará. Esto se debe a que Google hace uso de las todas las redes activas – móviles o inalámbricas - para “ayudarte” a localizarte. En otras palabras, esta aplicación rastrea nuestra ubicación sin necesidad de una red activa, lo que significa que la única forma de evadir ser rastreados es apagar nuestro dispositivo móvil.

Para Han, la intervención y la manipulación de los procesos físicos y psíquicos de las personas, en particular la injerencia gubernamental en los procesos democráticos y la geolocalización involuntaria, comprueban la evolución del *biopoder*. El control de los cuerpos ha sido substituido por el control de la psique, un hecho que permite a Han de afirmar que el *biopoder* cede su lugar al *psicopoder*:

“Psychopower is taking the place of biopower. With the help of digital surveillance, psychopolitics is in the position to read and control thoughts. Digital surveillance is taking the place of the unreliable and inefficient optical system of Big Brother, which is tied to perspective. The new regime is more efficient because it is aperspectival.”¹⁷

¹⁷ Han, *In the Swarm*. p. 78.

El panóptico digital lo utilizamos todos los días, nos vigila sin vigilarnos pues nos permite observar al mundo mientras somos observados por él. Sin embargo, la influencia política de Estados Unidos en los países occidentales ha logrado desviar la preocupación de sus ciudadanos. Es cierto que el número de usuarios, sobre todo de Facebook, ha disminuido, pero las cifras son aún simbólicas, esto significa que, a pesar de todos los escándalos de fuga y venta de datos, el nivel de confianza en las grandes compañías estadounidenses persiste. En cuanto a Huawei o cualquier compañía china, ellos siguen representando una amenaza política y tecnológica a los derechos humanos y al medio ambiente. Una amenaza irónica pues, recordémoslo, los aparatos portátiles de Huawei utilizan el sistema operativo Android que es proporcionado por Google, es decir, es más probable ser espiado por Google que por Huawei¹⁸.

La experimentación digital.

Ahora, mientras algunas compañías occidentales critican la cibervigilancia en China, otras la integran en sus lugares de trabajo. Recientemente se dio a conocer en los medios que el dueño de *Amazon*, Jeff Bezos, para asegurar la distancia entre sus empleados y evadir el riesgo de contagios de Covid-19, había instalado pantallas equipadas de cámaras y un captor de movimiento en los depósitos de su compañía¹⁹. Las cámaras graban constantemente los puntos de intercepción y los pasillos de los depósitos. Si un empleado se acerca demasiado a otro, una alarma se activa. Jeff Bezos ya había sido criticado por la instalación de cámaras termográficas que verificaban la temperatura de los empleados, cámaras que fueron desarrolladas por la compañía china *Zhejiang Dahua Technology* quien experimentó en los campos de concentración de Xanjiang. Desde el año 2017, los miembros del pueblo turcofono *uigures* han sido retenidos en dicha ciudad al oeste de China. De acuerdo con el gobierno chino, los centros donde son retenidos tienen como finalidad reeducar a esta minoría étnica, la realidad indica que a esta comunidad se le prohíbe ejercer

¹⁸ De acuerdo con Elsa Kania, otras compañías de telecomunicaciones como Cisco, Juniper o Qualcomm han tenido los mismos errores de seguridad que Huawei, pero no han sido juzgadas por ser compañías estadounidenses. cf: Kania, Elsa B. *Securing Our 5G Future: The Competitive Challenge and Considerations for U.S. Policy*. Report. Center for a New American Security, 2019. 15-22.

¹⁹ Algunos sociólogos y economistas ven en este ejemplo el resurgimiento del *capitalismo de vigilancia*, una mención que nos permite recordar la crítica de Karl Marx al control que ejercían los patrones sobre sus empleados y sus mercancías. De acuerdo con él, esto representaba la adopción del modelo panóptico de Jeremy Bentham en las fábricas. cf.: Karl Marx, *El Capital*, Libro I, cap. IV. (Madrid, Siglo XXI Editores, 2017).

libremente su religión — la mayoría son musulmanes —, hablar otro idioma que el mandarín y, lo más drástico, reproducirse biológicamente, pues ciertas mujeres han sido sometidas a intervenciones quirúrgicas anticonceptivas²⁰.

La exclusión y vigilancia actual de grupos étnicos minoritarios nos permite recordar la división de los seres vivos realizada por Aristóteles. Cabe indicar que, en el modelo aristotélico, la mención del hombre como un animal político (*zoon politikon*)²¹ sugiere un estado de incompletitud. Es a través de la cercanía a la *pólis* y de la participación en la vida política que el hombre podrá pasar del estado animal al estado humano, este último representado por el Ciudadano (*bios*)²². En cuanto a la figura opuesta al Hombre, ésta era representada por el Bárbaro, quien a pesar de su apariencia humana no estaba interesado en “vivir bien”²³. Esto significa una falta de interés en construir un conjunto civil regido por leyes para alcanzar su realización, lo que debería ser, según Aristóteles, el *telos* de todo hombre. La lejanía del Bárbaro con la *pólis* lo reducía a una “simple existencia biológica” (*zoé*)²⁴ que correspondía a todo ser vivo, como es el caso de los animales, los dioses, incluso los astros. Sin embargo, Aristóteles especificó que hay dos tipos de seres lejanos al Hombre, los superiores — los dioses — y los inferiores, estos últimos representados por los animales y los Bárbaros.²⁵ Siglos después, en su *Tratado sobre el ciudadano*, Thomas Hobbes desarrollará su tesis del poder soberano y su “derecho natural”, la cual ha sido juzgada por algunos pensadores como las bases del pensamiento totalitarista por su propuesta sobre la fusión del Estado y la Nación. Para el filósofo inglés, el Soberano debía poseer el poder absoluto sobre todo lo que yacía en su territorio, es decir los ciudadanos y la naturaleza²⁶. De manera similar a Aristóteles, Hobbes pondrá al Ciudadano en una de las categorías más altas, solo debajo del

²⁰ Para más información, ver el artículo de *Humans Rights Watch*. Disponible en línea: <https://www.hrw.org/news/2018/09/09/interview-chinas-crackdown-turkic-muslims>

²¹ Aristóteles, *Política*. Libro I, § 9

²² *Ibid.* Libro III, § 9. El término “biopolítica” será propuesto por Michel Foucault, quien se inspiró de la clasificación política de Aristóteles. cf: M. Foucault, « La naissance de la médecine sociale » y « L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne », en *Dits et écrits* (Paris, Gallimard, 2001).

²³ *Ibid.* Libro I, § 8.

²⁴ De manera similar a M. Foucault, Giorgio Agamben considera que la separación entre la “vida biológica” (*zoé*) y la vida del Ciudadano (*bios*) fue una consecuencia de la clasificación política aristotélica. De acuerdo con él, la idea de una especie superior durante los regímenes totalitaristas es una actualización del modelo aristotélico. Para más información, ver: G. Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. (Madrid, Editorial Pre-Textos, 1998).

²⁵ *Ibid.* Libro I, § 14.

²⁶ Hobbes. Capítulo VI

Soberano y, evidentemente, de Dios²⁷. En cuanto a los extranjeros y los idiotas, su cualidad humana no es evidente, un hecho que permite considerarlos más animales que humanos.

Ahora, estar en la parte más baja de la estructura biopolítica tiene como consecuencia convertirse en un objeto de experimentación, como es el caso de los animales y la experimentación digital contemporánea. A principios de los años noventa, el gobierno francés decidió reintroducir el lobo, una especie en peligro de extinción, en el Parque del Mercantour localizado en la frontera natural entre Francia e Italia. Con el fin de llevar un registro de la población de lobos, el gobierno trabaja en conjunto con el instituto *3IA Côte d'Azur* y la *Maison de la Modélisation, de la Simulation et des Interactions* (MSI). Estos laboratorios de investigación están especializados en la Inteligencia artificial y en los aparatos de rastreo de movimiento, los cuales han sido instalados en toda la región antes mencionada. El objetivo de la investigación consiste en crear un algoritmo capaz de identificar y de contar el número de lobos que existen. Otro objetivo es desarrollar la *Deep learning*, esto significa crear una IA capaz de identificar y rastrear por sí sola todos los lobos del Parque de Mercantour. Una tecnología que, indican los investigadores, será capaz de distinguir los distintos lobos que atraviesan la zona, esto implica hacer un reconocimiento, sino facial, al menos corporal. El gobierno francés concedió a estos laboratorios instalar su equipo de rastreo y el uso eventual de drones en lo que normalmente es una zona natural protegida. Curiosamente, el Parque de Mercantour es una zona fronteriza por donde muchos migrantes cruzan clandestinamente, una zona bajo la jurisprudencia de la ciudad de Niza donde el alcalde aprobó el despliegue de la 5G.

Danièle Lochak, una socióloga francesa, se inspiró precisamente del modelo aristotélico y de la figura del *Ciudadano* para sugerir que la división biopolítica de la sociedad fomenta el repudio hacia las figuras no-humanas. Para Lochak este es el caso de ciertas comunidades extranjeras, como los *uigures* en China, quienes son ubicados por el Soberano en la parte más baja de la escala social. Un lugar que, indica ella, “confirma, legitima y consolida al mismo tiempo su exclusión simbólica y física de la comunidad.”²⁸ En otras palabras, juzgar a alguien como inferior representa permitir todo tipo de abusos y de experimentos. Recordemos que la historia de la

²⁷ Hobbes. Capítulo II, § 5

²⁸ Lochak, *Etrangers*, p. 71. Nuestra traducción.

medicina nos ha demostrado que los animales son los primeros sujetos de experimentación, una vez comprobado el funcionamiento correcto de un medicamento, éste puede ser aplicado a los seres humanos. Por otro lado, la experimentación científica en los animales se ha justificado argumentando que no son seres humanos, esto sugiere que se encuentran en el nivel más bajo de la estructura biopolítica. El vínculo entre la experimentación digital con animales y personas es más claro si regresamos al ejemplo de los depósitos de Amazon, donde los dispositivos de cibervigilancia chinos son un producto de la experimentación con los uigures. En este sentido, ¿quién puede asegurarnos que los dispositivos actualmente utilizados para el rastreo de lobos, en el norte de Niza, no serán aprovechados para el rastreo de otro tipo de *salvajes*²⁹?

Regresemos al mito de Ío. Una analogía sugiere que Juno representa una figura del poder soberano quien castigó a la amante de Júpiter a través de una metamorfosis, lo que significa reducirla a una “simple existencia biológica” (*zoé*). En este sentido, Argos, el vigilante de cien ojos, no vigilaba más a un ser humano, sino a un animal. Una actualización de la clasificación política aristotélica sugeriría que los migrantes clandestinos, los prisioneros y algunos grupos étnicos se sitúan en el mismo nivel que los animales. Ciertamente, se trata de seres con una apariencia humanoide, pero la desaparición de sus derechos fundamentales ha hecho de ellos figuras no-humanas. La consecuencia de esta biopolitización, de acuerdo con Nacira Guenif-Soulaimas, es el nacimiento de “cuerpos fronterizos”. Los migrantes clandestinos poseen cuerpos que interpelan a las autoridades locales cada vez que intentan cruzar una frontera. Este tipo de cuerpos llevan el pasaporte sobre su piel y, recordémoslo, no todos los pasaportes son bienvenidos en los países del norte. Por este motivo, Guenif-Soulaimas indica que “solo ciertos cuerpos hacen frontera, se golpean contra la sólida materialidad de la construcción, en múltiples puntos del planeta, de muros físicos, líquidos a veces, dotados de una sofisticación tecnológica ilimitada.”³⁰ La tecnología de cibervigilancia actualmente utilizada en los países del norte refuerza el carácter *fronterizo* de los cuerpos clandestinos, pues ha permitido que estos sean más fáciles de identificar, de rechazar o de recluir. Por ejemplo, en la frontera entre México y los Estados Unidos, el *Department of Homeland*

²⁹ El mismo alcalde de Niza, Christian Estrosi, declaró en agosto del 2015, unas semanas después del atentado en dicha ciudad, que los migrantes clandestinos eran terroristas disfrazados de “falsos refugiados”. cf.: « Parmi les migrants, des terroristes de Daech qui s’infiltrent », *France-info*, 11 août 2015. Artículo disponible en línea : https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/l-interview-politique/estrosi-parmi-les-migrants-des-terroristes-de-daech-qui-sinfiltrent_1784783.html.

³⁰ Nacira Soulaimas-Guenif. “Le corps-frontière, traces et trajets postcoloniaux” en *Ruptures postcoloniales*, p. 217. Nuestra traducción.

Security ha utilizado los datos móviles proporcionados por *Venntel*, una compañía de análisis de datos, para detener a los migrantes entrando en el territorio.

En lo que respecta al continente europeo, recordemos que la mayoría de los migrantes clandestinos viaja sin papeles, pues los coyotes se los han arrebatado antes de subir a los botes o, si aún los poseen, las autoridades europeas se los confiscarán. Una vez en los centros de refugiados, sus huellas dactilares deben ser archivadas, junto con algunas fotos de sus rostros, para realizar un registro lo más completo y, así, poder compartirlo con todos los equipos policiales en Europa. Pero en todo este proceso los nombres no existen, algunos migrantes solo son fichados según su procedencia, sexo y fecha de llegada. Un solicitante procedente de Ghana llevará, por ejemplo, la primera letra de su país, luego la de su sexo, más la fecha de llegada y el número de solicitante registrado ese mismo día. Michel Agier indica que este funcionamiento se focaliza solamente en controlar el flujo de ilegales sin tratar de ofrecer, en ningún momento, un recibimiento humano. Los migrantes clandestinos, indica Agier, se convierten de esta forma en una cifra, lo que implica una desubjetivación de la hospitalidad: “[h]ablando solamente de circulaciones y de flujos, la gestión de los que entran o del control de los que estorban, no solo despolitizamos la cuestión de los apátridas, sino también la deshumanizamos.”³¹ Esto dicho en términos informáticos, significa que los solicitantes de asilo *no son personas* sino algoritmos puros, una deshumanización auspiciada por el desarrollo tecnológico.

Si regresamos a Byung-Chul Han, reducir a alguien a una cifra, a un algoritmo implica perder todo respeto hacia esa (antigua) persona. La posesión de un nombre nos permite adentrarnos a un círculo humano precisamente como humanos. Sin él no hay ni identidad ni respeto, es decir ningún tipo de relación humana. De acuerdo con Han, la era digital se caracteriza por la desaparición de los nombres, lo que significa que el respeto, así como todo vínculo humano, se desvanece:

“Respect is tied to names. Anonymity and respect rule each other out. The anonymous communication promoted by digital media is dismantling respect on a massive scale. It is also responsible for the expanding culture of indiscretion and disrespect. Social media shitstorms are anonymous, too.”³²

³¹ Agier, *Gérer les indésirables*, pp. 32-33 Nuestra traducción.

³² Han, *In the Swarm*, p. 2

Bajo el manto de la anonimidad, el odio y la mierda (*shitstorm*) se abren paso en las redes digitales, contaminando las relaciones humanas. Por este motivo, Han concluye señalando que el medio digital está también destruyendo la responsabilidad, la confianza y la veracidad. La gestión biopolítica de lo que debería ser una “crisis humanitaria” en Europa es solo un ejemplo de cómo la tecnología de cibervigilancia fomenta la fragmentación social y el odio a la otredad. Las relaciones humanas y políticas han sido reducidas a automatismos, a algoritmos. Al interior del flujo digital, los nombres se convierten cifras, los rostros en simples imágenes y el respeto es un espectro del pasado.

Conclusión

El conflicto entre las potencias de los países del Norte con China va más allá de una simple batalla económica y del domino del mercado mundial de las telecomunicaciones. La verdadera batalla consiste en poder poseer una nueva herramienta para controlar a la población mundial. Pero el debate sobre la 5G como una nueva forma de totalitarismo mundial, nos hace olvidar que la cibervigilancia actual cumple ya esa función en los países del norte. La *Eurodac* y *Dublin II* representan dos mecanismos de control soberano que identifican y clasifican a los extranjeros llegados al territorio europeo. Paradójicamente, este tipo de cibervigilancia no viola ningún derecho humano, pues es utilizada en los migrantes clandestinos, es decir hombres y mujeres *sin derechos*. En lo que respecta a los ciudadanos de los países del Norte, es decir los *poseedores de derechos*, sus miedos parecen carecer de fundamentos pues antes de la injerencia gubernamental, existe la injerencia de las grandes compañías de la Web que venden sus datos a los mejores compradores.

Los dispositivos de control soberanos evolucionan, haciéndose cada vez más efectivos e indetectables. Estos dispositivos nos dividen, nos clasifican y, de esta manera, segregan cierto tipo de personas. La cibervigilancia no es más un mito, es una realidad al grado que mientras que escribo estas últimas líneas, siento una mirada invisible, tal vez es el ojo del Soberano que me observa a través de la cámara que olvidé tapan, como era mi costumbre, con una cinta de color. Tal vez sea un poco la paranoia digital: sentirse observado aun estando solo en casa.

Bibliografía

- Agier, Michel. *Gérer les indésirables: des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. París, Flammarion: 2008.
- Aristóteles. *Política*. trad. Manuela García Valdés. Madrid, Gredos: 1988.
- Bentham, Jeremy. *Panoptique*, 1791. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114009x>.
- Chiaraviglio, Luca, Marco Fiore, et Edouard Rossi. "5G Technology: Which Risks From the Health Perspective?", en *The 5G Italy Book 2019: a Multiperspective View of 5G*. Parma, Consorzio Nazionale Interuniversitario per le Telecomunicazioni: 2019.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. París, Gallimard: 1975.
- Han, Byung-Chul. *In the Swarm: Digital Prospects*. Cambridge, MIT Press: 2017.
- Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano*. trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia: 2008.
- Lochak, Danièle. *Etrangers: de quel droit?* París, Presses universitaires de France: 1985.
- Ovidio. *Metamorfosis*. Madrid, Alianza: 1998.
- Prestianni, Sara. "Calais, Patras, Subotica. Les jungles de l'Europe" en *Un monde de camps*. París La Découverte: 2014.
- Simkó, Myrtil, et Mats-Olof Mattsson. "5G Wireless Communication and Health Effects—A Pragmatic Review Based on Available Studies Regarding 6 to 100 GHz" en *International Journal of Environmental Research and Public Health* 16, n° 18 (2019).
- Soulaïmas-Guenif, Nacira. "Le corps-frontière, traces et trajets postcoloniaux" en *Ruptures postcoloniales*. París, La Découverte : 2010. pp. 217-229.

After civility as a lost faculty: brief aristotelian-contractualist theoretical debate
Tras la civilidad como facultad perdida: breve debate teórico aristotélico-contractualista

Maximiliano Reyes Lobos¹
(max.reyeslobos@gmail.com)

Recibido: 30/07/2020

Aceptado: 28/12/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4436629

Abstract:

We propose to discuss about the possession and expression of a capacity that empowers individuals to act as citizens. First, elements of Aristotelian politics are presented as arguments for civility as a capacity inherent in the social nature of human beings. Then, according a contractualist interpretations, the individual becomes a citizen to the extent that he forms an agreement with the other members of society. A first finding refers to the fact that with contractualism, the individual has lost the inherence of his civic action and must define himself as a citizen if he meets the extrinsically given requirements Likewise, it is indicated that the expression of civility has been interfered with by an idea of individual freedom understood in negative terms. However, before returning to Aristotelian perspective, it is necessary to redefine the idea of freedom that guides civic interaction, advocating for a social and intrinsically motivated citizenship.

Keywords: Civility - Citizenship - Aristotle - Contractualism - Freedom

Resumen:

Proponemos discutir sobre la posesión y expresión de una capacidad que faculta a los individuos para actuar como ciudadanos. Primero, se exponen aspectos de la política aristotélica como argumentos en favor de la civilidad como una capacidad inherente a la naturaleza social de los seres humanos. Luego, desde una interpretación contractualista, el individuo se convierte en ciudadano en la medida en que establece acuerdos con los demás miembros de la sociedad. Así, una primera constatación se refiere a que, con el contractualismo, el individuo ha perdido la inherencia de su acción cívica y es definido como ciudadano en la medida en que cumple requisitos dados extrínsecamente. Asimismo, se indica que la expresión de civilidad se ha visto interferida por una idea de libertad individual entendida en términos negativos. Sin embargo, antes de retomar una perspectiva aristotélica, es necesario redefinir la idea de libertad que guía la interacción cívica, abogando por una ciudadanía social e intrínsecamente motivada.

Palabras clave: Civismo - Ciudadanía - Aristóteles - Contractualismo - Libertad

¹ Doctorando en Ética y Democracia, Universidad de Valencia. Docente del Instituto en Estudios Generales, Universidad Católica del Maule.

1. The Aristotelian side

In etymological terms, to speak of civil society is equivalent to speaking of the Latin *societas civilis* and the Anglo-Saxon civil society, the main historical precedent being, however, the Greek conception of *Polis*. According to Aristotle (384 BC-322 BC) the *Polis* is the basic social and political unit where all the individual and collective experiences of the subject in his belonging to a community are regulated. It is the setting in which people expose their opinions and points of view regarding what is just and unjust, regarding what is convenient and what is not², being characterized by being constituted as an association and civic community that tends to a supreme good:

“Every state is a community of some kind, and every community is established with a view to some good; for mankind always act in order to obtain that which they think good. But, if all communities aim at some good, the state or political community, which is the highest of all, and which embraces all the rest, aims at good in a greater degree than any other, and at the highest good.”³

Therefore, the *Polis* is a common place; it is the neuralgic center where the individual and the house subsist thanks to the political order given there. This Aristotelian position indicates that the city is previous to the house and to each one of us, because the whole is necessarily previous to the part,⁴ with which an obligation is configured in the act of living in associations, especially from the affirmation that who cannot live in community, or does not need anything by his own sufficiency, is not member of the city, but a beast or a god⁵. Thus, although men are not all equal among themselves, the task that unites them is the protection of the community, which means that even if the definition that each citizen has of himself is different from that of his peers, each one of them must be aligned with the purpose of ensuring the stability of the regime. It is in this way that the most important thing, beyond the equality and inequality between men, is the purpose for which the city has been constituted.

It is true that this conception of social and political belonging to the *Polis* excludes women, children, debtors and slaves, which can easily be used as an argument in favor of a legal type of

² Aristotle, *Politics*, I, 2, 1253a11.

³ *Ibid.*, I, 1, 1252a1.

⁴ *Ibid.*, I, 2, 1253a13.

⁵ *Ibid.*, I, 2, 1253a15.

citizenship, in that one is a citizen by fulfilling legally determined criteria. However, unlike the concept of citizenship understood from the perspective of modern non-interference, citizenship of the Aristotelian order maintains its ethical robustness in that it is based on a social nature inherent in the human being and a deliberative quality that is enhanced by the expression of opinions in public interaction. In this case, it acquires greater relevance the fact that each person has a certain degree of prudence⁶, a certain degree of virtue, in whose moderation⁷ man develops in his maximum capacity for the full life in interaction with others.

The consideration of Aristotelian *Koinonia Polítike* as a representation of an era of naturalistic expressions alludes to the associative capacity of people and the objective of gathering in community according to the related ideas that they have and safeguarding the non-domination that an organ separated from this community can exercise. By "separated" we refer to a structure that exercises dominion from outside the community itself formed by the individuals and that is understood as an aptitude of governmental type to adapt the acting in the different circumstances of social interaction. The political community, on the other hand, implies a different bond based on the harmonious relations between individuals. The choice of life together implies friendship⁸, around which a political regime is built that serves the objectives of the community and for which it is necessary that each individual who is part of it be free to act in accordance with comradeship and the common good. The exercise of citizenship is then, a manifestation of friendship and collaboration as permanent guidelines in the formation of societies.

However, since the structure and organization of society are linked to a notion of freedom, both will vary to the extent that this notion does as well. It is not surprising in this case that the formation of a political regime is combined with man's own interpretation of human nature, nor that the measure of how free the individual is at any given moment is derived from it.

Furthermore, while *koinonia* is society as a whole, it should be borne in mind that this notion of society cannot be extrapolated to modern and contemporary society, in terms of its relationship to the State, and neither can it be extrapolated as a pre-state society, since the eventual

⁶ Ibid., III, 10, 1281b2.

⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I, 11, 1101a14 and VII, 14, 1153b9-21

⁸ Aristotle, *Politics*, II, 9, 1280b13

work of such a body was inherently incumbent upon the same members of the political community. This specification is noted when describing how integrated the interests of public life were with the interests of private life, the latter being a life determined by the former.⁹ It is from enlightened thought that the relationship between state and society is materialized. As we will see later, this thought distinguishes a private sphere different from the shared space, as a result of which, *koinonia* loses its unifying value and the relations in society are interpreted in the light of the differentiation between the civic and the political.

The fact that *koinonia politikè* contains social relations in a unified sense, and not subject to a state-type regulatory body, involves the existence of a criterion of equality among the members of the political community¹⁰ that empowered them to participate and take charge of the city. Such a democratic approach has no equal in modern and contemporary societies, because membership of the political community guaranteed the exercise of leadership roles. This, although it is the basis of the criticism of the real equity of the Greek Aristotelian society, we treat it as an example of the unnecessary existence of a system of regulation different from the sole deliberative faculty of individuals, thanks to which every circumstance, debate and dissimilar position is conceived as convenient and harmonious for the good of the community.¹¹

This degree of political equality allowed each person to be called a citizen, and a principle of horizontality was found that supported the authority of the community. But at the same time, this criterion of horizontality gave civil society absolute power to determine what happened in people's private lives, with the *Polis* being valued as an ontological and moral nucleus.¹² The civil aspect - that is, the interactions in public life and its power to guide private life - corresponds to the natural aspect, with the exercise of citizenship having an intrinsic mandate that opposes the external factors

⁹ *Civitas sive societas civilis sive res publica.*

¹⁰ However, in order to observe this equality, it is necessary to adhere to the sense of belonging to the Aristotelian Politics community. Outside of it, the criterion of equality was not applicable, with women, children and slaves being excluded. Therefore, although the *koinonia politikè* is taken as a reference for democracy, it is so, saving the particularities of the time.

¹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VIII, 1, 1155b5

¹² Adela Cortina, *10 palabras clave en filosofía Política*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998)

that could come from a state system and be considered, therefore, as regulators of acting in society.¹³

The sense of a civil society as a reference of the city government, points out that the *Polis* is the whole, it is the starting point and source of the actions of individuals. And since the city is made up of parts, these parts to be observed are the citizens. Thus, the Aristotelian argument in favor of an intrinsic citizenship is understood as the assumption of responsibility in the conduct of the *Polis*, by anyone who is a member of it and who can through his or her word "manifest what is convenient and what is harmful, as well as what is just and unjust"¹⁴ in the political and legislative task.

Aristotle's philosophical heritage should not be lost sight of, and whether he accepts it or not¹⁵, it is part of his aristocratic interpretation of the nature and order of Greek society. In line with Plato¹⁶, Aristotle will hold a discourse founded on virtue¹⁷ and on how the individual in meeting with others can provide the most optimal conditions to guarantee a good life.¹⁸ Therefore, when Aristotle points out that the political community is the place where citizens, as free men and equal in law, meet to participate and exercise deliberative and judicial functions, he refers to an invitation to act according to the mandates of excellence and optimal state, being more fruitful for the good of society that man is the one who guides, rather than being guided and that this action is performed as a member of a larger body.¹⁹

Therefore, *koinonia politikè* can be understood as a society in which the exercise of citizenship is natural and intrinsic. This equates the notions of government, society and civil society, to present us with a single scenario in which the individual exercises authority in the

¹³ In Modernity, the civil is the opposite of the natural. The state of nature predates entry into civility, which is also treated in the political liberalism of the 17th and 18th centuries by Locke, Smith and Ferguson.

¹⁴ Aristotle, *Politics*, I, 2, 1253a11.

¹⁵ In this regard, consider that "[i]f the heritage assigns us contradictory tasks (receiving and yet choosing, welcoming what comes before us and yet reinterpreting it, etc.), it is because it testifies to our finiteness. Only a finite being inherits, and its finiteness obliges it. It obliges him to receive what is greater and older and more powerful and more lasting than he is. But the same finitude obliges him to choose, to prefer, to sacrifice, to exclude, to drop. Precisely in order to respond to the call that preceded it, to answer it and to answer for it, both in his name and in that of the other", in Jacques Derrida and Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999).

¹⁶ Plato, *Protagoras*, 361.

¹⁷ ἀρετή

¹⁸ Aristotle, *Politics*, III, 11, 1281b8.

¹⁹ Ibid. *Politics* note n°377.

conduct of shared life. However, when the assumption of responsibility is based on the possession of virtue²⁰, the civil is diffused in its denomination as regime, since it is possible that one, several or all those who govern are there. What seems clear to us is that, in the exercise of government, the individual possessor of virtue and member by nature of a political community, works watching over the common good. But within the scope of this work, the presentation of the best Aristotelian *Polis* can be interpreted in favor of a monarchy, an aristocracy or a *Politeia*.²¹

For the purposes of our analysis on the nature and definition of civil society, we will not go into detail on the monarchy as a constitution to be adopted in order to achieve good government; both the Greek conception βασιλεία that refers us to a power founded on the throne, and the possibility that virtue is proper to a single individual, are aspects that epistemologically escape the conception of civil society as a space of social belonging and of interactions willing to government.²² What remains to be clarified is the value placed on the possession of virtue, as to whether the exercise of government belongs to several or to all.

2. Interlude

It could be said that Athenian civil society is characterized by the participation and search for the best man in the exercise of government, and it is true that, in dealing with the issue, a distinction is made between citizens with greater virtues and those who exhibit less capacity to assume this responsibility. Nevertheless, after analyzing the issue²³, it is possible to establish that the civil society can exercise the sovereignty in a better way than those subjects that being better, are few, since even evidencing certain difficulties, each one of the individuals who integrate it, in spite of being mediocre men, can be better in the set if they are all reunited.²⁴ It is not surprising that this conception of civil society and the civic work that derives from it, is a resignification of the character and the dialogical habit of each individual, as a social being.

²⁰ As a prelude, Plato (Republic, IV, 445d) maintains that government must be exercised by the best and most virtuous.

²¹ Cf. Manuel Knoll. "Aristóteles y el pensamiento político aristocrático". *Revista de Filosofía*, 73, 87-106, (2017).

²² Consider, however, that the role of the monarchy will be key to understanding the nature and definition of civil society within the framework of modernity.

²³ Aristotle, *Politics*, III, I0, I281

²⁴ *Ibid.*, III, I0, I281b2

However, during the following centuries, the construction of the social abandons these naturalistic principles to be governed by the centrality of God as the purpose and means of all human actions, giving rise to the period of the Middle Ages and contributing until today to a debate regarding the power that religion exhibits to justify the actions that men carry out individually and as members of a system of government. In this way, the notion of civil society is subordinated to the idea that the end to be pursued in the social order is associated with the law of God and, consequently, with the reason of the monarch.²⁵

The deepening of the questions related to the idea of civil society and the civic capacities of man in this period will not be carried out in these lines; have as reference for the reflection only what has been pointed out. More relevant for the purposes of this research is the observation that during the 17th and 18th centuries, the concept of civil society regained strength and was treated as the frame of reference for the definition of society with a view to achieving peace. This in general terms, since it is in the search for how to achieve it that a new figure emerges, that of the State, and where the different ways of understanding key concepts in civic interaction, such as participation or freedom, are configured. And it is this new conceptualization of society, the moment from which civil society begins a journey through diverse definitions and configurations that have determined, within other things, the difficulty to establish today, a notion about the civic that is sufficiently consensual and that contains the diverse historical, structural, value and relational elements of the citizen task.

The denominated theoretical sources of civil society²⁶, understood here as philosophical-political proposals that look for to clarify the ways in which modern society is structured, lead us to the theorization made by authors who observed the social changes of their time and raised from them, points of view on human relations that although today cannot be replicable without a

²⁵ To better understand this idea, let us look at the historical configuration of civil society and in particular at the transition from the Middle Ages to Modernity, a time characterized by: a) the separation between political organization and social organization, which during the Middle Ages was conceived in a unified way in the figure of the feudal lord, b) the notion of subjective rights that arose when the need for the monarch's consent in the conduct of modern society became apparent, and c) the subordination of the purposes of the church to those of the nascent modern state. Charles Taylor, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, (Barcelona: Paidós, 1997).

²⁶ Autor (2019)

necessary contextual adaptation, they do set the bases of the individuals' task in the ample spectrum of politics.

3. The Contractualist side

3.1. Civics as the mechanics of fear

Now of reconceptualizing the social order no longer based on divine designs or associated with the order of nature, the relations between men acquire a place of honor in the reflection of the emerging modern intellectual society of the 17th and 18th centuries. A first approach is that which understands man as a citizen subject within the framework of a state of nature that is transformed into a civil society, an idea that is protected - according to the premises of Thomas Hobbes (1588-1679) - in the anti-utopian of fear as a basis for establishing the reasons why men establish a pact of social order. In this line, if from an Aristotelian position, human nature is interpreted as possessing an inherent capacity to interact deliberately in the public arena of the *Polis*, from the Hobbesian civism human nature is interpreted as a set of capacities and virtues willing to avoid that which is undesirable more than to achieve what is desired. And in this disposition, the relations between citizens and themselves can be catalogued in one or another pole of action, in terms of avoidance as of achievement. Consequently, this Contractualist conception is governed by the calculation of reason, converting past experience into a determining factor of present action and of what is to happen in the future, but not by what this future is worth in itself, but by what it means in relation to the past from which it arises. We speak of a mechanistic conception from which man carries out his actions by making a judgment about what has happened and what happens at the specific moment in which he carries them out, and he will be guided by how advantageous the result of such a judgment is; that is, whether it allows him to obtain a greater benefit or a lesser disadvantage.

The objective that from this conception is pursued, is to provide the philosophical knowledge that allows to understand the way in which the man relates with the others in circumstances where it must meditate on the own actions and those of others. According to this analysis, there will be philosophical knowledge of the mechanics of man's interactions and

consequently of civil society, when it is understood how this has been generated from the parts that compose it and that define its properties. From the knowledge about the behavior of the individuals that constitute a society. To point out that the sufficient philosophical knowledge about something is the knowledge of the generation of that something, leads necessarily to notice how the constitution of the civic begins with human beings as individuals separated from each other and present in their state of nature, describing the behavior of these in it as an expression of capacities not normatively mediated. It is from this analysis, that the manifestations of the human being as an individual separated from his peers are conjugated with the guidelines provided by a sovereign body; the idea of the state as a "person composed of many men, whose will is maintained according to what is agreed by the general will of all" emerges.²⁷

According to this premise, the behavior of individuals must be oriented to the achievement of the precious public peace, with which the state is free to dispose of the capacities of private persons in what is required to ensure their defense and the good of all. With this, one of the defining properties of the emerging leviathan is its power to constitute society as a coherent unit, recognizing the importance of giving order and meaning to the elements that citizens need to develop in order to achieve a peace that can only be achieved in a contractual state, different from one of nature, as a single political body formed by men in concert with the common good. However, the interpretative leap from citizen capacities arranged for the common good (a common good defined with reference to a state of nature), towards a power directed to the protection of the natural rights of the individual, will be key in the understanding of the work of the nascent state, since in this second scenario, its mission resides more in the protection of the capacities and properties of the particular subject.

3.2. The Commonwealth's legislature

Up to this point, the conception of the human being as a subject of law and the consequent birth of a political society, follow the thread of agreement and harmony among men, since in general lines, it is accepted that the shared life in society results in the promotion and protection of

²⁷ Thomas Hobbes, *Del ciudadano; Leviatán* (Madrid: Tecnos, 1987), 15.

spaces where to develop the own potentialities of an interaction based on the regulated pacts, being the respect for these, what empowers man to act with freedom in his interaction as a citizen subject. In this regard, John Locke (1632-1704) will argue that the state of nature is a "state of perfect liberty", arranged so that each man "shall order his actions and dispose of possessions and persons as he thinks fit [...] without asking permission or depending on the will of any other man"²⁸, and in which equality among all is such that no one enjoys power and jurisdiction to a greater degree than the rest. It is evident to Locke the inherent equality between men, who forming a single species and having the same faculties and rank, benefit from the advantages of nature without being subject to artificial conditioning or obedience to a master.

Nevertheless, in relation to this conception of society, the existence of a political society is given from the moment that each of the individuals that integrate it renounces to their freedom and to their treatment as an equal in front of the others, to give this natural power to the community. Community that as concept is polysemic, since it can mean equally political body, society or people, but that for effects of the understanding of the citizenship as subject of right, is clarified when using the term *Commonwealth*: while civism sustained by Hobbesian fear appeals to the definition of the socio-political with reference to a state of nature, from the notion of Commonwealth, the civic is translated into a governing dialectic, in which it is primordial for the correct functioning of society that the one who governs obtains the consent of the citizens to be politically directed. In this way, the centrality of the legislative power of civil society -or indistinctly, political society- is configured. But the ideas about the conformation of civil society do not refer only to this power.

Recalling Richard Hooker, Locke points out that even in the state of nature, the correspondence between men leads them to love each other as much as each loves himself, this protected by the fact that the condition of equality inherent in this state makes the human being reflect on the possibility of committing harm if this parity is broken and he opts for the duty of granting others the same affection he expects to receive from them. Therefore, justice and charity would be an essential part of human nature and would not be mediated by the relationships that men establish based on the post-state pact of nature. What Locke means when he describes that "the

²⁸ John Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, (Madrid: Tecnos, 2010), 10.

state of nature has a law of nature that governs it and that binds all"²⁹, is that in the safeguard of equality and freedom, each man watches over the care of the life and possessions of others.

It should be noted that before Hooker, Aristotle had already pointed out that "without the need for mutual assistance, men tend to live together", calling the human being as the one who by nature is a political animal, who joins others around the force of coexistence to participate in welfare.³⁰ Despite this, with this new conception of the modern citizen subject, it happens that it is only through the same law of nature that men can in turn exercise power over others, which is explained by its necessary application in circumstances where the end it pursues has been violated: "if in the natural state any person can punish another for the evil he has done, everyone can do the same", since the lack of superiority or jurisdiction grants the right to do so.³¹ And in a complementary way, "the one who has suffered the damage has the right to demand, in his own name, reparation, and it is he and only he who can forgive it".³² The latter redefines the capacities that must be available for the functioning of political society, extending the range to the exercise of the right to punish, since in this state of nature, it is not only the violation of the law that guarantees men the exercise of power over others as a safeguard for the common good and all of humanity, but also the offense that a particular man receives as a result of the malicious actions of another.³³

What assures, then, that order in this state of nature is such as to maintain the subsistence of all men, without the need to resort to the criterion of one alone who punishes according to the offense received? At this point, the civic aspect abandons its social character to take on an exclusively political dimension, as a new scenario is generated in which man ceases to be the judge of his own cause. This scenario is no longer natural, but artificial, and unlike what would be concluded if the order of the natural law were continued, where a man can, according to his own opinion, exercise dominion over another to punish him for the wrong done, such a new condition implies that one must "establish the mutual agreement to enter into a communion and form a political

²⁹ John Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, op. cit., 12.

³⁰ Aristotle, *Politics*, III, 6, I279b3.

³¹ John Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, op. cit., 13.

³² Ibid., 16.

³³ Not surprisingly, this scenario supports a kind of just war, in which the slaves, "having been captured, are by right of nature subject to the absolute and arbitrary rule of their masters" (John Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, op. cit., 85). In other words, what this interpretation indicates is that having been captured, the slaves renounce their lives, their freedoms and their possessions, and cannot be part of civil society.

body" based on common opinion.³⁴ It is in this unique way that the state of nature comes to an end. Any other type of alliance, however consensual, will always refer to a state of nature.

The suggestive aspect of his position is that the rectification of the inconveniences produced in this new state is the responsibility of civil society and not of any other existing social order system, since if a different regime were to be considered from the one it formed, there would be no difference between the new state and the state of nature. The explanation points to the fact that whether one speaks of arbitrariness in the application of the law of nature to those who have committed a crime or whether one speaks of despotism in a monarchical regime, in neither of these the conditions for the existence of a government of citizens exist. For this reason, political society can exist only in circumstances where all the men who belong to it renounce the power naturally conferred upon them and are prepared to abide by what is determined by the commonwealth.

3.3. Citizenship as alienation in positive sense

With regard to the importance of citizenship, the Geneva philosopher Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) stated that "social order is a sacred right that serves as a basis for all the others", but he differentiated himself from Locke's iusnaturalist position by defending that "this right does not come from nature, but is based on conventions"³⁵, so his interest will focus on knowing what these conventions are, what motivates them and how to configure them. The protagonist of the relations between men in the configuration of the social order and the power that exists in them to agree the means and ends of human behavior, serve as argumentation to redefine the concept of freedom, transforming it into a quality inherent to the human being; freedom is part of its essence and is therefore, unrenounceable. Thus, in the exercise of his freedom, man is a being of good and that in order to achieve his desires he does not need to commit deception, but on the contrary, it is necessary for him to meet with others in order to achieve the common good.

At the origin of this conception is the belief that man is his own master because his own care and subsistence depend on him, and that even when the forces of the natural state oppose his

³⁴ Ibid., 19-20.

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social o Principio de derecho político*, (Madrid: Tecnos, 1988), 4.

preservation, man can continue to subsist if he extends the exercise of his sovereignty and his own care to the assistance of other men. In other words, the principle of conservation and the freedom inherent in everyone are transverse to humans, becoming by aggregation a single force that empowers the subject to overcome the obstacles of the state of nature.

However, if man is master of himself and is the first to watch over his care and attention, then how can he compromise these faculties by virtue of their aggregation into a collective force, without being harmed or risking his own subsistence?³⁶ The answer lies precisely in the principles of meeting with others, characterized by the annulment of deception and by the search for the common good, this being a type of good that is defined as that which everyone gains by associating with a social contract and which, in the same terms, everyone can lose if they violate such a pact. Consequently, the principles of this communion are summarized in "the total alienation of each associate with all his rights to the whole community"³⁷, which, as a source for determining what is legitimate and what is not, would ensure, on the one hand, that no one wants to appropriate that which is alien to him, given the condition of equality in which he would find himself with other men, and on the other hand, that given such equality, there would be no human being who could unilaterally exercise dominion over himself and over others.

But the renunciation of liberties and the corresponding union of the members of the political community to the figure of an authority, does not translate into the exercise of government by the latter being based on forced obedience, but continues to be based on the existence of needs. The republican idea of citizenship points to a governance based on care, on law and on sensible responses to the requirements of the members of the community: "there will always be a great difference between subjecting a multitude and governing a society".³⁸ So those who govern will be able to legitimize their authority through the merit of knowing how to respond to the needs of the members, just as a head of household does for his children.

In this way, alienation as a condition of civic experience implies that the conformation of a people may take different paths, whether men deliberate about authority and the set of needs that

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, op. cit.

³⁷ *Ibid.*, 15.

³⁸ *Ibid.*, 13.

unite them, or assign the power of command to one or several of them, so that they may be the ones to represent them in dealing with these issues. The inconveniences that may arise with the choice of one or another route, refer to the fact that the subjects will constantly seek to balance the interests of conservation of freedom and care for themselves, with the interests of association that defend the person and their property, so that the exercise of citizenship will deal with the resolution of the issue through the conciliatory capacity of each member of civil society. Thus, acting civically implies disposing oneself to the "supreme direction of the general will".³⁹

4. The influence of tradition

The development of ideologies as a generic concept is not necessarily limited to the political sphere, but, defined as belief systems, ideologies refer to a myriad of issues of a moral, social, religious, economic or cultural nature.⁴⁰ However, its relevance as a starting point for the treatment of judgments and relations in politics begins to be noticed from the moment in which the reflections, theories and practices about the social organization become more permanent in time and acquire more firmness in the understanding that people realize about what implies to be part of a political body. Thus, "from the 17th century and predominantly from the 19th century its political component becomes crucial"⁴¹, which turns political ideologies into an instrument of persuasion, social control and differentiation between one society and another.

Likewise, the relevance of political ideologies lies in the fact that they are typical of the social configuration of the West, so that the fruition of theories about the political organization of societies that have occurred since the dawn of modernity, allows us to talk about political traditions in the different ways of understanding the concept of civil society. In this respect, Contractualist theories claim to be a central component of the Western social configuration.

Following the same historical-philosophical sense given to the notion of citizenship in modernity, the freedom that individuals experience in their civic interaction varies according to the

³⁹ Ibid., 15.

⁴⁰ Jesús Conill, "Ideologías Políticas", in *10 palabras clave en filosofía Política*, ed. Adela Cortina (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998), 213-58.

⁴¹ Ibid., 216.

guidelines established by the current theory. Note as an example, the negative interpretation of freedom developed from the Contractualist theories of Hobbes and Locke. A freedom that is understood as non-interference and that, given the constitution of a subject of rights, turns society into a network of legal citizenship that validates people's participation in terms of formal politics and the protection of rights. The primacy of private life over public life is configured, with private life being defined by a voluntary and free contractual relationship from which the condition of individuality is generated. This implies that the civil society defined in the liberal tradition is one determined by the predominance of the private sector as a source of motivation, both in the individual in particular and in the market in general; a sector circumscribed to free associations of an economic and social nature.⁴²

Politically, the exercise of citizenship is represented in the aggregative democracy, and in social terms, the civic involves the free choice of what, as a member of a society, is more convenient for the achievement of particular objectives.⁴³ The decision-making capacity and autonomy will be key to defining the social and political framework of this type of society, giving greater relevance to the rationality of the subject and minimizing the presence of the state as a regulator.

However, it is questionable whether the assumption of citizenship is equivalent to having the power to satisfy all the requirements of private life. Rather, from a citizenship based on non-interference, civil society is configured as a scenario of competitiveness and individualism lacking opportunities to interact collaboratively in an intrinsic sense. According to the rules of this model, access to the satisfiers of the requirements of private life is opposed to the provision of aid to third parties.

In turn, the actions of the citizen subject in a society of a republican order are characterized by the formation (or tendency to) a single public opinion that, in terms of civic capacities, empowers the sovereign to act on behalf of all. The citizen is then situated in the encounter between the State and the other spheres in which the human being can develop, his political

⁴² Benjamin Barber, *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*, (Barcelona: Paidós, 2000)

⁴³ Michael Walzer, "La idea de la sociedad civil. Una vía de reconstrucción", in *La democracia en sus textos*, ed. Rafael Del Águila y Fernando Vallespín (Madrid: Alianza, 1998), 375-94.

participation being defined as the presence of this general will in the economic, religious or family dimensions. The equality in the citizen manifestation is given by the communicative power of the voice that is expressed in name of the general will, being the freedom, a notion that entails that each individual member of the political community develops belonging and identification with the organization and societal structure. Remember the Rousseauian idea about the attachment of each member of society to a pact that forms a single political body and the consequent submission to the general will, validating the action of the same through the participation of everyone in it. When ascribing to the political body, each individual legitimates it by means of the respectful encounter that is established with others and by the search of the benefit of each part, whereas these objectives are fulfilled only thanks to the political friendship and the corresponding expression of civic capacities.⁴⁴ However, what are the possibilities for individual development in circumstances where the exercise of citizenship is subject to alienation by the sovereign power?

From a pluralistic language, civil society is a dynamic political body, whose demands translate into a constant interpellation to the state to meet the demands of freedom as non-domination. Nevertheless, the creation and maintenance of spaces for deliberation are aspects of vital importance if the citizen subject is to continue to be demanding and solicitous in the face of the work of the state apparatus. Otherwise, the risks of losing communicative power will show a society minimized in deliberative terms and the political body more as a mechanism of ordering, than as a common place in which to express and build a shared history. The assumption at the base of all this is that in the exercise of citizenship, each person has a capacity to govern himself and to propitiate through it, a power that has to be exercised by all. The quality of being inherent to each member of society would be a nodal aspect of this capacity.

Therefore, if from a purely republican perspective, civil society can be defined as an entity in which the people acquire their autonomy and survive in solidarity, collectivism and mutual assistance among its members, from nationalism on its part, the interests become identity-based and not regulatory, so that each citizen runs the risk of lacking guidance on how to act in matters concerning social and economic life, being interested only in the commitment to maintain the status quo and give continuity to history.

⁴⁴ Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, (Barcelona: Paidós, 1999)

With certain variations, the communitarianism position also offers a definition that from the theory, guides the development and expression of the capacities to interact in society, being its main sources the notions of responsibility and loyalty to the community, and freedom understood as participation. With this, the social and the political are equated, as synonyms, being this the main way to develop life in common. And if from the republicanism, the civic implies the adscription to a general will that defines the constitution of the citizen subject, from the communitarianism tradition, to speak of the civic is equivalent to speak about the participation in the community. Likewise, citizenship corresponds to the mutual influence between the state and the public sphere, which, even being in opposition to liberalism, exemplifies a theoretical-political predominance in the citizen manifestation.

5. Possibilities after the civility as a faculty

If in classical Greece society was understood as a civil society characterized by participation and during the Middle Ages the social fabric was defined by theocentric, the conformation of society during the 17th and 18th centuries gave way to the figure of man. He, with his ability to represent interests in individual and collective action, saw the birth of a modernity based on the social contract. However, if we analyze the current western society in the light of the conventions and the search of scenarios where everyone can protect certain freedoms, we can notice that its constitutive elements have changed and that today, more than maintaining the discourse on the establishment of a social contract, it is possible that society is experiencing a collapse of the collectivities that support the social network, and we could even talk about an eventual end of societies as they have been defined so far.

A critical perspective on this point out that the current era is a post-social era, characterized by the inability of societies to determine their own course in social terms.⁴⁵ This argument points out that societies are currently determined by the monopoly of large power systems, which control both goods as an objective and economic element, and people themselves, who build their

⁴⁵ Alain Touraine, *El fin de las sociedades*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

subjective world, their representations and opinions guided by this absolute and concentrated power that is born from the union between globalization and the financial economy.

The commonwealth that Locke conceived as the root of the political organization of society has been transformed into a network of rules that are alien to the relational capacities of individuals. They have become subjects who experience a sense of belonging to the world, who live in a global sphere and who act at the macro level of cosmopolitanism. It is not interesting to underestimate the belonging to a global sphere, but to warn that the predominance of this sphere minimizes what can happen in more reduced, local and intimate environments where individuals develop and manifest their capacities for social interaction. Such spheres, which are born in the context of civil society, refer generically to contexts where men reach agreements and agree on a common life according to their preferences and needs. The universalization of values as an objective of the social fabric is more feasible and desirable if it is born from the different and complementary spheres of civic organization and if, to the extent that there are varied and deep interactions between them, a scenario shared by all can be achieved at the micro and macro social level.

Nevertheless, what we observe at present with the advent of globalization is a stagnation of the capacity of human beings to agree and determine shared ends in terms of coexistence, which translates into that these spheres of civic organization are blurred as the behavior of man is driven by economic rules, by *dataism*, by the influences of mass identity and by everything that is not consistent with the capacity of societies to mediate their own transformation in social terms. In this sense, the robustness of a society, based on the capacity of its members, is devalued if one considers that the individual's capacities for social and political interaction are subject to the combined power of globalization and the financial economy. It is this power that is constituted today as the sovereign, so if personal interests are to be reconciled with the peace and order that arise as a result of agreements between citizens, what may arise is the abandonment by the community of the task of seeking the common good, guided more by non-social criteria than social ones.

In this context, it is valid to think that what is sought in a globalized world is authenticity in order to maintain a certain individuality and innatism. However, the predominance of a macroeconomic order and the existence of limits to action only at the global level generate the opposite. Everything that Contractualism could have configured becomes blurred, since the norms that guide the actions of the human being expand beyond the territory in which the conventions are agreed. The individual no longer differentiates himself from others, but in his attempt to do so and by being guided by guidelines coming from a single source, he has fallen into a homogenization of character.

But from a hermeneutic of the citizen exercise, it could be affirmed that civility finds its sense in the projections; in projecting an optimal life with and for the individual and collective subjects that conform the society. That is why the development of civic capacities should not have extrinsically determined borders nor be property of a tradition or political regime, but on the contrary, they must correspond to the "I" that is constructed in the interaction. Then, the reconstruction of the social thing would imply that the pact between men may well germinate from the faculties that are available for the interaction in public-shared life. With this, in no case the post-social era has to be translated as a new state of nature, but rather as a scenario that needs a rethinking of agreements to be able to grant the individual the place that corresponds to him as mediator of the social organization.

The intrinsic value of the individual in society would be given by the own motivations to participate in it and determine it in a dialectic relationship with others.⁴⁶ Then, the aspiration implies that the individual is a citizen not because he or she possesses interests given as democratic aggregations, but as a subject willing to assume a role of authority in the public debate, without this meaning to lose the discursive capacity while not participating in it. The individual thus understands that he has a role to play in the place where he interacts with others, and that given their participation in his own practices, these must be legitimized by them.

⁴⁶ Christian Rostbøll "On Deliberative Democracy", *Sats, Nordic Journal of Philosophy* 2, no 2 (2001), 166-81, DOI:10.1515/SATS.2001.166

To conclude, we assume that this objectification⁴⁷ of the individual does not correspond to the instrumentalization that occurs with selfish self-determination, which is characteristic of a negative freedom, but rather is the disposition to form part of the objectives of someone other than oneself. This objectification (as an intrinsic motivation) acts as a guarantee of adaptation to uncertainty by allowing the individual to modify his behavior in virtue of social reality⁴⁸ and according to the characteristics of the societal environment where the interaction occurs.⁴⁹ However, it remains to be seen how capable the institutional systems are of providing guarantees for these interactions. For the time being, we advocate that civil society should be able to grant conditions for the validity of an intrinsically motivated civic expression. But this issue requires both the adherence to a definition of civil society that is sufficiently attentive and universally available, and the conception of deliberation as a morally constructive scenario. Therefore, both the foundation of the institutional guarantees and the ascription to a definition of civil society are pending matters, since they involve investigating in an ethic that contains the normative; they imply to sustain a connection from which to rediscover the original sense of a social and political discourse.

⁴⁷ George H. Mead. “La génesis del self y el control social”, *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 55 (1991), 165-86.

⁴⁸ Marilynn B. Brewer and Wendi Gardner, “Who is this «we»? Levels of collective identity and self-representations”, *Journal of Personality and Social Psychology* 71 (1996), 83-93.

⁴⁹ Henri Tajfel, Michael G. Billig, R. P. Bundy and Claude Flament, “Social categorization and intergroup behavior”, *European Journal of Social Psychology* 1, no 2, (1971), 149-78. DOI: 10.1002/ejsp.2420010202.

Bibliography

- Aristotle, *The Politics*, translated by Benjamin Jowett, Overland Park, KS: Digireads, 2017.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Frank H. Peters, Indiana: Palala Press, 2015.
- Barber, Benjamin, *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Brewer, Marilynn B. and Gardner, Wendi. “Who is this «we»? Levels of collective identity and self-representations”, *Journal of Personality and Social Psychology* 71 (1996).
- Cortina, Adela. *10 palabras clave en filosofía Política*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998.
- Derrida, Jacques, and Roudinesco, Élisabeth. *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Hobbes, Thomas. *Del ciudadano; Leviatán*. Madrid: Tecnos, 1987.
- Knoll, Manuel, “Aristóteles y el pensamiento político aristocrático”. *Revista de Filosofía*, 73 (2017)
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Tecnos, 2010.
- Mead, George H. “La génesis del self y el control social”, *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 55 (1991).
- Pettit, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Plato, *Protagoras*, traducido por Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 2018
- Plato, *The Republic and Other Works*, Translated by Benjamin Jowett, England: Anchor Books, 1960.
- Rostbøll, Christian. “On Deliberative Democracy”, *Sats, Nordic Journal of Philosophy* 2, no 2 (2001), DOI:10.1515/SATS.2001.166
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social o Principio de derecho político*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Tajfel, Henri, Billig, Michael G., Bundy, R. P., and Flament, Claude. “Social categorization and intergroup behavior”. *European Journal of Social Psychology* 1, no 2, (1971), DOI: 10.1002/ejsp.2420010202.
- Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Touraine, Alain. *El fin de las sociedades*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Walzer, Michael. “La idea de la sociedad civil. Una vía de reconstrucción”, in *La democracia en sus textos*, ed. Rafael Del Águila y Fernando Vallespín, 375-94. Madrid: Alianza, 1998.

Fluxibility: Consciousness and Nature in Bergson

João Almeida Loureiro¹
(jloureiro@post.com)

Recibido: 29/06/2020
Aceptado: 26/12/2020
DOI: 10.5281/zenodo.4436637

Abstract:

Intensity, duration, freedom, these are the three notions which constitute the motto of bergsonian speculation and the three notions which need to be decanted in order to fully understand the philosophy of life of Bergson, which culminates in his *magnum opus* – *L'Évolution créatrice*. Thus, we will try to clarify each one of them, interconnecting them consecutively in a coherent whole of an account which, being made from the exterior – as all and any analysis of life -, still delineates the method of a philosophy which has the desire to comprehend pure consciousness and what is proper of life in a strict sense, and, more precisely, life as analagous of consciousness.

Key Words: Bergson - Consciousness - Intensity - Duration - Freedom - Human life

Resumen:

Intensidad, duración, libertad, son las tres nociones que forman el núcleo de la especulación bergsoniana y las tres nociones que hay que decantar para comprender, en su totalidad, la filosofía de vida de Bergson que culmina en su obra magna -*L'Évolution créatrice*. De este modo, se intentará esclarecer cada uno de ellos, entrelazándolos consecutivamente en un todo coherente cuya consideración, es realizada desde un exterior que -como todos y cada uno de los análisis sobre la vida-, no deja de delinear la Método por el que deben regirse todas las filosofías que pretenden comprender tanto la conciencia pura, como lo propio de la vida en sentido estricto y, más precisamente, la vida como análoga a la conciencia.

Palabras clave: Bergson - Conciencia - Intensidad - Duración - Libertad - Vida humana

¹ Investigador independiente.

1.- Quality, intensity, quantity, extension

The preface to the *Essai sur les données immédiates de la conscience*² starts by saying that quarrels between the adherents of some form of determinism and those who oppose them derive from an original confusion between duration and extension, succession and simultaneity, quality and quantity; but, ultimately, all these misunderstandings are consequence of taking qualities, or intensities – the terms are used interchangeably by Bergson -, as quantities, which belong to the order of magnitudes. The first step to untangle the problem which involves conscious experience consists, therefore, in demonstrating that there is no similarity whatsoever between quantity and quality, the extensive and the intensive. In fact, what proximity could there be between these two *orders* of reality? Is there any sense in speaking of a «growing intensity», mixing up the two spheres, or is that a vice of common sense language that has been accommodated between philosophers and that needs to be denounced? Can one speak of magnitude when both content and continent – that is, relations based on overlapping – disappear and, in that way, of a quantity that is deprived of extension?

There is no intention here of compartmentalizing life in two distinct spheres, but, rather, of demonstrating that the true human existence, the domain of which derives self-fulfillment, and life itself as *conditio sine qua non* for that experience – which exceeds the first³, and of which it is an emanation -, belongs solely, strictly speaking, to one of them, which, as we will see further ahead, is the order of intensity, of quality, of pure duration.

There certainly are reasons which offer plausibility and which have often served as basis for the application of categories of quantity to the scheme of emotions, of intensity. The act of suddenly opening one's eyes and mouth, together with a series of other muscle contractions, universally suggests surprise⁴. The surprise is considered of a «higher intensity» the more wide open the eyes are, the higher the position of the eyebrows is, the

² Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: Alcan, 1908).

³ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice* (Paris: Félix Alcan, 1908), Introduction.

⁴ H. A. Elfenbein, N. Ambady, "On the universality and cultural specificity of emotion recognition: A meta-analysis", in *Psychological Bulletin*, 128 (2002), 203-235. J. A. Russell, "Is there universal recognition of emotion from facial expression? A review of the cross-cultural studies", in *Psychological Bulletin*, 115 (1994), 102-141. Cf. Rainer Reisenzein, "Evidence for strong dissociation between emotion and facial displays: The case of surprise", in *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(2), 2006, 295-315.

higher the surprised subject jumps, etc; and we say that these involuntary actions of our organism derive from an internal tension. Thus, the intensity of an emotion would be defined solely by the physical shakes which it generates on the surface of the subject's body: a «restrained» or «contained» surprise would just be the fight engendered in the attempt to avoid its physiological manifestation.

Now, the problem resides precisely in the notion of «internal tension», in the idea that the motor is what imprints movement to the body. That psychological fact is irreducible, it is not possible to equate it with the somatory of the organic movements which normally are associated with it, that is, with the *quantity* of movements. That is infeasible, but not because the psychic fact is the *cause* of the muscle tensions which are correlative to it – which would make us incur in what Ryle calls a categorial mistake⁵ -, they're just different domains. From the point of view of the pure intensity of the psychological fact, that is, as soon as we dissociate intensity from quantity, there is no difference between the depths of a great love or the violence of a boiling hate: "To say that love, hatred, desire, increase in violence is to assert that they are projected outwards, that they radiate to the surface, that peripheral sensations are substituted for inner states"⁶.

So, if there is some plausibility to the idea of a «growing intensity», of a measurement of the violence of a sensation according to the quantities of movement which happen in the surface of the body, there is not, however, legitimacy in doing it, for the consideration of intensity as quantity always involves the annulment and the appropriation of the first category by the second – it is the transformation of a sensation, which does not occupy space, into a series of magnitudes which overlap in a homogenous space. *Actual or past magnitudes*, for, in that perspective, the intensity of a psychological occurrence would always be measured by the quantity through which it expresses itself: anger would be more «intense» the faster the heart rate, the more the nostrils dilate, the harder the teeth clench, etc; on the other hand, it would be an anger of a «smaller intensity» if all these epiphenomena would be less pressing. Now, in what way is resistance to automatic physiological reactions possible if in the sensation itself, which is pure quality, is not already constituted the nature of the consecutive movements which are approaching – and

⁵ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Penguin Classics, 2000), 20.

⁶ Henri Bergson, *Essai*, 23.

that, therefore, were not yet given, nor are being given? If corresponding to any quantity, intensity would have to refer as well to a future quantity – which is obviously a self-refuting idea. The emotion as an idea, and the idea as pure intensity of pure quality, whatever one prefers, must belong, therefore, to another range of phenomena than quantity. Of all this, Bergson derives that sensation is «a beginning of freedom»⁷.

Thus, it is already evident that the bergsonian proposition – unlike what Radhakrishnan will later say⁸ – does not rest on a monistic postulate, in such a way that reality would be reduced to an idea or an absolute principle (whether spiritual or material). There is not here a «philosophy of identity» attributing one unique component to life, whether permanence or constant becoming – doctrines which are riddled with problems difficult to solve: those who adhere to the first version (of permanence and immutability) face the Gordian knot of justifying change, those who advocate the second version, the problem of stability and subsistence. What Bergson is calling attention to can, in truth, be regarded from different angles, but all of them transcend the tedious and aseptic wordplay of the attribution of adjectives to philosophies. If, however, we would like to do it, the classification of James D. Collins⁹ seems adequate: the bergsonian philosophy is situated, always faltering, between a psychological monism and a functional dualism; we might say that it is as if it is in the middle of a bridge, distant from one side and distant from the other.

Still, and to summarize the fundamental objective of what has been said up until now, it is perfectly possible that the intensity of a sensation is in some form – in some obscure and ineffable form – related to the work of the body, but what is given to the subject in experience, through consciousness, is the sensation itself, that which, since the XX century, in the discussions regarding the philosophy of mind and the facts of consciousness, has been called *qualia*¹⁰ – not the mechanical processes which occur in the body, but the

⁷ Ibid, p.26.

⁸ S. Radhakrishnan, “Is Bergson's Philosophy Monistic?”, *Mind*, Vol. 26, No. 103 (Jul., 1917), 329-339. Cf. Hervé Barreau, “Bergson face à Spencer. Vers un nouveau positivisme”, *Archives de Philosophie*, vol. 71, no. 2 (2008), 219-243.

⁹ James D. Collins, *A History of Modern European Philosophy* (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1954), 819-831.

¹⁰ Clarence Irving Lewis, *Mind and the world-order: Outline of a theory of knowledge* (New York: Charles Scribner's Sons., 1929), 121.

sansations which form affective life. In this way, Bergson is clearly the precursor of phenomenology and of the «philosophy of existence», as Merleau-Ponty will later admit¹¹.

2.- Time and duration

The notion of number plays a crucial role in all the considerations about time and duration throughout bergsonian thought. Defining it in general terms, we can say that number is “a collection of units or, speaking more exactly, as the synthesis of the one and the many”¹²; number is, therefore, on one hand, one, since it is represented by a «simple intuition of the spirit», and, on the other hand, it is one only in the sense that it is the unity of a multiplicity of parts, i.e. that it comprehends the sum of a series of elements – and what is important to understand is that these atomic unities are absolutely identical to each other. The elementary unity which transports me from the number 2 to the number 3 is the same which takes me from the number 435 to the number 436.

The problem consists in ascertaining if in the construction of number – that is, that of a given number from the elementary unity, adding each one to the precedent in order to attain the pretended number -, if in the exercise of consecutive addition which is in the genesis of the number, by which we think to count duration, space intervenes or not. For Bergson, the answer is evident: “it is possible to apprehend in time, and only in time, a pure and simple succession”¹³, that is, a succession which is not the product of a sum. The sphere of pure temporality is safeguarded of any contamination from space. Time and space are completely different domains – the first heterogeneous and the second homogeneous, homogeneity meaning here the absence of any quality.

We may consider the bergsonian proposition from the point of view of the rejection of time as a collection of instants – a problem which haunts Philosophy at least since

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, “La Philosophie de l'existence”, in *Dialogue: Revue canadienne de philosophie*, Vol. 5, Iss. 3, 1966, 307-322. Michael R. Kelly, “Bergson's Phenomenological Reception: the Spirit of a Dialogue of Self-Resistance”, in *Bergson and Phenomenology* (Palgrave Macmillan, 2010), 1-21.

¹² Henri Bergson, *Essai*, 58.

¹³ *Ibid.*, 60.

Parmenides¹⁴. The dilemma is well known¹⁵: a time made up of instants, or, to use the Stagirite's formulation, of «nows» (the « $\nu\acute{\nu}$ »), is an impossibility because multiple instants cannot (1) follow each other consecutively, which would mean their immediate mutual annihilation, and then there would be no time, (2) succeed each other in a mediate non-consecutively way, otherwise the intervals would be concomitant with those who should precede them, which means the nullification of time, (3) nor, finally, subsist in the same instant, for then all things would have to be produced simultaneously, at the same time, which is equally absurd. The idea of a pure time, of a pure duration, in which there is no intervention of space is the attempt at resolving that Gordian knot which is the result, ultimately, of the insertion of a uniquely spatial category – that of a distinct multiplicity – in the domain of heterogeneity where there is not any exteriority between the parts.

By adding to the present instant those which precede it, which is what happens during the making of a given number, we are not working with any instants, for those, since they are not, have already been abrogated -we are just making reference to durable traces, which seem to us to be in space. It is necessary, therefore, “to distinguish between the unity in which one thinks and the unity we objectify after having thought of it, as also between number in process of formation and number already formed”¹⁶, that is, to distinguish between the unity of pure duration, which has nothing in common with numeric unity which is accounted for by calling on space, from the reconstructed unity -which is *a posteriori*-, as also to differentiate the movement which generates number from number itself.

The multiplicity of states of consciousness, given in duration, has no analogy with numeric multiplicity, given in space¹⁷. It is just through an appeal to reflexive consciousness that to the succession of personal facts we attribute the aspect of a number through the intermediary of a symbolic representation – which is only done by using space. Every made-up number, and, by extension, every addition, requires a multiplicity of parts simultaneously perceived, or, in other words, a dispersal in space; taking time as countable means, therefore, introducing there the idea of space. In space, as with everything material, things

¹⁴ Parmenides, Περὶ Φύσεως, specially VIII (B8). John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London, Adam and Charles Black, 1908), 199. For Aristotle's take on the problem see *Physics*, 208-223b.

¹⁵ I follow Derrida's mode of exposition. Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie* (Les Éditions de Minuit, 1972), 65.

¹⁶ Henri Bergson, *Essai*, 63.

¹⁷ Henri Bergson, *Matière et mémoire* (Paris: Félix Alcan, 1929), Chapitre IV.

are mutually exterior. Spatial homogeneity delineates their limits, their contours are defined by intervals. In the facts of consciousness, on the other hand, there is reciprocal penetration -even though they are also successive-, every one of them dyeing the other with its own color and, thus, every one being seen in the others. There is not any juxtaposition between states, as happens with points in space, but a kind of *melodic organization*. In fact, in a melody, notes can be distinguished from each other, they succeed each other, and, yet, each one refers to the other, in a movement of pure *solidarity*. Each note represents the whole in which it merges, and it is not possible, from a certain perspective, to distinguish it from the whole¹⁸. It is possible, thus, to conceive something like an indistinct succession in which the organization of its elements -which must be thought as blended together and not side by side- only differentiates itself through an operation of abstraction by the reflexive consciousness. This is the domain of pure duration.

Bergson illustrates this idea through the image of a point which moves in an indefinite straight line: «if this point were conscious of itself, it would feel itself change, since it moves: it would perceive a succession; but would this succession assume for it the form of a line? No doubt it would, if it could rise, so to speak, above the line which it traverses, and perceive simultaneously several points of it in juxtaposition : but by doing so it would form the idea of space, and it is in space and not in pure duration that it would see displayed the changes which it undergoes»¹⁹. In order to see the line of a trajectory in the form of a line, it is necessary to abandon the line, to see the line from outside, and, therefore, to think of a tridimensional space. If the point has no notion of space -let us think about it-, then its itinerary would never be faced as taking the form of a line, but, instead, as a melodic organization, in which the successive parts dynamically and mutually penetrate themselves, forming a qualitative multiplicity and not a numeric multiplicity. The only difference to our case, as human beings, is that, as opposed to our fictitious point A, we possess the notion of space and tend to transfer spatial categories to the experience of pure duration.

¹⁸ The matter is quite complex and, given the domain of our exposition, we can't dwell extensively on it. For a mereological discussion on the problem of the whole see: . Daniel Köhler, *The Mereological City: A Reading of the Works of Ludwig Hilberseimer* (Transcript-Verlag, 2016), 2.3.3. Jonathan Schaffer, "Monism: The Priority of the Whole", in *The Philosophical Review*, Vol. 119, No. 1 (2010), 31-76.

¹⁹ Henri Bergson, *Essai*, 78.

In truth, there is not, strictly speaking, any duration in space. Let us use the same example, only this time taking the point of view of the spectator. When we follow the movement of the point sliding through the line, we do not measure duration, contrary to what one may think, we merely count simultaneities in space. In space, there exists only one unique position in space, nothing remains of previous positions -it is only through the chaining and the interconnection of states of consciousness, therefore, of a mental synthesis, that duration is made. If the subject did not last in time, he would not simultaneously represent the past and the actual positions of the point, that is, movement. If we suppress the consciousness which stores and continuously achieves these processes of organizing the elements of perception, in an unique position of our point there would only remain that same position. Thus, in space, there is only reciprocal exteriority without succession: reciprocal exteriority because every actual position is distinct from that which precedes it - and this one disappears as soon as it stops being actual-, and without succession in the sense that succession only exists to a consciousness which interconnects past and actual facts. In consciousness, on the other hand, there is succession without reciprocal exteriority, for, as has already been seen, in consciousness the different states muddle together, mirroringly fusing themselves in a progressive whole, just like the notes in a melody. The cause of confusion that leads to thinking of duration as working in spatial *things* -and by thing we understand that which is already done, the static and inert-, says Bergson, is “a kind of exchange very similar to what physicists call a phenomenon of endosmosis”²⁰. Being that every one of the successive phases of conscious life corresponds to a determinate position of the point in the line, in other words, both being concomitant phenomena, and keeping in mind that in space, where there is not any kind of duration, the positions of our point are mutually cancelled, consciousness acquires the habit of establishing a relation of similitude between the two spheres, where, in reality, there is no possible equivalence. There is, in this way, a space without effective duration, and a real duration where the different moments are interconnected, there existing only an approximation between contemporary phenomena.

In sum, it is perspicuous that, from this point of view, the spatial object outside duration maintains some kind of reality. There is not here, unlike in Berkeley, any form of *esse est percipi*, a situation where the reality of objects is delegated by perception in duration. The existence of the homogeneous quantity of space travelled by our point in its

²⁰ Ibid., 83.

line is not reduced to its actuality in a given percipient. On the contrary, the only «insulated» reality is, for Bergson, that of duration -which “is only real in our consciousness”²¹. The *act* by which the point travels the line, which is a quality, is not translatable to the language of space, even though the categories of space may be transferred (yet, unduly) to the domain of temporality as pure duration. On one hand, the movement, on the other, the travelled interval of space – the first is not given in the second, just like the distance in space does not exist just *for* a consciousness which apprehends it, on the contrary, «it is there». In other words, there is (1) a duration *coexistent* with space -it is here that most of our existence takes place-, (2) a space *oblivious to* duration, that is, a mathematized space where there exist only points (which, it is worth to remember, exist independently of our perception of them), and (3) a pure duration *dissociated* from space and which has nothing to do with it. We will see in which domain freedom exists.

3.- Freedom

The debate on freedom and free-will has historically been done around two theoretical positions: mechanism, or determinism, and dynamism. Dynamism starts from the presupposition of voluntary action, conceiving both a conscious and autonomous mobile and a matter subject to laws. Mechanism, inversely, postulates the necessity of all occurrences and of all actions; in other words, from this point of view, both inert physicality and complex conscious organisms are subject to necessary laws and every ramification of these two spheres is, ultimately, predictable – there are no «accidents» or contingencies.

The mechanist crusade invokes many reasons to sustain its position: “[s]ometimes it is asserted that our actions are necessitated by our feelings, our ideas, and the whole preceding series of our conscious states; sometimes freedom is denounced as being incompatible with the fundamental properties of matter, and in particular with the principle of the conservation of energy”²². Which is to say, sometimes an argument is put forward based on psychological grounds, claiming that every human action finds its *raison d’être* in an anterior *motive* which determines it necessarily, and sometimes a physiological stance is adopted, raising the

²¹ Ibid., 85.

²² Ibid., 109.

problem of *interaction*, i.e. of the introduction and initiation of a new chain of causality in the world, in order to conclude the inadmissibility of a violation of nature's uniformity. For Bergson, every argument of this last sort grounds itself in psychological determinism, and only makes an appeal to the natural sciences in order to look for justification. What the adherent to the mechanistic doctrine does is peremptorily affirm the apodictic nature of the principle of the conservation of energy in relation to the totality of phenomena, *including psychological ones* -at least insofar as these don't contradict that elementary axiom. In this way, and tending to the interpretation of Bergson as a personalist²³, the discussion must take place at the epistemological level of the facts of consciousness.

From there, that is, from the point of view of the conscious subject, it is easy to verify the unreasonability of the extrapolation of physical discourse and its abstract principles into the realm of personality²⁴. What we find is that the time of the mathematician and the astronomer, homogeneous time, is entirely neutral to a conservative system, while it constitutes a gain for the living conscious being. The action of time works through the free force which, storing duration, completely escapes mechanical laws such as the conservation of energy -which is not an universal law, and it is only a psychological vice which makes us transfer it from the realm of physic phenomena to the flux of consciousness. The time which goes through inert matter is absolutely different from the time and duration which run through the subject. In the first case, nothing changes in matter; in the latter, the whole self changes through every moment, interlacing itself not only with reality but with the chain of possibles that derives from it.

Still, from here we can't rule out the fact that some actions of conscious subjects are explainable by motives; in other words, it is perfectly acceptable that some actual states may be, in some way, explained by previous states. However, from the fact that a state may be, eventually, in some way, determined by a state which antecedes it, does not seem to follow that the determination is *necessary*, contrary to what occurs in physical relations of causality, in which the clash between two billiard balls, in normal circumstances, determines necessarily the movement of the balls -for the contrary, according to laws of nature, could

²³ Mary Whiton Calkins, "Henri Bergson: Personalist", in *The Philosophical Review*, Vol. 21, No. 6 (Nov., 1912), 666-675.

²⁴ Ralph Barton Perry, "Notes on the Philosophy of Henri Bergson: II. Indeterminism and Dynamism", in *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 8, No. 26 (1911), 714.

not happen. Nothing similar seems to occur with psychological facts and the actions of conscious subjects, on the contrary, says Bergson, “a more attentive psychology sometimes reveals to us effects which precede their causes”²⁵.

If, unlike what is here being postulated, that is, if, according to the determinist point of view, the self is identical with inert matter and does not change as time works through him, and if, in the same way, the multiple sentiments which are presented to consciousness remain unchanged, how is it that, according to the principle of causality, can there be any decision at all? No. What happens in deliberation is, rather, a constant enrichment; the self is modified as soon as he experiments the first option, and is already in a different state when he considers the second one, and so on; by extension, he changes the colouring of the option itself. In this way, the self must be faced as a dynamic series of interconnected moments and sentiments which interpenetrate themselves, mutually reinforcing each other as time passes through them.

Thus, the mechanist’s aprioristic resolution that “to a given antecedent corresponds one and one only possible act” cannot be applied to free conscious action. Let us evoke again our fictitious point A, imagining it travelling through a line which eventually bifurcates, our point having to decide between path B or path C. The determinist’s immediate question is if, having travelled that specific line and having opted for path B, our point could have or could have not chosen to travel path C. Now, the question is obviously absurd, for here the line must be taken as a mere symbol, and not as an image with a value of reality. The figure of the line is not activity, just like the travelled space does not represent movement -which would imply the representation of time through space-, the figure is a *thing*. It is not possible to visualize a progress in the inertia of a thing; nor is time a line through which we can wander with our eyes or travel with the soles of our feet -even if, as we have said, *as soon as time passes* it is possible to represent it spatially, as long as we understand that we are then speaking of a mathematized time and not of the time which elapses.

Furthermore, what happens in the pretense of predicting the outcome of the decision of our point A based on its precedent situation is a retroactive valuation: one attributes a certain value to the precedent condition based on what will happen consequently, meddling

²⁵ Henri Bergson, *Essai*, 121.

the action which one wants to predict in the initial situation of the point A. The precedent is taken in consideration from the point of view of the final act, which is not given in the moment of the prediction and being what one wants to predict. This *circulus in probando* derives, like all deterministic paralogisms, from the conception of time as space. Bergson, going even further, says that even the advocates of free-will fail in this aspect. They think like this: “the path is not yet traced out, therefore it may take any direction whatever”; to what one would answer: “you forget that it is not possible to speak of a path till the action is performed; but then it will have been traced out”. The determinists, on the other hand, say: “the path has been traced out in such and such a way; therefore its possible direction was not any direction whatever, but only this one direction”; to what one can reply: “before the path was traced out there was no direction, either possible or impossible, for the very simple reason that there could not yet be any question of a path”²⁶. To look for freedom in an act that is not or that could have been, is to look for shadows. Freedom has its place, rather, «in a certain shade of action».

4.- Life as evolution. consciousness and nature

Now that we have clarified the three cardinal notions which run through Bergson’s philosophy, we start to understand the majorly significant nature of the idea of fluxibility. An indistinct continuity, that is what characterizes the incessant flux of duration, the *mise-en-scène* of freedom, always safeguarded from the constraints of cartesianism and its derivatives²⁷. Indeed, what Descartes’s «continuous creation» proposes is a world which is reborn at every instant, replacing the precedent. In other words, in such a scenario there is only the presently present, since the past is annulled and does not prolong itself into what is actual. Now, nothing of the likes happens in duration, which is fundamentally *evolution* – that is, a progress from the past which constantly modifies the future, which intervenes at the peak of actuality and over which the present slides. From the point of view of time according to its representation, instead of the point of view of time according to its presentation, that is, in time represented as a collection of instants which mutually cancel each other, in cartesian time, it is not possible to think of nothing close to an evolution, which is the «distinctive trait of life»²⁸. Life implies an effective continuity, a network of

²⁶ Ibid., 139.

²⁷ Khafiz Kerimov, “Descartes, Bergson, and Continuous Creation”, in *Methodos*, vol. 18, 2018.

²⁸ Henri Bergson, *L’Évolution créatrice*, 24.

reciprocal influence between the past and the present, and, for that reason, constant organic creation stimulated by the struggle of two antagonistic tendencies²⁹.

Contrary to the cartesian conception, creation does not happen in reference to anything extrinsic to the flux of duration -unless in the sense that life emerges from a confrontation with the inert, the material, the inorganic, but it is not that «foreign» domain that gives it the impulse which propels the several vital sheafs. It is in the very interior of duration that the region of life is drawn: individualization and reproduction are two faces of that movement of reciprocal implication. In this way, again, as we have seen about the facts of consciousness, the laws that govern inert matter are, for Bergson, useless to the comprehension of any essentially vital properties of living beings. Neither the living being nor the background which is condition of possibility of its reality, neither one nor the other find their necessary ground in precedent states -of which is proof the very idea of interspecies transformism³⁰. Only artificial systems, like that of those of the astronomer and the chemist, closed in themselves, are ruled by such principles.

To the question can we go further and say that life, like conscious activity, is invention, is unceasing creation?, the answer is obviously affirmative. Rejecting both finalistic and teleological conceptions of nature -for, in the plan, everything is given beforehand, and creation is at its core entirely free, and for that reason unpredictable-, as well as rejecting the evolutionist theses in vogue at the time, like the one postulated by Spencer³¹, Bergson's philosophy offers to explain vital evolution as the product of an «explosive force», an impulse which he will call, as it is known, «élan vital». Thus, the evolutive movement is not taken as being of a linear nature, contrary to what occurs in most current biological theories, in which life is described as "a single course, like that of a solid ball shot from a cannon"³². On the contrary, says Bergson in the same page: "but it proceeds rather like a shell, which suddenly bursts into fragments, which fragments, being themselves shells, burst in their turn into fragments destined to burst again, and so on for a time incommensurably long".

²⁹ Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (Paris: Félix Alcan, 1937), 265-66.

³⁰ Peter J. Bowler, *Evolution: The History of an Idea* (Berkeley: University of California Press, 2003), 48-95.

³¹ Whom Bergson very much respected and admired. Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant* (Paris: Presses Universitaires de France, 1938), 2.

³² Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, 107.

What happens is that from these uninterrupted multiple explosions, we tend to apprehend just the fragments which are closer to us. This will inevitably happen as long as we deem it proficuous and adequate to use intelligence in order to capture life, which is essentially mobility, pure tension between contrary inclinations. "Intelligence is life as seen from the outsider, externalizing itself in relation to itself"³³ and for that reason it surprises itself when, facing the incessant movement of vital creation, it does not comprehend anything of what is going on. Intelligence, in constrast with instinct, has its center of attention in the inorganic, in discontinuity, its purpose is to represent and reconstitute with the what it has previously gathered -it is not made to deal with novelty and the unprecedented, both of which always escape intelligence³⁴. At bottom, the natural direction of intelligence always goes in the way of homogenizing rarefaction, which is, as we have observed, antagonistic to every conception of becoming, which is always novelty -never finished *thing*, but *qualitative progress*, pure mobility. Intelligence invents, and from invention emerges industry, but it does not apprehend the sprouting or the creativity from which invention results. Therefore, "intelligence is characterized by a natural incomphrension of life"³⁵, life meaning movement and creative evolution.

Instinct, on the other hand, "is shaped in the very form of life" and "proceeds, if we might put it this way, organically". Being inassimilable to intelligence, instinct is fundamentally ineffable and inexpressible in terms of pure understanding, even though it does not, for that reason, fall outside the limits of thought. The yellow-winged SpheX stings the cricket because it «knows» -instinct is a peculiar form of knowledge³⁶ -that the cricket has three central nerve-centres which serve its three pairs of legs, or at least seems to know it. "Everything happens *as if* the larva of the Sitaris, from the moment it was hatched, knew that the male Anthophora would first emerge from the passage; that the nuptial flight would give it the means of conveying itself to the female, who would take it to a store of honey sufficient to feed it after its

³³ Ibid., 175.

³⁴ ³⁴ Cf. Paola Marrati, "Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson", in *MLN*, Vol. 120, No. 5, Comparative Literature Issue (Dec., 2005), 1099-1111.

³⁵ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, 179.

³⁶ Bergson's «instinct», in this aspect, shares a lot of similarities with the pascalian notions of «coeur» and «instinct» - even though the instinct of Pascal derives, as its known, from a divine inscription. However, both are peculiar modes of accessing reality, contrasting, in Bergson, with «intelligence», and, in Pascal, with «raison». Thomas Parker, *Volition, Rhetoric, and Emotion in the Work of Pascal* (Routledge, 2007), 162. Philipp Sellier, *Pascal et saint Augustin* (Paris: Albin Michel, 1970), 46. Denis Rosenfield, *Métaphysique et raison moderne* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997), 273.

transformation³⁷. Instinct is, therefore, a kind of implicit knowledge which is manifested in a field of action, instead of internally revolving itself and thus transforming into a consciousness. The attempt at comprehending the form of instinctive knowledge of the Sphex or the larva of Sitaris is destined to fail if we have the ambition of translating it to the language of intelligence. Equating the Sphex to the entomologist, we will think that the Sphex knows the cricket just like the entomologist knows a beetle, that is, from outside, without any vital interest, *partim partim* – while the Sphex's knowledge has the form of *συμπάθεια*, of *sympathy*.

In fact, instinct, contrary to intelligence, apprehends life from within, through an intuitive movement of divination, whose core is entirely vital, turned towards activity and action. Intelligence moves in the realm of representation, of relations between points of space, it is more in tune with the already done than with what is being made and mainly with the act itself, the very mobility of action. This means that intelligence and instinct, being radically distinct forms of knowledge, constitute divergent forms of facing one same problem -it does not imply the rejection of one in favor of the other. In fact, instinct itself also does not give us the «key to vital operations», since it does not extend its domain to encompass life as such. As it happens with the indivisible flux of creative evolution, in which the current of movement hits off matter and the inert, from there resulting organization, also the subject's life is guided by these two poles of meaning, intelligence and instinct.

Thus, even though both intelligence and instinct are two kinds of knowledge, the first a more conscious kind and the second a less thought-out kind of knowledge, less conscious (in the sense of a consciousness that is annulled by activity, and not of a null consciousness, like that of a rock), yet, intuition can only take us to the acknowledgment that nature is not defined categorically by its unity or by its multiplicity; that, while identical to consciousness which manifests itself in pure duration, it is characterized by its free and unpredictable flexibility, and that, like consciousness, it is more quality than quantity, but also that, as the wellspring of existence, of where every thing emanates and of which they are only an aspect, nature is still a mystery -worthy of being admired by the act of thought, but whose essence remains inaccessible.

³⁷ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, 158.

From the future we can only predict what resembles the past – that is the world of the chemist and the astronomer as such; from the contemplation of the eternal *fiat* of movement, without which extension is annulled, from the coexistence of creation, relation of relations, can only be expected the exaltation of mysticism -like in every plunge into a reality which amplifies humanity. We will imagine, then, with Leonardo Coimbra, so much influenced by bergsonian philosophy in its multiple forms, that all things speak and that our inability to comprehend what they say results from our faulty ears; but also that it may be possible to listen to a new song, the «conversation of all things»³⁸, not through a formalistic cataloguing, but through the synchronization with the primordial reality of the bergsonian world, Time, which is action, for, just like life emerges out of the clash of the primitive *élan* with matter, we too fulfill ourselves through action, which is only effective through space inside time.

³⁸ Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça* (Porto, Livraria Tavares Martins, 1956), 89.

Bibliography

- Barreau, Hervé. “Bergson face à Spencer. Vers un nouveau positivisme”, *Archives de Philosophie* 71, no. 2 (2008): 219-243.
- Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan, 1908.
- Bergson, Henri. *La Pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1938.
- Bergson, Henri. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: Félix Alcan, 1937.
- Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan, 1908.
- Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. Paris: Félix Alcan, 1929.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black, 1908.
- Calkins, Mary Whiton. “Henri Bergson: Personalist”, in *The Philosophical Review* 21, No. 6 (1912), 666-675.
- Coimbra, Leonardo. *A Alegria, a Dor e a Graça*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956.
- Collins, James D. *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1954.
- Derrida, Jacques. *Marges de la Philosophie*. Les Éditions de Minuit, 1972.
- Elfenbein, H. A., Ambady, N. “On the universality and cultural specificity of emotion recognition: A meta-analysis”, *Psychological Bulletin*, 128 (2002), 203-235.
- Kelly, Michael R. *Bergson and Phenomenology*. Palgrave Macmillan, 2010.
- Kerimov, Khafiz. “Descartes, Bergson, and Continuous Creation”, *Methodos* 18 (2008).
- Köhler, Daniel. *The Mereological City: A Reading of the Works of Ludwig Hilberseimer*. Transcript-Verlag, 2016.
- Lewis, Clarence Irving. *Mind and the world-order: Outline of a theory of knowledge*. New York: Charles Scribner's Sons., 1929.
- Marrati, Paola, “Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson”, *MLN*, 120, No. 5 (2005), 1099-1111.
- Merleau-Ponty, Maurice, “La Philosophie de l'existence”, *Dialogue: Revue canadienne de philosophie* 5, Iss. 3 (1966), 307-322.
- Parker, Thomas. *Volition, Rhetoric, and Emotion in the Work of Pascal*. Routledge, 2007.
- Perry, Ralph Barton. “Notes on the Philosophy of Henri Bergson: II. Indeterminism and Dynamism”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 8, No. 26 (1911), 713-721.
- Radhakrishnan, S. “Is Bergson's Philosophy Monistic?”, *Mind* 26, No. 103 (1917), 329-339.
- Reisenzein, Rainer. “Evidence for strong dissociation between emotion and facial displays: The case of surprise”, *Journal of Personality and Social Psychology* 91, No. 2 (2006), 295-315.
- Rosenfield, Denis. *Métaphysique et raison moderne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

- Russell, J. A. “Is there universal recognition of emotion from facial expression? A review of the cross-cultural studies”, *Psychological Bulletin* 115 (1994), 102-141.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Penguin Classics, 2000.
- Schaffer, Jonathan. “Monism: The Priority of the Whole”, *The Philosophical Review* 119, No. 1 (2010), 31-76.
- Sellier, Philipp. *Pascal et saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1970.

Desajustes de la razón inmunitaria. Elementos de conflicto en el gobierno de lo biológico

Adán Salinas Araya ¹
(adan.salinas@uacademia.cl)

Presentación del 13 de octubre, 2020

DOI: 10.5281/zenodo.4436665

Resumen:

Exposición realizada por el Doctor en Filosofía Adán Salinas Araya, en el ciclo de conversaciones “Crítica a la Epidemiología Política. Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia”, organizado por el equipo editorial de la Revista de Filosofía Otro siglo, octubre – diciembre 2020. Disponible en Youtube, canal Revista Otro siglo.

Palabras clave: Crítica - Epidemiología - Política - Neoliberalismo - Biopolítica - Salud

Abstract:

Lecture by Adán Salinas Araya, Ph. D., in the cycle of conversations “Criticism to the Political Epidemiology. Neoliberal practices and rationality in times of pandemics”, event organized by the editorial team of the Philosophy Magazine Otro siglo, october – december 2020. Available on Youtube, channel Revista Otro siglo.

Keywords: Criticism - Epidemiology - Politic - Neoliberalism - Biopolitic - Health

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Coordinador del Programa de Doctorado en Estudios Transdisciplinarios Latinoamericanos, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile.

Quisiera agradecer la invitación e iniciar comentando lo que el nombre de este ciclo me dice y me provoca, y es probable que sólo hable de eso. Es un nombre fuerte, “Crítica a la epidemiología política” tiene una reminiscencia evidente al proyecto de la crítica a la economía política. Pero también permite, me parece, deslindar la cuestión del saber médico de la del gobierno de la enfermedad. De modo que la epidemiología es una cosa, un saber médico, y el gobierno de la enfermedad (la epidemiología política, si recogemos el nombre de este ciclo) es una cosa diferente. La epidemiología es un saber médico que trata de cómo vérselas con los determinantes generales de la salud o la enfermedad, su control o propagación; de modo que la óptica epidemiológica no intenta producir una condición médica en una persona, por ejemplo, tratar una enfermedad y producir la salud de esa persona; sino en prevenir, controlar, tratar la enfermedad en una escala masiva, su óptica es la de los grupos humanos, la población o incluso la especie.

La epidemiología, como rama del saber entonces apunta a una cuestión socio-sanitaria, la consideramos un saber médico, pero requiere tomar en cuenta temas urbanísticos, alimentarios o culturales. Ahora bien si miramos el caso concreto de esta pandemia, podríamos decir que la epidemiología política, o el gobierno de la enfermedad, no siempre ha tomado mucho en cuenta al saber epidemiológico o lo ha tomado en cuenta junto a otros saberes, intereses, racionalidades, y además hay que decirlo en conjunto con elementos que en realidad son más bien irracionales. Cuestión bastante importante políticamente hablando. Entonces la expresión epidemiología política me parece un acierto, pues permite visualizar que existe algo, el gobierno de la enfermedad, y que no es un algo exclusivamente médico o biológico.

La epidemiología política me parece un ensamblaje de saberes y prácticas del gobierno de grupos humanos en el que concurren diversas matrices y diversos fines, uno de ellos es por supuesto esa rama del saber sobre todo nosológico que es la epidemiología, pero también —esto es muy importante— influyen otros saberes, otros fines y otras prácticas. Si miramos las técnicas y las prácticas de este gobierno sociosanitario esto es muy evidente. El siglo XX ha hecho de la vacuna la técnica privilegiada de la epidemiología política. Pero hoy no existen, hoy de hecho lo más característico en todos los procesos de gobierno es la espera de la vacuna. Es algo bastante peculiar, una espera que se prolonga. Ya veremos que el tema no será sólo que haya vacuna, sino las formas de su financiamiento, distribución, etc. Pero también existen otras técnicas, las técnicas

espaciales, por ejemplo. Estas son las técnicas epidemiológicas más antiguas, técnicas como el confinamiento, el aislamiento, el destierro o la cuarentena. Como es fácil apreciar, no son técnicas médicas. El destierro en la antigüedad se aplicaba a ciertos enfermos peligrosos, se expulsaba al enemigo político, pero también al loco. El caso más emblemático es el de la lepra, la persona enferma de lepra es expulsada de la ciudad. Mucho antes que se construyeran los leprosarios, surgen incluso poblados autogestionados de leproso, ciudades de enfermos marginados por peligrosos. Es decir, el destierro o expulsión antes que el aislamiento. En fin, estoy diciendo cosas muy conocidas, me disculpo diré algunas cosas más generales para que nadie se pierda e intentaré profundizar en algunos aspectos para que quienes se dedican más a estos temas no queden insatisfechos. La epidemiología política, el gobierno de la enfermedad, así concebida, es mucho más antigua que la rama del saber médico que hoy conocemos como epidemiología.

Doy ahora un paso. Tomemos ahora este tema de las técnicas espaciales particularmente el confinamiento y veámoslo con una perspectiva más actual, dos factores, por ejemplo. El primer factor es la propagación durante los últimos quince años de la llamada *New Public Management* o Nueva Gestión Pública, también por supuesto en los sistemas sanitarios. ¿Qué es esto? Una racionalidad de gobierno que tiene como principio que los asuntos públicos se pueden gobernar a través de técnicas del Management, es decir, que se pueden importar técnicas desarrolladas en la cultura corporativa y aplicarlas por ejemplo a los procesos de atención primaria en salud. Los tres elementos más vistosos de esto son la desagregación, la competencia y los incentivos. No me voy a quedar en este tema, hay diferentes posicionamientos, desde quienes proponen usos instrumentales de algunas de estas técnicas a quienes imaginan que en efecto la salud de la población es una mercancía, un objeto de marketing, etc. Pero quiero mostrar algunos elementos del coctel, si sumamos estas técnicas corporativas al tema del confinamiento del agente peligroso, que como digo tiene milenios literalmente de historia, aparece un objeto o una técnica nueva, la trazabilidad. La trazabilidad es uno de estos objetos que, si bien podían existir desde que hay registros, es decir, desde hace muchos siglos, las formas de accountability actual hacen de esta trazabilidad un objeto completamente nuevo y muy singular dentro de las biopolíticas neoliberales.

El accountability como técnica general en la gestión de organizaciones del Estado es uno de los pilares de los procesos llamados a veces de “modernización del Estado”, etiqueta sin duda

presuntuosa con la que se ha caracterizado la importación masiva de técnicas corporativas a la gestión pública—¿cuáles son los elementos más visibles del accountability?, la proliferación de informes e indicadores. De modo que se construye la imagen que algo -una organización- funciona y cumple sus objetivos, si y sólo si, uno logra operacionalizar el adecuado desempeño de las personas que trabajan en dicha organización, registrándolo en indicadores exhaustivos y midiendo tales indicadores a través del cumplimiento de estándares. Hoy es muy probable que un médico conozca mejor el índice de satisfacción de su unidad que la tasa de mortalidad de una enfermedad. Este es un proceso largo, a los chilenos nos gusta pensar que el neoliberalismo lo inventamos aquí. Para ser campeones en algo, pero estas cosas vienen de fuera. Quiero dar un ejemplo. Hay un documento muy interesante de 1997 que se llama “Indicadores de Medición del Desempeño del Sistema de Salud” elaborado por Knowless, Leighton y Stinson los dos primeros investigadores de abt asociados una consultora y think thank internacional, realmente muy interesante, que define su personal como “investigadores y audaces pensadores” que “cambian las reglas del juego”. Llamo la atención sobre un aspecto, ninguno de los autores de este documento es un profesional sanitario o siquiera funcionario sanitario. Este es el trabajo de una consultora financiado por la OPS y la agencia norteamericana. No quiero decir que esto sea un campo de investigación exclusivo de médicos, nunca lo ha sido y no es lógico que lo sea. Lo que quiero mostrar es que desde hace más de veinte años hay un proceso de importación de la racionalidad y formas de acción de la cultura corporativa a los sistemas sanitarios. Es un proceso aparentemente descentralizado, pues intervienen múltiples organismos internacionales. Es una colonización de la salud pública por la organización empresarial. Sólo a modo de ejemplo, muestro el cuadro de objetivos 1 del documento citado de 1997:

Objetivo global de la reforma del sector salud: Mejorar la condición de la salud

Estrategia (Técnica)	Meta(s) primaria(s) esperadas(s)	Meta(s) o impacto(s) secundario(s)
Cambio de leyes y reglamentos entregar exenciones tributarias para bienes básicos de salud pública importados; permitir el ejercicio privado de la medicina; fortalecer la concesión de licencias y certificación de competencia; permitir el pluriempleo para el personal de la salud pública; clarificar las reglamentaciones del seguro para facilitar los seguros de salud	Acceso	Sustentabilidad financiera Calidad
Recaudación de ingresos tarifas a los usuarios; planes de seguro y esquemas de prepago para mancomunar los riesgos y facilitar la movilización de recursos para la salud	Calidad Sustentabilidad financiera	Equidad Acceso Eficiencia
Reasignación de recursos aumentar la participación presupuestaria del Ministerio de Salud (MINSa) en la atención de salud primaria y paquetes de servicios eficientes en función de los costos; reducir los subsidios gubernamentales para hospitales; desplazar el tratamiento del virus de inmunodeficiencia humana/síndrome de inmunodeficiencia adquirida (VIH/SIDA) de los hospitales	Eficiencia Costo-eficiencia	Equidad Calidad Sustentabilidad financiera
Desarrollo de una organización alternativa de recursos para la prestación de los servicios aumentar la función de los proveedores privados; establecer Health Maintenance Organization (HMO); incorporar proveedores de salud basados en los empleadores; descentralizar las responsabilidades del MINSa en los servicios de salud a nivel regional y de distrito	Eficiencia Costo-eficiencia	Acceso Sustentabilidad financiera

Son cosas que nos pueden sonar muy familiares en Chile, cotidianas. Cada cual puede leer la tabla, pero quiero dar un ejemplo. Veamos como la segunda y tercera estrategias llamadas “Recaudación de ingresos” y “Reasignación de recursos” buscan lograr la equidad y el acceso, además de la eficiencia y sustentabilidad a partir de propuestas tan particulares como poner tarifas a los usuarios, asignar presupuesto según paquetes de costos, reducir los subsidios gubernamentales a hospitales o aumentar la función de proveedores privados. Evidentemente ninguna de estas estrategias buscan ni acceso ni equidad.

En fin, uno puede hoy en Chile analizar la incorporación de esta lógica del accountability del desempeño en términos sanitarios desde la formación de profesionales en las universidades, hasta la atención primaria y los diversos programas de salud. Esto es bien interesante, hagamos de cuentas que jugamos este juego de los indicadores, sólo por ejercicio. Uno podría levantar el indicador, de cuánto tiempo debe dedicar el personal sanitario a funciones de registro o generación de estándares, cuánto personal adicional y asesorías se debe contratar y en general cuánto invertir sólo para hacer funcionar el accountability que se vuelve una especie de objetivo en sí mismo. E instala una lógica de “burocracia gerencial” muy curiosa. A veces se piensa que la burocracia es una cuestión de los organismos estatales, pero la burocracia corporativa que se pretende instalar en la gestión pública, no es menos absurda ni abultada. Esta burocracia corporativa que la retórica del ISSN 0719 – 921X

management presenta como “aseguramiento de la calidad”. Veamos un ejemplo de esta pandemia en Chile. El 18 de marzo se fecha un protocolo para el uso de elementos de protección personal, para que todo el mundo sepa cómo deben usarse estos elementos en recintos sanitarios, pero también porque ese documento alguna vez se pedirá. El indicador preguntará ¿la autoridad competente realizó acciones para asegurar la seguridad de los funcionarios sanitarios a cargo? La autoridad responderá, “sí se desarrolló protocolo que se adjunta”: pero el 20 de marzo conocíamos 2 cosas que desajustan lo anterior. Primero que en un hospital de higuierillas un grupo de enfermeras estaba confeccionando mascarillas, segundo que en la posta central denunciaban que no había EPP suficientes, ante lo que el ministro Mañalich respondía que la Posta Central no requería estas medidas extraordinarias y después explicó la situación por un supuesto robo de estos elementos para ser vendidos en el mercado negro, finalmente una encuesta aplicada por el colegio médico el 30 de marzo indicaba que el 78,31% de los y las encuestadas señalan que no hay mascarillas n95, además de otros EPP.

Aquí se puede hacer escarnio de Mañalich que ha sido de hecho el foco de todas estas negligencias. Pero además de las responsabilidades de la autoridad sanitaria, aquí tenemos una racionalidad gerencial de carácter corporativo que ha copado las formas de lo aceptable para la gestión sanitaria. Racionalidad general diferente -completamente diferente- a una racionalidad médica. Esto es bien importante cuando hablamos de biopolíticas neoliberales no se trata sólo de atención privada o pública, sino de las formas que damos al gobierno de lo público. La presunción de que se puede gobernar los asuntos públicos como se gobierna una marca. Hay aquí una disputa de racionalidad. Volvamos a la trazabilidad. Uno esperaría que la racionalidad gerencial-corporativa tuviese la ventaja de la eficiencia, y esto puede ser así en ciertos casos. Pero la cuestión corporativa no es sólo obtener resultados de productos a bajo costo -la eficiencia- debe sobre todo obtener rentabilidad, y está atravesada por el marketing, la instalación de marca. En realidad, una gerencia no debe necesariamente tener buenos productos, sino que esto sea percibido por los consumidores. Esto lo sabemos todos, sabemos que cuando compramos una zapatilla hecha en China con una marca europea podemos comprar a un 25% del precio otra zapatilla hecha en la misma fábrica sin marca o con una marca china. O que cuando pagamos una cierta universidad incluso más cara no estamos pagando realmente una “mejor universidad”, en Chile en particular sabemos que las universidades más caras no son las mejores. En fin, ¿qué pasó con la trazabilidad?,

en Chile fue posible unos rangos mínimos de trazabilidad, a pesar de este enorme influjo del accountability, que uno supondría al menos tendría la virtud de que la información fluyese. El sistema informático epivigila implementado en 2009 fue la herramienta básica para realizar esta trazabilidad, quiero dar un detalle, es un software de registro, que por lo tanto puede arrojar estadísticas. Pasó que los casos, por la razón que fuere, no eran ingresados, de modo que hubo que empezar a cruzar esta información con los resultados del laboratorio, la polémica del Excel a mitad de año, que entre tantas cosas pasó bastante desapercibida. Los laboratorios enviaban sus planillas de Excel había que exportar los datos del epivigila para cruzarlo con este Excel, la contraloría de la República en junio detectó inconsistencias y hubo que incorporar más de 30 mil casos y finalmente sumar a los centros de atención primaria al trabajo de seguimiento de casos, es decir, la gente que trabaja en salud comunitaria desde siempre, que conoce los territorios, dirigentes, si hay internet o no, etc. Con estas incorporaciones la trazabilidad comenzó a funcionar.

Incorporemos el segundo factor del que quería hablar, aquí no me detendré mucho porque en nuestro país no han tenido incidencia, son las herramientas algorítmicas. En nuestro país las biopolíticas son todavía estadísticas como durante todo el siglo XX. La experiencia por ejemplo de Corea del Sur, un país también muy neoliberal y con una enorme tasa de privatización de la atención sanitaria, pero al mismo tiempo muy diferente a Chile pues está basado en un modelo económico de servicios y tecnología, fue la matrix algorítmica en asuntos de trazabilidad. La aplicación para smartphones "self-quarantine safety protection". Permitted generar algorítmicamente la red de posibles contactos de una persona contagiada, rastrear por GPS el cumplimiento obligatorio de cuarentenas, alertar a usuarios sobre posibles contactos con algún contagiado, alertar sobre nuevos contagios en las zonas de tránsito reciente, al mismo tiempo permitía a las personas reportar síntomas y recibir consejos sanitarios. Esto es diferente a lo que hemos visto en Chile, con un modelo de management como arquetipo de gobierno y unas herramientas informacionales que apuntan a la estadística, más allá de los problemas de implementación que tienen.

Bueno hago una síntesis intermedia. La epidemiología, el saber médico así llamado es una cosa. El gobierno de la enfermedad es una cosa diferente y mucho más antigua que este saber moderno y relativamente joven. El gobierno de la enfermedad en el contexto de las biopolíticas neoliberales está constituido por elementos de racionalidad muy diversos, los saberes médicos

forman parte de este conjunto, pero la racionalidad dominante es de carácter corporativo-gerencial, el modelo es la empresa.

Bueno quiero avanzar hacia el componente de irracionalidad. Tenemos que el gobierno de la enfermedad, la epidemiología política, puede ser considerada parte de un conjunto más amplio de gobierno de lo biológico. Que aquí no hemos tratado, pero que es importante tener a la vista, respecto a la especie humana, las otras especies, los entornos víricos, en fin, la biosfera. Hay una biopolítica del siglo XXI por construir (uso esta palabra, pero podríamos usar otras). Hay una biopolítica del siglo XXI por construir, que necesariamente debe ser una biopolítica afirmativa, esto quiere decir que no sea una política de dominación, sobre los vivientes humanos y no humanos. Por supuesto, esto es un desafío urgente especialmente por razones de sustentabilidad ecológica y de la supervivencia de la especie humana. Pero, por otro lado, es muy difícil pensar una biopolítica afirmativa que salga de los esquemas de dominación, cuando la política que conocemos en su conjunto sigue siendo un asunto de dominación.

Segundo punto, el gobierno de la enfermedad, la epidemiología política que observamos no es homogénea tiene modificaciones evidentes, no es sólo la extrapolación política del saber médico, juegan en ella otras racionalidades de gobierno. En nuestro caso juega muy fuertemente el modelo del gobierno corporativo impuesto a los sistemas públicos, esta importación “a la brutanteque” (sin adaptaciones, sin participación de los involucrados) es una de las bases a mi juicio de las biopolíticas neoliberales estilo chilensis, pero presentes en otras partes del mundo también. Esto es muy importante, a veces se tiene la idea demasiado abstracta de que el neoliberalismo quiere menos Estado, o que no gobierna, etc. Pienso que el neoliberalismo es política y sociológicamente más complejo que eso. En este caso vemos un neoliberalismo que no renuncia al Estado, sino que ve al Estado como una corporación, o mejor como un conjunto de corporaciones, un holding que puede interactuar con otras corporaciones privadas o mixtas, comprar servicios, ofrecer bienes y servicios a un conjunto de consumidores. Las autoridades públicas son gerentes como en cualquier corporación. En realidad, este Estado-corporación amplía las áreas de mercado a cuestiones insospechadas previamente. Crea mercado allí donde previamente había un fenómeno sanitario y un asunto de Estado, pero no veo que lo haga a través del retiro del Estado, sino modelando su acción, haciendo que actúe en una lógica corporativa, que

licite, que amortice, otorgue créditos blandos o directamente subvenciones a proveedores, fije estándares, defina servicios, en fin es el Estado el que termina por crear un mercado de la salud, que no puede crearse sólo, ni existe naturalmente, ni llega a suceder espontáneamente. A veces pensamos que el neoliberalismo quiere evitar que el Estado regule el mercado y en realidad le otorga la tarea de crear y sostener el mercado.

Bueno voy a dar el último paso, para comprender la epidemiología política, esto que hemos llamado aquí de ese modo gracias a la provocación de la revista Otro Siglo, me parece que no sólo hay que poner en juego las racionalidades que ya son diversas, observar que no sólo está la racionalidad médica, ¿cuánto ha exigido el colegio médico ser escuchado por un ministerio que no los escucha? Hay otras racionalidades, pero también intereses inmediatos, pequeños lucros inmediatos, rendimientos políticos a corto plazo. También tenemos cuestiones culturales algunas lógicas y otras completamente irracionales. En este punto, nuestro país no ha llevado la delantera, creo que el reino de la irracionalidad al punto del oscurantismo ha sido Brasil, todos sabemos que el presidente en Brasil ha negado sino la existencia del virus, al menos sí la propagación y gravedad de la enfermedad. Esto es derechamente oscurantismo en mi opinión, a la altura del terraplanismo. Pero lo más fuerte es que no tienen ministro de Salud, esto puede ser sorprendente por el contexto, pero el 17 de abril renunció el ministro Mandetta, el nuevo ministro Teich renuncia el 15 de mayo y asume como interino el General Pazuello, que ostenta como gran mérito de su curriculum haber coordinado al ejército durante los juegos olímpicos. Luego de cuatro meses sin ministro, el 16 de septiembre finalmente Pazuello deja el interinato y asume oficialmente como Ministro de Salud. No hemos llegado a esto en Chile, pero hay un elemento que es importante observar, el componente autoritario-patronal que es un elemento clave del neoliberalismo chileno. El gerente es heredero el patrón, no sólo un ejecutivo innovador y un líder, como en las películas de Wall Street; sino que es un punto de autoridad, que ejerce poder, centraliza. La casta gerencial que se disputa el Estado es heredera de esa carga colonial del fundo. Quisiera recordar algunas escenas. El ministro señalando que teníamos uno de los mejores sistemas de salud del planeta, asegurando que estábamos más preparados que Francia y España, y con la actitud que todos vimos de querer dar cátedra al planeta. Recuerdo la imagen del presidente Piñera llamando por teléfono al presidente Xi a China y hablando en castellano un monólogo, ofreciendo médicos, en fin, esta imagen de líder mundial. Todas estas torpezas no se acaban ni son secundarias, Mañalich el 14 de

septiembre publicó una carta en el mercurio, nada menos que con recomendaciones para la actual fase. El mismo día que se presentaba acusación constitucional en su contra, el 16 de septiembre en un taller de la Fundación Jaime Guzmán planteaba:

“Teníamos que lograr que el brote de esta enfermedad no hiciera colapsar la capacidad hospitalaria. Aplanar la curva de los casos y demorarla en el tiempo y hacer crecer la capacidad de hospitalizar y tratar a los enfermos, cosa que en realidad todo el mundo reconoce que en Chile se hizo extraordinariamente bien”

Para seguir campeonando añadió sobre Chile: “el primer país del mundo que dijo que era prudente que todo el mundo usara mascarillas, en toda ocasión”.

Y el remate en el que aseguró que en Chile el registro de información era: “bastante más confiable que el de otros países”. Si bien parece circo, hay que tomárselo en serio. En este momento hay una batalla legal en Chile para que el Poder Ejecutivo aporte información al judicial sobre la actuación del Ministerio de Salud, a la que se ha negado el Presidente de la República y el Ministro de salud aludiendo materias de seguridad nacional. Recuerdo el incalificable suceso de hace dos días en el que robaron computadores y documentos precisamente de la SEREMI de salud, que está en el paseo Bulnes, lugar con custodia policial y Militar (pero además la oficina está en el quinto piso). Incalificable.

Bueno estas cosas forman parte de la epidemiología política y hay que tomarlas en cuenta, no sólo hay racionalidades en juego, sino elementos que afectan importantemente y que forman parte de hábitos y caracteres culturales. Elementos de racionalidades en algunos casos fragmentarias y elementos irracionales habitus patronal-autoritario.

El objetivo con el que me invitaron era provocar un diálogo creo que hay elementos hasta aquí para comenzar dicho diálogo, así que agradezco nuevamente a la revista y particularmente a Felipe Berríos Ayala, quien me ha invitado y cedo la palabra para que conversemos.

Referencias

- Knowless, Leighton & Stinson (1997). *Indicadores de Medición del Desempeño del Sistema de Salud*. LACRSS, iniciativa de reforma del sector Salud.
- Inerarity y Colomina (2020). “La verdad en las democracias algorítmicas”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, n° 124, pp. 11-23.
- Tello (2019). *Tecnología, Política y Algoritmos en América Latina*. Cenaltes, Viña del Mar.
- Morales Casetti (2014). “Nueva Gestión Pública en Chile: Orígenes y efectos”. *Revista de ciencia Política*. Vol 34, N° 2, pp. 417-438.
- Subsecretaria de redes asistenciales. “Protocolo de referencia para correcto uso de equipo de protección personal en pacientes sospechosos o confirmado de COVID19” Circular C37 N° 1, 18 marzo 2020.
- Colegio Médico de Chile. Catastro de Elementos para Protección Personal. 30 de marzo 2020-.

**La retórica de la peste, la metáfora de la guerra:
los usos del lenguaje neoliberal¹**

Marcela Rivera Hutinel²
(marcela.rivera@umce.cl)

Presentación del 10 de noviembre, 2020

DOI: 10.5281/zenodo.4437623

Resumen:

Exposición realizada por la Doctora en Filosofía Marcela Rivera Hutinel, en el ciclo de conversaciones “Crítica a la Epidemiología Política. Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia”, organizado por el equipo editorial de la Revista de Filosofía Otrosiglo, octubre – diciembre 2020. Disponible en Youtube, canal Revista Otrosiglo.

Palabras clave: Crítica - Epidemiología - Política - Lengua - Capitaloceno - Guerra

Abstract:

Lecture by Marcela Rivrea Hutinel, Ph. D., in the cycle of conversations “Criticism to the Political Epidemiology. Neoliberal practices and rationality in times of pandemics”, event organized by the editorial team of the Philosophy Magazine Otrosiglo, october – december 2020. Available on Youtube, channel Revista Otrosiglo.

Keywords: Criticism - Epidemiology - Politic - Lenguaje - Capitaloceno - War

¹ El presente texto conserva el carácter oral y tentativo de las reflexiones que fueron compartidas el 20 de noviembre de 2020 en el Ciclo de encuentros organizado por el equipo de la Revista Otro Siglo: *Crítica a la epidemiología política. Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia*. Vuelvo a agradecer la invitación a pensar y pensarnos que este Centro de Escritura y Pensamiento nos ofrece.

² Doctora en Filosofía, académica de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

“La recomposición del vocabulario es una premisa fundamental para volver inteligible un principio nuevo de enlace no solo de las palabras y de las cosas, sino también entre las cosas y el dinero”.
Diego Sztulwark. “El virus, la filosofía y el Estado fuerte”.

Antes de ingresar propiamente a la propuesta de mi presentación, quisiera partir con algunas consideraciones sobre el título del ciclo de encuentros organizado por el equipo de la Revista Otro Siglo: *Crítica a la epidemiología política. Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia*. Lo hago con el propósito de activar algunas reflexiones, que espero luego nos permitan abrir la pregunta por el lenguaje, por la cuestión de sus usos en el discurso neoliberal. Solo adelanto una conjetura: pienso que del mismo modo que Paul Celan, poeta alemán, agudo pensador del lenguaje, advertía que el nazismo deja su marca, su herida en la lengua (“El lenguaje [...] debió pasar por las mil tinieblas de la palabra que trae la muerte”, afirma en el *Discurso de Bremen* [1993: 117]), habría que sospechar que el neoliberalismo también nos tiende su propio diccionario mortífero. Es esta la pista que quisiera seguir: la “[d]el cauce del decir atrapado por empresa”, como advierte un verso de Emma Villazón, de su libro *Temporarias*. Solo señalaré una ruta que nos dispone a pensar, de modo radical, el vínculo entre lenguaje y violencia. En este caso particular, intentaremos visualizar la forma en que las palabras son puestas a trabajar, como “temporarias”, al servicio de las fuerzas extractivistas del capitalismo financiero. Entonces, al hablar de lenguaje neoliberal, no podremos pensar simplemente en el discurso que acompaña, como una música de fondo, las políticas neoliberales. Ese lenguaje que llamamos neoliberal, me parece, debe ser pensado como parte integrante de estas políticas, entendiéndolo como una dimensión que opera de modo inherente al fetichismo de las relaciones capitalistas de producción, en las que Marx concentró su crítica a la economía política.

El problema de los usos de la lengua neoliberal puede rastrearse en un libro de Alain Birh, publicado el 2007. Este sociólogo francés, uno de los cofundadores de la revista *Contracorriente*, titula su libro: *La neolengua neoliberal: la retórica del fetichismo capitalista*. El objetivo del libro es establecer en qué sentido, en qué medida y por qué razones el discurso neoliberal responde a la categoría orwelliana de *neo lengua*. Es Orwell el que acuña el término de *neolengua* en su novela de política-ficción, 1984. Allí nos da a ver, a través de lo que el nombra neolengua, la lengua oficial de *Oceanía*, cómo el poder se establece y se mantiene siempre a través del control que el

ejerce sobre el lenguaje, sobre la capacidad de imponer el uso de ciertas palabras o de ciertas expresiones, prohibiendo el uso de otros. Al punto que la creación de un nuevo lenguaje será siempre el indicio de la conformación de un nuevo régimen de poder. Parece de perogrullo advertirlo, pero no hay inocencia en las palabras: cada una vehicula múltiples pensamientos, ideas hechas o presupuestos sutiles. Cada palabra alberga un acto en potencia. Es decir que, a través de las palabras, son comportamientos, disposiciones y actitudes las que nacen, las cuerdas de la prescripción y de la proscripción las que se tensan.

Son tres los slogans que rigen el mundo que retrata Orwell: “La guerra es la paz. La libertad es la esclavitud. La ignorancia es la fuerza”. Un colega del protagonista de la novela, Winston Smith, expresa así el propósito que se trama a estas afirmaciones. Syme, ese es su nombre, refiere en estos términos lo que se juega en el empobrecimiento de la lengua:

“No sientes la belleza de la destrucción de las palabras. ¿No sabes que la neolengua es el único idioma del mundo cuyo vocabulario disminuye cada día? Winston no lo sabía, naturalmente sonrió -creía hacerlo agradablemente- porque no se fiaba de hablar. Syme comió otro bocado del pan negro, lo masticó un poco y siguió:
- ¿No ves que la finalidad de la neolengua es limitar el alcance del pensamiento, estrechar el radio de acción de la mente? Al final, acabamos haciendo imposible todo crimen del pensamiento. En efecto, ¿cómo puede haber crimental si cada concepto se expresa claramente con una sola palabra, una palabra cuyo significado esté decidido rigurosamente y con todos sus significados secundarios eliminados y olvidados para siempre?”

La imagen es aplastante. El propósito de la neolengua es volver imposible el crimen del pensamiento, disminuyendo las palabras que puedan portarlo. En el anexo de la novela, Orwell publica un apéndice que explica los principios de la neolengua. Se esperaba erradicar con ella todo pensamiento herético, que todo pensamiento divergente fuera literalmente impensable, “al menos en tanto que el pensamiento depende de las palabras...” Volver imposible toda duda, toda reflexión autónoma, toda crítica o contestación por parte de los ciudadanos, privándolos de las condiciones mismas de posibilidad de tales disposiciones, no solamente en el plano intelectual, sino fundamentalmente en el plano lingüístico y psicológico.

Me parece que sobre esta reflexión ha ido avanzado el trabajo del colectivo *Communes*, que nos ha regalado dos magníficos volúmenes titulados *El ABC del neoliberalismo*, y cuyo propósito, como señala Mary Luz Estupiñan en el prólogo, es revisar “los términos y las nociones que

conforman la gramática de la racionalidad neoliberal y que se han ido incorporando de manera dosificada en el lenguaje y en las prácticas cotidianas” (2016: 10). Enumero el índice solo como una invitación a su lectura. Tras el primer texto, “El lenguaje de la economía”, de Doreen Massey, los autores van deshilvanado lo que se trama en el glosario: milagro, competencia, democracia, capital humano, esfuerzo, individualismo, miedo, calidad, gobernanza, coaching. Luego, en el segundo volumen: Riesgo, oportunidades, neo-management, emprendimiento, evaluación, crédito, vulnerabilidad, sindicato, multiculturalismo, inclusión. Si es preciso hacer un ABC del neoliberalismo, si es preciso “continuar haciéndolo”, como remarcan los editores del segundo volumen, es porque en cada una de estas palabras, el neoliberalismo no solo se dice, sino que *nos dice*, nos nombra, moldea nuestras identidades, configura nuestra sensibilidad a partir de la imposición de un lenguaje común.

Pensemos, por ejemplo, en la fórmula “calidad de vida” —“expresión odiosa”, dice María Moreno, que dispone a la vida “como si fuera un producto en una góndola de súper o en un shopping” (2020: 175). Pensemos cuán lejos de esta retórica calculante —la calidad se mide por indicadores— se encuentra el significante “dignidad” que se puso en escena en la revuelta de octubre. En un hermoso libro que está a punto de publicar editorial Descontexto, titulado *Psicoanálisis de un malestar*, su autor Mario Uribe se detiene en un análisis de la palabra dignidad. Solo he tenido acceso al libro en fragmentos que me ha leído su editor, Juan Carlos Villavicencio. Espero con ansias su lectura. Pero creo que una pregunta por los usos del lenguaje neoliberal debería tensarse sobre la invocación de la dignidad como palabra, una cuya potencia es nombrar el afecto común de un pueblo que se busca. Una palabra, una frase, *hasta que la dignidad se haga costumbre*, que viene a quebrar la imagen inercial de nuestra mansedumbre o nuestro sometimiento al modo de vida neoliberal.

Vuelvo al ABC del neoliberalismo. Mary Luz Estupiñán, en el texto de presentación al primer volumen, señala lo siguiente sobre el papel del lenguaje en la conformación de un modo de vida neoliberal:

“[habrá que pensar] qué implicancias tiene el que los sujetos se estén autodenominando *emprendedores*, que ya no devengemos salarios sino rentas, que la

formación en términos universitarios haya pasado a ser la de *capital humano*, o que, sea cual sea la entidad a la cual nos dirijamos, seamos tratados como clientes y exijamos en cuanto tales. Asimismo, qué podemos concluir cuando competir por fondos se convierte en la forma predominante de acceder a ciertos beneficios públicos, cuando el lugar que ocupa una universidad en un *ranking* es el principal criterio para querer estudiar en ella, cuando la gestión está a la orden del día para capitalizar lo material y lo inmaterial. Pues todo ello no hace sino dar cuenta de que nos estamos articulando día a día a partir del orden empresarial. Entonces, el desmonte del neoliberalismo no implica sólo intervenir la estructura económico política que nos rige, sino que también pasa por desinvertir de su manto las subjetividades y las prácticas que han sido promovidas bajo este orden” (2016: 10).

Imaginé, cuando pensé en el título de esta presentación, que podía sumar un pequeño apéndice a la construcción de este diccionario neoliberal. Un apéndice que, en el escenario de la epidemia, se proponía pensar cómo esta forma de administrar el desamparo llamada neoliberalismo pone a trabajar, tanto a la fuerza anárquica de un virus (el más ambiguo de los seres de la tierra, como dice Emanuele Coccia, recordando su carácter inclasificable ente la vida química y la vida biológica), como a las palabras y números –piénsese en el *contador mortem* que nos asedia cotidianamente- con los que se construye el relato de su expansión mortífera. No avancé tanto, la tarea quedará pendiente. Pero al menos esta será una invitación a proseguir la búsqueda. En las anteriores conversaciones del ciclo -con Álvaro Hevia, Paola Chaparro y Adán Salinas-, Felipe Berríos Ayala y quienes del equipo han participado en los conversatorios han hablado de los títulos de las presentaciones como una provocación. Este título se suma al gesto. Intentaba dialogar con los desafíos que resuenan en el título de la invitación de Otro Siglo. *Crítica a la epidemiología política*.

Adán Salinas, en la primera sesión, recordaba las resonancias de la crítica a la economía política de Marx en el título del ciclo. La reactivación de esa memoria, de esos espectros de Marx, me parece fundamental, en tiempos, como dice Stiegler, en que “la filosofía de nuestra época parece haber abandonado el proyecto de una crítica de la economía política” (2018: 10). Siguiendo esa apuesta, la de pensar en una nueva crítica de la economía política, me parece que en esa crítica deberá tener espacio una reflexión sobre el lenguaje, sobre la nueva lengua del fetichismo económico. La tarea es enorme. No podré asumirla aquí, pero me parece que el ensayar algunas de sus implicancias en esta conversación nos ayuda a despejar el camino.

Vuelvo, entonces, a las reflexiones prometidas en torno al título del ciclo. *Crítica a la epidemiología política. Prácticas y racionalidad neoliberal en tiempos de pandemia*. Felipe Berríos Ayala deslizaba en el primer encuentro que algo en este título se conjugaba como un “juego de palabras” para pensar el tiempo presente. Parto entonces de ese juego del título. Primero, por lo que reconozco como su carácter lúdico –*crítica a la epidemiología política*, si dejamos vacilar el genitivo, también puede oírse como una ironía respecto de la proliferación de discursos filosóficos acerca de la pandemia-, en lo que amenaza con convertirse en la producción de un nuevo campo de disputa del saber. El título, me parece, sutilmente entra en diálogo polémico con las formas que ha adquirido el debate académico en torno a la pandemia (debate que la naciente editorial ASPO -siglas de Aislamiento social preventivo y obligatorio-, organizó en un volumen de textos titulado, no sin polémica, como la *Sopa de Wuhan*). Me imagino al equipo de Otro siglo jugando con este título, sabiendo que en el ejercicio de hablar del virus, de lo que el virus hace y deshace, corremos el riesgo de convertirnos en ampulosos *epidemiólogos políticos*, en expertos *pandemiólogos del capitaloceno*, si me permiten retrucar el juego. Capitaloceno es esa “fea palabra”, como dice Jason Moore, para nombrar esta era histórica dominada por el capital: “Sin duda, capitaloceno es una palabra fea en un sistema feo. La Era del Capitalismo no merece un apodo estéticamente agradable” (2020: 25).

Menciono a Moore porque en este término que tensiona los supuestos del concepto de antropoceno (que fue propuesto por Paul Crutzen, premio nobel de química en 2002, para nombrar una nueva *era geológica* marcada por el “lesivo accionar de la especie humana sobre el planeta”), lo que parecía ser un “juego de palabras” de Moore, acuñando la noción de *capitaloceno*, acaba convirtiéndose en una punta acerada de la crítica. Eso porque en la noción de antropoceno Moore reconoce “un viejo truco capitalista”: decir que los problemas del mundo son los problemas creados por todos, por la Humanidad en su conjunto, cuando en realidad han sido creados por el capital. De ahí que Moore defina el capitaloceno como la era configurada por relaciones que privilegian la acumulación sin fin del capital. Se trata de enfatizar el problema histórico, y por tanto político, que subyace a los modos de nombrar lo que nos pasa. De ese juego de nombres, dice Moore, depende la forma que se dará al análisis de la crisis del presente. ¿Antropoceno o capitaloceno? Esa es la cuestión.

La noción de Antropoceno, dice Moore, hace pensar a los seres humanos como separados de la Naturaleza; el dualismo es eminente; la imagen, de cuño cartesiano, es la del hombre que actúa sobre la naturaleza. Por otra parte, suprime en el análisis el papel del capitalismo. Hace que pensemos que la humanidad es una, que nuestro excepcionalismo como especie es el responsable de la catástrofe medioambiental y no la actuación del capital en la trama de la vida. Contraviniendo esa idea, Moore busca señalar con la noción de capitaloceno que es el surgimiento del capitalismo el que marca un hito en la historia de las relaciones de la humanidad con el resto de la naturaleza. Pensar el capital implica abandonar este modelo cartesiano, comprender que el capitalismo constituye un modo de organización de la naturaleza cuyas dinámicas extractivitas provocan la devastación del ecosistema planetario. La práctica que define al capitalismo, la *acumulación por apropiación*, es la que desarma cualquier inocencia respecto de la idea de humanidad que el término de Antropoceno desliza. Ante la idea de una humanidad culpable por la catástrofe medioambiental, una ecología política responde visibilizando el papel de las grandes corporaciones en este desastre. Comparto algunos datos que entrega Víctor Toledo en una nota de *La opinión*, titulada “¿Qué es el capitaloceno?”, escrita en abril de 2019:

“En 2015, la mitad de las emisiones totales de CO2 fueron responsabilidad de 10 por ciento de la población con más riqueza –700 millones de personas–, mientras la mitad de la población mundial –3 mil 500 millones– sólo generó 10 por ciento de las emisiones. Aún peor: según Oxfam, las emisiones de carbono de uno por ciento más rico son 30 veces mayores que las de 50 por ciento más pobre. Los agentes más contaminantes en la historia son las corporaciones petroleras, gaseras y cementeras... entre 1751 y 2010, tan sólo 90 corporaciones emitieron 63 por ciento del total de gases de efecto invernadero”.

Esta mención al término de capitaloceno me permite precisar mi primera mención al título del ciclo: el equipo de Otro Siglo *ha jugado con palabras*, Moore lo ha hecho también, *entendiendo* que en esta posibilidad de nombrar y renombrar se pone en liza un ejercicio crítico, cuya potencia radicaría en la posibilidad de premunirse de nuevos medios para pensar el presente. Debemos a Foucault, a su lectura de *Qué es la Ilustración* de Kant, esa pista ineludible. La crítica, dice él, introduce un punto de inflexión respecto de la *analítica de la verdad* que atravesaría a la tradición filosófica. Pues a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero, que también se despliega fuertemente en el proyecto kantiano, habría que contraponer otra disposición, la de una *ontología del presente*, que asume *el* riesgo de implicarse en una interrogación sobre el momento histórico en el que se inscribe el ejercicio del pensamiento. Esto

implica recuperar un gesto vital en la filosofía de Kant: la crítica es un modo de ponernos en tensión, un modo de desadormilar nuestra pereza y nuestra laxitud ante las exigencias de un tiempo marcado por la turbación y en el que resulta difícil mantenerse en pie.

Entonces, al leer el título del ciclo, *Crítica a la epidemiología política*, no solo se gatilló una sonrisa por las resonancias irónicas que este podía contener. También escucho allí una exigencia que no podemos sortear. La de una invitación a pensar, esto es, a abrir nuevas posibilidades en tiempos donde todo parece puesto de través, donde las posibilidades mismas parecen cancelarse. Hay una bella expresión que utiliza Donna Haraway como título de uno de sus libros que nos puede dar pistas de lo que implica aprender a “habitar la turbación”. *Staying with the trouble*. Helen Torres lo tradujo como “Seguir con el problema”. “*Trouble* –dice Haraway en la introducción- es una palabra interesante. Deriva de un verbo francés del siglo XVIII que significa «suscitar», «agitar», «enturbiar», «perturbar». Vivimos (todos los seres sobre Terra) en tiempos perturbadores, tiempos confusos, tiempos turbios y problemáticos” (2019: 19). En medio de estos tiempos devastadores, la invitación de Haraway es a *manteneros ahí, a sostenernos en pie, a reconstruir lugares de remanso en medio de la tempestad*. En tiempos de urgencia, dice ella, “es tentador imaginar la construcción de un futuro seguro”, o inclinarnos en la pendiente apocalíptica del “ya no hay salida”. Sabemos que en la filosofía contemporánea pueden encontrarse rastros de este *pesimismo ontológico*. Diagnósticos lúcidos, pero que no dan lugar a la respiración, que lastran con el peso de la negatividad la analítica de la crisis, que sofocan cualquier intento de pensar en la posibilidad de una transformación, de introducir –como piensa Deleuze que lo hace el arte- una “pequeña diferencia”. De inventarse una salida allí donde no parece haberla. Se trata, también para Haraway, de introducir esta *pequeña diferencia*, allí donde no habrá retorno a un pasado mejor, ni podemos entregarnos a la ficción de un futuro, ya sea salvífico o apocalíptico. Por ese motivo las artes vitales nos reclaman aprender a “seguir con el problema”, mantenernos allí, aprender a *vivir con la turbación*. Sin ampulosa, como los “bichos mortales” que somos, “entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados” (2019: 20). Frente a los desastres de este tiempo convulso, hay una exigencia: aprender a pensar y a actuar de modo diferente, allí donde *el problema es ahora*. Donde una serie de cuestiones urgentes y dolorosas nos apremian, la tarea es aprender a vivir y a pensar en este presente, sin caer en la

tentación del futurismo. Pensar, dice Haraway, contra las “fuerzas exterminadoras” del capitaloceno no es otra cosa que aprender a vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada.

Entonces, abogar por la llegada de una nueva crítica, activar la pregunta por los asuntos que está *nueva crítica de la economía política* debe tocar, implica tomar posición. Consideramos que una de las nervaduras por donde debe pasar esta nueva crítica es, sin duda, el lenguaje. Habrá que acusar recibo de la torsión que el neoliberalismo imprime a la relación entre las palabras y las cosas. Por ejemplo, hemos experimentado a diario como en ese discurso se entreteje la tensión entre salud y economía. Recordemos el discurso de Piñera en mayo, en su discurso del 21 de mayo. La imagen de Arturo Prat, su papel en el relato épico de las glorias navales tan caro a la construcción identitaria de esta recta provincia llamada Chile, le sirve a Piñera para decir: “Hoy nuevamente nuestro pueblo, nuestra patria, enfrenta grandes adversidades y desafíos y también una contienda desigual. Por una parte, la pandemia sanitaria del coronavirus y, por otra, la pandemia social de la recesión. Hoy tampoco son tiempos para arriar nuestra bandera. Todos tenemos la oportunidad de mostrar nuestro sentido de grandeza y amor por la patria”.

Habrá que interrogar que se pone en juego en la imposición de la retórica bélica que se ha enarbolado en torno al virus: “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso e implacable”, dice Piñera, pero no es el único gobernante que ha declamado de esta forma. Emmanuel Macron hizo lo mismo en Francia, casi con las mismas palabras. “Nosotros estamos en guerra, en guerra sanitaria ciertamente. No luchamos contra un ejército ni contra una nación, pero el enemigo está ahí, invisible, inasible, avanzando” dice en su discurso del 16 de marzo, llamando a la “movilización general” del pueblo francés. Sin tener todos los elementos para ello, pienso que hay que detenerse en esta metáfora de la guerra, en lo que ella advierte de la gestión neoliberal de la pandemia.

La palabra «guerra» es, sin duda, una palabra estentórea, que solicita un ademán grandilocuente, que perfora el tímpano de quienes, sin buscarlo, la padecen. No se declara la guerra susurrando. “Las grandes palabras son altares en los cuales sacrificar las pequeñas vidas”, dice con extraordinaria fórmula María Pía López en su ensayo *Experiencia y narración*, que se detiene precisamente en los alcances de esta metáfora bélica que se ha adosado al virus:

“Guerra al Covid y antes guerra contra las drogas o la corrupción o, desde el campo crítico, guerra contra las mujeres. Desplazamientos de los análisis clásicos, que de

algún modo presuponen una definición y autodefinición de combatientes. La palabra no torna su contundencia irreal, sino que produce una nueva realidad, un cierto modo en que se disponen las fuerzas sociales y se prescinde de un conjunto de interpretaciones...Guerra: el llamado a ser un solo cuerpo para triunfar” (2020: 40).

La palabra guerra es el llamado del cuerpo unitario, como si en este contexto amenazante se nos señalase que la sobrevivencia pende necesariamente de la afirmación de una única racionalidad. Y no debemos olvidar el acierto foucaultiano: el neoliberalismo no es una mera ideología, ni una teoría económica, es ante todo una racionalidad política. Nos llaman a la guerra como forzándonos a reconocer lo imposible que es estar por fuera de un mundo neoliberalizado.

Me parece que también habría que reparar en el discurso de la austeridad; discursos “austeritarios”, los llama un dossier de la revista francesa *Langage et société* (2029), que serían propios del neoliberalismo, y que se han levantado por doquier durante la pandemia. Un ejemplo de ello es la declaración de la ministra del ministerio de las culturas, Consuelo Valdés, contra el que se ha levantado el mundo de la cultura en Chile, agrupados en la UNA, La Unión nacional de artistas. En una entrevista, la ministra señaló que lo ideal sería que la partida alcanzara un uno por ciento, sin embargo, sostuvo que “hay que ser realistas”. “Estos recursos no pertenecen al Ministerio ni al Estado, son recursos de todos los chilenos. Y un peso que se coloque en Cultura es porque se deja de colocar en otro programa o necesidad de los ciudadanos del país”. Este “No” a la cultura es un episodio más de una guerra sobre el virus que se despliega sobre nuestros cuerpos sitiados.

Contrarrestando esa inclinación a convertirnos en consumidores proletarizados, a expandir la miseria simbólica que sostiene al orden neoliberal, habrá que imaginar y pensar nuevas formas de decir lo *común*, en términos de lo que es irreducible o que al menos resiste el impulso privatizador, individualizante, de estas biopolíticas del capital. Dejo resonando, entonces, para concluir estas reflexiones tentativas sobre los usos del lenguaje neoliberal, la brillante fórmula del *Manifiesto a favor del ritmo* de Henri Mechonicc: “si una forma de vida transforma una forma de lenguaje, [habrá que pensar] recíprocamente si una forma de lenguaje transforma una forma de vida”.

Referencias

- AA.VV. (2016). El ABC del Neoliberalismo. Viña del Mar: Asociación Communes.
- Bihr, Alain (2007). *La Novlangue neoliberale La rhétorique du fétichisme capitaliste*. Lausanne: Editions Page deux
- Celan, Paul (1993). “Discurso de Bremen”. En *Nombres. Revista de Filosofía*. Año III, n° 3, septiembre.
- Guilbert, T., Lebaron, F. & Peñafiel, R. (2019). Introduction. Discours austéritaires et discours néolibéral. *Langage et société*, 166(1), 9-29. <https://doi.org/10.3917/ls.166.0009>
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- López, María Pía (2020). “Experiencia y narración”. *Revista La Biblioteca. Dossier especial. Historia del virus. Epidemia, literatura, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Moreno, María (2020). “El conteo”. *Revista La Biblioteca. Dossier especial. Historia del virus. Epidemia, literatura, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Moore, Jason (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Stiegler, Bernard (2010). *For a new critique of political economy*. Cambridge: Polity Press.
- Sztulwark, Diego (2020). “El virus, la filosofía y el Estado fuerte”. *Revista La Biblioteca. Dossier especial. Historia del virus. Epidemia, literatura, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Villazón, Emma (2016). *Temporarias y otros poemas*. Santiago: Das Kapital.

Para una facultad crítica del derecho: Democracia, orden jurídico y corrupción

Lorena Souyris Oportot¹
(loreoportot@gmail.com)

Presentación del 01 de diciembre, 2020

DOI: 10.5281/zenodo.4436712

Resumen:

Exposición realizada por la Doctora en Filosofía Contemporánea Lorena Souyris Oportot, en el ciclo de conversaciones “Crítica a la Epidemiología Política. Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia”, organizado por el equipo editorial de la Revista de Filosofía Otro siglo, octubre – diciembre 2020. Disponible en Youtube, canal Revista Otro siglo.

Palabras clave: Crítica - Epidemiología - Política - Democracia - Derecho

Abstract:

Lecture by Lorena Souyris Oportot, Ph. D., in the cycle of conversations “Criticism to the Political Epidemiology. Neoliberal practices and rationality in times of pandemics”, event organized by the editorial team of the Philosophy Magazine Otro siglo, october – december 2020. Available on Youtube, channel Revista Otro siglo.

Keywords: Criticism - Epidemiology - Politic - Democracy - Right

¹ Post-doctora en Filosofía, Ecole Normale Supérieure. Investigadora asociada sobre género y filosofía política LEGS (Laboratoire de genre et de sexualité), Université Paris 8, Université Nanterre, CNRS

A modo de introducción para lo que plantearé más adelante, quisiera detenerme en el título que comporta este ciclo. Pero sólo recogeré la primera parte, esto es: crítica a la epidemiología política que, a mi modo de ver, apunta a la necesidad de seguir insistiendo en el análisis sobre el carácter infeccioso que ha arrastrado la política. Si nos detenemos en el contenido del significado de “epidemiología”, ella conduce a un contagio que obra como una enfermedad o una desgracia que ocurre simultáneamente y de forma global. En este sentido, el lugar político de la política se ha encerrado y encapsulado, simultáneamente, en una reproducción de jerarquías sociales desiguales, raciales, nacionalistas e identitarias producidas por las transformaciones capitalistas que, paradójicamente, no sólo pretende abolir, sino igualmente procura seguir administrando. Y esto a provocado el mantenimiento, a través de su modo de obrar, de una dominación por la cual este lugar político se ejerce. He ahí, la enfermedad epidemiológica de la política, una enfermedad que no sólo se ha contagiado de estos modos de reproducción sostenidos por la dominación a nivel mundial, los cuales han afectado a la democracia, su concepto y a la justicia; sino, más aún, ha contagiado simultáneamente (valga la redundancia), nuevas formas de jerarquización de subjetividades.

Ahora bien, si se presenta un cuadro de la situación actual, se constata que el paisaje más reciente de la política ha intentado revestir este germen epidemiológico, legitimado, legislado y ejecutado en el lugar político, incluso ahí donde sus reflexiones teóricas se habían interesado por las prácticas y modos de pensar asociados a una crítica al orden jurídico y legislativo de la democracia y, por tanto, al derecho ciudadano en sus movimientos de descontento frente a la organización social.

Visto desde esta perspectiva, es menester revisar, en términos filosóficos, no sólo el modo de operar del derecho: su orden jurídico en general y cómo este orden cada vez más está destruyendo discretamente los elementos fundamentales de la democracia llevándola a su corrupción, sino también explorar, desde un marco crítico, sus límites. Aunque el concepto de “corrupción” ya no conmueve, esto es así porque se encuentra afectado de una anemia viral la cual a conllevado la contaminación de una economía parasitaria que no es sino el correlato de una razón económica que ha transformado el carácter, la significación y el funcionamiento jurídico/político de los elementos constitutivos de la democracia en carácter, significación y funcionamiento de una

nueva temporalidad de lo parasitario en las instituciones, las prácticas y los hábitos democráticos. Esta situación presenta un cuadro inquietante de la condición contemporánea, destacando la potencial esterilidad de cualquier proyecto democrático por venir.

Cabría preguntarse, entonces ¿qué podría aspirar y motivar el cambio de este régimen político, contagiado e infectado de corrupción en la forma administrativa de esta reproducción jerárquica de injusticias y de desigualdades, en los sujetos y en las subjetividades desdemocratizadas, cuando esta aspiración y motivación no es ni primordial ni cultivada por esta condición contemporánea?

Voy a desarrollar esta pregunta en tres niveles de análisis: 1) el primer nivel va a consistir en un repaso de la noción de crítica afín de poder darme el derecho de interrogar el dispositivo y la operación del orden jurídico en el contexto político actual, tomando en consideración los aportes de Michel Miaille y su libro “Introducción crítica al derecho” para poder articularlo con otras formulaciones que posibiliten problematizar la producción jerárquica parasitaria de lo políticamente corrupto. 2) el segundo nivel me permitirá plantear algunas cuestiones relativas al estatuto del derecho y de qué manera podría comportar ciertos desafíos para una democracia por venir. 3) el tercer nivel va a versar sobre algunos ejes de reflexión que puedan repensar la desdemocratización subjetiva.

En la introducción de su “introducción crítica al derecho” (1976) Michel Miaille explica cómo entender los diferentes términos que componen el título de su libro, insistiendo sobre aquel que le parecía más decisivo: “crítica”. Entonces, para comenzar este primer nivel, voy a adoptar su definición de crítica: criticar, precisaba él, no consiste en corregir tal error, en detectar tal laguna, en denunciar tal insuficiencia; no se trata simplemente de cuestionar tal o cual aspecto de un “edificio teórico”, cualquiera que sea; criticar, en el sentido en que él lo entendía, significa más bien la posibilidad de hacer aparecer lo invisible, de hacer perceptible, por el pensamiento, lo que no debería serlo. No obstante, constituye el principio mismo de lo visible.

La definición que sostiene Miaille me concede poder defender la tesis según la cual una facultad crítica hecha al derecho, tal como sostiene el título de mi intervención, significa dejar aparecer aquello no visto, oculto, lo extraño del Derecho que opera en su orden jurídico. Y cuando

digo que hay algo “extraño” en el Derecho que no se deja aparecer, que se hurta; primeramente, hago referencia al texto de Freud de 1919 titulado al español “lo ominoso” o “lo siniestro” dependiendo la traducción del concepto en alemán Unheimliche. Incluso recojo la traducción del francés puesto que me parece más adecuada y que traduce el Das Unheimliche como «l’inquiétant étrangeté». Por tanto, el Unheimliche conserva un vasto campo semántico; sin embargo, para efectos específicos de lo que quiero argumentar respecto a la facultad de una crítica, o cómo facultar a la crítica para poder liberarla de su dominio y encierro desenfrenado de lo explicativo, de lo prescriptivo y sus combates ideológicos los cuales han migrado no solo hacia la sofisticación académica, sino también, a la institucionalización de su doctrina y de su método ; me interesa localizarme en esta significación de Miaille sobre la crítica, pues creo que lo extraño del derecho, su extrañamiento, el Unheimliche inquieta, precisamente, porque al no dejar visibilizar aquello invisible, justamente expone algo que es necesario visibilizar y es aquí donde se pone en marcha la facultad de criticar.

Detenerse en esta específica facultad crítica, comprende un esfuerzo por descifrar y volver perceptible aquello que « no debería serlo », siguiendo la definición de Miaille, y que está inscrito en la lógica extraña del Derecho y para ello es necesario escudriñar en las proximidades desordenadas de su lenguaje, de sus razonamientos, de sus encadenamientos discursivos en las positivities de lo empírico, esto es, de la experiencia en la organización social y singular ; ya que es desde ahí que se descubre un « materialismo » (por decirlo de alguna manera) del tacto, es decir, del con-tacto con los problemas reales-materiales de lo político en la relación entre política, derecho, justicia y democracia. En consecuencia, no se trata de hacer una crítica a una doctrina del derecho, a un tratado de derecho o a una teoría del derecho que se ha cubierto de una ideología jurídica. Por el contrario, criticar el orden jurídico del discurso con el que el derecho ha legitimado su objeto, reglamentado como derecho objetivo, para sustituirlo por la consideración directa de lo que explica esta necesidad de legitimación, pasa por develar este «deber extraño» de legitimación que se manifiesta en la organización de la vida social al que el derecho pretende regular y contribuir.

Por su parte, haciendo visible lo invisible y, por lo tanto, volviendo lo visible contra sí mismo, la crítica se presenta aquí en este contexto, a la vez, como un instrumento de comprensión

y una herramienta de emancipación en el sentido de que libera ilusiones que pesan sobre la práctica del orden jurídico. Interviniendo a nivel de la teoría del derecho, la crítica transforma inmediatamente esta teoría, sobre la cual ha descansado el derecho, en otra forma de práctica ; ya que la revelación de lo invisible vuelve imposible la continuación del ejercicio de dicha práctica del orden jurídico tal como había estado formada anteriormente, a saber, a partir de la elaboración de una cierta normatividad prescriptiva y explicativa que ha tenido por principal característica estar aislada de lo político y más cerca de un edificio teórico centrado alrededor de lo asociativo, de lo « reparador », de la « buena voluntad », del consenso y de la “reconciliación” que han apuntado a mantener el sistema normativo de la reproducción de jerarquías desiguales bajo la ley prescrita que legisla a través del derecho.

Más aún, tal teoría normativa/prescriptiva ha tenido precisamente por objeto contentarse con lo visible prohibiendo y privando lo invisible, de modo que los principios que gobiernan el funcionamiento del derecho permanezcan inalterados en beneficio de un puro discurso formal, abstracto de legitimación. En efecto, la teoría del derecho expresada en el orden jurídico, la mayor parte del tiempo es el desfase de las instituciones, de los medios y de las técnicas del mundo de los profesionales, expertos en derecho, como mundo al servicio de la ideología del Estado. Por tanto, más que una ayuda en la exploración del espacio político/social, el derecho es la máscara detrás de la cual se oculta, inaccesible e intocable, la lógica de su funcionamiento: una lógica de suyo desigual y que el orden jurídico ha sido su protector. Por tanto, es este estatuto del Unheimliche lógico el que habría que visibilizar.

Se puede advertir entonces un dispositivo de poder en el sentido de que el derecho ha tenido la tarea de bloquear cualquier intento de interrogación, ya que su discurso de legitimación se basa en la pretensión de tener las herramientas para juzgar la realidad, apoyada de una praxis política, y en función de criterios formales que le preceden de manera absoluta, sin plantearse la cuestión de lo que les da derecho a ello. De esta manera, el modo de juzgar, dentro de esta lógica normativa y prescriptiva del derecho, no tiene otro fin que asegurar la legitimidad del acto mismo de juzgar siendo todo lo demás solo lo que hace posible, lo que autoriza, esta perpetuación de un formalismo en su discurso de legitimación. Es esta especificidad de “todo lo demás” aquello que ha tenido lugar en lo político de la política y apoyado por el orden jurídico del derecho que lo político le

autoriza, es esto lo que ha contagiado he infectado la democracia, la justicia o un posible proyecto político distinto.

Con el fin de seguir observando las consecuencias del discurso de legitimación del derecho en lo político de la política y sus escenografías democráticas y de justicia, me propongo avanzar en el segundo nivel de análisis, a saber, en algunas cuestiones filosóficas relativas a los fundamentos del derecho y cuáles son los fines que persigue para poder advertir ahí en qué medida el discurso de legitimación del derecho comporta ciertos límites para la política y la democracia, por tratarse de un nivel de conocimiento que ha estado entrampado en una insuficiencia en su misma lógica, esto es, en sus proximidades del lenguaje como “contenido” de la “forma” de sus razonamientos y desencadenamientos discursivos.

Dicho de otro modo, su insuficiencia tiene que ver con las formas y las reglas que atraviesan el “contenido” de sus definiciones, divisiones y silogismos en su concepto mismo y que son propios de un nivel de entendimiento que cree descubrir y prescribir verdades atributivas con el propósito de regular el orden social mediante su divulgación de forma inmediata, abstracta y sostenida por medio de lo dado. Sin embargo, no puede atenerse a “algo dado” pues esto conlleva el hecho que da por válidas ciertas presuposiciones.

Desde este punto de vista, pues, voy a tomar algunas temáticas de Hegel para poder justificar este nivel de análisis. Ahora bien, no desarrollaré a cabalidad aquello que plantea Hegel sobre el derecho porque excede el tiempo de la exposición. Sin embargo, me detendré en algunos argumentos. En su célebre texto “Principios de la filosofía del derecho” o “príncipe de la philosophie du droit”, de la edición francesa de 1989, Hegel plantea que aquello que faculta el conocimiento del derecho es comprender la “idea” del derecho, es decir, su concepto y su realización. Voy a partir por considerar el título del libro de Hegel, interrogando el valor de la preposición “del”.

Puesto que se trata de una contracción preposicional que comprende el genitivo subjetivo y el genitivo objetivo, es que requiere indagar en el valor respectivo de este posible oxímoron, ya que

dicho valor de contracción de la preposición “del” contiene la pregunta que apunta a si el derecho expresa su filosofía, su espíritu o si el derecho es objeto de la filosofía.

En Hegel, lo objetivo y lo subjetivo son momentos de una unidad contradictoria que es dialéctica. Desde este principio, si el derecho tiene que ver con comprender su concepto y su realización, entonces, es en este sintagma categorial, es decir, en la unidad entre concepto y realización, en el cual se cumple lo objetivo y lo subjetivo. Por tanto, el derecho es, a la vez, objeto de la filosofía, por ende, tiene un fundamento y es manifestación de su espíritu. Esta manifestación aparece, en el momento del espíritu objetivo donde se localiza el derecho, primeramente, en el hecho que el individuo es “persona” fundada en la “propiedad privada” para, luego, desenvolverse en un movimiento dialéctico que pasa por la moral, cuya especificidad es cuando el espíritu es “sujeto” de voluntad, hacia la eticidad que comprende el Estado.

Ahora bien, el hecho que el derecho si sitúe en este momento objetivo del espíritu no significa que no contenga subjetividad puesto que el espíritu objetivo es el segundo momento de la filosofía del espíritu que, a su vez, comprende el espíritu subjetivo y el espíritu absoluto. Siendo el espíritu objetivo la realización de la libertad individual interiorizada (y por eso subjetiva) que se ha exteriorizado, esto es, que se ha objetivado como institución. Cabe destacar, que esta “realización” no es la culminación del obrar del espíritu mismo ya que el momento objetivo del espíritu, dentro de la triada dialéctica, vendría a ser el momento de la negatividad que “media” hacia la realización del espíritu absoluto en tanto momento especulativo; no obstante, concreto, esto es, como organismo vivo en el cual las determinaciones subjetivas se han objetivado. Sin embargo, dentro de la “forma” del espíritu objetivo, su “contenido” es el derecho, la moralidad y la eticidad. De este modo, el recorrido interno de la “forma” del “espíritu objetivo”, que se presenta como “resultado”, es el “contenido” de su “necesario” devenir que se va demostrando en su manifestación. Y es este devenir “demostrativo” lo que constituye los momentos del derecho, la moralidad y la eticidad. Así, el fundamento del derecho, como su saber, debe aprehender conceptualmente ese devenir “real” presente en él como “ley” inmanente, es decir, no las configuraciones y contingencias que se muestran en la “superficie” de una sociedad, sino aquello “interno” del desarrollo del pensamiento social y de su concepto, un concepto pensante y puesto en obra que se realiza en el mundo ético, es decir, en el Estado y la vida pública. Captar el presente político y la organización social para

construir una democracia no es proponer cómo “debe ser” la democracia a partir de una ley que la prescribe, sino enseñar cómo debe ser conocida, es decir, cómo hacer visible lo invisible que moviliza su “espíritu objetivo”. Por lo tanto, la idea de derecho, para lograr aprehender lo social, debe primeramente conocerse en su concepto y en la existencia que adopta su concepto, esto es, en la organización social objetivada en el Estado, en la eticidad. Y esto se logra “observando” el propio desarrollo inmanente en su espíritu objetivo que se va determinando y tomando cuerpo en el Estado.

Presentado, de manera muy general, el lugar que ocupa el “derecho” en la filosofía de Hegel y, particularmente, en la filosofía del espíritu, voy a explicar las principales premisas sobre el derecho que propone Hegel para ir concluyendo este segundo nivel. En primer lugar, el punto de partida del derecho es la voluntad libre. Ahora bien, para alcanzar su libertad, esta voluntad, debe pasar por momentos que la van determinando. Cada momento del concepto de voluntad manifiesta una especificidad cuyo resultado es la determinación de su particularidad que toma cuerpo en las decisiones que se van objetivando en cada momento en el cual el derecho se especifica. Estos momentos son la moralidad y la eticidad.

Identificados estos elementos, Hegel diferencia la moralidad (mores) de la eticidad. Por una parte, la moralidad hace referencia al aspecto subjetivo ya que el punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad interior, como pensamiento que se realiza en cuanto voluntad práctica y que se traduce como un “impulso” de darse existencia. En consecuencia, el lado subjetivo de la voluntad es la individualidad según la cual el derecho opera de forma particular. Por otra parte, la eticidad abarca el orden ético objetivo el cual incluye la totalidad de las relaciones sociales y la organización política. En este sentido, el derecho opera en su verdad, es decir, que su concepto corresponde a la realidad en su efectiva realización para alcanzar su fin. Porque la existencia del concepto de derecho se ha exteriorizado de forma “objetiva” siendo lo más intrínseco, es que se puede constatar que la voluntad constituye el derecho el cual se define como libertad en cuanto idea efectiva en lo social.

Por último, qué pueden aportar estos principios del derecho de Hegel en una “idea” y/o concepto, no solo de democracia por venir, sino más aún, de un orden jurídico que no siga

contagiado de corrupción y de omnipotencia de argumentos contenidos de “juicios” y “pre-juicios” en vistas a la legitimidad. Aquí me voy a anticipar al tercer y último nivel de análisis que dice relación con algunos ejes de reflexión respecto a una posible subjetividad des-democratizada. Y recalco el vocablo “posible” pues implica una posibilidad de realización, pero no necesariamente su efectividad. Dicho de otra manera, implica un despliegue o, siguiendo a Hegel, un desenvolvimiento de lo posible en su misma realización.

Normalmente, el concepto de democracia, el “demos” ha sido bastante polisémico en su vocabulario político contemporáneo. Desde su imaginario popular, el concepto de democracia significa elecciones libres en lugar de libres mercados; manifestaciones contra los dictadores que mantenimiento del orden; centralidad de los derechos en vez de estabilidad de los Estados; voz de la multitud en asambleas que protección de la individualidad. Para algunos, la democracia es un juego de occidente y para otros puede ser aquello que occidente nunca ha tenido o, también, puede ser un barniz que ha recubierto sus objetivos imperialistas. Así, la democracia, su concepto, cuenta con un gran número de variedades: sociales, liberales, radicales, republicanas, representativas, autoritarias, directa, participativa, deliberativa, plebiscitaria, etc. la cual corre el riesgo de producir una suerte de monopolización de la “teoría democrática” bajo una sola formulación: liberal y metódica, es decir, analítica.

Sin embargo, el propósito aquí es intentar liberar (desde la idea de libertad que define el derecho en Hegel) a la democracia de su confinamiento a una de sus formas particulares es insistir en el valor de su connotación de autogobierno político por el pueblo. Es en esta particularidad que creo factible una subjetividad des-democratizada del monopolio conceptual por el cual la categoría de democracia ha estado confinada. Incluso cual sea la definición que se propone de “pueblo”. Aún pienso en la enunciación colectiva de un pueblo “menor” que encuentra su expresión en sus propios procesos, como diría Deleuze, o en su necesario devenir, como diría Hegel, respecto de la libertad. Pues es ahí donde hay una posibilidad de vida, esto es, el pasaje de vida en el concepto de democracia y de derecho es lo que constituye su idea.

En este sentido, más allá que la democracia pueda oponerse a las dictaduras, al fascismo o a los autoritarismos, a la aristocracia o a la corporatocracia; la idea es insistir, bajo esta forma de

subjetividad des-democratizada, en que la democracia debe ser una praxis de auto-gobierno que se oponga al fenómeno contemporáneo que es la transmutación del orden en que la racionalidad neoliberal ha creado, y que no es sino un tipo de Gobierno en materia de administración y gestión, cuya lógica es un régimen de razón en tanto política económica financiera. En efecto, es una gestión legitimada por un orden jurídico que ha pretendido “economizar” las esferas del derecho en su plano “objetivo” (considerando a Hegel), esto es: desde el estatuto de un derecho “formal” en la “persona” como “propiedad privada”, como en la moralidad en cuanto “sujeto” de voluntad y en la eticidad en tanto cuerpo del Estado.

Mantenerse en su confinamiento, regulado y normativizado por un orden jurídico “economizado”, la democracia seguirá conservando, en la “forma” de su concepto, un “contenido” corrupto en la legitimidad del cuerpo del Estado. Finalmente, un facultad crítica hecha al derecho, a mi modo de ver y para complementar, compromete no sólo la posición crítica que he adoptado, a partir de la definición de Michel Miaille, sino también, considerar la crítica como una clínica, siguiendo a Deleuze en su libro “Critique et clinique” de 1993, en el sentido de tomar el derecho como una clínica del despliegue de lo posible, esto es, el despliegue de las posibles aperturas de su ejercicio: aceptando sus debilidades más que sus fuerzas de ley, creando e inventando más que fundando y es desde este ejercicio, en proceso, que el concepto de derecho como voluntad libre, tal como lo formula Hegel, podría dar luces para una democracia auto-gobernada por los pueblos y poder, desde ahí motivar y aspirar al cambio de este régimen político contagiado de la reproducción jerárquica de injusticias y de desigualdades.