



A Martillazos

Revista de filosofía, estética y política

año i- número 1
buenos aires - otoño 2007

En este número...

EDITORIAL:

Máquina-estética, 5.

ORGANIZACIÓN, UNIDAD, RELACIÓN:

Todos los juegos, el juego. Gracias y desgracias del planteo identitario, 15.

¿Cómo reconocer una unidad política? O el pensamiento monotonero de K, 29.

TEMPORALIDAD, SUBJETIVIDAD, MEMORIA:

El devenir de la experiencia propia en la escritura -experiencia impropia-, 41.

CUERPO, OTREDAD, CONFLICTO:

Sobre el pugilismo y la finitud. Algunas notas acerca de la subjetividad en la práctica marcial y deportiva, 49.

De las dualidades, 61.

MÚSICA, AZAR, ENCUENTRO:

Acerca de la improvisación musical libre (IML), 67.

Contrapunto vía mail entre Emilio y Diego (en torno a la IML), 85.

GRUPOS DE ESTUDIO:

Sobre la estructura, 97.

TEXTOS PARA EL DEBATE:

Apuntes *para y hacia* un balance político-estructural del Primer Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía (La Plata - Agosto de 2006), 103.

El problema de la historia de la filosofía hoy día, 117.

...
2

CARTELERA:

Actividades, grupos de estudio, agenda, 134.

Otras publicaciones, 137.

COLECTIVO DE TRABAJO:

**Belén Asad
Pilar Del Río
Gastón Falconi
Lucía Fontenla
Maximiliano García
Emilio Guzmán
Cecilia Hemming
Facundo Martín
Juan Pablo Parra
Mariano Repossi
Maia Shapochnik
Romina Simon
Emilio Suárez Smink**

...
3

CONTACTO:

amartillazos2500@yahoo.com.ar

DIAGRAMACIÓN, DISEÑO ARTÍSTICO, CORRECCIÓN:

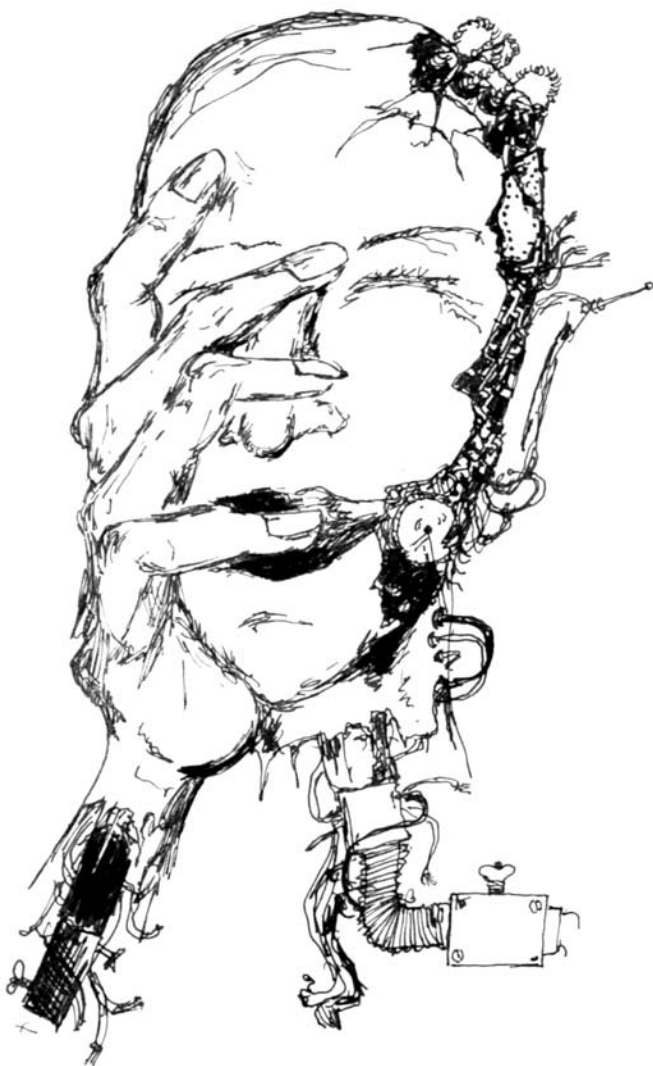
Colectivo de trabajo de *Amartillazos*

DIBUJOS:

Gastón Falconi, Emilio Guzmán.

IMPRESIÓN:

**Espacio Comunitario *La Gomera*,
Benito Quinquela Martín 1795, Barracas.
Tel. 4301-3028.**



Máquina-estética

01.

Lo que tenés en tus manos es una máquina. Podés cerrarla y dejarla por ahí, como un motor apagado. O podés ponerla a funcionar con otra máquina, en cuyo caso ya no importará si la cerrás y la dejás por ahí, como un motor encendido.

Quienes hacemos esta revista nos conocimos antes de hacer esta revista. Nos conocimos haciendo otras actividades, poniendo a funcionar otras máquinas: máquinas de intervención pública en las aulas en las que cursamos, máquinas de registro escrito en cuadernillos intempestivos, máquinas de producción de conocimiento en forma de pre-materia, máquinas de activación vecinal con asambleístas variopintos, máquinas libidinales de almuerzos al sol y cenas en la vereda, máquinas de interpretación en los grupos de lectura... En fin, esta revista es ni más ni menos que una máquina entre esas máquinas.

02.

Nos une, *también*, el espanto. El espanto ante cierto modo de hacer que en la academia se manifiesta, entre otras cosas, en una forma de escribir en la que se remite constantemente a la «tradicción filosófica». No obstante, se trabaja como si el «diálogo con los autores de la tradición» no fuera ya constitutivo de nuestro ser-en-el-mundo, como si ese diálogo fuera algo que «se debe hacer» como quien hace una

mueca, como quien sobreactúa, como quien procede por afectación. A la hora de escribir un texto que descansa sobre pretensiones filosóficas la academia parece exigir *cierta forma* de diálogo explícito con la tradición. Como si tuviésemos que «hacer el esfuerzo» de establecer el diálogo. Como si no fuéramos ya ese diálogo, *también*. Como si el pensamiento, o específicamente el pensamiento filosófico, habitara un plano distinto, disyunto, distante y divino respecto del plano en el que los seres humanos sentimos, lloramos, bailamos, corremos, reímos, cojemos, hablamos, comemos, hacemos música, vamos al cine... Como si, para dialogar con la tradición, tuviéramos que forzarnos a poner entre paréntesis nuestra inmanencia en ella. ¿Y? Y... que la sustracción al diálogo con la tradición es imposible. Somos *también* el diálogo constante con la tradición oficial de la filosofía. Pero no sólo con la tradición oficial de la filosofía. Y ni siquiera somos únicamente «diálogo» con una tradición, sea la que fuere: somos la tradición, es decir, *la tradición nos está haciendo ahora, mientras la hacemos*.

...
6

Pero cuidado: que la tradición filosófica sea constitutiva de nuestra realidad concreta no nos exime de explicitar el diálogo con ella, porque los elementos de la realidad concreta en que vivimos no son evidentes por sí mismos, de modo que podamos considerarlos como ya esclarecidos y dedicarnos sin más a pensar espontáneamente. Por el contrario, la opacidad con que se nos presentan las condiciones de nuestra propia existencia nos permite, e incluso nos exige, una continua exégesis y auto-exégesis. Si los textos de la tradición son un elemento de la historia social de la humanidad de la que participamos, elucidarlos puede permitirnos también abordar nuestras propias condiciones de existencia de forma renovada.

Por eso nuestra disputa con la academia está en *cómo* se relaciona con la vida social en su conjunto. El academicismo no consiste en prodigar citas de autor, sino en reducir las capacidades político-críticas del lector a la exégesis de los textos abordados, como si los «problemas teóricos» existieran en un orden de cosas radicalmente distinto del de la *praxis* concreta (en la que también el lector vive). La academia funciona sobre la base de la (falsa) separación entre sus prácticas y la realidad histórica en su conjunto. Sobre este supuesto se promueve un modo de relacionarse con los textos de la tradición según el cual el lector que los aborda se encuentra mutilado y así imposibilitado de concebir las mediaciones entre sus reflexiones teóricas y su *praxis* social. Podemos afirmar entonces que esta escisión

subjetiva se manifiesta en el tipo de lectura que la academia legitima. O mejor aún: en la construcción académica de un tipo de lectura lo que está construyéndose es un tipo de lector, un lector académico cuya estancia en la universidad garantice la hegemonía ideológica de una *praxis* subjetivamente escindida de la política. Esta construcción académica de un tipo de lectura/producción de textos se basa en una fórmula sencilla: dotar al texto de una temporalidad independiente de la temporalidad de su lector/productor. El texto tendría una temporalidad propia, desvinculada de todo con-texto social, de todo «afuera» político del texto, una temporalidad *ab-suelta* de relaciones con el alrededor material del texto.

Dirán: ¡Pero si en la academia se habla permanentemente de lo importante que es contextualizar la lectura! Sí, pero la contextualización que se lleva a cabo en la academia apunta tan sólo a empotrar la lectura al sabor necrológico del momento del pasado en que el texto en cuestión fue producido. Toda pretensión de vivificar el texto poniéndolo en conexión con problemas cotidianos está condenada de antemano en tanto que el texto y el lector ya han sido enviados al pasado. El texto aparece entonces desactualizado, obsoleto, vencido. A esta operación que convierte la potencia material, contextual y presente, en discusión ideal, textual y pasada, es a lo que la academia llama «contextualizar». Y agregamos: esta operación académica que cifra el texto bajo una temporalidad absoluta no es para nada inocente. Por el contrario, es una operación política que produce efectos reales en la cotidianeidad: cierto modo de relacionarse con los textos (ya sea para leerlos o para escribirlos) *produce* la conservación de lo instituido, *refuerza y legitima* el régimen de relaciones impuesto.

...
7

03.

Recordemos que la tradición oficial de la filosofía en occidente reivindica, en su acta de fundación, el suicidio de Sócrates (y sí, el acta de «fundación» de la filosofía oficial es un acta de «defunción»). Desde entonces, no por casualidad esa tradición postula la subordinación de la *aísthesis* o conocimiento perceptivo bajo la preeminencia de la *nóesis* o conocimiento intelectual, «elevando» a esta última a un rango superior, desligado, «autónomo», libre (antes dijimos «distinto, disyunto, distante y divino»). Instalada esta jerarquía de lo intelectual por sobre lo sensorial, la tradición oficial milita el

mismo efecto contra el afecto: la expulsión de todo lo emotivo, corporal, erótico, sensual y voluptuoso fuera del campo filosófico, hacia la poesía, la pintura, la música, la narrativa, la danza, el teatro, la polifonía del lenguaje cotidiano, etc. Por eso el discurso narrativo, poético, literario cae bajo la hegemonía del discurso argumentativo, silogístico, refutable y no puede determinar los discursos responsables de la organización del pensamiento y de las sociedades: el filósofo, el científico y el político no pueden «contar cuentos».

Ahora bien, quienes hacemos *Amartillazos* desestimamos todo intento de invertir esa jerarquía. No queremos «que la tortilla se vuelva». Pero tampoco queremos seguir comiendo mierda. (De hecho, Platón utiliza el mito tanto como nuestros políticos el cuento.) Afirmamos la percepción, la *aísthesis*, pero no como el punto de llegada que clausure las preguntas, sino como el ineludible punto de partida que dispare los problemas. La filosofía es producción de conceptos, pero un concepto no es una sentencia, no es una cerradura. Un concepto es una respuesta que abre un haz de preguntas, un concepto es un problema. Es algo activo, viviente, aun feroz: un concepto es una bestia. En este sentido, cuando hablamos de «producción de conceptos» queremos decir que la creación está en el trabajo del concepto funcionando, del concepto conectándose, relevándose con dominios no-conceptuales. Un concepto es una máquina. No hablamos sólo de hacer de los conceptos algo discutible (lo cual sería casi como el intento de poner de moda un vocabulario), sino también y especialmente de hacer públicas nuestras discusiones, de derribar los muros de la fábrica de conceptos, de poner todas las posibilidades en juego: los dados, el cubilete y las reglas.

...
8

04.

El concepto de «estética» (*aísthesis*) sufre de una dualidad desgarradora: es «filosofía del arte» y es también «estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia». En este sentido *Amartillazos* es una *máquina-estética*: se dispone como sede de encuentro o, mejor, como el campo de batalla entre esos dos sentidos de la estética. En otras palabras, queremos transitar una articulación *política* de ambos sentidos. ¿De qué manera? Sintéticamente, podríamos aventurar: *si existen condiciones trascendentales de la experiencia posible, esas condiciones son inmanentes a la experiencia real*. O sea, es en la experiencia concreta donde se constituyen las condiciones trascendentales de la experiencia

posible. Pero toda filosofía parte de supuestos, así que haremos, por lo menos, tres aclaraciones.

La primera aclaración es que, para nosotras/os, la constitución de las condiciones trascendentales de la experiencia no es una tarea individual, sino colectiva, social y, por ende, política. Desde nuestra perspectiva es inconcedible (pero no inconcebible) la existencia de un sujeto trascendental independiente de las relaciones sociales concretas e históricamente determinadas. En lugar de pensar un Sujeto que preside un dominio «trascendental», preferimos desplazar el problema hacia la constitución social e histórica de subjetividades. Esta es nuestra segunda aclaración: no hay «sujeto trascendental» de la experiencia, sino *génesis social e históricamente determinada de formas de subjetividad*. La constitución del mundo no resulta de la actividad de un Sujeto o, en todo caso, no resulta de un sujeto pensable a partir del modelo de una «consciencia representativa». De este modo, la subjetividad pasa a ser *producto* del proceso social concreto e históricamente determinado, *pero* un sujeto-producto que es a la vez productor, un sujeto práctico, múltiple, anónimo, y, por definición, sin consciencia total de sí. Lo que nos trae a la tercera aclaración y es que por «determinación» no entendemos «determinismo», «predestinación» o «teleología», sino «propiedades», «predicados» o «cualidades» en tanto *condiciones* de desarrollo o de despliegue de las fuerzas en juego: así, una infinitud de determinaciones sociales, una infinita riqueza de condiciones propias de una sociedad, no imponen jamás la anulación de un «resto» de indeterminación, sea que le llamemos a ese resto «inconsciente», «ideología», «voluntad de poder», «relaciones de producción», «intencionalidad vacía», o lo que fuere.

Pero... ¡eso no es un sujeto!

Precisamente. Se trata de un «no-sujeto» que se identifica con el ensamble de las relaciones sociales de producción; ensamble que produce *representaciones* sociales de objetos al mismo tiempo que produce *objetos* representables, que produce cierto tipo de objetos para el consumo al mismo tiempo que produce cierto tipo de consumidores, que produce cierto tipo de objetos para la investigación filosófica al mismo tiempo que produce cierto tipo de filósofos.

En suma, el problema de la constitución de formas de subjetividad es un problema de *organización*. La tensión entre *arte* y *filosofía* que hallamos cifrada en el concepto de estética no tiene solución, esto es, no logra conciliación armónica alguna, pero acierta su campo de desarrollo —su lugar de encuentro y de batalla— en la

política como reflexión crítico-práctica de las formas de organización de la vida.

05.

No escribimos sólo para el entendimiento. Los conceptos establecen alianzas ineluctables con afectos y con percepciones. No queremos hacer **filosofía célibe**. Y guarda, que no estamos moralizando. El celibato filosófico marca la cancha de la autolegitimación institucional, es decir, el celibato filosófico es una actitud eminentemente política, no moral: «trabajar con conceptos» encerrada/o en un cubículo es una práctica que alimenta un modo de hacer filosofía totalmente adecuado a un modo de producción social específico: el capitalismo. Nosotras/os creemos en la *organización paciente y constante* de nuevos proyectos subjetivos, algo que proponga una articulación distinta de la sociedad, algo que provoque que nos movamos distinto, que bailemos al revés. Una contradanza. Un tipo de organización *que ya sea* un modo de salirnos de donde deberíamos estar, un tipo de organización *que ya sea* escapar del rol asignado al tiempo que creamos alternativas a la producción de lo existente: se trata de des-sujetarnos y constituirnos, a la vez, en sujetos de cambio.

Pero, ¿no caímos en lo que acabamos de criticar? ¿No nos estamos alejando nosotras/os también de la vida cotidiana? ¿Cómo pedir «paciencia» ante los problemas inmediatos del salario, de la explotación, de la inseguridad... para no hablar del hambre, la desocupación, la crisis de la salud pública...? ¿No es la producción de espera una prerrogativa del poder? ¿No es propio del celibato filosófico pedir paciencia a quienes están inmersos en la impaciencia de sus problemas cotidianos?

No.

La autoorganización de la vida no es la resolución inmediata de los problemas del mundo ni es la promesa de un reino de soluciones. Eso es un programa electoral, no la autoorganización de la vida. Para nosotras/os, autonomía es la creación de nuevas posibilidades, no la realización de lo posible. La autonomía es un compromiso con la cuestión de la libertad y la igualdad, un camino colectivo que es largo siempre, incluso cuando en algunos momentos pueda haber aceleraciones.

La autonomía no es un medio, es una afirmación: la afirmación de *otro modo de hacer*. La autoorganización supone un colectivo creador

y no un instrumento ni un aparato. Reducir la propia práctica (política, productiva) a un mero instrumento de un fin trascendente, por más deseable que éste aparezca, significa separarnos de nuestra capacidad de hacer, generar nuestra vida social de modo que se nos enfrente perpetuamente como ajena. Tal cosa regenera, en el seno de las formas de lucha anticapitalista, los procesos fundamentales de aquello que intentamos combatir. El antagonismo con el modo de producción vigente en general y con su articulación universitaria en particular radica, luego, en la actualización, en la cotidianeidad de nuestra práctica, de otro modo de obrar. Un modo de obrar que se base en el despliegue colectivo de las facultades humanas y no en su clausura autoalienante; clausura que, repetimos, se manifiesta en la concepción de la emancipación humana como un fin trascendente para el cual la existencia actual es un mero instrumento.

No por esto debe suponerse que el sentido y la realidad de lo que hacemos se agotan en su inmediatez. Por el contrario, afirmamos *cierta* manera de hacer las cosas *y no otra*: he allí nuestra limitación inmanente, nuestro darnos (*auto*) la propia convención (*nomos*). La determinación de este *otro* modo de hacer es en sí misma la negación (fragmentaria, parcial) del modo de producción capitalista. Así, la positividad (el carácter de «puesto» en el ser de las prácticas y de la experiencia de las que indefectiblemente partimos) posee un carácter negativo, contradictorio, en tanto está mediada, en sí misma, por su conflictividad irreconciliable con el contexto mayor de la sociedad en que opera. Reconocer esta mediación nos permite afirmar lo que hacemos no como mero medio, sino como «ya» el fin a que aspiramos, si bien no realizado en el sentido del acabamiento o la clausura. De aquí es que podemos recorrer pacientemente este camino colectivo que es, insistimos, largo siempre.

...
11

06.

A la hora de escribir, compartimos un supuesto: no hay producción específicamente escrita que no esté mediada por la producción genéricamente social. El teclado en el que tipeamos palabras y las palabras que tipeamos en el teclado son producto de la cooperación histórica universal de las generaciones humanas. En este sentido, no hay escritura que no sea inmediatamente social, inmediatamente colectiva. De lo cual se deriva que la propiedad privada de los textos es necesariamente ilegítima.

Pero no nos quedamos tranquilas/os sabiendo eso, no dijimos «bueno, que cada una/o escriba como pueda y después abrochamos lo que haya, total, cada texto será en sí mismo comunista». Lo que hicimos fue charlar en sucesivas reuniones acerca de los temas y problemas que nos interesaba abordar, individual o grupalmente, y acerca de las dificultades y atolladeros que la escritura presenta en una carrera como es la de Filosofía. A partir de esas reuniones, fueron apareciendo textos tentativos, fragmentarios, y los fuimos trabajando de diversas maneras, en las reuniones o vía mail: a veces sugiriendo modificaciones de estilo o de contenido o de argumentación, a veces proponiendo materiales que se vincularan con las ideas escritas (bibliografía, películas, música, anécdotas), a veces metiendo mano directamente en esos textos.

Compartimos, también, un principio de igualdad: todas/os podemos pensar y decidir. Lo que no significa creer que nuestros saberes, nuestras experiencias y nuestras inquietudes sean las *mismas*. Las diferencias existen y no se contraponen a la igualdad, al contrario, las diferencias enriquecen las derivaciones prácticas de ese principio de igualdad. Porque lo contrario de la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad y la jerarquía. Y lo contrario de la diferencia no es la igualdad, sino la homogeneidad y la monotonía. Igualdad y diferencia son integralmente compatibles. Por eso los artículos están firmados. Las individualidades y las singularidades existen y no se anulan por decreto. No compartimos idénticos estilos de escritura, idénticas matrices teóricas, idénticas biografías, idénticas experiencias militantes, idénticos pronunciamientos políticos, etc. La firma colocada al final de los artículos, y no al comienzo como tampoco en el índice, es la resolución parcial que hayamos para transitar la contradicción entre el carácter inmediata y mediatamente colectivo de los textos y su carácter inmediata y mediatamente individual. No importa quién habla. Este es nuestro intento por desplazar la importancia del autor, poniendo sobre el tapete la importancia de los problemas planteados en los textos y su capacidad para potenciar la acción, la acción de la teoría y la acción de la práctica.

07.

Compartimos, *también*, cierta comunidad de problemas complicados en nuestra práctica cotidiana. Porque el modo de producción de los textos (la nutrición recíproca de diálogo y escritura en base a

experiencias comunes, colectivas), la forma de escribirlos, obtuvo como resultado un *corpus*, un manojo de sentidos, un contenido, que no por tratar con materias heterogéneas (la improvisación musical, el boxeo, *La crítica de la razón pura*, Leonard Zelig, el estructuralismo, la temporalidad...) deja de abordar problemas que giran en torno a cierta innegable afinidad temática: *cuáles son los modos en que operan la identidad y la diferencia, tanto en la constitución de las subjetividades como en la organización de las relaciones sociales.*

Hallamos esta comunidad de problemas aun en los tres textos que no fueron producidos específicamente para la revista. «**Sobre la estructura**» surge del trabajo en un grupo de estudio público y abierto sobre *Lógica del sentido*, de G. Deleuze. A partir de la lectura colectiva y de la circulación consecuente del registro escrito de las discusiones en el seno de ese grupo, este texto aborda el concepto de «estructura» y aclara algunos puntos fundamentales de una corriente de pensamiento poco visitada en la carrera de Filosofía. Pero además de este valor intrínseco, el texto nos permite poner de relieve la importancia de los grupos de estudio *públicos y abiertos*, en tanto que despliegan un modo de producir conocimiento alternativo al modo académico, habilitando nuevos recorridos subjetivos y nuevas relaciones sociales. «**Apuntes para y hacia un balance político-estructural...**» es un documento escrito como aporte para la discusión en el marco del Primer Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía, llevado a cabo en agosto de 2006 en la ciudad de La Plata. El diagnóstico que este documento realiza de la estructura universitaria y el análisis de las dos principales tendencias políticas que habitan la universidad serían inconcebibles sin algunos de aquellos nuevos recorridos subjetivos y relacionales. Por último, «**El problema de la historia de la filosofía hoy día**», de François Châtelet, texto que le devuelve al uso de la historia de la filosofía su dimensión política, es un elemento importante en la apuesta que hacemos con esta revista: llamamos, con el texto de Châtelet como excusa, a la intervención activa en la producción de *Amartillazos*.

Así, los textos no son más que pequeños engranajes entre prácticas extratextuales. No nos importa tanto comentar los textos como saber qué tipo de práctica extratextual prolonga los textos, qué tipo de máquinas se conectan con estas máquinas.

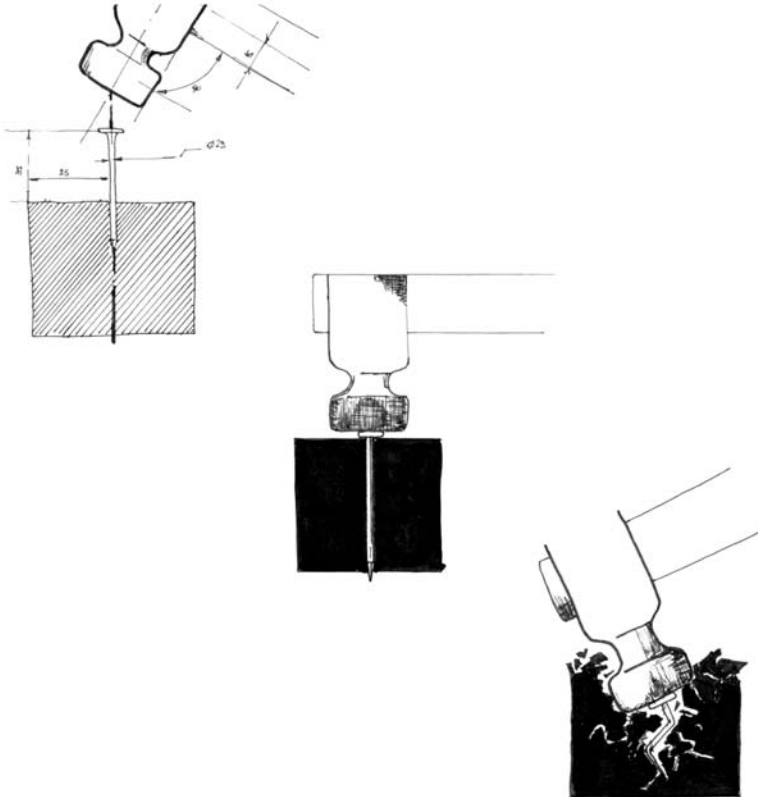
08.

Filosofar a martillazos: fabricar conceptos. Construir. Destruir. Trabajar a los golpes. Transformar materiales, interpretar ideas. Transformar ideas, interpretar materiales. *Amartillazos*: fabricar *de nuevo* los conceptos, no aplicarlos. No venimos armadas/os con una teoría. Andamos enmartilladas/os. Porque el pensamiento no se ofrece de modo espontáneo: hay que fabricar sus condiciones. El pensamiento aparece cuando un problema nuevo aparece, cuando una experiencia nueva se actualiza. Lo que ya está dado no hace pensar.

Por eso. Experimentar. A martillazos.

Enero de 2007.

...
14



TODOS LOS JUEGOS, EL JUEGO

Gracias y desgracias del planteo identitario*

– ¿Quién eres tú?

No era un comienzo alentador. Alicia contestó, bastante intimidada:

– Yo... yo ya ni sé quién soy... al menos sabía quien era cuando me levanté por la mañana, pero he cambiado tantas veces desde entonces...

– ¿Qué quieres decir con eso? – preguntó, severa, la oruga –. ¡Explícate!

– Me temo no poder explicarme – contestó Alicia –, porque, como usted ve, no soy yo misma.

LEWIS CARROLL, *Alicia en el país de las maravillas.*

INTRODUCCIÓN

...
15

Sería pecar de necedad no reconocer que, en los tiempos que corren, la problemática acerca de la identidad se manifiesta permanentemente. Esta cuestión se encuentra implícita tanto en el guardarropa o en la colección de discos de algún miembro de cualquiera de las tantas tribus urbanas, como en la composición de colores de una camiseta de un club de fútbol o en los cánticos que los apasionados por este deporte vociferan. El concepto de identidad entra en juego ya sea en la emisión de noticias de los informativos, que cada tanto denuncian la falsificación de documentos en tanto práctica delictiva de «robo» de identidad, ya sea en el registro y clasificación policial de personas, que consolidó la dactiloscopia en tanto técnica científica que permite «descubrir / cotejar / medir» la identidad de un individuo. En todos estos casos mencionados la identidad es entendida y definida de maneras muy diversas. A saber: La identidad en tanto objeto de consumo, la identidad en tanto gesto sistemático y compulsivo, la identidad como propiedad (tan propia como expropiable), la identidad como aquello pre-determinado, estático, analizable.

* Este planteo será abordado desde la perspectiva de la identidad colectiva dejando de lado la posibilidad o no de la constitución de una identidad meramente individual.

Tan determinante es el modo en que entendemos la identidad que, a la hora de afrontar nuestra cotidianeidad, actuaremos de una manera o de otra dependiendo del sentido de identidad que esté operando. Es este el motivo por el que escribimos y reflexionamos acerca de este tema, porque nos resulta apremiante explicitar qué es lo que entendemos por identidad a fin de comprender un poco mejor el carácter y magnitud de nuestras prácticas. En fin, y para decirlo de una buena vez, este texto es el resultado, entre otras cosas, de ciertas problemáticas que nos atravesaron en distintos momentos. Por eso, bien vale la pena comenzar este artículo narrando, aunque más no sea de manera un tanto escueta, las vicisitudes que nos llevaron a problematizar este tópico.

Corría el segundo cuatrimestre del año 2005¹. Por un lado, recogiendo los frutos de la ardua labor desarrollada desde hacía tiempo, el mes de Agosto nos encontró planificando nuevas actividades en un espacio de trabajo ampliado gracias a la incorporación de nuevos/as compañeros/as. Por otro lado, también por ese entonces, nos embistió un conflicto universitario impulsado por el problema salarial que aquejaba a los/as docentes de la U.B.A. Este conflicto dio lugar a las ya conocidas medidas de lucha (paro, marchas, toma de las facultades, etc.) generando diversas posiciones al respecto: había quienes creían que, como medida de lucha, la universidad debía permanecer cerrada, otros/as, por el contrario, creían que debía llevarse a cabo una toma de la facultad a puertas abiertas con discusiones en los cursos acerca del paro docente. Mientras algunas/os pugnaban por ir a las marchas, otras/os se pronunciaban contra tal medida por considerarla limitada.

Ese conflicto, al atravesarnos como grupo recién formado, nos interpeló en un sentido muy preciso: definirnos como grupo a fin de tomar una decisión al respecto para luego actuar en consecuencia. Dicho en otros términos, asumir una identidad y, tomándola como base, intervenir en el conflicto. Este imperativo nos obligaba a dar respuesta a interrogantes del tipo «¿Quiénes somos?» «¿Cómo nos definimos?» Como era de esperarse, no tardaron en surgir diversas posiciones al respecto y la unidad del grupo tuvo que pagar las consecuencias de albergar en su seno una multiplicidad de

¹ La experiencia que sigue también es tratada en los artículos «¿Cómo reconocer una unidad política?» y «El devenir de la experiencia propia en la escritura –experiencia impropia–».

perspectivas irreconciliables. Estos distintos puntos de vista determinaron el modo de afrontar el conflicto universitario. Algunas y algunos rehusamos darnos una definición taxativa y, en su lugar, intentamos pensar el problema de la identidad desde las prácticas que llevamos a cabo.

Fue entonces que surgieron preguntas como: ¿Qué implica definirnos? ¿Qué es darse una identidad? ¿Qué es o a qué llamamos identidad? ¿Es aquello que permanece? ¿O es aquello que puede estar en continuo cambio? ¿Puede no haber identidad? Y si bien asumimos que la pregunta acerca de la identidad genera un problema de difícil solución -¿Acaso hay alguna pregunta más impertinente, más incómoda, más irrespondible que la pregunta acerca de quién soy/ quiénes somos?- nos parece indeseable anularla del todo. Es por esto que, en lo que sigue, presentamos y desarrollamos tres «juegos» según los cuales, entendemos, puede ser pensado el problema identitario: un modo de comprender la identidad según el cual ésta debe corresponderse a un modelo que parece trascendernos, otro donde prevalece el cambio irreflexivo y se pretende anulado el planteo mismo acerca de la identidad, y un tercer juego en el que la identidad se va construyendo desde un aquí y ahora a partir de relaciones concretas.

...
17

LA BÚSQUEDA DEL TESORO «Unidad referencial trascendente»

A un año de aquel conflicto de 2005, el problema identitario salió otra vez a nuestro encuentro. Durante un fin de semana largo de Agosto de 2006, participamos en un encuentro nacional de estudiantes de Filosofía. El mismo se realizó en la ciudad de La Plata y participaron, además de la UBA y la UNLP, estudiantes de filosofía de las universidades nacionales de Rosario, Mar del Plata, Nordeste y San Juan. Hacia el final tuvo lugar un plenario general en el que se intentó resolver cuál sería el carácter de ese encuentro y de los sucesivos. Los puntos que se intentaron definir fueron:

a) **Qué somos:** se consideró indispensable determinar, antes que cualquier otra cosa, cuál sería el carácter que le daríamos al encuentro, esto es, si se trataría de una federación, de una asamblea o de algún otro tipo de entidad; b) **Quiénes somos:** a su vez, se hacía necesario determinar con precisión quiénes estarían habilitados para participar del encuentro y quiénes no. Vale decir que las/os candidatas

a quedar excluidas/os, por no ajustarse al modelo de estudiante pretendido, fueron: estudiantes de filosofía de universidades privadas, estudiantes de filosofía que no se dieran cita en el marco de una institución determinada, estudiantes de filosofía ya graduados, y un largo etc.; c) **Cómo actuamos**: por supuesto que determinar el carácter del encuentro no se reducía a decidir tan sólo un nombre y una selección de participantes, sino que también resultó fundamental decidir acerca de cuáles serían los mecanismos de funcionamiento y de decisión que nos daríamos. En este sentido se planteó la cuestión del consenso como necesario y se sostuvo que, en caso de ausencia de consenso, el voto sería el único mecanismo de decisión posible.

Ante esta caracterización nos animamos a esbozar el siguiente esquema: si la determinación del carácter (identidad) del encuentro se da a) al margen de toda experiencia (**a priori**) y b) por eliminación de las diferencias (**homogeneidad**), entonces el único vínculo posible entre los concurrentes es el que privilegia c) una identidad del discurso (*Homología*) que sirve de base a una identidad de pensamiento (*Homonoia*), es decir, a un acuerdo, **consenso**, concordia.

...
18

De lo anteriormente relatado nos interesa destacar que casi todas las opiniones pronunciadas partían de la base de que era tanto posible como deseable determinar el carácter de dicho encuentro de manera absolutamente *a priori*. Es decir –si tenemos en cuenta que entre la mayoría de nosotras/os era la primera vez que nos veíamos las caras y que ese encuentro, por sus mismas prácticas, aún no producía nada más que el encuentro mismo– se intentaba determinar su identidad al margen de toda experiencia. La otra cara de esta pretensión fue la emergencia de un modelo a seguir que implícitamente se manifestaba como *trascendente*.

Cual niños que juegan a la búsqueda del tesoro, esta identidad se nos presentaba entonces como el tesoro que nos trascendía, del que carecíamos y al que buscábamos con el mayor ahínco, esperanzadas/os en conseguirlo algún día. Idealmente, y siguiendo la analogía con el juego, nos considerábamos como un grupo de *participantes*² abocados a la búsqueda de unas pistas escondidas (¿Qué somos, Quiénes somos, Cómo actuamos?) con el objetivo de encaminarnos, de ese modo, al

² Entendemos a estos participantes en el sentido platónico de *participación*, según el cual hay algo cuyo carácter de fundado (inferior) se encuentra garantizado por una instancia fundacional (superior) que, actuando como modelo, no sólo lo causa sino que también lo sostiene en el ser a lo largo del tiempo.

descubrimiento de algo valioso. Dependiendo de la interpretación que se le diera a las pistas, y del respeto a dicha interpretación, llegaríamos al tesoro o no lo haríamos. Los participantes de este juego indudablemente nos sentíamos partícipes de una unidad, de hecho, todas/os participábamos del mismo juego, pero ¿Perseguíamos todas/os el mismo tesoro?

En vistas de que esto no fuese así se intentó anular las diferencias. Por lo tanto, tal encuentro, que se presentaba como una alternativa a lo dominante, reproducía en su interior las posturas más indeseables. Si no, veamos:

Todas las doctrinas han sufrido terribles deformaciones en el mundo, y las deformaciones doctrinarias tienden a la **diversificación de los grupos que las apoyan y terminan por disociar a las comunidades que las practican**. No hay doctrina en el mundo que haya escapado a este tipo de deformación, por falta de unidad de doctrina. Por eso es la función de la Escuela [peronista] la unificación de la doctrina, vale decir, *dar unidad de doctrina a los hombres; en otras palabras, enseñar a percibir los fenómenos de una manera que es similar para todos, apreciarlos también de un mismo modo, resolverlos de igual manera y proceder en la ejecución con una técnica también similar*.³

•••
19

Una primera aclaración: el resaltado en negrita es nuestro mientras que el resaltado en itálica corre por cuenta del General. Una segunda aclaración: tanto los estudiantes de filosofía **temen**, como J.D.P., lo que nosotras resaltamos y *proponen* lo que en el texto se encuentra originalmente resaltado. Leemos en ese temor y en esta propuesta una concepción de la identidad como un mero acuerdo en el plano del pensamiento. Dicho en otros términos, de lo que se trata es de establecer de antemano una identidad de discurso que garantice el consenso general, y el compromiso de todas/os las/os presentes con todas las decisiones que en ese marco se tomen (vale decir: la dictadura de la mayoría). Aquello que suceda, posteriormente al acuerdo y de modo efectivo, es algo que excede a quienes se manejan dentro de este paradigma. Por eso, el límite de este modo de organización radica

³ PERÓN, JUAN DOMINGO, *Conducción política*, Secretaría de Política de la presidencia de la Nación, Buenos Aires, 1974, p. 9.

en que el compromiso práctico y efectivo es algo que se propone a futuro en lugar de ser la base desde la cual se parte.

Podemos decir entonces que se trata de un acuerdo consistente en establecer de una vez y para siempre, independientemente de las situaciones particulares de cada universidad nacional, un modo de actuar y un plano de incumbencia. A su vez se trata de determinar qué es lo propio de un estudiante de filosofía y, en consecuencia, quién puede ser considerado como tal y quién no. En definitiva, se trata de revelar ¿En qué se reconoce un estudiante de filosofía?

Esta forma de proceder responde a una concepción de la identidad según la cual ésta consiste en *un algo* de lo que se carece y que, por ser sumamentepreciado, es imperioso dedicar la vida entera a conseguirlo. En este sentido, se entiende que la identidad se encuentra garantizada por una instancia ideal y trascendente que opera sobre una multiplicidad, unificándola. La identidad es concebida como aquello que brinda unidad y coherencia a un conjunto de rasgos disímiles, de manera tal que logra conferirle cierta inteligibilidad. Entonces, siguiendo en este sentido, la identidad de un grupo estaría dada por la idealización de un modelo que permitiría la eliminación de la heterogeneidad y la consecución de cierto grado de homogeneidad entre las características de quienes componen dicho grupo. Desde esta perspectiva toda identidad requeriría de un mínimo de unidad⁴, esto es, de supresión de las particularidades y complejidades de la cosa. Pero volvamos al episodio referido al comienzo de este parágrafo para ver cómo opera allí esto que acabamos de desarrollar.

Al encuentro que referimos asistimos estudiantes de distintas universidades que, condicionadas/os por nuestros respectivos contextos provinciales, habitamos dichas universidades bajo condiciones disímiles. En esa diversidad de experiencias somos reconocidas/os como estudiantes de diversos modos por dichas instituciones educativas. Tomemos como ejemplo el caso de la UNNE (Universidad Nacional del Nordeste) en la cual las/los estudiantes no tienen ni representación estudiantil, ni acceso a los libros de la biblioteca, ni habilitación del título. Sin embargo, al margen de cómo ellas/os mismas/os se perciben y actúan, en el encuentro se intentó

⁴ En este contexto utilizamos el término *unidad* en tanto «tendencia a uniformar». No obstante, suponemos que hay otros modos de entender la unidad según la cual las diferencias, en lugar de ser eliminadas, perviven. Este sentido, al que nos referiremos recurriendo al término *composición*, será desarrollado más adelante.

hacer de la condición de estudiante una condición universal a partir de la cual eliminar diferencias. Más específicamente, se intentó afrontar los problemas mencionados siguiendo recetas (el «deber ser» del estudiante, el «deber ser» de la universidad, el «deber ser» de la política académica) al margen de los procesos y experiencias de intervención que ellas/os mismas/os están recorriendo con el objetivo de modificar el modo en que habitan la universidad y en que se reconocen (son reconocidos) como estudiantes.

Esta instancia trascendente –que tanto puede ser el modelo de organización (federación o asamblea) pretendido o la idea de estudiante asumida– en un mismo movimiento unifica a una multiplicidad y genera una referencialidad. De este modo, esa instancia condiciona el accionar del grupo en tanto sus acciones se efectúan teniendo como referente a aquella instancia-una-trascendente. Tenemos entonces una identidad determinada por un modelo que se presenta como trascendente a quienes lo adoptamos, de modo tal que rige nuestro imaginario cual punto de referencia. Este modelo *a priori* (al margen de toda acción conjunta) apunta a iluminar y a dar sentido y unidad a las acciones que, quienes lo adoptamos, lleva(re)mos a cabo. En otras palabras: la identidad se encuentra determinada por un modelo impuesto en tanto «modelo a seguir» que justifica y explica la acción por arreglo a fines.

Otro aspecto destacable es que si hablamos de modelo, hablamos de plasmarlo en la realidad, es decir: no se ve de qué manera operar sobre esa realidad dándonos, a partir de lo que sentimos y hacemos, una configuración/composición; sino que se trata de mirar primero al modelo, dándole prioridad, para luego aplicarlo a la realidad, sea ésta la que fuera. El modelo es lo *deseable*, la realidad es lo *adaptable*. La realidad puede variar pero el modelo debe permanecer invariable y listo a ser aplicado. Nuestras necesidades, deseos, etc. pueden cambiar, sin embargo, nosotras/os debemos observar el modelo a como dé lugar. La realidad debe ser adaptada, compartimentada, de acuerdo a las exigencias del modelo. Se trata de una estructura generada a partir de ciertos valores previos que, aunque confeccionada por aquellas/os mismas/os que la adoptarán, está determinada *a priori*. Finalmente señalamos que este modo de entender la identidad supone un modo de ser más auténtico que otro, a saber: Quienes más se asemejen al modelo más auténtico serán, quienes más se alejen de lo que demanda el modelo serán un copia más y más degradada. Por esto el reconocimiento de esa autenticidad operará como motivador

(incentivando a buscar el tesoro) y como legalizador (discriminando entre autorizad@s y no autorizad@s).

JUEGO DEL... CHAMAELEO CHAMAELEON. «Dispersión irreflexiva copiona»

Keats le está diciendo a su amigo Bayley que nunca ha esperado otra felicidad que la del puro presente, y agrega como al descuido: «Si un gorrión se posa junto a mi ventana, tomo parte en su existencia y picoteo en el suelo»

CORTÁZAR, J., «Casilla de Camaleón».

El hecho de tomar la menor determinación me cuesta un tal cúmulo de dificultades, antes de cometer el acto más insignificante, necesito poner tantas personalidades de acuerdo, que prefiero renunciar a cualquier cosa y esperar que se extenúen discutiendo lo que han de hacer con mi persona para tener al menos la satisfacción de mandarlas a todas juntas a la mierda.

GIRONDO, O., *Espantapájaros*.

«La vida es una pesadilla inútil: ahorra burbujas de aire». Lindo consejo para un niño que recién se asoma a la vida. Con esta recomendación pesando sobre la espalda, nos asomamos a la historia de Leonard Zelig (extraída de la película Zelig, escrita y dirigida por Woody Allen). ¿A quién no le ha pasado el sentirse terriblemente incómodo en una situación o lugar y desear tener la satánica habilidad para desaparecer o pasar desapercibido o confundirse o fundirse con el entorno? Bueno, Zelig podía hacerlo; podía convertirse en un francés ante la presencia de franceses o desarrollar facciones orientales ante un chino, e incluso tomar el aspecto y la postura de un médico ante una junta médica. Magnífico, ¿no? El mundo descubre así un hombre que se metamorfosea por sí solo: un camaleón.

Otro modo de comprender la identidad es según el modelo del camaleón. Señalamos como camaleón a quien es capaz de adaptarse a diversas situaciones modificando de modo considerable sus posiciones. La adaptación del camaleón puede ser estratégica en dos sentidos y quizás en ambos a la vez. Puede adaptarse para pasar

desapercibido, cambiar si cambia la situación, invisibilizarse, no diferenciarse o buscar permanentemente la efectividad a través de la adaptación a un nuevo modelo cuando percibe que su anterior constitución se torna obsoleta. El camaleón no tiene identidad, no posee ningún atributo invariable sino que continuamente tiende a encarnarse en otros cuerpos o asumir diversas personalidades en función de (con)fundirse en escenarios diversos.

De este modo el caso de Zelig nos presenta una paradoja en la cual, en algún momento, caemos de forma casi mecánica: pasar desapercibid@s para no ser considerad@s como diferentes, antes bien, para ser tenid@s en cuenta, es decir, para pertenecer a ese todo con el cual nos (con)fundimos.

En un estado de hipnosis este extraño sujeto revela porqué asume las características de las personas con las que se rodea: «es para protegerme, para ser igual a los demás, para gustar». Aja!! Misterio revelado, el pobre Leonard se a entregado a las exigencias angustiantes de las relaciones interpersonales; ha tenido que enfrentarse a la vida... Poco a poco el carácter público de sus habilidades despierta diferentes opiniones. Hay quienes lo admiran como un héroe y desean tener su don y quienes lo utilizan para defender diferentes causas: los manifestantes en contra del trabajo explotador y el fascismo ven en Zelig al hombre capitalista que se metamorfosea para lograr sus fines; para los miembros del Ku Klux Klan el camaleón humano es una triple amenaza: judío, negro e indio!!!

Zelig se ha convertido en un fenómeno extraordinario, un símbolo apropiable e interpretable al antojo de los otros, lleno de sentido para los demás pero vacío de contenido para sí mismo. Con el tiempo, Leonard aprende que tiene que hacer sus propias elecciones morales aunque estas le exijan un gran valor. Esto le permite, de a poco, dejar de ser un camaleón para ser al fin él mismo. Adopta sus propios puntos de vista, ama y es espontáneo; se podría decir que es un individuo que ya no abandona su identidad para formar parte de algo seguro e invisible que lo rodea. La cura de su camuflaje lo lleva al despotismo. Opina libremente pero se ha vuelto demasiado agresivo y terco. No aguanta que nadie esté en desacuerdo con él. Ahora que es alguien debe enfrentarse a numerosas acusaciones que le presentan por actos inmorales cometidos durante su camaleonismo: Leonard se ha casado más de una vez, ha tenido numerosos hijos con distintas mujeres, ha mentido, ha cometido fraudes y quién sabe cuántas cosas más...

La sociedad juzga al camaleón que ya no es. Y Zelig desaparece aterrorizado por la presión de tener que asumir posturas coherentes con sus

actos. Final de la historia de un camaleón que despertó opiniones tan camaleónicas como sus actitudes.

Es extraño que las actitudes y acciones de Zelig sólo fueran juzgadas cuando podían atribuirse a una personalidad estable que adoptaba determinadas posturas ideológicas y morales. ¿Podemos distinguir el asumir una postura del actuar? Como si la responsabilidad de nuestros actos dependiera de la posibilidad de adjudicarlos a un relato continuo y coherente y, en su defecto, a la súbita afirmación de un modo de ser. La distinción entre el asumir y el actuar –si es que fuera posible–, ¿nos permite establecer una ruptura entre el pasado y el presente? O sea, la afirmación constante de un presente que niega toda continuidad, ¿permite desligarnos de un trazo previo?

JUEGO DEL HILO

...

«Composición Relacional Inmanente»

24

Otra forma de relacionarnos, otra forma de jugar.

Existe un juego que nosotras conocemos con el extravagante nombre de «juego del hilo». Su regla más elemental nos indica que la disposición ideal de los jugadores es en ronda, o cualquier dispersión en el espacio que permita a tod@s mirarse a los ojos e impida darse la espalda.

Como compartíamos con otr@s compañer@s cierta incomodidad, indiferencia e invisibilidad que produce la normal disposición en el aula, advertimos la posibilidad de trasladar ciertos rasgos de esta experiencia lúdica a ciertas reuniones de estudiantes de filosofía. Pusimos a rodar un ovillo de caminos recorridos con el impulso de nuestra disconformidad y con el deseo de construir colectivamente alternativas a las formas de relacionarnos y de producir conocimiento. Queríamos intervenir en la carrera pero reconocíamos la multiplicidad de sentidos que acarreábamos y no deseábamos homogeneizarnos en una única práctica. Queríamos compartir la experiencia y sumar otros sentidos pero no buscar meras «adscripciones a la causa»: inclusividad (entendida como apertura ilimitada) y publicidad (entendida como el carácter público y no publicitario), pero no pura masificación sin mediaciones.⁵

Cualquier participante toma la iniciativa haciéndose cargo de un extremo del ovillo del hilo, interviene produciendo un sentido y, sin soltar el hilo, pasa el ovillo a otra persona. Esta segunda persona que recibe el hilo debe asumir una posición respecto al sentido que el hilo acarrea y optar por seguir manteniéndolo, deshacerlo, reproducirlo o transformarlo. Tomada la decisión y asumida la actuación, el hilo continúa su camino por distintas personas. Como cada participante va agarrando una porción del hilo, tod@s se encuentran unid@s por un entramado que forma un dibujo y que puede variar infinitamente.

Aquellas reuniones a las que nos referimos anteriormente, y que vienen teniendo lugar ya desde hace algunos años, tienen la particularidad de ser convocadas por medio de un cuadernillo y de proponerse abrir un espacio de reflexión (y acción) acerca de la carrera en particular y la universidad en general.⁵ Pero el rasgo característico de estos encuentros que nos interesa poner de relieve es que aquell@s que se dan cita, en numerosas ocasiones, llegan a conformar un conjunto bastante heterogéneo. Para especificar un poco más: están quienes se acercan por primera vez y están también quienes ya vienen trabajando junt@s desde hace un tiempo. Este último rasgo nos interesa particularmente porque nos impulsa a problematizar las relaciones entre quienes componemos el colectivo de trabajo. El punto es: ¿qué tipo de relaciones establecemos de modo tal que podamos hacer convivir experiencias disímiles?

Fuimos constituyendo un colectivo llevando a cabo diversas actividades. Ni los objetivos que nos movilizan, ni las pautas con las que nos manejamos, trascienden las actividades mismas. A diferencia de lo que sucede en el modelo de «Unidad referencial trascendente», estas actividades no se encuentran determinadas en función de un modelo exterior, ni los objetivos son ideales y abstractos, sino que están inscriptos en la cotidianeidad. La identidad está dada sólo por el hilo común que nos recorre y por el dibujo cambiante que configuramos. Quienes actuamos atendiendo al juego del hilo construimos, con nuestra interacción, un mapa relacional, un plano o un plan de inmanencia que se transforma de acuerdo a los trazos que se dibujan. Los puntos de referencia somos l@s participantes mism@s.

⁵ Ver «¿Cómo reconocer unidad política?», donde se desarrolla en profundidad la noción de unidad en tanto «mera adscripción a una causa» en términos de «unidad montonera».

⁶ Ver «Germinal», en revista *Dialéctica*, número 17, pp. 123-8.

No hay sustrato común a tod@s, ni una «Unidad referencial trascendente». Hay un hilo que decidimos sostener, una posición que puede variar, un dibujo en constante cambio y la posibilidad plena de resignificación. Ya no se trata de buscar El tesoro, sino de estar atent@s a los datos de la experiencia misma. No hay necesidad de darse una identidad estática y homogénea, esto es, darse la unificación absoluta en pos de una identificación igualmente absoluta. Cada cual puede tener sus propias razones para sostener un accionar, para agarrar el hilo, cada quien puede aportar diferentes ideas al grupo, cada cual puede tener diferentes motivaciones. Sin embargo, el hecho de sostenerlo es lo que permite entablar relaciones con l@s otr@s. Lo que recorre el hilo, sus idas y venidas, sus curvas, amagues y nudos, es lo que hay. No hay identidad prefabricada, disfraz o máscara, que se pueda exponer a la mirada de otr@s. Lo único que hay para mostrar es lo que hacemos.

...
26

Pero se presenta un problema y éste es el **problema de la continuidad**. Si, como decimos, lo que se da es un dibujo que se encuentra sometido al cambio permanente, entonces la pregunta es ¿Cómo hacemos para darle continuidad a lo que hacemos sin caer en la «búsqueda del tesoro»? ¿Cómo hacemos para no empezar de cero cada vez, como hace el infeliz de Leonard Zelig?

Una posible respuesta es que en el proceso de transformación puede perderse o ganarse una forma de manifestación: el espacio puede cambiar, las personas pueden ir rotando, las actividades que se realizan pueden variar, pero nunca nada empieza de cero. Tod@s tenemos nuestras vivencias, creencias y experiencias que a la hora de juntarnos con otr@s intentamos componer. No se adopta una nueva personalidad, en oposición a la anterior sino que todo va conformando un mapa relacional mutante. Esta forma de relacionarnos presupone no darnos una identidad prefabricada sino ir construyéndo

No apelamos a una identidad de la unificación, no tenemos como ideal el modelo de la unicidad, sino que apuntamos a la *composición* de mezclas. Porque un colectivo es una pluralidad de participantes y no una unidad indiferenciada. Una identidad dada sólo por el hilo común (léase experiencia, actividad) que nos recorre y por el dibujo cambiante que configuramos. Dibujo o mapa que sólo podría ser captado si fuese posible detener la composición de temporalidades que lo recorre... captación sincrónica, fotográfica, pero incompleta en tanto no da cuenta del proceso de transformación

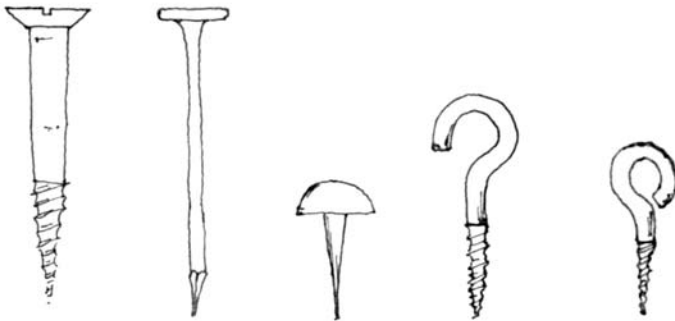
constante. Un mapa idealmente plenificable, pero realmente inabarcable.

El juego del hilo no es una estructura en la cual las personas no importan o sólo valen por el lugar que ocupan en tanto variables, en función de un resultado o de la reproducción de la estructura. Desde el momento en que nos involucramos afectivamente en las tareas que realizamos, los lazos que establecemos manifiestan su aspecto fraternal. El espacio sigue configurándose más allá de la presencia o ausencia de cada persona pero no da lo mismo porque, como ya dijimos, el dibujo cambia de acuerdo a quién y en qué posición tome el hilo. Así podemos pensar la **amistad** como los lazos que establecemos en tanto no relegamos o escindimos aspectos de nuestro estar ahí: los malestares, los deseos, las dificultades, las contradicciones. No es una amistad que se sustente en lo privado o lo individual, o que se acote a una intensidad afectiva particular hacia un objeto de deseo, sino que circula como potencia de vínculos heterogéneos. Esto impone limitaciones a la práctica en tanto demanda una temporalidad diferente para construir esos lazos⁷. Así mismo surge otro problema cuando la masividad del espacio demanda la invención de otros dispositivos para sostener estos vínculos. Por lo tanto la forma de relacionarnos nos ocupa como problema porque la actividad misma la comprende.

...
27

Pilar Del Río, Cecilia Hemming, Maia Shapochnik, Romina Simon.

⁷ Ver el desarrollo del problema de la temporalidad en el texto «El devenir de la experiencia propia en la escritura –experiencia impropia–».



¿CÓMO RECONOCER UNA UNIDAD POLÍTICA?*

O el pensamiento montonero de K

a aleiram

teniendo en cuenta que las Universidades son las fuentes de la doctrina civil y moral, de las que los predicadores y los caballeros suelen tomar tanta agua como encuentran para salpicarla sobre el pueblo (desde el púlpito y en sus conversaciones) conviene mucho, ciertamente, mantenerla pura del veneno de los políticos paganos

— Thomas Hobbes.¹

el práctico no es una unidad política

— Un docente universitario.²

...
29

Prólogo breve, en el que se busca sorprender al/la lector/a para evitar que se vaya

Si la pregunta que colocamos en el título suena peregrina (la desalentadora elucidación del subtítulo será obra del escombros tenaz que llegue al final de estas líneas), pensemos en algunas frases muy

* El texto que sigue es un hijo bastardo de Dardo Scavino. Para iniciarme acciones legales, cfr. «¿De qué unidad hablamos?», en revista *El Rodaballo*, año iv, n° 8, otoño-invierno de 1998, pp. 61-2; y «Pasión de multitudes», en *La era de la desolación*, Buenos Aires, Manantial, 1999, pp. 133 y ss. Otras fuentes igualmente útiles para beneficiar juristas (sin menoscabo de la probidad que los caracteriza) aparecen detalladas más abajo.

¹ *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1994, p. 586.

² Si prescindimos del nombre del docente no es porque nos interese preservar su identidad. Tampoco tememos represalias de algún tipo. Ocurre que, en publicaciones precedentes, nos ha bastado con colocar una sola letra inicial (¡sin aclarar si se trataba del nombre o del apellido!) para desatar las suspicacias de más de un/a Licenciado/a orientadas a neutralizar supuestos «ataques personales». Queremos ser claros al respecto: nuestros ataques no son personales, son políticos; no son morales, son éticos; no son particulares, son universales. No nos importan ni la identidad del docente ni su adscripción ideológica; lo que nos interesa es la función estatal que actualiza, la relación política que contribuye a sostener y reproducir.

arraigadas en el sentido común como «La *unión* hace la fuerza» (juro por Dios que la escuché de boca de Papá Pitufos³), o «El pueblo, *unido*, jamás será vencido» (frase que puede leerse, por ejemplo, al final del contrato que firman los ingresantes al PCC brasileño⁴), o «Proletarios del mundo, *uníos*» (frase que puede escucharse de boca de J. D. Perón en su discurso del 17 de octubre de 1945⁵), o la canción de gesta «*U - ni - dad / de los trabajadores, / y al que no le gusta: / se jode, se jode*»...

Pero... ¿de qué hablamos cuando hablamos de «unidad»? Y, más precisamente, ¿cómo reconocer una *unidad política*? ¿Qué condiciones ha de cumplir un grupo humano para ser considerado una unidad política? Por ejemplo: una cola de jubilados en la puerta de un banco, dos horas y media antes del horario de apertura de esas decorosas instituciones financieras, ¿es una unidad política? ¿Y una cola de votantes frente a una urna, o una cola de estudiantes frente al mostrador de venta de apuntes? Una familia, un pabellón penitenciario, una reunión de revendedoras de Avon, ¿son unidades políticas?

...
30

³ El capítulo de *Los Pitufos* al que hago referencia es uno en el que Gargamel obtiene la localización exacta de la aldea y los pitufos se atomizan buscando al «traidor» que entregó las coordenadas. Replegados en el bosque, los pitufos hallan un respiro del enemigo externo y continúan con su guerra intestina. Papá Pitufos pega unos gritos, reúne a todos, toma una varilla seca de la rama caída de un árbol y le pide a pitufos Fortachón que la rompa. Fortachón quiebra la varilla casi sin esfuerzo. Todos aguardan, con intriga y desconfianza, la enseñanza del patriarca. Papá Pitufos toma entonces un manojo de varillas secas, un manojo al límite de lo que puede empuñar una mano (de pitufos, claro), y repite el pedido a Fortachón. Previsiblemente, el más fuerte de los pitufos se frustra una y otra vez... hasta rendirse. Entonces los suspiritos azules, que tenían tantas luces como los suspiritos de mi edad que mirábamos esa serie, contemplan a Papá Pitufos con ojos mendicantes en la inminencia de una revelación. Satisfecho, el único pitufos que usa un gorro frigio dice la frase que justifica esta insufrible nota al pie.

⁴ El *Primero Comando Capital* (PCC) nació en São Paulo en 1993 como organización política de resistencia a la opresión carcelaria, pero devino inmediatamente en cartel del narcotráfico. Su férrea disciplina, su militarizado poder de fuego y su ilimitada crueldad se hicieron mundialmente conocidos cuando, a mediados de 2006, el PCC protestó contra la reubicación de 765 de sus miembros presos y a favor de obtener 60 televisores en las cáceles para poder ver el mundial de fútbol disputado en Alemania: las protestas, comandadas por teléfono celular desde celdas de máxima seguridad, obtuvieron un saldo de 152 muertos en un solo día.

⁵ En rigor, Perón dice: «Trabajadores, ¡únanse!». Y no les hablaba a los trabajadores del mundo, sino a los de la nación argentina. Pero bueno, qué esperábamos... Es lo que nos quedó de inspiración marxiana después del filo-fascismo vernáculo.

Si la pregunta del título te sonaba peregrina y estas últimas te parecen, insospechado/a lector/a, hijas del ocio, qué dirás de la siguiente: ¿puede la *Crítica de la razón pura* aportar algo a las reflexiones en torno a la organización política? La afirmación que intentaré justificar es que el brulote de Immanuel Kant no sólo puede aportar algo a reflexiones de esa índole, sino que además el aporte puede proyectar esas reflexiones tanto hacia una comisión de trabajos prácticos de una materia cualquiera, como hacia un colectivo de activación política... *y aun más acá.*

Capítulo prescindible en el que se abusa de la paciencia del/la lector/a, aunque se le ofrece a cambio una posible explicación de sí mismo/a

Hay un tópico del sentido común según el cual la filosofía está alejada de la realidad. Si bien consideramos que tal alejamiento es imposible, en la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires muchas veces parece «menos» imposible. Dos ejemplos cosechados al calor de un conflicto gremial, durante el segundo cuatrimestre de 2005, enriquecen nuestro anecdotario.

El primer ejemplo tuvo sede en una comisión de prácticos de la materia Filosofía Política. Allí, un grupo de compañeras/os propuso reemplazar la clase, tal como estaba pautada, por un debate que girara en torno al conflicto que se había desatado. El docente a cargo de la comisión pidió tomar una decisión «de manera orgánica», lo que significaba subordinar las pasiones y los apetitos individuales (lo que a cada uno le «parece» o «siente», explicó el docente) al carácter grupal, colectivo, que ostenta una comisión de prácticos hecha y derecha. Después de algunas idas y vueltas en las que varias/os compañeras/os manifestaron su indiferencia frente al conflicto y su consecuente interés por tener clases, la mayoría decidió instalar el debate. Éste pasó, rápidamente, de la pregunta por el rol que estaban cumpliendo el centro de estudiantes y el gremio docente a la pregunta por el rol que estaba cumpliendo esa misma comisión de prácticos. Un pasaje que se manifestó más o menos en estos términos: «¿cómo actuar en el contexto establecido?». Fue entonces cuando el docente a cargo de la comisión disuadió la tentativa de una acción común con la sentencia que usamos como epígrafe: «el práctico no es una unidad política». Para este profesor era obvio que no se podía cursar una materia y «hacer política» al mismo tiempo y en el mismo lugar. Tan obvio que,

en su exposición, llegó a afirmar que él «hacía política, pero en otros espacios». Lo más curioso es que, hasta donde sabemos, nadie propuso hacer el intento de vincular el conflicto político establecido con el libro pautado para trabajar en esa comisión de prácticos: *Leviatán*, de Thomas Hobbes.⁶

El segundo ejemplo ocurría casi simultáneamente: un grupo de estudiantes de Filosofía que había iniciado (antes del conflicto) una serie de actividades conjuntas, se desmembraba (en medio del conflicto) en relación a un dilema: intervenir en la coyuntura –y restar fuerzas, mientras durara el conflicto, a las construcciones de mediano y largo plazo–, o mantener las construcciones de mediano y largo plazo –y evitar el drenaje de fuerzas hacia la intervención coyuntural [Ver en esta revista el trabajo que, a partir de este mismo ejemplo, realizan los artículos «**Todos los juegos, el juego**» y «**El devenir de la experiencia propia en la escritura – experiencia impropia –**»].

No profundizaremos en el análisis de cada ejemplo, en parte, porque ya lo hicimos en otras publicaciones,⁷ y, en parte, porque lo que nos interesa aquí es señalar una simetría: en ambos casos se asumió una escisión entre el pensamiento y la acción. Mientras que la comisión de Filosofía Política no pudo pensar filosóficamente los fundamentos políticos manifiestos en el conflicto abierto, el cisma del colectivo de estudiantes de Filosofía fue fruto de la incapacidad para pensar colectivamente la propia *praxis*. Mientras que la comisión de prácticos asumía que el conflicto no podía vincularse con la lectura del *Leviatán*, el colectivo de estudiantes asumía que la intervención no podía detenerse a revisar los supuestos filosóficos que la justificaban. Mientras en el primer caso se asumía la escisión entre lo político –el conflicto– y lo académico –la cursada–, en el segundo caso se asumía la escisión entre lo político –la activación– y lo ideológico –su fundamento filosófico. Si esta lectura es digna de ser tenida en cuenta, en ambos ejemplos se mantuvo la reflexión filosófica acerca de la organización colectiva (sea la organización de un práctico, sea la de

⁶ Nobleza obliga, nos cabe reconocer que el docente a cargo del práctico estuvo más cerca de ese intento que las/os estudiantes presentes: en un momento del debate, hizo la siguiente recomendación: «lean en sus casas el capítulo XVI, que habla sobre la representación». Sin embargo, nos preguntamos por qué un trabajo de ese tipo no podía realizarse en el marco de *esa* misma cursada.

⁷ Para el primer ejemplo se puede consultar el cuadernillo *El conflicto de las facultades*, que realizamos con compañeras y compañeros de la revista de Sociología *Eskalera Caracol*. Para el segundo ejemplo, ver el artículo «Germinal», en revista *Dialéctica*, año XIV, número 17, Buenos Aires, primavera 2005, pp. 123-8.

un gremio estudiantil, sea la de un gremio docente, sea la de un colectivo de activistas) al margen de la discusión filosófica y colectiva: se hizo carne la convicción de que en un práctico no se hace política y de que en un conflicto no se hace filosofía.

Capítulo llamado «El gran chino de Königsberg», en el que se somete al/la lector/a a la dudosa elucidación de extensas citas, estrechos conceptos y otras incomodidades dignas del finado Procusto

Según la traducción de Pedro Rivas, que hallamos en un puesto de diarios de la estación Federico Lacroze,⁸ Kant distingue dos tipos de unidad: la *unidad cuantitativa* (que se corresponde con los conjuntos basados en una identidad) y la *unidad relacional* (que se corresponde con lo que llamaremos «singularidad»). Seamos pacientes y vayamos por partes, como dijo René.

La unidad **cuantitativa**, definida en los «Axiomas de la intuición» [B 202-7], es el conjunto de fenómenos que Kant denomina «magnitudes extensivas». Este tipo de unidad es producto de una operación que sintetiza lo diverso de los fenómenos, lo heterogéneo de los individuos, a partir de lo que esos fenómenos o esos individuos tienen en común:

Atendiendo a su forma, todos los fenómenos contienen una intuición en el espacio y el tiempo, intuición que les sirve a todos de base *a priori*. No podemos, pues, asumir los fenómenos en la conciencia empírica, esto es, aprehenderlos, sino mediante una síntesis de lo diverso a través de la cual se producen las representaciones de un espacio o un tiempo determinados, es decir, mediante la unificación de lo homogéneo y mediante la conciencia de la unidad sintética de tal diversidad homogénea. En la medida en que esta conciencia de la diversidad homogénea dada en la intuición en general es la que hace posible la representación de un objeto, constituye el concepto de una magnitud (*quantum*).

⁸ *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Pérez Galdós, 2004. Entre corchetes, coloco las letras y cifras que remiten a la edición original.

Lo diverso es reunido a partir de «la unificación de lo homogéneo», es decir, operando una síntesis que permite **contar por uno** cualquier multiplicidad de fenómenos o individuos con un rasgo homogéneo o idéntico. La única manera de percibir este tipo de unidad de la «diversidad homogénea» es concebir esa unidad como una «magnitud», como un *quantum* o «cantidad»:

Así pues, sólo podemos percibir un objeto como fenómeno gracias a esa misma unidad que sintetiza la diversidad de la intuición sensible dada y mediante la cual pensamos en el concepto de una *magnitud* la unidad de la composición de la diversidad homogénea. Es decir, todos los fenómenos son magnitudes, *magnitudes extensivas*...

...
34

Entendemos que, al sintetizar lo diverso (una multiplicidad cualquiera) y convertirlo así en una unidad homogénea, sólo podemos concebir esa unidad homogénea como compuesta de magnitudes, de cantidades, esto es, como un conjunto o agregado de elementos contables, como un **montón** de fenómenos mensurables o «stockeables» (si nos permitimos el neologismo). Se trata, entonces, de un pensamiento de los conjuntos o de los montones, de una lógica conjuntista o de una unidad «montonera» (si nos permitimos el arcaísmo). Y hay más, puesto que Kant dice *magnitudes extensivas*. ¿A qué diablos se refiere? Él mismo nos lo explica:

Llamo magnitud extensiva a aquella en la que la representación de las partes hace posible –y, consiguientemente, precede necesariamente a– la representación del todo. [...] Consiguientemente, todos los fenómenos son ya intuitos como agregados (conjuntos de partes previamente dadas).

Si no entendimos mal, Kant está diciendo lo siguiente: nos basta con conocer un solo fenómeno de la unidad cuantitativa, un solo elemento del conjunto, un solo individuo del montón, para saber cómo es el todo. Y es lógico, porque nos basta con conocer cuál es la identidad de ese individuo contable para saber cómo es el *stock* contabilizado. El todo es mera suma de sus partes: una suerte de «totalitarismo» que carga con una suerte de reflejo «liberal»: la parte ya es el todo. Para decirlo con mayor precisión, el todo es o un todo *abstracto* o un todo

imaginario: la representación de las partes, dice Kant, «precede necesariamente» a la representación del todo. Entonces, con sólo conocer un individuo ya me hago una idea acabada del grupo. Y es que una vez incorporado el esquema de la representación basado en la identidad («unidad sintética de la diversidad homogénea»), toda protesta de la experiencia, toda diferencia efectiva que pudiera aparecer, será ignorada. Rige un «principio de monotonía» por el que todos los elementos (individuos) del conjunto (unidad) deben poseer un rasgo idéntico o una forma semejante (por ejemplo, simpatía o antipatía hacia algo o hacia alguien: «Dios», «Boca Juniors», «la Revolución», «Perón», «la Inseguridad», etc.); rasgo o forma que opera como requisito indispensable, como condición *sine qua non*, como cualidad excluyente, para entrar al conjunto.⁹

Ese principio de monotonía es análogo al «esquema abstracto» que, en palabras de Jean Paul Sartre, impide al militante comprender «el curso concreto de las cosas»: ¹⁰ el militante que actúa movido por la carencia en relación a un ideal inalcanzable vive cegado por la sensación de que siempre «faltan cinco para el peso». Y no perdamos de vista que la identidad de los individuos no sólo los convierte en cantidades, sino en cantidades *extensivas*: la identidad permite tanto el conteo *como* la **representación** de los contabilizados, de los «stockeados». ¹¹

...
35

⁹ Y rasgo o forma que instaura un *Ideal del Yo*, un arquetipo de portación cabal, completa y perfecta de esa cualidad: «el primer trabajador», «el hincha con más aguante», «el militante más comprometido», «el buen cristiano», etc. Un modelo que, por superlativo, resulta necesariamente inalcanzable, de manera que ese modelo arquetípico es siempre germen de la culpabilidad, del sentimiento de falta, por parte de los individuos de una unidad cuantitativa (basada en la identidad) que jamás serán tan cabales, completos y perfectos como el ideal. Cfr. FREUD, S., «Psicología de las masas y análisis del Yo», en *Obras completas*, trad. Luis López Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 2563-610.

¹⁰ «En el momento en que el grupo como totalidad-objeto se vuelve esquematización abstracta en el militante, éste pierde la posibilidad de comprender su *praxis* orgánica, la de los Otros y el curso concreto de las cosas», *Crítica de la razón dialéctica*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 1995, tomo II, p. 243.

¹¹ Extendámonos un poco en esta caracterización de las masas como *stock*, que es muy común, inclusive en buena parte del mal llamado «activo» militante. Esta común opinión considera condición *sine qua non* para la *praxis* que las masas se presenten súbitamente, sin mediaciones, en los espacios de decisión colectiva. Se trata de una concepción, propia del modelo de organización partidaria hegemónico durante el siglo XX, que pone el énfasis –utilicemos la terminología kantiana que estamos citando– en la «cuantidad» (*quantum*) de los fenómenos, haciendo patente que **su motor fundamental es la carencia**. La carencia como motor lleva a este tipo de organización

De aquí se desprende una tercera característica de este tipo de unidad: se trata de una unidad **reactiva**, porque su composición se basa en una homogeneidad que la trasciende (el «ideal», la representación de la identidad), de manera que toda actividad de sus elementos se realiza por *reflejo* de esa imagen trascendente. Un ejemplo para ilustrar esto que decimos nos lo ofrecen las hinchadas de fútbol: los hinchas de un mismo equipo de fútbol cantan la misma canción, saltan a un mismo ritmo, gritan al unísono «¡gol!»... y sin embargo, la proximidad física de la tribuna al aire libre no se distingue cualitativamente de los miles de individuos que, encerrados (*uno por uno*) en sus casas, siguen el mismo partido por televisión o por radio. Esto ocurre porque los individuos de una unidad cuantitativa están sujetos, «cada uno», individualmente, a una identidad y, entre los individuos, media un vínculo mimético con esa identidad trascendente; por lo tanto sus acciones están regidas por una norma que se les aparece como ajena (*heteronomía*) y no por una norma considerada susceptible de transformación por la acción recíproca entre los individuos (*autonomía*). Además, la reactividad como «reflejo» ante una identidad se convierte en reactividad como uniformidad o «conservadurismo»: si los individuos proceden, finalmente, por adecuación excluyente con esa identidad, entonces lo a-normal, lo diferente, lo «raro», lo inadecuado, es expulsado del conjunto, exiliado de la unidad. Los movimientos reactivos necesitan sintetizar sus acciones: si alguien dice (o hace) A y otro dice (o hace) B, el movimiento reactivo deberá consensuar (o votar) *exclusivamente* decir (o hacer) A o B. En última instancia, se optará por decir (o hacer) C, que será la síntesis –basada en la semejanza– de A y B. Es lo que se conoce como «centralismo democrático»: hacia el interior de la unidad se discute cuanto sea necesario (o tolerable) discutir hasta resolver por consenso (o por votación), y hacia el exterior de la unidad se sale «a golpear con *un solo puño*» [Ver análisis del «consenso» en «**Todos los juegos, el juego**»]. Las unidades cuantitativas no pueden convivir con la multiplicidad. Tal vez por eso se llevan tan bien con el estado.

a asumir como aciertos dos errores: i) la inmediación (la masividad emancipatoria se presentará de súbito) y ii) la rentabilidad (cuantos más seamos, mejor). En síntesis, se confunden la inmanencia con la inmediatez y la autonomía con el gregarismo. Afirmamos que sólo la espontaneidad de las masas puede emancipar la sociedad en su conjunto, pero no perdemos de vista que esa espontaneidad masiva y emancipadora **se construye**. Y se construye con la misma paciencia con la que se viene construyendo la actual espontaneidad de las masas, conservadora del orden establecido.

Capítulo que podríamos llamar «Nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede una <comunidad>», o lo que este texto tiene de espinoso

Pasemos al otro tipo de unidad. La unidad **relacional**, definida en la tercera de las «Analogías de la experiencia» [B 218-24]. Se trata de un tipo de unidad ya no cuantitativo sino **cuantitativo**: una cosa, diría Kant, es el abordaje *matemático* –nosotras/os podríamos decir *estadístico*– de los fenómenos y otra cosa es el abordaje *filosófico* –nosotras/os podríamos decir *político*– de las sustancias. Y se denomina «relacional» porque los individuos que componen este tipo de unidad sostienen relaciones entre sí, de las cuales Kant distingue dos clases:

la relación de las sustancias en la que una contiene determinaciones cuyo fundamento se halla en la otra, es la relación del influjo

Eso es casi una trivialidad: si una sustancia está determinada por otra, entre ambas media una relación de influjo de una sustancia sobre la otra.

...
37

y cuando, a la inversa, cada sustancia contiene el fundamento de las determinaciones existentes en las otras, nos hallamos ante la relación de comunidad o de acción recíproca

Esto ya es un poco más interesante: aquí, los individuos no se reúnen por semejanza sino por la existencia de relaciones solidarias entre sí, relaciones de «comunidad», de manera que la acción de cualquiera de ellos, dada su dependencia mutua, afecta a todo el resto. Estos individuos ya no son «extensivos», porque no nos basta con conocer a uno para saber cómo es el todo: el todo ahora es mucho más que la suma de sus partes, pues cada parte se potencia más allá de lo que puede en soledad. Cada individuo «contiene el fundamento de las determinaciones existentes» en los demás individuos: podríamos decir que *el fundamento de la organización... es la organización del fundamento*¹². Ya no se trata de la extensividad de los individuos,

¹² «Así, ante la plena transformación –recientemente acometida– de un gran pueblo en Estado [Kant alude aquí a la Revolución francesa], suele utilizarse muy oportunamente la palabra *organización* para la institución de magistraturas e incluso de todo el cuerpo

sino de su **intensividad**. En base al carácter intensivo de los individuos, éstos pueden formar «una comunidad real de las sustancias»: los individuos ya no se unen por relaciones abstractas o imaginarias de semejanza sino por *composiciones reales* de cooperación, de solidaridad, de «comunidad».¹³ De manera que ya no se trata de una unidad homogénea sino de una unidad necesariamente heterogénea. Y ya no se trata de un fundamento estático y enajenado (fundamento estatal o «estado» a secas), sino de un fundamento dinámico y transformable por acción recíproca, esto es, un fundamento libre y condicionado: libre por estar exento de causas finales, condicionado por no estar exento de cualidades. Si Spinoza afirma que no sabemos lo que un

estatal. Pues en semejante todo, cada miembro no debe ser un simple medio, sino al mismo tiempo un fin, en tanto que coopera a la posibilidad del todo y, a su vez, su función y su lugar queda determinado con arreglo a la idea del todo.» *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Machado, 2003, p. 354. (Para otras ediciones de la *Crítica del juicio* o *Crítica de la facultad de juzgar*, la cita está en la nota al pie que Kant coloca en el § 65.) Cfr. la comparación que Roberto Esposito hace de Kant y Rousseau en *Communitas (Origen y destino de la comunidad)*, trad. Carlos Rodolfo Moinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 112 y ss.

¹³ Agradezco al camarada Facundo Martín que me haya señalado una posible confusión aquí. No nos estamos manejando con las nociones lógicas de «extensión» y «comprensión», sino con las nociones ontológicas de «extensividad» e «intensividad». Las primeras refieren, respectivamente, al análisis de un concepto y al concepto, o a los individuos que integran una unidad y a la norma que determina la soberanía de esa unidad. Las segundas, en cambio, refieren a la *capacidad de actuar y de padecer* de los individuos, según dos maneras de verlos: cuantitativa-representativa, en un caso, cualitativa-irrepresentable, en el otro (cfr. el tratamiento de las multiplicidades en DELEUZE-GUATTARI, *Mil mesetas*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Barcelona, Pre-Textos, p. 254 y ss.). Y agradezco a Mariela Paolucci el señalar que «extensivo-intensivo» es una diferencia en cuanto a la magnitud que no se traduce en una diferencia en cuanto a la relación y que, por lo tanto, «extensivo-intensivo» no se identifica con «cuantitativo-relacional». No obstante ese acertado comentario, lo que quiero destacar es que la intensividad refiere a un grado sensitivo-cualitativo de «influencia sobre el sentido» (Kant) inapresable *a priori* por una representación objetiva (como sí ocurre, en cambio, con las magnitudes extensivas). Para profundizar y oscurecer todo esto, ver las «Anticipaciones de la percepción» en la *Crítica de la razón pura* [B 207-18]. Para un mayor acercamiento al saqueo conceptual que realizo de lo «intensivo», ver DELEUZE, G., «Incomposibilidad, individualidad, libertad», en *El pliegue (Leibniz y el Barroco)*, trad. José Vázquez Pérez y Umbertina Larraceleta, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 81-100, o véase del mismo autor el quinto capítulo de *Diferencia y repetición*, intitulado «Síntesis asimétrica de lo sensible», trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pp. 333-88. Para otro desarrollo de estos conceptos, ver TORRETTI, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1980, pp. 435-42, o hablar directamente con mi amiga Mariela Paolucci.

cuerpo puede (*Ética*, libro III, proposición 2, escolio), Kant podría decir que no sabemos lo que una «comunidad» puede.¹⁴ Y, ya que mencionamos a Spinoza, digamos de una vez por todas que no otra cosa es lo que, en la séptima definición del libro II de su *Ética*, el príncipe de los filósofos denominó «singularidad»:

Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una sola cosa singular.¹⁵

Este concepto nos trae la cuarta y última característica de este segundo tipo de unidad: la **acción**. El colectivo de individuos unidos por relaciones recíprocas de solidaridad, es causa eficiente de los efectos que produce; podríamos decir que actúa de manera autónoma en tanto que se da su propia *organización*. Por el contrario, la unidad cuantitativa, fundada en la síntesis de la diversidad homogénea, opera según la identidad como causa final: el «nombre» de la agrupación, los «principios» del colectivo, la «chapa» del partido, en fin, el fundamento de la organización y no la organización del fundamento. Colocar la identidad como causa final, instaurar una teleología, es, por decirlo en criollo, poner el carro delante de los caballos.

•••
39

Final abierto, cuyo aspecto oracular no debe distraer al/la lector/a, ya que en él se le advierte sobre el potencial peligro que corre su vida

Tenemos un esquema simple: de un lado, una unidad necesariamente homogénea: identitaria, cuantitativa, extensiva y reactiva; y, de otro lado, una unidad necesariamente heterogénea: relacional, cualitativa, intensiva y activa. Nos cabe decir que estos dos tipos de unidad jamás

¹⁴ José del Perojo traduce que las relaciones de comunidad «forman un compuesto (*compusitum reale*) del que **pueden existir muchas especies**», Buenos Aires, Losada, 2003, p. 356. El resaltado en negrita es mío.

¹⁵ SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2005, p. 78.

se dan en estado de pureza. Se trata, en todo caso, de extremos distinguidos analíticamente por razones de exposición. Pero podemos pensar los grupos humanos, los colectivos sociales, como mezclas en las que predominan las notas cuantitativas sobre las relacionales, o viceversa.

Esto podría hacernos pensar que únicamente las mezclas en las que predominan los rasgos relacionales son susceptibles de ser consideradas unidades políticas: sólo podría ser caracterizado como «político» aquello cuyo propósito es manifiesta e inmediatamente político, aquello que es, digamos, sostenido «conscientemente» como político por los integrantes de la unidad (acaso este es el sentido que el docente de Filosofía Política le daría a esa frase suya que colocamos como epígrafe). Mientras que, en cambio, las mezclas en las que predominan las notas cuantitativas serían consideradas meros agregados de seres humanos, meros «montones» de individuos, unidades, al fin y al cabo, despojadas de toda politicidad (como podrían ser entendidas una cola de jubilados en un banco, una reunión de revendedoras de Avon, una familia, etc.).

...
40

Sin embargo, hay que decir dos cosas. La primera es que –como habrá notado el/la resignado/a lector/a– las organizaciones autoproclamadas «políticas» que conocemos proceden, en su inmensa mayoría, según el modelo de la unidad cuantitativa. La segunda cosa que hay que decir es que los «montones» reponen, sostienen, reproducen, conservan, colaboran activamente con, la defensa del orden establecido. Desde este punto de vista, todo grupo, todo colectivo, todo «montón» o «unidad montonera» de seres humanos, es susceptible de ser considerado una unidad política. De manera que, si la forma más conocida de organización política (consciente o no) responde al modelo de la unidad cuantitativa y si todo montón es una unidad política, un problema político y filosófico fundamental consiste en saber cómo crear *prácticamente* unidades relacionales que vayan en dirección de extender relaciones de cooperación, de solidaridad, de comunidad. Un problema político y filosófico fundamental que ni el/la lector/a ni éste que escribe podremos afrontar sólo leyendo, sólo escribiendo, o sólo leyendo y escribiendo.

Mariano Repossi.

EL DEVENIR DE LA EXPERIENCIA PROPIA EN LA ESCRITURA -EXPERIENCIA IMPROPIA-

Criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforma cuando se lo sumerge en un ambiente nuevo. Pero quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender a lo que se ha desvanecido sin saber devolverle las fuerzas para que resucite, constituyen la auténtica plaga de la filosofía.

—Gilles Deleuze y Félix Guattari

el nuevo –científico– debe asemejarse a las abejas, que toma la materia de las flores y la elabora dentro de sí transformándola en cera y miel. No recolección ciega de hechos ni razonamiento abstracto, sino interpretación racional de datos

—Francis Bacon

...
41

Introducción

Las siguientes notas surgen de diversos comentarios con compañeros donde situamos a la facultad como un espacio donde «*siempre se está empezando*». Este siempre-empezar, nuevamente se nos presentó en el conflicto 2005.

Pero, posteriormente al ajeteo del apuro por contestar al conflicto nos quedó, la inquietud del pensamiento sobre la experiencia recortada (nuevamente, por el conflicto). ¿A qué nos referíamos con ese «siempre se está empezando»? ¿Al recambio de estudiantes en tanto que su ocupación es temporal? ¿O nos referíamos a una temporalidad propia de la universidad, que percibíamos con mayor intensidad frente al conflicto? ¿Temporalidad cíclica, que se cierra sobre sí misma, marcando nuevamente el inicio, el retorno de lo mismo sin guardar ninguna diferencia?

La repetición de los gestos y el retorno al orden no sólo nos marcaba una dimensión temporal. También nos proyectaba sobre la acción de los estudiantes «activos». Allí también parece que «siempre

se está empezando», porque la acción frente al conflicto en más de un aspecto quedó escindida de toda experiencia anterior al conflicto (y anterior puede leerse como «tan sólo una semana antes»)¹.

La caracterización de la temporalidad como un «*siempre se está empezando*» es propia del conflicto porque éste se presenta como un fragmento desvinculado, pero la fragmentación del conflicto se extiende a nuestras experiencias anteriores, y desde allí a nuestras intervenciones dentro de aquél.²

Algunas líneas que nos gusta seguir:

I- Caracterizamos a este espacio, la academia, con un tiempo propio anterior al modo en que lo habitamos o nos proponemos habitarlo. Sin embargo, por un mismo síntoma, podríamos pensar que dicha fragmentación interna del operar en la temporalidad de la facultad no proviene de ella misma, por el contrario, decimos que se puede tratar de una sintomatología epocal.³ El problema que encontramos es que de esta manera la facultad no tiene un tiempo propio, sino que marca un «entre» lo cíclico propio del encierro y lo lineal, como ficción de apertura. Es decir, la fragmentación se encuentra inmersa en una línea que la contiene. Pero para ambos casos coincidimos en que la forma de percibir, vivir el tiempo, nos es impuesta.

II- Para que la experiencia no nos habite de un modo fantasmal, provocándonos convulsiones de repetición, con el fantasma derridiano nos preguntamos: ¿hasta qué punto «*el tiempo de la reflexión, aquí, no significa sólo que el ritmo interno del dispositivo universitario es relativamente independiente del tiempo social y reduce el tiempo de la entrega*»? ¿...«*le asegura una libertad de juego grande y valiosa*»? ¿Hasta qué punto el *aquí* no queda fragmentado, escindido de toda práctica anterior, es decir, hasta qué punto el conflicto se presenta sin posibilidad de transformarse o profundizarse por medio de la reflexión, producida

¹ Recuerdo que unas semanas antes del conflicto estábamos organizando unas jornadas de estudiantes de filosofía, llamadas «Jornadas de filosofía práctica», en las que uno de los ejes fundamentales giraba en torno a la «producción de subjetividad» en la academia.

² Ver la distinción entre «conflicto» y «anomalía» en el artículo «Germinal», revista *Dialéctica*, número 17, primavera 2005.

³ Así como «*los problemas de la universidad son los problemas de la sociedad capitalista*», también decimos que el tiempo de la universidad es el tiempo de la sociedad capitalista.

por prácticas anteriores? Prácticas de otros *aquí*, que allí son experiencias que permitirían filtrar el *aquí* del conflicto.

III- Las experiencias compartidas filtran mis-nuestras prácticas junto a otras y otros, se han co-n-fundido, entonces lo que antes nos era propio (privado) ahora se hace impropio (compartido). Pero, en oposición, nos encontramos con la escisión que plantea el conflicto; la experiencia propia se confunde (engaña) con lo propio del conflicto y de allí surge su caracterización engañosa.

Ese «*siempre se está empezando*» fragmenta nuestras experiencias, las experiencias de compañeros y compañeras no se logran compartir-socializar para que a la hora de intervenir en un nuevo conflicto (novedoso en el tiempo y no en su forma) dicha intervención no se realice desde un lugar vacío, creyendo además en la originalidad de las intervenciones⁴, porque el conflicto no es vacío, por el contrario, ya viene prefigurando un espacio sobre el cual actuar. Entonces las experiencias previas no son puestas en común, ni sirven para la reflexión del conflicto, con lo cual la posibilidad de la apertura del mismo (profundizarlo, extender sus márgenes) queda cercenada.

...
43

Sobre «las miradas» de «los conflictos»

...pero he aquí que el espejo parece absorber, tanto al ser que se refleja en él, como al ser que contempla la imagen.

1) La mirada propia (del conflicto)

La mirada como intencionalidad otorga también una forma, ese tipo de mirada podríamos decir que es una caracterización. Así, frente al último conflicto en que nos vimos inmersos en la facultad, las caracterizaciones en nuestros grupos pasaron de un **conflicto** (donde toda acción política estaba predeterminada) al de un conflicto que contenía una **anomalía** (y que debíamos hacer explícita). Pero también sucede, muchas veces que, «*lo que vemos delante, nos mira adentro*»⁵. Así

⁴ La característica de *originario*, tanto del conflicto como de las intervenciones que aquí realizamos, la hacemos desde una referencia a la «pre-compresión» que elabora Martin Heidegger.

⁵ Didi - Huberman, medio campista de la selección alemana del '86, que luego de una lesión importantísima, devino en filósofo contemporáneo.

pues, antes de apresurarnos a sentar una tercera posición (y alejándonos a toda tentación dialéctica) preferimos adentrarnos al juego que desplegaron en nosotros ambas caracterizaciones.

Cuando afirmamos que un conflicto no es una anomalía, y lo caracterizamos como ese espacio doblemente definido, lo hacemos desde nuestras experiencias, experiencias de compañeros y compañeras que han intervenido, participado, transitado otros conflictos. Sin embargo, las experiencias no resultan compartidas con otros y otras compañeros/as, sino que paradójicamente caen en una especie de capitalización simbólica desde la cual se construye una crítica al conflicto; las experiencias no se socializan, no producen un encuentro con los otros y otras, y nos situamos al exterior del conflicto. De manera que la crítica es percibida como vacía, hueca, y resulta ser un eco del pasado que aturde por la disonancia. ¿Será que el conflicto, como realidad sobre-codificada, aturde también a las experiencias?

Pareciera que la misma presentación del conflicto como sobre-codificación, sólo nos permite construir una intuición cerrada del mismo, no logramos tener una conciencia más amplia de él, de modo que nuestras experiencias se vuelven contra nosotros mismos operando negativamente, nos aislamos de los otros/as, nuestras experiencias sólo llegan a producir gestos huecos. Así, las experiencias propias se vuelven impropias, pero no por la co-fusión con los otros y otras, sino por la mirada fragmentada del conflicto: aquí lo impropio hace referencia a la privación de nuestras propias experiencias, estamos escindidos de ellas.

Pero, además, el aislamiento se produce cuando la experiencia de los compañeros/as es decodificada como un acto de conciencia honesta, «me aísla del conflicto porque mi experiencia capitalizada individualmente me dice, me aconseja, me dicta, me sabe decir, me hace tener conciencia de, que ya sé cómo terminará todo». Allí la conciencia realiza un pliegue, pero de menor intensidad, porque la conciencia, allí, es individual (nos atrevemos a decir que es hasta moral). Y que en algunos casos nos conduce a una construcción discursiva que separa nuestra cabeza del cuerpo, teoría y práctica separadas, y otra vez la formación académica.⁶

⁶ Y otra vez la importancia de vincular esto con el intento de realizar unas jornadas de estudiantes de filosofía (ver nota 1), donde intentábamos pensarlos; evidentemente los procesos de subjetivación son más complejos, ya que los estamos transitando y allí no basta con nombrar «no debemos separar la práctica de la teoría».

Esto es un posible modo de comprender por qué otros compañeros pudieron entender que nos ubicamos por fuera de la realidad (sobre-codificada o no), es decir, desde la otra orilla nos enfrentamos al cierre de lo que supuestamente estaba abierto: el conflicto como anomalía.

Así pues las experiencias anteriores no forman parte de nuestra memoria, sino que se tornan en saturados recuerdos que, frente al conflicto, se transforman en causalidades alienantes, para uno mismo y para los otros. Entonces para muchos compañeros y compañeras no participamos del conflicto, ni de las marchas, ni de nada de nada⁷.

2) Las miradas que generan mitificaciones:

El proceso también se cierra o se clausura cuando se mitifica un método. En ese proceso de mitificación contribuimos a la formación de una neurosis de repetición, hacemos como si el muerto estuviera vivo, colocamos aún sus cubiertos y conservamos su lugar en la mesa, porque la repetición es tranquilizadora, en tanto que es una situación conocida, o le imprimimos ese carácter.

Frente al conflicto caemos en una neurosis de repetición en tanto que intentamos aplicar métodos (como fórmulas cerradas) que funcionaron para otra situación. Pero además la neurosis de repetición es creada por la propia temporalidad que plantea el conflicto porque en él se detiene el tiempo y quedamos atrapados en «*el siempre se está empezando*», atrapados en el «*instante finito como infinito*».⁸ Olvidamos u omitimos que el conflicto nos captura en una realidad sobre-codificada, y esa marca ahora no es impersonal, sino que nos es propia, porque nos constituye en el proceso de subjetivación o nos determina como subjetividad, en tanto que convulsión de repetición de métodos de intervención en él. Porque la determinación de nuestra subjetividad

⁷ El vacío que se percibe en nuestras prácticas no es el vacío que abre la posibilidad. Por el contrario, al percibirse desde el mismo fragmentario modo de operar del conflicto, es decir en la inmediatez, donde no se puede vincular el trabajo que veníamos realizando en nuestra carrera con el presente del conflicto, la percepción no era de vacío, sino que era una percepción vaciada.

⁸ Dice Zambrini que «*la neurosis es el intento de detener el tiempo y quedar en la aprehensión del instante finito como infinito a través de la fijeza de la repetición*». Esto nos aislaría de una intuición de conciencia más amplia y de una comprensión global, nos separaría de nuestras experiencias y de la experiencia de los compañeros. Entonces quedamos escindidos de la experiencia de los compañeros para enriquecer, es decir, para multiplicar... quedamos homogenizados.

se da con una determinación del espacio-tiempo que produce el conflicto, es decir, la subjetividad queda capturada en un territorio cerrado, y así el conflicto opera sobre las relaciones que mantendremos entre nosotros, pero de ahora en más, dentro de su temporalidad.

Si hasta con anterioridad al conflicto pugnábamos por la formación de una nueva subjetividad en la academia, o al menos un comienzo del pensar pensándonos (donde además el pensamiento forma parte de ese mismo proceso, porque no era un pensar en soledad, no era una meditación –y con esto estoy pensando lo que diagramábamos como jornadas de estudiantes de filosofía–), ahora el conflicto había definido nuestro quehacer, y nuestra relación con los otros, a saber, la repetición de lo homogéneo en lo homogéneo, el pensamiento de lo mismo produciendo lo mismo. Y, para utilizar alguna referencia a la «filosofía digestiva» que nos grafique la situación, cuando muchos creían que marchaban, estratégicamente, a devorarse el conflicto, el conflicto ya había puesto la mesa, y afilado los dientes: *lo mismo asimila a lo otro*, como se hace con lo que se come y se bebe, y luego de la digestión, lo que no sirve, ya se sabe...

...
46

Es decir, el conflicto nos digiere cuando nos confunde con él mismo, llevándonos a confundir entre lo nuevo y un simple cambio de elementos dentro de un mismo régimen de signos, donde la función es la misma. Así también confundimos «acontecimiento» con conflicto.

La sobre-codificación del conflicto se extiende a nosotros mismos, sobre-codificándonos, es decir generando una saturación en el campo de la intervención. Así pues, habitamos un lugar al modo del exilio (subjetividad homogenizada o que su modo de encuentro es homogéneo).

Pero no negamos la posibilidad de profundizar las líneas o márgenes que permitirían la apertura del conflicto, y llegar a la diferencia que rompería con «*el siempre se está empezando*». Lo que marcamos es que dichas fronteras no se amplían frente al conflicto porque éste nos subsume a otra temporalidad. Por el contrario, marcamos que la diferencia se encuentra en la producción de composiciones nuevas que se dan en una temporalidad fuera del presente del conflicto, es decir en el trabajo previo (para nuestro ejemplo, en el trabajo que se estaba dando en la organización de unas jornadas de estudiantes). Allí hacemos la diferencia y posibilitamos el encuentro, porque creamos además una temporalidad.

Y no hablamos de temporalidades que se dan en otro tiempo, sino de construcciones que suelen ser movimientos de flujos

temporales que en este caso luchan por la formación de una subjetividad, la nuestra. Entonces conviven en tensión hasta que una reconduce a la otra, es decir hasta que una codifica a la otra.

Pero además, la cuestión es que, en la mitificación, la reconducción se realiza por nosotros mismos creyendo que profundizamos el conflicto⁹. Y en la profundización, que ahora es proceso de mitificación, lo que encontramos es la repetición cerrada de elementos: la asamblea trunca en la calle, la toma y cierre de la facultad, el levantamiento de clases, el desencuentro de los grupos, nuestros desencuentros... y el intento de la repetición de acciones de **otros tiempos** que profundizaron **otros** conflictos. Es decir, nos negamos la reflexión sobre experiencias anteriores al conflicto, y a la vez realizamos la repetición de fórmulas cerradas. ¿O la repetición es la negación de la reflexión-socialización de experiencias? ¿Podemos decidir cuál es causa y cuál efecto?

Lo cierto es que contribuimos a la formación de una mitificación o una escena ficcional, porque sin esas experiencias compartidas... textos, lecturas, escrituras («espectros» al modo derridiano) no nos co-n-fundimos con los otros en el presente, los otros no nos afectan o no nos dejamos afectar, habitar por ellos, entonces creamos otras personificaciones míticas, produciendo nuestros propios (impropios) fantasmas.¹⁰ Creemos que la mera repetición mecánica de asamblea o marcha puede posibilitar alguna apertura, pero así no habitamos el conflicto con la diferencia de la producción de composiciones nuevas, sino con el aislamiento que nos produce la compulsión de repetición. No habitamos el conflicto, sino que el conflicto nos territorializa desde la mitificación de la lucha. ¿Dónde queda la experiencia de los otros? En el apuro por participar de la escena ficcional, no hay tiempo para pensar en la experiencia común, no podemos articular una palabra

...
47

⁹ ¿Cómo es eso, Sr. Spinoza, de que, creyendo uno que persigue la libertad, persigue sus propias cadenas?

¹⁰ Esta impropiedad de los fantasmas, no se refiere al compartir entre los compañeros/as las experiencias previas, constituyendo una nueva subjetividad (impropiedad al modo derridiano), sino, por el contrario, los fantasmas que se produce en la mitificación, se los entiende en el sentido freudiano, donde lo que prima es la repetición de una escena ficcional vivida como presente que clausura toda irrupción de lo nuevo; pero a la vez son impropios, en tanto que provienen de la temporalidad del conflicto, de allí también la clausura y la subjetividad que se produce, asumiéndola como propia.

que se lleve a la asamblea y que funcione como ruptura para pensar «ese mismo régimen de signos»¹¹.

Aquí, nuevamente, en las miradas que generan mitificaciones, no posibilitamos el encuentro, sino que a través del conflicto extendemos el desencuentro corriendo tras su tiempo. Esa es la mirada del conflicto o, si lo prefieren, el modo en que nos afecta, des-afectándonos, desarticulándonos, descomponiéndonos. Es la manifestación del poder descomponiendo o el devenir de las fuerzas reactivas propias e impropias, las primeras como mitificación y desencuentro con el otro en el presente, y las segundas como repetición y cierre.

Entonces, ni aquellos empujados por la eventualidad del conflicto hacia adentro del mismo, ni aquellos expulsados por la misma eventualidad, hemos posibilitado el encuentro... Por el contrario, el conflicto perpetuó el desencuentro... ¿O el desencuentro hizo que el conflicto llegue nomás a una sustitución de signos?

...
48

Maximiliano García.

¹¹ Recuerdo que los compañeros de MQN fueron los únicos que intervinieron en una de las asambleas marcando la problemática de la cuestión del aumento del presupuesto y la distribución injusta hacia el interior de la UBA. También recuerdo el texto «*Quebrar la triple ilusión, sobre concursos, rentas y excelencia*» repartido, en nuestra facultad, tan sólo un cuatrimestre antes del conflicto, por no remontarme aún más atrás (este texto también fue publicado en las revistas *Dialéctica* n° 16 y *Acontecimiento* n° 28). Ambos hechos se refieren en más de un sentido al conflicto, pero no fueron producidos bajo la temporalidad del mismo. Hay un trabajo previo que parece perderse, olvidarse, o no poder comunicarse frente al conflicto.

SOBRE EL PUGILISMO Y LA FINITUD

Algunas notas acerca de la subjetividad en la práctica marcial y deportiva

No sólo la riqueza sino también la pobreza humana reciben simétricamente -bajo el presupuesto del socialismo- una importancia humana y, por ende, social. Es el vínculo pasivo que permite que el hombre experimente como necesidad la mayor riqueza, el otro hombre

—Karl Marx.

Introducción

...
49

¿Qué reflexiones filosóficas pueden suscitar los deportes de combate? Por lo general, el combate cuerpo a cuerpo en contacto pleno es concebido, sin más, como una actividad brutal, signada por la violencia, la competencia y el egoísmo. Por el contrario, suele señalarse que la práctica de las artes marciales tiene algunas implicancias éticas, en tanto contribuye a la conformación del sujeto de la práctica. Este trabajo se propone elucidar algunos procesos de subjetivación y formas de interrelación humana que se despliegan en el entrenamiento marcial y deportivo, atendiendo a los dispositivos de práctica y a sus presupuestos sociales más amplios.

Para elucidar -y criticar- el sentido de estas implicancias partiré de un texto de sensei Masaaki Hatsumi, maestro de Ninjutsu. Refiriéndose a Takamatsu, su maestro¹, Hatsumi señala: «en China lo conocían como Mo-Ko, el tigre mongol. Pero en Japón sus amigos lo llamaron «el gatito de Yamamoto» (...) Takamatsu dijo que había necesitado actuar como un tigre en china, para sobrevivir. Ahora él necesitaba actuar como un gatito, de modo que las mujeres lo quisieran y desearan acariciarlo. El secreto es flexibilidad y conveniencia. Cuando se necesita ser un tigre, se puede. Cuando es mejor ser un

¹ «Hiden no togakure ryu ninpo (secret ninjutsu)», en revista *Cinturón negro*, nº41, pág. 32.

gato, también se puede». El artículo de Hatsumi trasunta en general una concepción exacerbadamente teleológica de la naturaleza, que no nos interesa explicar aquí y que no consideramos defendible o simpática en modo alguno. Sin embargo, en el fragmento citado, expresa una noción común sobre la práctica marcial: ésta reconciliaría al individuo con un mundo que difiere de él (y al que no puede sustraerse) tornándolo flexible, permeable a su contexto.

Los modos de práctica y sus sentidos

Habitualmente, entre los beneficios de la práctica de las artes marciales, se señala que éstas proveen un mayor conocimiento del propio cuerpo, de sus capacidades y de sus limitaciones, al tiempo que tienden a ampliar el horizonte de esas capacidades. El sentido inherente a la práctica marcial es, pues, el incremento del control y el conocimiento del propio cuerpo, antes que la lucha en sí misma. En la práctica continua y repetida de complicadas técnicas de combate (en el aprendizaje de acrobáticas patadas voladoras, de técnicas que suponen una precisión milimétrica para dar en el blanco –golpes con un dedo, por ejemplo– y formas –sucesiones de movimientos que implican un estricto control de cada movimiento–) el estudiante del arte marcial aprende a concentrar su atención en cada una de sus extremidades y articulaciones, a conservar su equilibrio, a regular su respiración, etc. De este modo desarrolla progresivamente una conciencia de cada detalle de su cuerpo, de sus dimensiones y de sus capacidades motrices. Quien practica adquiere, al mismo tiempo, una mayor noción de sus limitaciones, de aquello que su cuerpo no es capaz de hacer como determinación de lo que sí es capaz de hacer. El entrenamiento del arte (y en esto coincide con la danza y el deporte en general) enseña a conocer el propio cuerpo en la especificidad de sus determinaciones y por lo tanto en su finitud.

Los practicantes de artes marciales por lo general evitan del combate en contacto pleno, despreciándolo a menudo como un ejercicio burdamente violento². Sin embargo, el mero entrenamiento de formas y técnicas abstraídas del combate presenta un problema fundamental: no hay allí un otro resistente. La técnica pura es un

² Ver GUZ, LUIS, «Aikido: cuerpo, mente y espíritu», en revista *Cinturón negro*, nº41, noviembre de 2004, pág. 3.

paradigma de identidad, a veces incluso registrado en enciclopedias confeccionadas por instituciones que regulan la práctica. En la perfecta ejecución de un movimiento reglamentado, contra la bolsa o una madera, no hay más resistencia que la de la masa inerte impactada. Entrenando repetidamente técnicas en el aire o con excesiva cooperación del compañero, aprendemos lo que nuestro cuerpo puede, por así decirlo, «en sí mismo», pero no aprendemos a responder a un rival. Las técnicas estilizadas y separadas del combate ignoran toda especificidad y toda concreción: el maestro las conoce y los alumnos las repiten. La identidad abstracta de la técnica se reproduce en la individualidad de cada cuerpo con independencia de su inserción en el contexto en que la técnica vive, el combate: hay un original y muchas copias. No se altera la técnica para amoldarla a la lucha (a la resistencia de lo que no es idéntico), se disciplina al cuerpo para que reproduzca la técnica preestablecida. Esto no significa que las técnicas (o la disciplina en general) sean en sí mismas dañinas, sólo lo es la forma en que se insertan en un contexto de práctica donde la resistencia del cuerpo del otro se minimiza, elevándose la técnica a fetiche. La técnica es condición necesaria del buen pelear pero no es su condición suficiente. El combate requiere además velocidad, destreza, coordinación, reflejos, y otros atributos que sólo se desarrollan luchando. En la lucha se comprende la finitud de la técnica, su estar en relación con lo que la trasciende y resiste. Si la práctica de las artes de combate aspira a enseñar la reconciliación con lo que difiere, en la reducción a la disciplina técnica, se pierde la diferencia del cuerpo rival (y por ende del propio). El entrenamiento marcial típico, con su rígido esquematismo, es, pues, «idealista»: pretende que la técnica pura, «abstracta», adquirida en la práctica solitaria abarque de suyo toda alteridad posible. Cree que basta con tener golpes buenos para combatir, como si el cuerpo propio pudiera totalizar el combate. Pero el combate es precisamente la *relación con un rival*.

El boxeo y los deportes de combate en general se distinguen de las artes marciales tradicionales porque su finalidad intrínseca es la lucha en sí misma y no el acrecentamiento del control y conocimiento del cuerpo, que son en cambio meramente medios para mejorar las habilidades de combate de los practicantes. En el conflicto el otro se revela como propiamente diferente, porque se resiste a nosotros³. Para

³ Para una interesante explicación de la necesidad de luchar en contacto plena para consumir el entrenamiento marcial y de defensa personal, ver el artículo de PABLO VARGAS en <http://www.redmarcial.com.ar/disciplinas/sparring.htm>.



defenderse escapa hacia cualquier parte. Sus opciones de ataque son múltiples, por lo tanto, es en buena medida impredecible. No espera a que ejecutemos la técnica, se le opone por todos los medios posibles: se desplaza continuamente, golpea mientras atacamos y antes de que acabemos de defendernos. Ya no importa únicamente cuán buena sea la técnica de cada peleador, cuánto se acerque al ideal a ejecutar. Ahora todo existe en un contexto que le resiste. Cada movimiento toma su sentido y realidad de su interacción con los otros movimientos del cuerpo propio y del cuerpo rival. Cada cuerpo rompe su ilusión de identidad helada consigo mismo y se revela como cuerpo en un devenir que es lucha y por lo tanto heterogeneidad. La única manera de pelear bien consiste, pues, en abrirse a lo que ocurra. En esto el combate se parece a la improvisación musical. Hay un entrenamiento y una técnica adquiridos que operan allí, pero no hay partituras ni directores. Es preciso lanzarse a lo imprevisible y dejarse alterar por ello. Sólo siguiendo el ritmo del oponente es posible derrotarlo. El pugilismo es, pues, «materialista»: se dirige a lo concreto e irreductible a toda abstracción, que en este caso es la lucha. Ninguno de los sujetos participantes puede reunir en sí la totalidad de la lucha, ni permanecer indemne (idéntico a sí mismo) en ella: necesariamente se alteran ambos en su interacción conflictiva.

...
53

Identidad y diferencia

Para profundizar la formulación previa apelaremos al concepto de «constelación» que Adorno desarrolla en su *Dialéctica negativa*⁴. Para recuperar la especificidad del particular, anulando la pretensión totalizante del pensamiento, es preciso trazar constelaciones que revelen la historia concreta acumulada en el objeto. «La constelación destaca lo específico del objeto, que es indiferente o molesto para el procedimiento clasificatorio (...) Sólo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado de sí en el interior, alcanzando con el pensamiento lo que éste eliminó necesariamente de sí. Es lo que toma en cuenta el uso hegeliano del término ‘concreto’ según el cual las cosas son en sí mismas su contexto, no su pura identidad». Si el movimiento del pensamiento abstracto consiste en separar la cosa del contexto en que se inserta para reducirla a un mero

⁴ ADORNO, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Editora Nacional, 2002, págs. 151 y ss.

ejemplo suyo, la constelación de conceptos, que los articula en torno a la cosa, permite revelar las relaciones que ésta mantiene con su contexto, disolviendo su identidad como cosa separada. Así, se recupera la particularidad del objeto, cuya nota distintiva es la historicidad: «el interior de lo diferente es su relación con lo que no es por sí mismo y le es negado por la identidad helada y reglamentada consigo mismo (...) La posibilidad de abismarse en el interior requiere de ese exterior. Pero una tal universalidad inmanente de lo singular existe objetivamente bajo la forma de historia sedimentada. Ésta se encuentra en lo singular y fuera de ello, abarcándolo y dándole su lugar. Percibir la constelación que lleva la cosa es lo mismo que descifrarla como la constelación que lleva en sí en cuanto producto del devenir». De este modo, se perfila la forma en que es posible pensar lo diferente: elaborando, en torno al objeto, la historia acumulada en él, que es constitutiva de su particularidad irreductible a todo esquema abstracto. Así, el objeto es buscado no como mero ejemplo del concepto puro, sino como el particular que resiste a la coacción identitaria. La cosa mediada en sí misma por el devenir histórico es irreductible a todo esquema formal. Sólo puede conocerse leyendo en ella ese devenir, «abismándose» en ella con un pensamiento que no pretenda abstraer su especificidad, reuniendo los conceptos en forma de constelación en torno al objeto. Expresar lo diferente, además, no es posible optando sin más por lo particular como si estuviera en sí mismo con independencia de la existencia de cualquier otra cosa que ello. Algo que poseyera en sí toda su realidad, sin relacionarse con nada exterior, sería precisamente in-diferente. Sólo los términos vinculados difieren. Comprender la finitud de algo, entonces, significa comprender que está mediado por lo que no es, que se constituye en un proceso que lo trasciende

...
54

Lo finito y particular, según lo anterior, existe inmerso en un desarrollo que difiere de él, haciéndolo diferir en sí mismo. No puede separarse del proceso en que se encuentra, trazándose una «identidad helada consigo mismo». Cuando, en el entrenamiento marcial, se privilegia excesivamente el control del cuerpo ignorándose la relación con el rival, se aíslan forzosamente el sujeto y sus técnicas del contexto en que efectivamente operan, del que toman su sentido y realidad, y que los resiste: el combate. El pugilista, en cambio, dispone sus técnicas y del conjunto de su práctica para la relación con un rival resistente. Comprende la finitud de su cuerpo en el sentido más pleno: como relación constitutiva de la identidad con una diferencia que le es

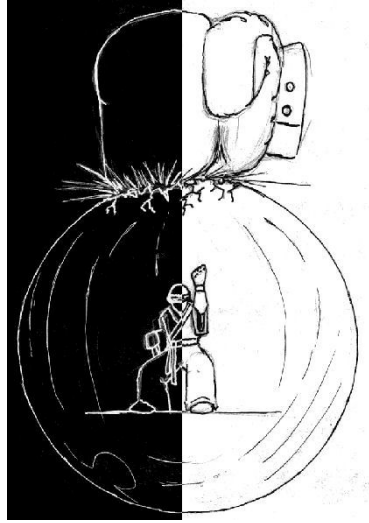
irreductible. No evita el conflicto, no reniega de él, se dispone a habitarlo como fin en sí mismo, como forma del desarrollo de sus fuerzas y capacidades. Lo finito sólo alcanza a realizarse en la relación con lo que no es por sí mismo, relación que es, por lo tanto, necesariamente conflictiva. Así, lo finito se comprende y efectúa en el combate y la afirmación de la finitud es posible como afirmación de la conflictividad.

La diferencia alienada

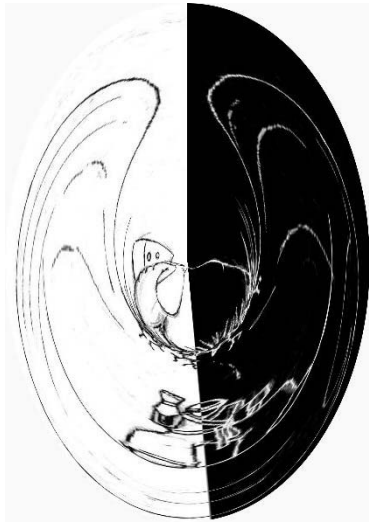
Ahora bien, el combate no existe *actualmente* como acabamos de elucidarlo, como realización del sujeto a través de su radical finitud. Para comprender esto es necesario pensar algunas relaciones entre el combate competitivo mercantil y el trabajo alienado en general. La producción es, según Marx, objetivación y exteriorización de las capacidades humanas⁵, por ende, realización de la esencia humana. Esto no concierne exclusivamente a la producción de mercancías, sino a la actividad sensible humana en general, que incluye también el pensamiento, la contemplación estética, etc.: «sólo a partir de la riqueza objetivamente desarrollada de la esencia humana se desarrolla la riqueza de la sensibilidad *humana* subjetiva; se desarrolla un oído musical, un ojo capaz de percibir la belleza de la forma; en suma, son, en parte, educados y, en parte, producidos, *sentidos* capaces de producir goces humanos; sentidos que se confirman como capacidades esenciales *humanas*»⁶. El hombre, según Marx, se *apropia* de la naturaleza y del otro hombre de modo de llegar a verse *realizado* en ellos, no cuando los posee o consume, sino en tanto, en su relación con ellos, despliega sus capacidades intrínsecas. Este despliegue de la esencia humana, su autoproducción o autopoición como actividad sensible humana, incluye, pues, un conjunto de actividades irreductibles a lo meramente útil (irreductibles a medios de vida), incluso actividades que, como la mencionada contemplación estética, no se cristalizan en productos, pero en cuyo ejercicio el hombre

⁵ Aquí nos basamos en MARX, K., *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, trad. de M. Vedda, Fernanda Arem y Silvana Rotemberg, Buenos Aires, Colihue, 2004, especialmente en los apartados «El trabajo alienado» y «Propiedad privada y comunismo».

⁶ MARX, K. *op. cit.*, pág. 149.



...
56



despliega sus capacidades. Esto implica que un conjunto de prácticas que podemos considerar como trabajo humano más allá de su utilidad para la subsistencia llegan a valer como fines en sí bajo el presupuesto de la desalienación de la esencia humana. El combate deportivo es también una de estas actividades, que no genera directamente un producto exterior, pero que permite al practicante ejercer sus potencias expresivas y creativas.

A partir de lo anterior, cobra renovada relevancia el elemento de resistencia y rivalidad que señalamos en los deportes de combate. ¿Qué sentido tiene la exteriorización de las capacidades humanas, allí donde conlleva un elemento de radical encuentro del sujeto con su propia finitud? El combate pone de manifiesto, como dijimos, que sus participantes no pueden abarcarlo totalmente o derivarlo a partir de sí. Por lo tanto, trasunta un rasgo central de pasividad: el sujeto de lucha es aquél que no puede reconducirlo todo a su autoproducción pura, aquél que vive más allá de su espontaneidad autogeneradora. En ese elemento de pasividad el pugilismo llega a ser, sin embargo, realización humana. Esto es entendible desde la concepción marxista antes explicitada: aún cuando el ser humano no es activo en su relación con el objeto o con el otro hombre, aún cuando *padece*, se realiza en esa relación, en tanto ésta es una exteriorización de sus facultades («la apropiación de la realidad humana, su relación con el objeto, es la puesta en práctica de la realidad humana; es, por ello, tan múltiple como lo son las determinaciones del ser y las actividades humanas; acción humana y pasión humana, puesto que la pasión, humanamente concebida, es un autodisfrute del hombre»⁷). La desalienación humana en la concepción marxista (y –aventuramos– aquí radica la superación del idealismo) no es la reconducción de la totalidad objetiva al sujeto y sus procesos de síntesis, sino la paradójica autoafirmación del sujeto en su pasividad constitutiva, en su relación con la naturaleza y el otro hombre que no puede derivar de sí ni llegar a poseer. Allí donde es finito, donde se encuentra con lo que él mismo no es y que no puede derivar de sí mismo, allí donde es pasivo, según Marx, el sujeto también se realiza en tanto ejercita sus facultades. El combate deportivo, entonces, pone al practicante sensorialmente frente a su finitud, y sin embargo es también una forma de su realización y apropiación vitales, porque en esa finitud él llega a ejercitar su capacidad de actuar (padeciendo).

⁷ MARX, K. *op. cit.*, pág. 146.

Empero, al igual que el trabajo en general, en la sociedad capitalista el boxeo debe existir como autoalienación humana, y no, como acabamos de intentar pensarlo, como realización y reconciliación. En un encuentro pugilístico profesional hay vencedores y vencidos, materialmente en todos los sentidos. La inserción del combate en el circuito de la competencia mercantil aniquila toda perspectiva de reconciliación. El reconocimiento no se lo dan los rivales el uno al otro, sino una instancia exterior al combate, los jueces, al vencedor. La victoria es además la propia realización en desmedro del otro, la consumación del antagonismo. Si la técnica pura es autista, se encierra en sí misma ignorando toda alteridad, la competencia es burdamente agresiva: consciente de que existe un otro, busca destruirlo. Dice Marx: «El trabajo enajenado se nos ha escindido en dos partes, que se condicionan recíprocamente, o que son sólo expresiones diferentes de una y la misma relación; la *apropiación* aparece como *alienación*, como *enajenación*, y la *enajenación* como *apropiación*; la *alienación* aparece como verdadera *incorporación a la sociedad*»⁸. El trabajo en sentido amplio es exteriorización de las capacidades humanas y apropiación (no posesión), por el hombre, de la naturaleza y el hombre. Sin embargo, en la sociedad capitalista, o sea, en virtud del modo capitalista de organización del trabajo, éste aparece como desrealización y alienación del trabajador. El espíritu materialista del pugilismo, su promesa de reconciliación o realización humana en la pasividad, en la relación con el rival resistente, es negado por la existencia alienada del boxeo, o sea, por su existencia en la sociedad burguesa. Allí donde en general el otro es para cada uno su mera negación, allí donde la condición de la propia realización es la explotación del otro hombre (o sea, allí donde la propia realización es imposible), el combate deportivo debe existir necesariamente bajo la forma del odio contra el rival. Más aún cuando la victoria sobre él permite el ascenso económico y la derrota lleva a la pobreza. Si hay un elemento de reconciliación y desalienación del sujeto en la práctica pugilística, éste existe negado y soterrado en el circuito de competencia mercantil en que se manifiesta actualmente. Esto no impide el presente análisis, en tanto todo el trabajo alienado es autocontradictorio: es realización humana y a un tiempo alienación. La contradicción presente en la práctica boxística entre la superación de la alienación y la competencia mercantilizada no es sino una manifestación específica

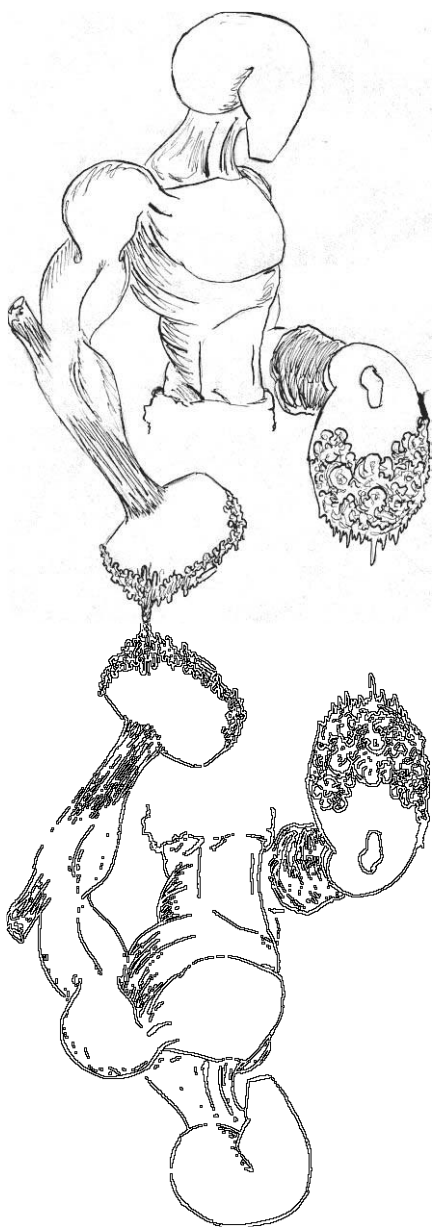
⁸ MARX, K. *op. cit.*, pág. 120.

del antagonismo que recorre al conjunto de la sociedad, entre el trabajo y su autoalienación, o sea, entre el trabajo y el capital.

Por todo lo anterior, el combate promete y practica una reconciliación con lo diferente, un materialismo consumado, sólo allí donde es un fin en sí mismo, allí donde se sale (siempre parcial y fragmentariamente, en tanto la totalidad social vigente siga siendo el capitalismo) de la forma alienada en que existe el trabajo humano. Si se pelea para triunfar (y para las consecuencias ulteriores del triunfo), se va hacia el otro sólo para negarlo. Sin embargo, en *El club de la pelea*, se pelea más allá de la victoria y el fracaso. Como en un juego amistoso, se busca la victoria, porque no hacerlo inmovilizaría el combate, pero se la busca como medio para poder pelear. Ganar es una excusa para combatir, la lucha misma es el fin. El reconocimiento no lo otorga un juez exterior, al ganador en desmedro del perdedor; sino que se lo dan mutuamente los combatientes. No se instituyen servidumbre ni señorío, sino que se habita esa relación de mutua alteración. Sólo entonces, cuando existe contradictoriamente más allá de lo existente, la práctica del combate supera su forma antagónica y mercantil, para abrazar lo reconciliado.

...
59

Facundo Martín.



DE LAS DUALIDADES

Del yo y del otro
Del adentro y del afuera
De lo idéntico y de lo diferente
De lo interno y de lo externo
Del esoterismo y del exoterismo

...
61

Como si en algún momento
existiese la necesidad de separar
quirúrgicamente
lo que en si se *derrama*

Lo que pide concepto
o de lo otro...
o de eso que no se deja atrapar
pero está

Sobre lo marcial del arte

Eso que esta del otro lado...digo del lado que vos no estas...si, ese
que supera tus propios limites geográficos de individuo constituido
como tal, quiero decir, el otro, con su potencia ...de actuar
Y vos.. o yo, o lo que, mejor dicho, persiste o subsiste *constante*
mientras que lo otro
.deviene

(es increíble lo cuidadoso que uno *intenta* volverse al usar ciertas palabras, y la necesidad casi alarmante que se torna dar sentido específico a ellas cuando por algún tipo de razón, pueden llegar a «oler raro»)

Constante es el hecho que todo pasa por mi membrana ocular instantáneamente conectada con mi sistema de representación y designación intelectual
...Y lo otro como aquello que se corta
...O algo por el estilo

Y después...

El simple hecho indiscutible de la interacción necesaria de todo con todo, y *eso* y *esto* como simple palabra que intenta agarrar lo «inasible» digo, eso que no se descompone mas que en el coco.

Y lo m a r c i a l entendido de dos modos posibles...

...
62

-De un modo; el **combate**, la fricción... el eterno choque de cuerpos, lo que no demora en entrar en tensión {corte}

-De otro modo, lo que fluye, acompaña y penetra el ritmo de las cosas {flujo}

chi

Y lo primero citado, (esto es, el combate) entendido esotéricamente y exotéricamente — — —

° Por un lado...
el contacto con lo otro.

° Por otro, los contactos internos desplegados cual holograma gritando:

-how much can you know yourself if you've never been in a fight... (¿?)

(o la pregunta: ¿Qué es lo que puede un cuerpo?)

Grito que engloba la dualidad en sus dos dimensiones:
(o: la conciencia del eterno retorno de lo diferente)

>El adentro y el afuera.

>Lo diferente en pos de lo idéntico, y lo idéntico en pos de lo diferente

...quiero decir

Micro y macrocosmos como las **fases** de un mismo **acontecimiento**;
un mismo encuentro **marcial** -

{lo único constante es el diferir}

no hay pelea igual a otra

todo se *reinventa*

es impredecible

intempestivo

estar parado sobre el **abismo**

La revelación en la pelea:

.El azar abismal de todo acontecimiento y el modo de pararse ante él mediante:

...

63

Ficciones

Mascaras

Teatro puro

(y uno lo dice así como así, como si la vida fuese otro que esto...
cosa que no es)

.Condición desnuda del hombre ante el acontecimiento de superficie.

Creación conciente de mascarar útiles → **Todo un juego** de niño

En el excurso de una pelea,
el acontecimiento,
un espectáculo...

el otro (*él*) como el **show**, el arte escénico en movimiento,
impredecible,
improvisado,

y desde acá el **espectador**, que se vuelve a su vez show para el
otro, y viceversa *versavice*, como si no hubiese límite posible a
considerar cuando se trata de un encuentro de algún/**cualquier**
tipo

...patada de empeine - gancho - puño ...

El combate tiene mucho de teatral (oh sí)

un **escenario**:

ring

tatami

... *intercambio de (re)presentaciones:*

64

En pos de la supervivencia, el
preservarse lo máximo posible, o
simplemente... **ganar**.

Pero, (re)presentación de *qué*?

En todo tipo de combate puede rastrearse una cierta
transformación del luchador en «**otra**» cosa:

un **devenir-animal**,

[en donde no sólo la «forma» debe emularlo, sino que el espíritu
tiene que acompañar (*el sentimiento, la intención... deben ser
animales...*)]

«no no, no estás siendo un tigre... tenes que darme miedo... no te
creo».

SOS un dragón
SOS una hiena (barrios)

La técnica; el golpe efectivo al otro →

estrategias complementarias a una
mucho más potente... **saber actuar, saber
ser otra cosa;
devenir otra cosa**

Jugar a los Efectos: el contrincante
como espectador de una ficción; ficción
que como tal, debe ser lo suficientemente
potente como para cobrar vida como
real.

Jugar a los Afectos: no se trata de
una mera (re)presentación, sino de
afectar al otro; desarticular al otro,
paralizar al otro:

Reducir su potencia de actuar.

...
65

Ficción generadora de **sentido** (sentido animal, fantástico,
transvalorado); el **otro** deja de ser persona, en cuanto que
yo prescindo de serlo...

confrontación de **impresiones**

confrontación de **estrategias**

confrontación de **engaños**

*y tal vez lo que implícito deambula es que la separata
no está en el cuerpo.*

Belén Asad.

Algunas palabras sobre los dos textos que siguen

Los dos textos que siguen (una monografía degenerada y un intercambio de mails) fueron originalmente producidos a finales de 2004. Por aquel entonces ya teníamos la costumbre colectiva de pasarnos los trabajos curriculares y comentárnoslos. De algún modo, la lectura comentada de estos dos textos en particular enlazó muchos de los caracteres de *Amartllazos* que exhibimos en el editorial.

Hemos hecho el intento colectivo de despojar a la monografía de su ortopedia académica. El resultado de este intento sigue siendo un escrito que explora los límites de la libertad, no sólo en la música.

Por su parte, el problema que recorre de cabo a rabo el diálogo vía mail entre Emilio y Diego no es tanto qué significan los conceptos de «composición» o de «improvisación» como qué tipo de operaciones realiza el discurso filosófico en su relación con el arte y sus obras. Este problema, como se verá a lo largo del diálogo, no es únicamente un problema epistemológico, puesto que toda *episteme* implica una teoría del conocimiento, una teoría del lenguaje, una ontología, una ética, una estética, una política.

...

ACERCA DE LA IMPROVISACIÓN MUSICAL LIBRE

En ocasión de las *Jornadas de Estética 2004*, como miembro de la comisión organizadora de dichas jornadas, y a partir de la convicción de que es imprescindible que el filósofo del arte esté atento a las reconfiguraciones conceptuales que proponen determinadas prácticas artísticas, decidí contactarme con Diego Chamy, uno de los máximos exponentes de la Improvisación Musical Libre (en adelante IML) en el país. Me reuní con él a debatir cómo podíamos presentar el debate posterior a su concierto y surgieron los siguientes ítems, que incluimos en el programa de las jornadas:

Después del concierto se establecerá un diálogo con los músicos acerca de las nociones puestas en juego en la práctica de la improvisación musical libre:

- *Creación colectiva (problemática del autor)*
- *La importancia del proceso (problemática de la obra de arte como «producto terminado»)*
- *La ausencia de un modelo (problemática del juicio)*

Ya desde el momento en que planteamos estos ítems para las jornadas me parecía que en ellos estaba operando una suerte de contraposición entre la práctica de la IML y las categorías de la filosofía del arte y del hacer artístico de los siglos XVIII y XIX que habíamos estado viendo a lo largo de la cursada de Estética. A partir del nuevo material sobre el cual fui investigando, descubrí una interesante vinculación que se podía establecer entre la filosofía del arte de los siglos XVIII y XIX y la

práctica de la IML. Noté que esa subjetividad «fuerte» –propia de la modernidad– presente en la noción del artista como «Genio» utilizada por la filosofía del arte de los siglos XVIII y XIX, era en cierta medida mantenida en la figura del compositor musical a lo largo de todo el siglo XX a través de lo que llamaremos con el «paradigma compositivo». Recién en la práctica de la IML, y a través de lo que llamaremos «paradigma improvisativo», alrededor de los años 1960/70, se pone en crisis la función del «compositor» en el proceso de creación/interpretación de una obra musical, y de tal manera que es realmente «superada» la noción de artista como Genio.

1. El «paradigma compositivo»:^{*}

Promediando la conclusión de su trabajo «Quince segundos para decidirse: La «composición instantánea» y otras ideas recibidas acerca de la improvisación musical» (2002, p. 3), el improvisador y lúcido teórico de la IML, Wade Matthews, propone:

la composición es el método reinante en nuestra cultura, y lo ha sido durante tantos siglos que, aún hoy, es el único método que algunos reconocen. Su valor como método es incuestionable, y las obras de sus máximos practicantes pueden estar entre las únicas manifestaciones humanas capaces de hacernos creer, todavía, en el concepto romántico de genio (...) obviamente el paradigma compositivo es imprescindible para cualquier entendimiento de todo el complejo entramado cultural que nuestra sociedad ha levantado en torno a dicha práctica: el compositor, la partitura, el intérprete, la sala de conciertos, la orquesta y su director, etc.

Antes de extraer los rasgos que nos interesan de esta cita, nos serviremos de la misma para justificar el empleo del término «paradigma». Al contraponer los paradigmas compositivo e

^{*} Todas las citas pertenecientes a los apartados 1º y 2º fueron extraídas de textos que me fueron facilitados vía mail. Como consecuencia de esto sólo tengo de ellos como referencia bibliográfica el nombre del autor y del artículo, y sólo en algunos casos, el año en que fue escrito.

improvisativo estamos confrontando básicamente dos *métodos* para componer música. Como podemos ver en la cita, el método compositivo debe ser entendido en el marco de un «complejo entramado cultural» que se ha erigido en torno a él.

Lo primero que tomaremos de esta cita es la vinculación que realiza entre el método de creación musical compositivo y el concepto de Genio. Nos dice que las obras realizadas a partir del método compositivo pueden llegar a «hacernos creer, todavía, en el concepto romántico de genio». ¿Qué significa esto? En una primera lectura podríamos interpretar que el paradigma compositivo hace perdurar el concepto de Genio –al menos en la música– tal cual era concebido en la época romántica. Sin embargo, sería demasiado ingenuo pensar que esté presente en este paradigma, que es incluso hoy en día predominante, una figura tan propia de la modernidad como la del Genio. No sería muy razonable creer que persista en la figura del compositor la idea de Genio que tenían Kant y Schopenhauer, con connotaciones tales como el innatismo o el ser un sujeto puro de conocimiento. Veremos que, si bien lo que persiste en la utilización de este método no es la figura del genio con sus connotaciones modernas, al analizar la función que ocupa el compositor en el proceso de creación/interpretación de una obra musical, se conservan algunos rasgos de «subjetividad fuerte» propios del imaginario moderno y la idea de Genio.

En la segunda parte de la cita, Matthews hace referencia al complejo entramado cultural que ha levantado la sociedad en torno a la práctica de la música realizada a partir del método compositivo: «el compositor, la partitura, el intérprete, la sala de conciertos, la orquesta y su director, etc.». Veremos a lo largo de este trabajo que no sólo se mantiene aún hoy esa noción de subjetividad fuerte en la figura del compositor, sino que también se mantiene todo el «complejo entramado cultural» propio del «paradigma compositivo».

a) División del proceso de creación/interpretación de una obra

En el método compositivo la interpretación o materialización sonora de la composición ante el público es posterior a la elaboración de la misma por parte del compositor. El público experimenta el «resultado» del proceso pero no el proceso propiamente dicho. Es así como podemos decir que el método compositivo entendería a la creación musical en dos tandas: la primera sería su *concepción*, que consiste en

plasmar las «ideas musicales» e intenciones del compositor en una partitura que las refleje. Y la segunda sería la *interpretación*, en la cual el intérprete se servirá de la partitura para concretar en sonidos las «ideas musicales» allí presentes.

En otro de sus trabajos, «¡Escucha! (Claves para entender la improvisación musical libre)», Matthews traza una analogía entre el método de creación compositivo y el que empleaba Auguste Rodin en la creación de sus esculturas. Rodin elaboraba una maqueta (=partitura) en barro para que un empleado la «interpretara» en mármol. Para Rodin el mármol es la expresión de su pensamiento pero no su medio: Rodin piensa –o sus manos piensan– con el barro y «se expresan» en el mármol. De la misma manera el compositor piensa con el piano y se expresa, por ejemplo, con un violoncelo que no sabe manipular. El compositor no considera el hecho de que la materia tiene un contenido expresivo inmanente, en tanto que materia, y deja a un lado este hecho en la elaboración de la obra durante todo el *proceso de la concepción*. Ya veremos cómo se da esto en el método de la improvisación.

...
70

b) *La creación como proceso individual: la noción de «diálogo ficticio»*

En el arte occidental en general, y no sólo en el método musical compositivo, casi todos los procesos artísticos nacen de la creación como proceso solitario. Normalmente, cuando no es así, se trata de una colaboración multidisciplinaria en la que cada disciplina es representada por un solo artista: por ejemplo, *un* coreógrafo y *un* compositor, etc. En el caso de la música se dan, en términos muy generales, dos formas de interacción entre los músicos:

1. En la música «clásica» o «cultura», poniendo como ejemplo un dúo de violines compuesto, vemos que la interacción entre los diferentes músicos está previamente escrita. Lejos de producirse un diálogo real (o espontáneo) entre los músicos, se trata de un *diálogo ficticio* producto de *una* mente creativa. En «Intimidad y límite: reflexiones sobre el perro de Stockhausen» (1999, p. 6), Matthews dice lo siguiente: «Para Stockhausen y la mayoría de los compositores, su música, su arte, es un producto de su única y exclusiva voluntad creativa, la cual ha de reflejarse de forma clara e inequívoca cuando se interpreta ante el público». Esta creencia en la existencia de un «querer decir» que pueda ser expresado «clara e inequívocamente» nos remite a una concepción del sujeto y del lenguaje típicamente

modernas. Esto nos sirve para emparentar aún más al método compositivo con el imaginario moderno, y a la fuerte subjetividad presente en la noción de compositor con la idea de genio. El compositor sería el poseedor del sentido de la obra que el intérprete debería, inequívocamente, reproducir. Pero esto, a la luz de los planteos de la filosofía contemporánea, no puede menos que producirnos cierta «sospecha». O, en términos del doctor en filosofía e improvisador musical Christian Munthe, «esa idolatría ligeramente bizarra hacia el compositor que de repente nos aparece como sin garantía» («Qué es la improvisación libre», p. 4).

2. No podemos hacer caso omiso a otras formas más flexibles de interpretación de partituras que se fueron desarrollando a lo largo de la historia de la música, sobre todo en la música popular del siglo XX, en casos como el blues, el jazz, el rock, etc. Pero, si bien en estas formas no existe la pretensión de claridad y univocidad presente en lo que vulgarmente denominamos como música «clásica» (donde las posibilidades del intérprete se reducen a una mera «matización» de lo ya escrito), lo enunciado en la partitura continúa siendo el marco referencial que establece un límite muy marcado en la articulación del discurso musical por parte del intérprete.

c) *Relación con el entorno: impermeabilidad*

En íntima relación con lo que acabamos de plantear trataremos la cuestión de la «concreción de ideas musicales» del compositor por parte del intérprete. Esto se realiza generalmente en una sala de conciertos. La sala tiene como objetivo facilitar no sólo el deseo del compositor de expresar «claramente» su intención al componer, sino además el deseo de realizar una «esterilización sonora» del ambiente. Dice Stockhausen: «me vi obligado a pasar entre las filas de un millar de espectadores para pedirles que, por una vez, no fumasen. También me tocó encargarme de cerrar las puertas para que la gente no molestase dando portazos al comienzo del concierto» (citado por Matthews, W., 1999, p. 7). El objetivo de Stockhausen es neutralizar el entorno prohibiendo olores (tabaco) y ruidos (portazos) considerados ajenos a su música. De esta manera pretender lograr un entorno de vacío ideal donde podrá ser clara e inequívocamente interpretada su composición. Stockhausen quiere eliminar la posibilidad de que se filtre el azar mientras se expresa su voluntad. Para su desilusión se escucharon los ladridos de un perro en los ochos minutos iniciales de

la ejecución de *Sirius*: «¡Un perro en el concierto! Piense en un estreno obstaculizado hasta tal punto que impidió que me concentrase y que destruyó, por tanto, el clima de magia del inicio de la obra» (*ibíd.*, p.7). Stockhausen no puede asimilar ese «ruido» del entorno, esa irrupción del azar en la «controlada» interpretación de su obra. Este es un rasgo que comparten, en general, los músicos adscriptos al paradigma compositivo: no contar con herramientas para asimilar el azar. Pero el azar es inevitable: ¿cómo hacer para evitar que la gente se mueva en sus sillas, que alguien abra un paquete de caramelos, que un reloj digital haga *bi-bi*, que a alguien le sobrevenga una tos (convengamos en que no todos tenemos la capacidad aristocrática de aguantar la tos hasta el intervalo)? En fin, la impostura de *impermeabilidad* con la que los músicos del paradigma compositivo se relacionan con el entorno hace que los inevitables sonidos que no fueron previstos por la voluntad del compositor (según Munthe, «bizarramente idolatrado», como al Genio) sean considerados mero ruido, interferencia en el proceso de expresión de la voluntad creadora.

...
72

2. El «paradigma improvisativo»

Cuenta una leyenda que, hace algunos años, un joven periodista estadounidense, especialista de jazz, cruzó en la calle al improvisador Steve Lacy. Emocionado con el encuentro y contando con un grabador encima, el periodista aprovecha la ocasión y dispara una pregunta: «¿Me podría decir en 15 segundos cuál es la diferencia entre la composición y la improvisación?». Y el músico le contesta: «La diferencia entre la composición y la improvisación es que, en la composición, tienes todo el tiempo que quieras para decidir qué quieres decir en quince segundos, mientras que, en la improvisación, tienes quince segundos». Atónito, el joven periodista miró su reloj y se percató de que la improvisada respuesta había durado exactamente quince segundos.

Antes de contrastar el paradigma de la *improvisación musical libre* (o paradigma improvisativo) con el compositivo, sería interesante hacer un breve análisis de las palabras que lo enuncian, sobre todo de la última de ellas. Podemos entender *improvisación* como el acto de crear una pieza (o un fragmento de ésta) en el mismo momento en que está siendo interpretada (a diferencia del acto de interpretar una composición ya realizada). *Musical* refiere, obviamente, a una práctica que se desarrolla dentro del terreno de la música. Hasta aquí,

perogrulladas. El término problemático es *libre*. ¿Qué significa, aquí, que la improvisación sea libre? Dice Christian Munthe: «Usualmente, la improvisación tiene lugar dentro de alguna construcción o marco dado –a veces guiada por reglas formalizadas–, ligada a alguna tradición establecida que dicta cómo la música debería sonar y ser hecha, acorde a un patrón específico (por ejemplo jazz, heavy metal, música barroca, flamenco, etc.). Otras veces la improvisación no tiene lugar dentro de una tradición específica, pero todavía se encuentra limitada por ciertas reglas que han sido planeadas previamente... Nosotros improvisamos, pero decimos, en contraste con la mayoría de las otras improvisaciones, que la nuestra es libre» (ob. cit., p.3). En el mismo sentido, el improvisador alemán Peter Kowald sugiere: «I would like to reduce de term <free music> simply to music being free of a pregiven form» («Improvisation in the Global Village», p. 2). Entonces, podemos entender que esa *libertad* consiste en no respetar una forma o conjunto de reglas planeadas previamente. Pero si la identidad de estos músicos no está fijada por el empleo de un «idioma» o modelo discursivo común que dicte tanto los contenidos melódicos como los ritmos a ser empleados, el papel que debe desempeñar cada instrumento en el conjunto o la estructura armónica sobre la cual se desarrollará la improvisación, ¿qué es lo que permite agrupar músicos bajo la etiqueta de improvisadores musicales libres? Podríamos pensar que, justamente, los une no el hecho de respetar una forma predeterminada a partir de la cual hacer música, sino el hecho de utilizar un método de creación musical que consiste en no respetar ninguna forma predeterminada. El músico Derek Bailey lo pone en estas palabras: «Now for me that's not a kind of music, it has more to do with an instrumental approach or an attitude: a method of making music» («Derek Bailey Interview», 1996, p. 2). O sea que no se trataría simplemente de un estilo musical, sino de una *manera de hacer* música, de un método.

Lo último que queda por decir acerca de la etiqueta con la cual se enuncia esta práctica es que algunos la suelen llamar «improvisación musical libre *europaea*», y es interesante el significado que le dan a esta última palabra. «Europea» no hace referencia al origen territorial de los músicos que la practican, sino a su diferencia respecto de la música afro-americana. Como para dejar en claro que no existe algo así como un progreso en el jazz desde el be-bop, pasando por el free-jazz, que derivaría en la improvisación musical libre. Matthews afirma que esta práctica comparte con otras tradiciones europeas de creación artística

un saludable equilibrio entre la continuidad y la ruptura estilísticas, una vitalidad dinámica que nace de la colisión entre evolución y revolución.

Ahora, siguiendo el orden en que caracterizamos al paradigma compositivo, contrastamos la propuesta de la IML.

a) *Indiferenciación entre los procesos de creación/interpretación de una obra*

Dice Matthews: «[La IML] se trata de un proceso de creación musical en tiempo real. Es decir, la música se está creando en el mismo instante en que se escucha. No es una recreación, la interpretación de una partitura compuesta hace una semana». El improvisador crea delante del público, no hay una diferenciación entre una etapa de *concepción* y otra de *interpretación* como en el caso del método compositivo. Tampoco es éste una mezcla entre compositor e interpretador, como algunos han querido ver para subsumir esta práctica al paradigma compositivo. La creación y la interpretación son una y la misma cosa. O, como afirma el improvisador Eric Dolphy: «Music, alter it's over, it's gone in the air. You can never catch it again».¹

...
74

b) *La creación como un proceso colectivo: la noción de «diálogo real»*

A diferencia de la música compuesta, tanto la música «culta» como la «popular», la improvisación libre propone un modo de interrelación entre los músicos que permite que establezcan entre ellos un *diálogo real*. Cuando abordamos el método compositivo dijimos que el dialogo que se desarrolla entre dos violinistas de un dúo para violines compuesto es ficticio, ya que no son más que dos voces de una misma mente creativa. Por otra parte, dijimos que en la música popular del siglo xx (blues, jazz, rock, etc.), si bien los músicos no son meros intérpretes y en general hay instrumentos cuyas «partes» no están escritas, el diálogo no termina de ser real, ya que deben obligatoriamente moverse dentro de los marcos de determinadas estructuras formales que no le permiten a cada músico tocar lo que desea tocar en cada momento.

A diferencia de lo que ocurre en el diálogo entre dos violines compuestos, en el diálogo entre dos violines organizados a partir del

¹ Estas son las palabras que recitó Eric Dolphy al final del último disco que grabaría antes de fallecer, a los 36 años de edad, en 1964.

método improvisativo tenemos dos mentes creativas y cada músico toma sus propias decisiones todo el tiempo. Por esto lo consideramos un diálogo real. Así lo describe el guitarrista Derek Bailey: «The best moments that I've found in improvisation often happen fairly early in a relationship with another person or another group of people... None of this is about somebody sitting down and thinking up great ideas» (ob. cit., p. 4). La imagen de ese «somebody» pensando grandes ideas nos lleva nuevamente a asociar al compositor, tal cual es concebido en el paradigma compositivo, con la figura del genio.

Queda por decir en este punto que, además de tratarse de un proceso de creación colectiva, al no respetarse la jerarquización de timbres sonoros generalmente presente en el paradigma compositivo, los diferentes instrumentistas no tienen que ocupar un lugar fijo y pre-asignado dentro del conjunto.

c) Relación con el entorno: permeabilidad

Creo que este punto es esencial para entender la diferencia que existe entre la música compuesta y la música improvisada. Como acabamos de ver, la música improvisada es básicamente un proceso interactivo, «no se trata de un hombre sentado solo pensando en grandes ideas». «La improvisación es el proceso interactivo por excelencia. El improvisador dialoga con los otros músicos, ajusta su discurso a las características acústicas del espacio, a la densidad y permeabilidad de los ruidos ambientales, a la escucha del público, etc.» (Matthews, ob. cit., p. 5). El músico, además de interactuar realmente con otros músicos, interactúa con los sonidos del ambiente en el que está haciendo su música. Esta necesidad de interactuar con la *atmósfera* que rodea al músico en el momento en que está creando tiene que ver con la revalorización del contenido expresivo inmanente a la materia sonora con la que se está creando. En la práctica de la IML el entorno material sonoro en medio del cual se *interpreta* la música no es negado, no se pretende la absurda esterilización sonora que pretendía Stockhausen para expresar en un espacio de *vacío sonoro ideal* el torrente de su voluntad creativa: en IML, el entorno sonoro es aceptado e incorporado como parte del material sonoro con el cual el improvisador conformará su discurso musical.

Sería interesante analizar cuál es verdaderamente la relación que establece la improvisación ante la presencia del azar sonoro, ante ese ruido que significa para Stockhausen el ladrido del perro en medio

del concierto. Mucha gente suele asociar automáticamente a la improvisación libre con el espontaneísmo y la falta de organización. Si bien algo de eso puede haber, la práctica de la IML se coloca a una gran distancia respecto de los métodos de creación que delegan todo el trabajo al azar, como sería el caso de la música *no intencional* de John Cage.

John Cage, en su famosa obra «4' 33"» (un hombre se sienta delante de un piano durante 4 minutos y 33 segundos sin tocar una sola nota), intenta proponer al entorno o azar como lo primordial en detrimento de la intencionalidad del compositor. Esta relación que establece Cage con el azar parecería encontrarse en las antípodas de la que establece Stockhausen, que quiere eliminar hasta la mínima posibilidad de irrupción del azar. Sin embargo, más allá de la aparente diferencia, ambas posturas convergen en cuanto son totalmente incapaces de reaccionar ante el azar: en ninguno de los dos casos hay una *interacción* con el azar sino una *postura* ante el mismo. En el caso de Stockhausen es muy clara la postura ante el azar: se trata de negarlo en pos de la manifestación clara y unívoca de la voluntad del compositor.

...
76

No muy diverso resulta el caso de Cage, puesto que, si bien el contenido es *azaroso*, la forma de la obra es *predeterminada*, no se interactúa con el azar. El músico no puede elegir quedarse sentado más que 4' 33", y toda manifestación sonora azarosa que entre en ese lapso de tiempo podrá ser considerada música y, si excede ese tiempo, sólo será un «ruido» azaroso. La práctica de la IML propone la *interactuación* con este azar como material a partir del cual crear música y no una *postura* predeterminada ante él. El músico, que crea la obra en el mismo momento en que la está interpretando, ante la presencia de un sonido azaroso (como ser el ladrido del perro que atormentó a Stockhausen) lo asimilará como parte del material sobre el cual articular su discurso musical.

El factor que nos queda por analizar es la «escucha» del público. Haremos un tratamiento diferenciado de este factor, ya que si bien es parte de la atmósfera que rodea al acto de composición/interpretación de la improvisación, no es parte del *sonido* del ambiente.

Todo improvisador sabe que la manera en la que le escucha el público tiene una enorme influencia en cómo elabora su obra. La capacidad de escucha, el grado de entendimiento, la duración y profundidad de la atención, son todos factores determinantes en cómo, y

hasta qué punto, el improvisador establece la comunicación y la intimidad. Influyen en el grado que asume, en la velocidad de los acontecimientos o pulso interno de su discurso, en el nivel de matización o complejidad que alcanza (Matthews, «Colectividad e Intencionalidad en la «libre improvisación europea»: factores orientativos para un estudio musicológico», p. 3.)

En este sentido, es tan importante el compromiso que debe establecer el espectador con la obra que influirá en cómo se desarrolle. El espectador no puede mantenerse ajeno a lo que está escuchando, debe comprometerse con su cuerpo en el acto de «escucha». Será fundamental tener en cuenta estas particulares características con las cuales se reviste a la posición del espectador a la hora de analizar, en el quinto apartado, qué se debe tener en cuenta para juzgar una obra de IML.

3. Algunas vinculaciones entre la práctica de la IML con la filosofía contemporánea

Vinculación entre la IML y la noción merleau-pontiana del «saber que está en las manos»

En primer lugar vincularemos a la práctica de la IML con algunos planteos merleau-pontianos (de fuerte raigambre heideggeriana). Dice Lyotard («Lo sublime y la vanguardia, en *Lo inumano*, 1998, p. 106): «Maurice Merleau-Ponty comentó lo que llamaba justamente la «duda de Cézanne» como si lo que el pintor pone en juego fuera en efecto captar y devolver a la percepción «antes» de la percepción». Deberíamos traducir ante todo la frase «la percepción antes de la percepción» por «el sonido antes del sonido». Siguiendo al Heidegger, Merleau-Ponty entiende al sujeto como un *ser-en-el-mundo*. Esto significa que el hombre es «apertura» hacia los entes intramundanos, el hombre es «desde siempre arrojado» hacia el exterior, y esta característica que lo constituye le asegurará un trato familiar con los entes que lo rodean. El hombre moviéndose en el mundo adquiere una *pre-comprensión* de lo objetos que lo rodean en el modo de lo «a la mano», y sobre este primer contacto con los objetos descansaría el

conocimiento «tético» o «científico» de los mismos, esto es, la relación con los objetos en el modo de «ante los ojos».

Podríamos ver esta misma relación en la música: la manipulación del sonido que plantea la IML se daría en un plano pre-comprensivo, dado que no importa el sonido en cuanto perteneciente a una determinada escala, o dentro de una determinada sucesión armónica. Importa el sonido en cuanto materia, en cuanto «objeto» que se presenta en el modo de lo «a la mano». Podríamos ver en la noción de sonido perfectamente temperado, en la determinación de tal sonido como un Do, o más aún, como un Do en tanto cuarto grado de Sol dentro de la escala lidia, una aproximación tética al sonido que descansa en la relación originaria que mantenemos con el sonido en cuanto materia sonora que nos rodea y podemos manipular en el modo de lo «a la mano».

En este sentido podemos afirmar que en la IML se haría un tratamiento del sonido en el modo de lo «a la mano», se trabajaría con el «sonido antes del sonido», con el sonido antes de su codificación en una definida estructura teórico musical. O, para poner esto en términos estrictamente merleau-ponteanos, podríamos decir que el improvisador realizaría una manipulación del sonido a partir de un «saber que está en las manos».

...
78

Vinculación entre la IML y la noción deleuzeano-guattariana de «rizoma»

Deleuze-Guattari plantean la idea de *rizoma* en una clara contraposición con la idea de *estructura*.² Dentro de la lógica de una estructura que sobredecodifica y jerarquiza la multiplicidad, la generación de sentido sólo puede realizarse tomando como centro de referencia dicha estructura. En contraposición con esto, la dinámica del rizoma sólo toma en cuenta el *proceso*. Lo único que importa a la hora de dar sentido a la multiplicidad son los cruces, las conexiones, lo que está *en el medio*. Las cosas se conectan unas con otras sin ningún fin que se halle por fuera de esta conexión, regidas únicamente por el deseo de aumentar las posibilidades de actuar en dichas conexiones.

A la luz de lo que fuimos viendo, no queda ninguna duda de que es la dinámica del rizoma la que rige a la IML. Al no haber una

² DELEUZE, G. - GUATTARI, F., *Mil mesetas*, Valencia, 1988, pp. 9-32. [Otra lectura, una que acerque *estructura* y *rizoma* en lugar de alejarlos, es posible a partir de lo que tienen en común las *series* y las *estructuras* para Deleuze. Cfr. el artículo «**Sobre la estructura**» en esta misma revista.]

forma pre-determinada que opere a modo de estructura que rija los límites y posibilidades de conexión, las conexiones entre sonidos no se realizarán tomando como parámetro una estructura conocida compartida por lo músicos. Al igual que en la dinámica del rizoma, las conexiones entre sonidos serán imprevistas, no se podrá anticipar y regular los cruces entre los sonidos, y será a partir de la percepción de estos cruces que proliferarán las múltiples posibilidades de dar sentido a las obras.

Con esto podemos ir anticipándonos al apartado siguiente, ya que esta peculiar dinámica por la que entendemos se rige la IML le traerá ciertas dificultades a quien intente juzgarla.

4. En busca de un criterio de gusto para la IML

*La IML y la estética de lo sublime
(cambio de foco, del modelo al destinatario)*

«Ese sentimiento contradictorio, placer y pena, alegría y angustia, exaltación y depresión, fue bautizado o rebautizado, entre los siglos XVII y XVIII europeos, con el nombre de sublime», dice Lyotard (ob. cit., p. 98); y algo lo emparenta con Burke, quien en su *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* nos dice que lo sublime surge de una representación del dolor, surge a partir de un distanciamiento del dolor que nos permite reflexionar sobre él. Lo que uno se pregunta inmediatamente después de leer esta afirmación es cómo puede ser que un sentimiento tradicionalmente asociado al deleite pueda tener su origen en el dolor, o en la representación del dolor. Dice Burke: «Cuando el peligro o el dolor acosan demasiado, no pueden dar ningún deleite, y son sencillamente terribles; pero, a cierta distancia y con ligeras modificaciones, pueden ser y son deliciosos». Será en esta representación del dolor a «cierta» distancia donde se encontrará la fuente de lo sublime. De esta manera, así como el fundamento de lo bello es el placer, el fundamento de lo sublime será el dolor. Según Burke, todo lo que se relaciona con objetos terribles o actúa de manera análoga al terror es fuente de lo sublime. En este sentido, lo sublime se asociaría con el asombro, con el límite de lo experimentable. Lo sublime se emparenta con el temor ante lo indeterminado o –y aquí es adonde queríamos llegar– a lo informe o falta de forma.

Comenta el profesor Ibarlucía: «lo sublime es, para Burke, la emoción más profunda que el hombre es capaz de experimentar. Ya no se tratará de lo bello causado por la proporción, la regularidad, la simetría, la simplicidad o el orden. En su lugar, Burke va a colocar este sentimiento que es causado por la privación de todas esas características: lo desproporcionado, lo amorfo, lo enorme, lo vasto, lo oscuro o lo doloroso» (Teórico nº7, 2004, p. 5). Burke establece una fuerte vinculación entre el sentimiento de lo sublime y la percepción de lo informe, la percepción de aquello que no tiene una forma determinada. Justamente éste fue el rasgo con el cual caracterizamos a la IML como método para hacer música. Enfatizamos a lo largo del trabajo que la IML consistía básicamente en un método de hacer música en el cual, a diferencia del método compositivo, la música no se desarrollaba a partir de formas pre-determinadas, y en base a esto, relacionamos la dinámica por la cual se regula con la dinámica del rizoma. Al igual que los objetos que son causa de lo sublime, una obra de IML es amorfa e indeterminada, así que, siguiendo a Burke, una obra de este tipo contaría con las mismas características que aquellos objetos que nos causan «la emoción más profunda que el hombre es capaz de experimentar». Sería interesante volver a Lyotard en este punto y ver qué significa para él vincular una práctica artística con las «estéticas de lo sublime», qué características tendría una práctica de este tipo: «Empujadas por la estética de lo sublime a la búsqueda de efectos intensos, las artes, sea cual fuere su material, pueden y deben hacer caso omiso de la imitación de modelos únicamente bellos, e intentar realizar combinaciones sorprendentes, insólitas y chocantes (...) con la estética de lo sublime, lo que está en juego en las artes en los siglos XIX y XX es convertirse en testigos de lo que hay de indeterminado» (ob. cit., 105).

En esta cita, Lyotard asocia, por un lado, las prácticas que son «empujadas» por la «estética de lo sublime» con la búsqueda de «efectos intensos», y, por otro lado, nos dice que en esta búsqueda se debe hacer caso omiso a la imitación de modelos y se deben realizar combinaciones «insólitas y chocantes». Siguiendo con esto, lo que planteará a continuación será que en las artes que se rijan por la estética de lo sublime se deberá prestar fundamental atención al destinatario de las obras. La idea de lo sublime desarreglaría la armonía que regía en el arte bajo el predominio de la idea de *tekné* (ese sistema conformado por el modelo de enseñanza en las escuelas y academias, la necesidad de responder al gusto compartido por el público

aristócrata y la idea de una finalidad en el arte). El análisis de la manera de afectar al destinatario, sus maneras de experimentar las obras y su modo de juzgarlas deberían suplantar a las poéticas, entendidas como didácticas destinadas al artista: «Ya no: ¿cómo hacer arte?, sino: ¿qué es experimentar el arte?» (ob. cit., p. 102). Este traspaso del énfasis que se le otorgaba al modelo o poética que rige la obra artística, hacia los efectos que experimentará el espectador al percibirla, nos traerá ciertas «dificultades» a la hora de establecer un criterio de gusto para juzgar una obra de IML.

Revalorización de la teoría humeana del gusto

Recuerdo que en el transcurso de la cursada desechamos la teoría humeana del gusto ya que vimos que, al proponer como único criterio para juzgar acerca de la belleza de una obra de arte la experimentación de la misma –en contraposición a la sujeción a un canon poético–, lograba resolver la relación entre gusto y creación artística. Por otro lado vimos que quien sí resolvía este dilema que había dejado abierto Hume era Gerard, ya que proponía que el crítico debía reducir lo que percibía en la obra de arte a ciertas normas o principios constructivos a partir de los cuales ésta había sido realizada, y luego analizar con qué tipo de formas trabajó el artista. En el caso de una obra de teatro, el crítico debería ver si la obra era una tragedia o una comedia, dentro de estos géneros qué clase de tragedia o comedia era, etc. En este ejemplo propuesto la solución gerardeana parece razonable, pero: ¿qué pasaría en el caso de que el artista no haya trabajado sobre la base de ningún principio constructivo, sobre la base de ninguna forma pre-determinada? ¿Qué pasaría si el artista, al realizar su obra, puso más énfasis en el efecto que experimentaría el espectador que en el manejo de cánones, modelos o formas?

Habiendo considerando, junto con Lyotard, que para juzgar a una práctica «empujada» por la estética de lo sublime, como puede ser la IML, el énfasis debe colocarse en los efectos de la experimentación por parte del destinatario y no en las normas de una poética o un modelo, nos vemos comprometidos a reivindicar la desechada teoría humeana del gusto. Ciertas características de dicha teoría, como ser el no atenerse, a la hora de considerar bella una obra, al conjunto de reglas o normas que derivan de una poética, y en vez de eso tomar como único criterio la experiencia del espectador; o, siguiendo con esto, que la belleza se define por el placer (por qué no

leer aquí: «intensos efectos») que produzca en la mente de los espectadores, nos acercan fuertemente a esta «teoría sensualista».

Somos conscientes de lo difícil que es pensar en la construcción de sentido a partir de lo sensual en el marco de la sistemática denigración con la que se ha tratado al cuerpo como forma de conocimiento en la tradición filosófica occidental. Este desprecio lo podemos notar muy claramente en lo que Kant denomina *metafísica dogmática*, que establece una jerarquización piramidal del conocimiento en la cual ubica al intelecto en la cúspide, como el modo más claro y distinto, y a la sensibilidad en la base, como el modo más oscuro y confuso. De esta jerarquización dan cuenta desde el pensamiento platónico y su diferenciación entre *episteme* y *doxa*, hasta la diferenciación que realiza Baumgarten, ya en el siglo XVIII, entre la gnoseología *intellectualis* y la *aesthética* o gnoseología inferior. Pero también Kant, que a través de sus *Críticas* siente estar despertando del sueño dogmático, y que le otorga a la facultad del Juicio un ámbito autónomo y no inferior al de las facultades de la Razón y el Entendimiento, desprecia al cuerpo. Kant continúa en este sentido el linaje de la metafísica dogmática, tanto en el plano de la ética con el planteo del acatamiento al imperativo categórico *por* deber (reprimiendo las *inclinaciones*), como así también en el ámbito de la estética al plantear la posibilidad de un juicio de gusto del tipo «x es bello» en forma «desinteresada», sin que entren en juego las sensaciones.

Como pudimos ver con el concepto de «escucha», ante una obra de IML el espectador debe tomar una actitud completamente *interesada*, debe poner enteramente en juego sus *inclinaciones*, para poder extraer un sentido de la obra.

*La relación entre técnica y criterio de gusto
(inversión de la propuesta gerardeana)*

Por otro lado, convenimos con el profesor Ibarlucía en su desacuerdo en torno a: «una idea demasiado próxima a nosotros – y por cierto, bastante chabacana- [que consiste en] creer que no hay rigor en la producción de la obra de arte, como si se tratara de una simple expresividad que surgiera espontáneamente» (Teórico n° 10, 2004, p.15). Esta frase fue enunciada para aclarar que Kant no proponía un «vale todo», sino que creía necesario que el artista poseyera un saber técnico, que en el caso de poeta consistía en «el conocimiento de lo

que es un tropos, diversas figuras, reglas de composición y versificación, etc.». Si bien la IML reniega de la necesidad de acatar estas formas pre-determinadas para crear (que en el caso de la música podrían entenderse, por ejemplo, en la sujeción a ciertas pautas armónicas para componer), es indudable que se requiere de un cierto saber técnico.

Ese saber técnico se relacionaría más bien con una manipulación del sonido en su aspecto más material, un manipulación en el modo de lo «a la mano». No es acertada la concepción que muy probablemente tendría una buena vecina de barrio al escuchar una obra de IML: «Esto lo puedo hacer yo con una cacerola en mi casa». Para realizar una obra de IML que no se reduzca a la proliferación de ruidos molestos es necesario tener cierta habilidad técnica que es producto, entre otras cosas, de una profunda búsqueda de matices sonoros, una predisposición a la interacción espontánea con otros músicos, el manejo de intensidades, y sobre todo, una inmensa habilidad para escuchar las posibilidades que se abren ante cada silencio; en fin, un saber técnico que está lejos de poder ser considerado como una expresividad que surgiera espontáneamente.

Asimismo, el crítico no podrá basarse en un análisis del dominio de la técnica por parte de los músicos para juzgar a partir de eso la belleza o la calidad de la obra: sólo podrá percibir las habilidades técnicas de los músicos *en* la intensidad de los efectos que la percepción de la obra le produjo. Se invierte la propuesta gerardeana: ya no será la habilidad técnica del artista en el manejo de las formas lo que le permitirá al crítico juzgar a una obra de arte como bella, será la intensidad de los efectos que le produzca la obra lo que la hará bella y le permitirá, en una segunda instancia, juzgar las habilidades técnicas del artista. Será necesario que el crítico o el espectador se predispongan al acto de escucha comprometiendo su cuerpo y sus sensaciones de una manera permeable a captar los juegos de intensidades, las texturas sonoras, el manejo de los silencios, etc. Como dice Lyotard, «si el observador, por su lado, no se somete a la ascesis complementaria, el cuadro seguirá siendo para él un sinsentido impenetrable» (ob. cit., p. 106).

«Sentido global» y «sentido pormenorizado»

Ahora bien, podríamos decir que, hasta aquí, el espectador, a partir de la intensidad de los efectos que le haya producido la obra, podrá

extraer de ella un *sentido global* de la misma que le permitirá decir si esta es bella (o sublime, o agradable, o cualquier palabra que le guste para denominar a este sentido global). Pero el crítico no puede limitarse a enunciar esta palabra, ya que no sería muy rica una crítica que solamente diga de la obra que es bella o que no lo es. El crítico, a partir de este sentido global, deberá recorrer diferentes aspectos de la experimentación de la obra para articular un discurso con el cual intentará esgrimir un *sentido pormenorizado* de la misma. Esta empresa, en el caso de una obra de IML, será bastante más dificultosa que aquella que debe realizar quien juzga una obra perteneciente al método compositivo. El crítico de este tipo de obras (o sea, la totalidad de los críticos de los que estamos acostumbrados a leer reseñas diariamente) no necesitan comprometerse en el acto de escucha para enarbolar este sentido pormenorizado. Las obras del método compositivo generan claros sentidos en cuanto que son fácilmente relacionables con la tradición a la que pertenecen, la manera de encarar un cierto estilo o el manejo por parte de los músicos de familiares fórmulas de composición e interpretación. Por el contrario, quien se preste a juzgar una obra de IML deberá estar predispuesto a percibir las *conexiones imprevisibles* entre sonidos (recordemos la referencia a la dinámica rizomática) para así poder re-construir, con la habilidad del artista, el recorrido de la obra por el cual se haya sentido interpelado y, de esta manera, enarbolar el sentido pormenorizado o crítica. Se requiere para esta empresa una sensible conciencia perceptiva y una mente creativa que sean capaces de generar *sentidos imprevisibles*, ya que de nada servirá la erudita reproducción de conocidas fórmulas de apreciación.

Emilio Suárez Smerk.

CONTRAPUNTO VÍA MAIL ENTRE EMILIO Y DIEGO

EMILIO: Diego... como te podrás haber dado cuenta a lo largo de todo este tiempo en que fuiste desarrollando tu existencia, una de las «fuerzas motoras» más importantes que impulsa a las relaciones entre humanos, es la excusa. Por la excusa de las jornadas de estética nos conocimos, con la excusa de pedirle un cigarrillo a una muchacha muchos hombres han conseguido en diversos boliches del mundo a su media naranja, hay excusas para festejar, etc. En fin, todo esto para decirte que la excusa a partir de la cual nos volvemos a comunicar en esta ocasión es que terminé la bendita monografía de Estética acerca de la improvisación musical libre y te la quería hacer llegar. Ya la presenté ante Ibarlucía y tuve una de las mejores experiencias evaluativas desde que estoy en la facultad, fue todo muy relajado y los cinco profesores que estaban en la mesa se interesaron mucho en el trabajo, o en la práctica, o no sé en qué, pero parecían muy interesados. Te va dar mucha gracia la manera en la que introduzco tu nombre en la introducción, qué se le va a hacer.... si uno no habla en esos términos de los amigos, de quién va a hablar así.

Te quería pedir el mail de Wade porque lo usé mucho para el trabajo y me gustaría que lo leyera. Encima va a flashear con que un pibe de un país que por poco se cae del mapa lo cite en una monografía de la facultad.

A todo esto no sé si estás en un cyber-café de Berlín o te fuiste a pescar sardinas a Krapakovia, o si ya estás –como lo imagino– de vuelta en Buenos Aires. Si es real la última opción, escribime y nos juntamos. Un abrazo.

DIEGO: ¿Como andás Emilio? Mucho estilo en tu primera frase. Volví el viernes. Allá todo bárbaro, creo que me vuelvo a ir en cuanto pueda. Mandame tu laburo. Tengo curiosidad. Qué loco, no me imagino alguien hablando sobre impro en la facu.

Dale, llamame y nos vemos.

D: Hola Emilio, leí la monografía (gracias por mandarla) y le hice algunas marcas. Me parece que ya desde el principio te quedás muy cerca del artículo de Wade, y por tanto acarreas todos los mismos problemas que él, en vez de inventar nuevos problemas. El trabajo está teñido de principio a fin con la oposición entre composición e improvisación, que creo es el peor lugar para ponerse a la hora de hablar de improvisación. Me suena que en el texto hay muchas cosas copadas que hacen fuerza por salir, pero que quedan aplastadas por hablar de la improvisación siempre por la negativa, al modo aristotélico: definir algo por lo que no es en vez de hacerlo por su potencia hablando de lo que esto puede. Fijate que hablás de la improvisación siempre oponiéndola a la composición, o si no como lo amorfo, lo indeterminado, etc.

...
86

También siento que otro de los grandes problemas que tenemos cuando pensamos o escribimos, es que tendemos a hablar de «la» composición o «la» improvisación en general, cuando es claro que no existe tal cosa. No existe «la» composición, sino el compositor tal y el compositor cual. Y no existe «la» improvisación, sino vos, yo, Wade, Axel, etc. Cuando usamos el universal, más que plantear un problema estamos afirmando una visión del mundo, un modo del conocimiento: otro legado del amigo Aristóteles. No se puede hacer ciencia sino de lo general. Pues no. Hay una ciencia positiva así como una filosofía positiva. Todas las afirmaciones que se hacen sobre «la» improvisación no son ciertas en muchos casos, y lo mismo sobre «la» composición. Cuando se habla así, más que ponerse en relación con el mundo, se crea un plano independiente bastante lejano que no le sirve de mucho a nadie, al contrario: traba el pensamiento y no deja fluir ideas. Siento que las ideas están ahí en la monografía, pugnando por salir frescas, pero una y otra vez son calladas.

Es frecuente que pase eso cada vez que se escribe sobre improvisación (o sobre cualquier cosa): o se hace una defensa de la misma o se hace una crítica. En la monografía todo el tiempo la estás defendiendo, pero la música no necesita de ninguna defensa. Al ponerse a la defensiva se pierde potencia. Se pierde la potencia real y

útil para potenciar la música misma a través del pensamiento. Hablo de música y no de improvisación, porque la improvisación no tiene status ontológico (me gustó esta última frase, la voy a escribir de nuevo. La improvisación no tiene status ontológico. Gracias.). Es con la música con la cual el pensamiento puede componer. Y es la música misma la que puede potenciar también al pensamiento. Siguiendo tu ejemplo (o el de Wade), decís que un dúo de violines compuesto, tanto como un diálogo en una novela, es un diálogo ficticio, producto de *una* mente creativa. ¿No creés que a través del cuerpo de un compositor o de un escritor se pueden expresar innumerables voces, que no son las de él, que no es él inventando voces, sino él en pleno proceso ezquizo? Decía Nietzsche: «Yo soy todos los hombres del mundo». Un dúo de violines escrito puede perfectamente ser la expresión real y no ficticia de un diálogo entre dos, así también como un dúo improvisado puede ser la expresión de una sola mente creadora (muchas posibilidades para esto: unión de dos músicos en un solo cuerpo, abasallamiento de un músico sobre otro, etc, etc). Es sólo un ejemplo, pero fijate que para cualquier afirmación que hacés sobre la composición o sobre la improvisación, también es verdad su opuesto. Te doy otro ejemplo: la esterilización sonora que encontrás en la composición (o más bien en muchos compositores), también la podés encontrar en muchos improvisadores (empezando por Axel Dörner, que antes de hacer un concierto puede estar 3 horas para hacer callar el más mínimo sonido que pueda haber en la sala). Con la cuestión de código o estructura pasa lo mismo. Hay muchísimos improvisadores que están fuertemente ligados a una estructura o a un código, y que sin embargo lo que hacen sigue siendo improvisación libre. Y por el contrario hay muchos compositores que, cuando escuchás su obra, parece que tienen mucha más facilidad para hacer aparecer el «sonido antes del sonido» que muchos improvisadores. ¿Cómo se explica todo esto? No se explica, el problema simplemente es que se está partiendo de una falsa oposición composición/improvisación que va en detrimento de los verdaderos problemas. La pregunta es: ¿de qué dejamos de hablar cuando oponemos composición a improvisación? Algo se abre cuando citás la frase de Munthe: «esa idolatría bizarra hacia el compositor que de repente nos aparece sin garantía». Munthe en esta frase no está hablando sobre el compositor. En la monografía decís que la noción de compositor es cercana a la idea de genio. En realidad, siguiendo a Munthe, lo que hay es una «idolatría bizarra hacia el compositor», pero no es la figura misma del compositor que lleve la

imagen de genio adentro. El problema es la idolatría al mismo. Pero esta misma idolatría la encontrás también hacia muchos improvisadores, no es algo propio de la composición (nada es propio de la composición, porque esta tampoco tiene status ontológico, claro). El problema que pugna por salir es ese mismo. Es un problema político. Esta idolatría hacia el compositor o hacia muchos improvisadores es la que determina por dónde pasan los flujos de música. El problema no es composición o improvisación, sino la construcción de los valores que sirven para justificar la determinación y detención de flujos en detrimento de su liberación.

Por otro lado me llamó la atención que, después de haber hecho una crítica a ciertas cosas por ser todavía muy románticas (figura de genio, etc), hayas tomado a Burke y el asunto de lo sublime, en donde la cosmovisión romántica se filtra por todos lados. Toda esa cuestión de la experiencia estética sublime fundada por el dolor, la caída o el límite, es romántica hasta la médula. Además no hacía falta traer a Burke; el mismo discurso lo tenés en Freud en «El malestar en la cultura» (1930, y sigue siendo anacrónico). Creo que esto pasa por postular un sujeto de conocimiento (de nuevo Aristóteles) que siente terror ante lo que no puede conocer (lo desconocido). En vez de sentir lo desconocido como pura alegría, potencia de vida, funciona como algo doloroso que se conjura como fundamento de lo sublime (un modo de captura más). Sentir lejanamente lo desconocido, el sentimiento oceánico, lo ominoso, lo sublime, pulsión de muerte, la falta o las dos mitades que hacen un uno perdido, Edipo, psicoanálisis, yo = yo, intento de anulación de la diferencia en provecho de la repetición de lo mismo. Intento de conjurar las fuerzas del mundo. Obra de arte. Arte como institución catalizadora de dichas fuerzas... Pero el arte... tampoco tiene status ontológico!

Me gustó mucho la insistencia que hacés sobre los efectos de la obra en la audiencia, y sobre la intensidad como *quantum*. Creo que ahí tenés mucho para ganar. Cuando ponés lo de «Ya no: ¿cómo hacer arte?, sino: ¿qué es experimentar el arte?» tenés un buen punto. Pero por alguna razón inmediatamente después das marcha atrás y, en vez de ¿qué es experimentar el arte?, preguntás ¿cómo juzgar el arte?, y te enredás con diferentes teorías del gusto, las cuales son irrelevantes tanto para la experiencia como para la creación, aunque no, claro, para la «construcción de los valores que sirven para justificar la determinación y detención de flujos en detrimento de su liberación» (me salió una autocita).

Plantear el problema de «la relación entre gusto y creación artística», meterse con el falso dilema técnica vs. expresividad espontánea, todo el intento de salvar dificultades para crear un modo de juzgar una improvisación, me parece un efecto del punto de partida. Se ve ahora mucho más claramente por qué Wade tiene tanta prisa por definir improvisación en oposición a la composición, por hablar de la composición y la improvisación en general. El miedo está ahí mismo. Acá es donde se encuentra lo sublime, y sólo acá. El terror ante lo desconocido que sólo puede sentir el hombre que tiene como única arma su sistema de juicio para darle sentido a una experiencia. La crítica recurre a la categoría de lo sublime cuando está frente a una creación que no es capaz de conocer, sea esta improvisada o compuesta. O cuando está ante fuerzas que quizá formalmente respetan un estilo pero a la vez lo están haciendo estallar.

Ok Emilio, juntémonos a tomar el té.

Abrazo grande.

E: Queridísimo Diego... En primer lugar, gracias por haber leído la monografía, por haberte interesado en ella y por la dedicación en la «devolución» (creo que es una palabra más rica que «crítica», no?). No me interesa hacer una defensa del trabajo en base a tu devolución, porque, en general, no me gusta aferrarme a lo que escribo, construirme y fosilizarme en palabras como si fueran fortificaciones de mi mismidad. Igualmente, me gustaría devolverte la devolución. Antes que todo, o que nada (nunca sé cómo se pone), es útil aclarar que el trabajo no fue un ensayo que hice por el mero hecho de escribir, sino que fue una monografía para la facultad. Lo aclaro porque estoy de acuerdo con muchas de las cosas que me marcás, pero si las puse en el trabajo se debió a una necesidad que imponía la circunstancia por la cual lo escribí. Intenté huir lo más posible de la monografía reproductiva hecha a partir de legitimados autores, acerca de «tradicionales» nociones de «estética» (entendida como disciplina académica): la noción del otro en Rimbaud, el arte romántico y la idea de genio, acerca de cómo operan las facultades del conocimiento kantianas en el juicio de gusto, Hegel y el fin del arte, etc.; me cago en todas esas cosas.

Igualmente no pude huir de, por ejemplo (y ya empezamos con la devolución propiamente dicha), la primer parte expositiva que consiste en contraponer los «métodos» compositivo e «improvisativo». Desde ya que estoy de acuerdo en que el ser se define por su potencia

y no por su esencia, o por la negativa con respecto a otro ser. Pero tenía que presentar a la práctica de la improvisación y creí que la forma más clara de hacerlo era contraponiéndola con la composición entendida como un método diferente de hacer música. Tené en cuenta que, excepto Ibarlucía, tanto la piba que leyó el trabajo como los otros que estaban en la mesa, no tenían ni la más puta idea de lo que era la improvisación musical libre, así que esa primera parte expositiva fue una forma de caracterizar a la improvisación. Si me mandaba de cabeza a hablar sobre la potencia de la improvisación no iban a entender nada. Soy consciente de que me quedó como una defensa de la improvisación, y dada la exposición dicotómica, como una crítica a la composición. Ya me lo habían marcado en el momento de la conversación/evaluación pero no voy a armar toda la monografía de nuevo, me quedará como aprendizaje al escribir otra. Por otro lado no tengo una concepción de la composición como aquello de lo que hay que huir en pos de la manipulación del «sonido antes del sonido». De hecho, en la práctica «compongo» (ya te mostraré las cosas que estuve grabando) y sigue operando en mí esa noción, la importancia de la textura del sonido, etc.

...
90

Me gustó lo de entender al acto de composición como un proceso esquizo, que no existe algo así como «una» mente creativa, como diría Rimbaud: «yo es otro». Hasta ahí estamos de acuerdo, pero de todos modos, creo que la necesidad de seguir una partitura (sobre todo en música clásica) marca un límite que no permite potenciar las posibilidades de interacción entre los músicos. Y no digo que eso sea bueno o malo, o mejor o peor, es una apreciación y no una toma de posición valorativa.

Con respecto a que una improvisación libre puede darse en el marco de un código o estructura, no estoy muy de acuerdo. Si lo que decís es que no existe la «libertad» y que siempre somos en-situación, o en un marco dado, estoy de acuerdo, pero si entendés por código un conjunto de reglas a respetar que regulan la comunicación entre los músicos, no creo que sean compatibles los términos: libre y código.

Con respecto a esto, también tengo mis dudas acerca de lo que decís sobre los universales, sobre hablar de «la» improvisación, etc. Creo que la utilización de toda palabra implica hablar en términos generales acerca de la masa-de-ser, o el fluir de la vida. Si no nos manejamos con generalizaciones no podemos hablar, es en ese sentido que el «lenguaje nos domina», y esto entra en relación con lo de la libertad, no somos enteramente libres al hablar, somos hablados por

el lenguaje que nos impone como hablar y qué podemos decir. ¿Acaso estás de acuerdo en dividir lo real en un género femenino y otro masculino?, yo no. Sin embargo ya debo haber empleado en este mail decenas de veces los términos «la» y «el». No sé, me da la sensación de que sin generalizaciones caemos en un relativismo absoluto que no nos permitiría ni hablar. Digamos, cómo puedes decir que odias a lo «nazis» si no conocés a todos los nazis. Cómo podés decir que te gustó tal ciudad, deberías decir que te gustó la percepción de tal molécula, en tal momento, etc.; y aún así no escaparías a la generalización. Podríamos pensar con Hume que somos un «haz de percepciones», yo que sé, da para pensar.

Tampoco estoy enteramente de acuerdo con asociar un concepto a una época, a un imaginario. Si bien «Burke» utiliza la noción de lo sublime en el marco de una cosmovisión romántica, eso no me impide a mí reapropiarme de término y ponerlo en relación con otra serie de palabras. Eso es lo que intenté hacer, y lo que creo que hace Lyotard. Por otro lado el sentimiento de «dolor» a cierta distancia no creo que se contraponga con la pura alegría o la potencia de vida. Quizás engañe la palabra «dolor», pero no está asociada al sufrimiento, sino al deleite. A un deleite aun más deleitable (o placentero) que el que produce la percepción de algo algo simétrico y fácilmente deglutible-asimilable, de algo bello.

No puedo estar más de acuerdo con eso de que me enredo con diferentes teorías del gusto que son irrelevantes tanto para la experiencia como para la creación, y que sólo sirven para «la construcción de valores que sirvan para justificar la determinación y detención de flujos en detrimento de su liberación». Esto también tiene que ver con la necesidades académicas, digamos que quedaba vistoso en un trabajo de este tipo, proponer una teoría del gusto para la improvisación. Y de ahí viene mi enredo. Más que una teoría del gusto alternativa a una que «supuestamente imperara» en el «paradigma compositivo», lo que quise decir fue que el espectador de la improvisación debe comprometerse en la «escucha» de querer apresar ese flujo en palabras, y de nada le servirán la reproducción de trilladas fórmulas de apreciación (un poco a lo Pradines). De realizar una estructuración de la obra en forma de crítica o comentario, creo que debería hacerse teniendo en cuenta una lógica de conexión y producción de sentidos rizomática, y no desde el «desinterés» de poner a qué tradición pertenece el músico, que reglas de composición utiliza, cómo lo hace, etc.

Creo que eso es todo. Te llamo en la semana así nos juntramos a hablar sobre esto, o sobre el fluir de la vida, o sobre lo que sea.

Te mando un abrazo.

D: Que tal emilio? Que hayas escrito una monografía sobre impro para Estética ya es algo increíble de por sí, así que me encantó leerlo y comentarlo.

Sobre la cuestión de si la impro libre puede darse dentro de un código o no, es una cuestión que yo en principio tampoco estaba de acuerdo, pero cada vez más veo gente que improvisa, y que realmente podés escuchar que están dentro de un código, ya que están copiando cómo tocan otros músicos. Quizá vos no llamarías a esto improvisación libre, pero bueno, es muy difícil hacer un juicio sobre cuándo un concierto es «realmente» improvisación libre y cuando no... No podés terminar de escuchar un concert y decir «ah, esto en realidad no fue impro libre»... Evidentemente esto no nos lleva a ningún lado. Sólo te quería mostrar que hay mucha gente tocando que aunque se supone que están haciendo impro libre, podés ver muy fuerte un código o estructura. De hecho reconozco que también me pasa mucho a mí, no es que esté haciendo una crítica a otros.

Creo que el problema acá es el concepto de libertad. Hay muchas formas de entender el concepto. Creo que vos lo estás usando en un sentido más clásico. Algo así como «no aceptar un conjunto de reglas dadas». Para mí este concepto de libertad nunca llevó a nada bueno. Este concepto de libertad es una forma de concebir el mundo por la cual uno cuando actúa puede elegir entre dos o más acciones. De esto se deriva la responsabilidad de la acción y, por consiguiente, todo el sistema jurídico legal, que obviamente se basa en reprimir la acción de un sujeto que obró de un modo cuando podría haber obrado de otro.

No pienso la libertad de ese modo, sino que tiendo a pensarla quizá más a la usanza estoica o spinozista. Entiendo libertad como el hecho de afirmar el acontecimiento, el mundo, el destino, o como quieras llamarlo. En este sentido, algo me parece libre cuando es una afirmación y no una especulación. La libertad no tiene nada que ver con la posibilidad de una elección. No creo que en el mundo se puedan hacer elecciones. La acción se da de un modo y nunca puede ser de otra manera. Quizá es muy radical esta postura, pero me la banco. Para mí entonces la música es libre cuando está afirmando el acontecimiento, y no lo es cuando hace un movimiento especulativo

(que si bien ontológicamente sigue siendo una afirmación –todo lo es–, a otro nivel deja de serlo, ya que pierde potencia). No creo que la música sea más libre cuanto menos códigos o estructura tenga. No creo que la libertad tenga relación con eso. Creo que puede haber total libertad en mucha música popular o clásica, si el músico deja pasar y afirma un flujo de música. Tanta libertad como en una improvisación libre. Y lo mismo al revés: una improvisación libre puede no tener nada de libertad, no porque esté dentro de un código, sino porque no deja pasar un flujo, no afirma el mundo. Lo mismo puede pasar en música tradicional. En definitiva, existe la libertad, pero no tiene nada que ver con un respetar o no un conjunto de reglas.

Sobre lo que decís de las generalizaciones y el lenguaje, bueno, podemos hablar horas. En resumidas cuentas, no comparto tu punto de partida de que «la utilización de toda palabra implica hablar en términos generales acerca de la masa-de-ser». El lenguaje, o las palabras, no hablan acerca de nada. Son parte de lo que diste en llamar masa-de-ser. No es que hablen «sobre» eso. Y no es que «hablen sobre» y a la vez «sean» masa-de-ser. Simplemente no «hablan sobre». No tengo una concepción representativa de lo que es el lenguaje o las palabras. Por esto mismo, usar universales es también afirmar que el lenguaje es algo que habla sobre el mundo. Si tenemos esa relación con el lenguaje, sin duda que este «nos domina», pero se puede también hacer un uso diferente del lenguaje, haciendo estallar todo lo que pueda querer imponerse sobre un fluir libre de pensamiento. Esto es completamente posible y es similar a lo que pasa con la música y la libertad. Hay algunas personas que pueden usar el lenguaje para ejercer un pensamiento libre, y otras que no tanto. O más bien son momentos; a veces uno puede más y a veces menos. No veo al lenguaje como una instancia coheritiva, sino más bien al contrario, como una materia bruta con la cual uno puede expresar pensamiento a través de la invención de un estilo, un modo de ser en el mundo. Podés o no seguir usando los géneros («el» y «la») y demás reglas, pero eso ya no importa. Es como cuando un músico te toca una chacarera. Desde un punto de vista, sí, está usando un código, pero si toca la chacarera en relación con el universo está siendo tan libre como un libre improvisador que toque también en relación con el universo.

En cuanto a tus ejemplos, estoy totalmente de acuerdo con vos. Siempre que alguien dice que «odia a los nazis», me parece una pelotudez atómica. Por supuesto que no podés decir eso si no conocés a todos los nazis. Estoy seguro que hay muchos nazis dignos de ser

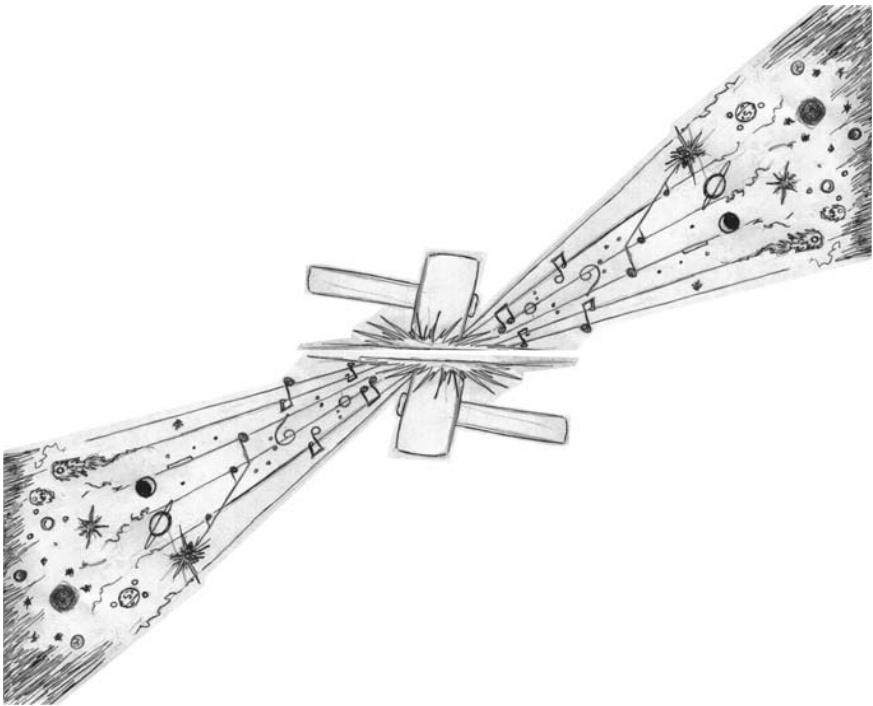
amados. Lo mismo con lo que decís de las ciudades. Me pasa mucho porque, cuando viajo, todo el mundo me pregunta lo mismo: «¿Te gustó Berlín?», «¿Te gustó Barcelona?». Para lo cual mi respuesta es siempre la misma: tuve una buena percepción de los lugares que conocí de tal o cual ciudad. Punto. Imposible decir que «conozco Berlín». Conozco el barrio en donde paré, y sólo un poquito. Las cuadras por las cuales caminé. Y ni siquiera. Y en realidad no las conozco realmente. El conocimiento es un invento del amigo Platón. Lo que existen son percepciones, afecciones, interpretaciones (ver Nietzsche, obras completas, empezando por «Historia de un error», que te transcribo abajo). Y aunque existen interpretaciones, éstas no son interpretaciones sobre «las cosas» (por esto es que nunca se entiende a Nietzsche). Estoy de acuerdo con ese «haz de percepciones» de Hume.

Lo de Burke y eso, todo ok. Estoy de acuerdo con lo que decís. Que sea anacrónico o no no es relevante para nada. Y siempre podés tomar un concepto y degenerarlo. De eso se trata el movimiento en el pensamiento, creo. También me gusta lo que decís de la escucha activa o comprometida.

Bueno, te dejo «Historia de un Error» abajo. Hablamos, abrazo.

E: Diego... esta vez no te voy a hacer una devolución pormenorizada de lo que me escribiste, prefiero quedarme con una idea que me partió la cabeza y entra en profunda relación con cosas que venía pensando. Me gustó esta idea de «tocar en relación con el universo». Continué pensando –por una cuestión terminológica– que la palabra «libre» en música hace referencia a la posibilidad de actuar sin atenerse a un código pre-establecido, pero no implica más que un método entre otros de hacer música. Y es ahí adonde es necesario no reverenciarla, y poner en primer plano eso que decís de la afirmación del flujo, etc. Es una idea que me remite automáticamente a Merleau-Ponty y a la noción de un «saber que está en las manos». Esta idea de Merleau-Ponty viene de la pretensión fenomenológica de querer volver a las «cosas mismas», a un saber pre-científico que se produciría a partir de un contacto pre-lingüístico con el mundo. Digamos que es una posición muy difícil de defender «filosóficamente», nadie aceptaría esta inocencia en el conocimiento. Cuando se considera al hombre como un ser-cultural, lo que se está diciendo es que hasta la más mínima percepción es filtrada por el tamiz de la cultura entendida como «juego de lenguaje». Sin embargo cada vez estoy más convencido

en la existencia de una pre-concepción del mundo como la que insinúa la fenomenología. No sé si es a lo que vos te refererís, pero creo que en ciertos estados mentales como los de la alucinación, la meditación o la práctica artística, uno puede afirmar el acontecimiento, vivir en relación con el flujo de lo real. Todavía insisto con la imagen de Huxley, para no caer en la locura de percibir el caos de lo real nos vamos amurallando por detrás de muros de conceptos y esquematizaciones, en determinados estados mentales se abre la válvula reductora de lo real y la percepción es más inmediata, mas «orgánica».



Algo a partir de los grupos de estudio

Más allá de las etiquetas («públicos», «abiertos», «transdisciplinarios», «gratuitos», «de convocatoria permanente», etc.), los grupos de lectura o grupos de estudio nacen y proliferan en el seno de lo establecido como alternativas aquí y ahora al modo hegemónico de producción de conocimiento. El carácter alternativo de estos espacios no sólo aparece en la construcción de relaciones igualitarias (no jerarquizadas por acumulación de saberes y/o de renglones en el currículum), también aparece en los diversos registros de lo producido en las reuniones, en la circulación anárquica de esos registros y en los procesos de desapropiación que estos espacios impulsan.

Como el texto que sigue ya fue presentado en el editorial, aprovechamos para hacer una aclaración: nuestra condición de estudiantes universitarios/as no nos impide luchar contra la universidad existente, así como nuestra condición de «vendedoras/es de fuerza de trabajo» no nos impide luchar contra la organización del trabajo existente. Ni la universidad ni las relaciones de explotación en las que la universidad se desarrolla son naturales. Por lo tanto, son transformables. Aceptada la opción por la igualdad, no hay otro punto de partida para la transformación que el orden establecido, pues no hay «afuera» de nuestras determinaciones sociales. Luego, se trata de hacer de los instrumentos de la opresión armas para la emancipación.

SOBRE LA ESTRUCTURA

ningún libro contra lo que sea tiene nunca importancia; sólo cuentan los libros para algo nuevo y que sepan producir.

—Gilles Deleuze
«¿Cómo reconocer el estructuralismo?»

Este texto tenía como fin responder algunas preguntas que tuvieron lugar durante la lectura grupal de la *Lógica del Sentido*¹ en torno a las características planteadas por Deleuze sobre las series o la serialización, que luego pasa a llamar estructuras. En verdad, él no dice que son lo mismo (por lo menos no hasta la serie ocho) pero, en el segundo texto que trataremos, «¿Cómo reconocer el estructuralismo?»², las características de una estructura son las mismas que las que tiene una serie.

Se nos dice que toda serie, sea cual sea, siempre se organiza de forma multiserial, siempre articula por lo menos dos series y, además, se nos dice que éstas no se articulan de manera totalmente arbitraria, sino que siempre deberán tomar una el lugar del significado y la otra el lugar del significante, y además existirá siempre entre ambas un elemento en eterno desplazamiento siempre fuera de lugar, o un lugar sin ocupar que permitirá la articulación de las dos series.

Ahora bien, cuando comenzamos a leer la «Octava serie» (*Lógica del sentido* no está organizado en capítulos sino en «series»), Deleuze nos presenta la paradoja de Lévi-Strauss o de Robinson o de la estructura, como se la quiera llamar. En esta serie se nos dice: «Dadas dos series, una significante y otra significada, una está en exceso y la otra en falta». Significante que está totalmente determinado (ya que

¹ DELEUZE, G., *Lógica del Sentido*, trad. Miguel Morey, Buenos Aires, Paidós, 1989.

² DELEUZE, G., *La isla desierta y otros textos*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 223-49.

... sus relaciones son siempre diferenciales) y significados que poco a poco ocupan los lugares del significante. En el caso de Robinson son las reglas sociales (la ley, la cultura) las que se tornan significantes, y es la naturaleza la que tiene que ser conquistada, esto es, el significado ordenado en los lugares. Carácter transformador de la estructura y, al mismo tiempo (y por lo menos con Lévi-Strauss), carácter puramente dialéctico del estructuralismo.

Para poner en movimiento una estructura hace falta un elemento, elemento que falta a su lugar, un elemento de valor cero, elemento que pone todo en juego, que abre el juego si se quiere, que permite el juego con la condición de que su lugar no esté ocupado nunca, o que él mismo, como ocupante sin lugar, permanezca siempre de esta manera, sin lugar... «objeto X» lo llama Deleuze.³

Hemos visto que la serie significativa está siempre totalmente determinada, son todos los lugares posibles de ser ocupados, que se determinan unos a otros, que se relacionan siempre de manera diferencial, que existen siempre como virtualidad, virtualidad total de la estructura. ¿Podríamos hablar de un predominio del significante? Y el significado, ¿se presenta como secundario?

Si los lugares a ocupar existen siempre como virtualidad, es necesario que se ocupen los lugares para que deje de ser pura virtualidad, pura potencia. Es necesaria una actualización de la estructura, actualización que da lugar a una particularización, particularización que no deja de ser total porque dispone de todos los ocupantes... que tengan lugar.

Permitámonos un desfasaje hacia otro tema propio del estructuralismo, esto es, el gusto por los juegos y en particular nos interesaremos por su gusto por el juego de dados. *Pensar es arrojar los dados*. Arrojar los dados implica dos momentos: un primer momento en donde se mezclan los dados, denominado momento virtual, pues allí existen todas las combinaciones, todas las tiradas en potencia. Y un segundo momento, el actual, cuando los dados dejan de rebotar sobre la mesa de juego y se obtiene la tirada. Allí todas las tiradas se conjugan en una sola, que pone en juego todo el azar y, a su vez, este momento no se encuentra nunca cerrado sino que siempre habilita una próxima jugada. Es evidente que no podemos soltar los dados sin

³ El ejemplo más claro, si se quiere, sobre este objeto en movimiento, es el dado por Lacan en su célebre lectura del cuento «La carta robada» de Poe. Dicho ejemplo es utilizado por Deleuze numerosas veces en la *Lógica del sentido* y en el artículo «¿Cómo reconocer el estructuralismo?».

producir una tirada, así como no podemos juntarlos sin tener que soltarlos tarde o temprano: los dados se cuidan solos, la estructura se cuida sola.

Ahora bien, las jugadas son realizadas por jugadores y Deleuze nos muestra tres tipos de jugadores posibles, tres personajes presentados en la «Octava serie»: son el dictador, el reformista y el revolucionario, aquellos tres personajes que en un primer momento parecen quizá desdeñables aparecen ahora como jugadores, y aquí la diferencia entre la jugada y la estructura comienza a borrarse, y volvemos a nuestro tema principal, del cual quizás nunca nos habíamos apartado. Veamos pues, las relaciones de estos tres jugadores con la estructura/jugada.

El dictador es aquel que sólo acepta una jugada, una sola, y de allí todas las demás se determinan. Es aquél que cuando se tiran los dados grita: «¡Hélo aquí todo perfectamente ordenado y establecido!». Es más, se podría decir que el dictador no desea realizar ningún tipo de jugada, no realiza ningún tipo de jugada, pretende sostener un resultado por sobre los demás, resultado que le es anterior a él mismo. Pero como hemos dicho, toda estructura tiene dos series, toda jugada es doble, toda jugada explicita una serie en completo exceso y otra en defecto con respecto a la primera, una transformadora y la otra, espacio de transformación, cultura y naturaleza... La sociedad es estas últimas dos series y se hace sociedad en cuanto transforma un mundo.⁴ Por ejemplo, incluso si toda la naturaleza estuviera transformada aún seguirían naciendo niños y deberían ser socializados... siempre habría exceso o vacío, como se lo quiera ver... siempre habrá que hacer cambios y esto el autoritario no lo puede tolerar. Aparece aquí el segundo jugador: el tecnócrata o reformista.

¡Ah, el reformista! El más famoso de los tres, si se quiere, el que repite al oído del dictador: «Cambiar para que nada cambie», incluso sabiendo que él y el dictador cambiarán. Si Max Weber hubiera dicho que en la Reforma se encontraba el espíritu del capitalismo, sin duda no se habría equivocado, pues es en esta capacidad de hacer pequeñas actualizaciones a medida que aparecen nuevos ocupantes, pequeñas transformaciones y socializaciones, pero también normalizaciones, en

⁴ Nuevamente se ve que no hay una determinación del tipo en que una de las partes pueda existir sin la otra.

fin, reordenamientos, que se encuentra la mayor potencia del capitalismo: guardar dos o tres lugares, sobrevivir y reproducirse.⁵

Y entonces... ¡Voilà! El último personaje hace acto de presencia: el revolucionario. El más interesante de los tres en algún punto. Personaje que da lugar a muchas comparaciones, pero principalmente diremos de él que es quien tira los dados, quien juega, es él quien entre los espacios existentes entre el progreso técnico y su actualización desea realizar su sueño de revolución permanente. Volver a jugar es el deseo del revolucionario, configurar de nuevo todos los lugares y los ocupantes hasta el punto en que tarde o temprano éstos se transformen en una jugada distinta, algo por venir.⁶

«¿Para qué me sirve el estructuralismo?», «¿Para qué sirve pensar las estructuras?» eran dos de las preguntas que se formulaban en las reuniones de lectura, preguntas que estaban erradas en algún punto, ya que partían del supuesto de que toda estructura está completamente determinada y cerrada sin importar el momento. Pero tal vez deberíamos preguntarnos por las nuevas formas de pensar que habilitó el estructuralismo, por aquello que produjo y aún produce, por los lugares abiertos que dejó, abiertos para pensar. Particularmente creo que el estructuralismo fue una forma de ver el mundo, de pensar el mundo, que transformó su tiempo (aún delimita el nuestro), tiempo y mundo que a mediados del siglo veinte parecían estar en los límites del existencialismo. Se podría decir que el estructuralismo puso en juego un mundo nuevo.

Por otro lado, otra de las preguntas, a la que, si bien no puedo dar respuesta completa, quizás sí pueda dar una aproximación, es: «¿Hacia dónde está yendo Deleuze con *La Lógica del Sentido*?», y, también, «¿con quién discute?». Y es que en algún momento se nos presentó el texto como discutiendo precisamente con el estructuralismo y quizás se veía el texto como una discusión sobre estructuras. Me parece que, a la manera en que lo marca Nietzsche, uno siempre comienza pareciéndose a aquello de lo que se diferencia.⁷ El filósofo por ejemplo, se parece en sus comienzos al sacerdote oriental. De la

⁵ Un compañero ha marcado aquí el paralelismo entre estas reformas siempre intentando alcanzar una estructura total y la voluntad de verdad siempre detrás de una verdad última construyendo verdades a medias.

⁶ Aquí se puede trazar otro paralelismo entre la voluntad de lo falso y el revolucionario.

⁷ «La vida, en sus comienzos, debe imitar la materia para ser únicamente posible. Una fuerza no sobreviviría, si antes no tomase en préstamo la faz de las fuerzas precedentes contra las que lucha», dice Deleuze leyendo la *Genealogía de la Moral*, en *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 12.

misma manera parece que si Deleuze utiliza términos propiamente estructuralistas no creo que sea porque esté simplemente discutiendo con ellos, sino que se parece a ellos a condición de ir diferenciándose poco a poco. Así, por ejemplo, da un nuevo sentido a términos propiamente estructuralistas como significado y significante. No hay que olvidar que pensar es hacer una jugada, jugada siempre nueva, y tampoco hay que olvidar que uno no filosofa si no tiene una jugada original para hacer o si, sencillamente, no quiere jugar.

Dicho en otras palabras, no parece ser que Deleuze esté confrontando con el estructuralismo o, por lo menos, esa no parece ser la premisa. Quizás el choque con el estructuralismo sea la conclusión, pero la primera afirmación es de una naturaleza distinta... Deleuze ya no se presenta como Deleuze/Duquesa reaccionando a lo que dice el estructuralismo, sino, más bien, siguiendo este juego de disfraces ridículos:⁸ un Deleuze disfrazado de conejo blanco que se adentra en las profundidades de la estructura, que va de vuelta en vuelta, diferenciándose de la estructura, conservando alguna similitud (aunque sea sólo en las palabras), desde las profundidades hasta la superficie quizás, o más allá aún. ¿A través del espejo, tal vez?

...
101

Emilio Guzmán.

⁸Lo del juego de disfraces surge de un chiste en las reuniones de lectura por el cual se relaciona a Deleuze con el personaje de la Duquesa en *Alicia en el país de las Maravillas*. La descripción del comportamiento de la Duquesa puede encontrarse (además de en el libro de Carroll) en la «Quinta serie» de la *Logica del Sentido*.

Presentación del siguiente documento

Desde el año 2001, estudiantes de filosofía de distintas universidades del país, reunidos en el marco de sucesivos congresos de AFRA (Asociación Filosófica de la República Argentina), participan en instancias paralelas a esos congresos a fin de construir un espacio alternativo para tratar problemas comunes a la especificidad de nuestra formación. Durante el último congreso de AFRA (Rosario, 2005), se acordó en asamblea de estudiantes convocar a un encuentro nacional. La sede elegida para el Primer Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía fue la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. El encuentro se llevó a cabo durante los días 18, 19 y 20 de agosto de 2006. Nuestra participación como colectivo en este Primer Encuentro enriqueció nuestra experiencia previa y propició un conjunto de reflexiones en torno a modos de intervención y formas de organización política en la universidad. El documento que presentamos a continuación intenta ordenar dichas reflexiones y abrir el debate.

**APUNTES PARA Y HACIA UN BALANCE
POLÍTICO-ESTRUCTURAL DEL PRIMER ENCUENTRO
NACIONAL DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
(La Plata - Agosto de 2006)**

*Sin duda, el arma de la crítica no puede
reemplazar a la crítica de las armas, y la fuerza
material debe ser derrocada por una fuerza
material*

— Karl Marx.

PRIMERA PARTE:

«EL SECRETO DEL ACADEMICISMO ES LA POLÍTICA»

...
103

Supuesto: la sociedad en su conjunto produce todos los saberes habidos y por haber. La academia¹ es una institución social que realiza, básicamente, cuatro operaciones en relación a ese saber socialmente producido:

1. *Separa* esos saberes socialmente producidos *de* la sociedad que los produce. Esta separación se realiza mediante el recurso a la división entre «conocimiento científico» y conocimiento que no es científico.

2. La academia *concentra* el conocimiento científico en una elite intelectual formada por aquellos miembros de la sociedad que pueden, por encontrarse en condiciones materiales propicias, acceder a los estudios «superiores».

3. La academia *se apropia* del conocimiento científico, individualizando la acumulación simbólica mediante el registro personal (que podríamos reducir a la simple firma): desde un libro financiado por la fundación equis, hasta la libreta de cualquier estudiante, pasando por una Tesis de Licenciatura, etc.

¹ Nombramos «academia» al circuito universitario de producción, registro y distribución de valores simbólicos (traducibles, como sabemos con P. Bourdieu, en recursos materiales). Pero si cambiamos la palabra «academia» por la palabra «estado» o por la palabra «capital», obtendremos resultados similares, si no idénticos.

4. La academia *logra su legitimación* social mostrándose como la única instancia de producción de conocimiento validado. Validado... ¡por ella misma!

Separación, concentración, apropiación y autolegitimación, son operaciones fundacionales del sistema académico. Pero si estas operaciones se proyectan, digamos, desde el sistema académico hacia el resto de la sociedad, tales operaciones se introyectan también al interior del sistema académico: separación, concentración, apropiación y legitimación de las *disciplinas-carreras* específicas, que se alejan cada vez más del todo académico (ni hablar de la distancia generada en relación al todo social); separación, concentración, apropiación y legitimación de las *cátedras-materias*, que permanecen indiferentes a la creciente incoherencia entre las partes y el todo²; separación, concentración, apropiación y legitimación de los *claustros-estamentos*. La universidad, por fin, impera de cara a la sociedad como la institución en la que se produce «El Saber Científico» de la sociedad, ocultando el hecho de que todas/os somos productores y creadores de ese saber.³

...
104

EL PROBLEMA DE LA ESTRUCTURA DE CÁTEDRA

En primer lugar, la estructura de cátedra es un tipo de organización del conocimiento doblemente jerarquizada. Jerarquizada según cargo: Titular, Asociado, Adjunto, JTP, Ayudante de 1º y 2º, Adscripto. Y jerarquizada según las llamadas «dedicaciones»: exclusiva, semi-exclusiva, simple y *ad honorem*. En la combinación de estas dos series

² La presentación de cátedras como «paralelas» también nos está diciendo algo sobre cómo se produce conocimiento al interior de las disciplinas académicas. No hay debate de ideas en la universidad, o al menos no es accesible para el conjunto. Ante una divergencia teórico-política se coloca el paradigma divergente en el carril de al lado, paralelizando y eludiendo así un debate en torno a las concepciones divergentes. Se parcela el conocimiento y se cancela el diálogo entre los distintos minifundios, que permanecen enfrentados como las marcas de un mismo producto en las góndolas del supermercado. Para complementar la crítica al sistema de cátedras como forma de organización del conocimiento convidamos a la lectura del artículo «Cómo se construye un ayudante de cátedra», publicado por la **Comisión de Filosofía** en el cuadernillo *Bitácora de viaje* (UBA, 2003).

³ Nos referimos al *general intellect* de Karl Marx, ese «conocimiento o knowledge social general convertido en *fuera productiva inmediata*» (*Grundrisse*, México, Siglo XXI, 2002, Vol. II, pp. 230 [594]).

jerárquicas se obtiene la remuneración salarial (que puede ser igual a cero) de cada docente.

En segundo lugar, la estructura de cátedra expresa un tipo de relación de poder basada en la reducción del conocimiento a los estrechos márgenes del saber considerado «académico» o «científico», es decir, a un tipo de saber pasible de ser traducido en *currículum* (cargos, títulos, posgrados, congresos, experiencia docente, publicaciones –con o sin referato–, becas, proyectos de investigación, maestrías, etc.). Esta restringida concepción acerca del conocimiento es el fundamento del poder/saber descendente que preside todas las instancias universitarias, tanto las de gobierno como las de cursada: el poder/saber, concentrado en una cúspide –de autoridad política, de remuneración salarial y de prestigio académico–, se ejerce sobre una extensa base constituida por nosotras/os estudiantes, quienes somos consideradas/os «desposeídos» de ese poder/saber. Esta lógica explica y justifica, por ejemplo, que los programas de las materias sean redactados de cabo a rabo por miembros del claustro de profesores. Docentes auxiliares y estudiantes no podemos hacer más que someternos a esos programas o, a lo sumo, señalar posibles modificaciones a programas ya confeccionados.

En tercer lugar, cada cátedra es defendida por sus integrantes como un espacio aislado del conjunto, entendiéndola «libertad de cátedra» como independencia del conjunto de la producción social. En virtud de esta «libertad liberal» sustentada en el supuesto de que primero está el individuo y después la sociedad, los acuerdos ideológicos (programáticos, políticos) y las redes clientelares (que buscan satisfacer intereses inmediatos) agrupan a los miembros de las cátedras en «camarillas». Las camarillas configuran los mecanismos de control sobre nombramientos, rentas, concursos, investigaciones, becas, posgrados, publicaciones en todos los niveles, etc. En otras palabras, el régimen de camarillas controla los aspectos fundamentales de la «carrera académica». Aspectos que funcionan, en su lógica, como moneda de cambio que permite la acumulación de poder, el canje de favores y el tejido de alianzas.

Claro que la repartija de estos valores de cambio –capital simbólico, recursos materiales y poder político– no comienza en las cátedras: termina en las cátedras. La «torta» de símbolos, dinero y poder empieza a repartirse, siempre, en los órganos de gobierno de la universidad.

EL PROBLEMA DEL GOBIERNO UNIVERSITARIO

La división entre «los pocos» *propietarios* del saber/poder y «los muchos» *desposeídos* de él, es un mosaico de la división sobre la que se sostiene todo el sistema capitalista: división del Trabajo en trabajo intelectual y trabajo manual, o entre los que dicen y los que hacen, o entre los que saben y los que producen, o entre los que deliberan y los que ejecutan, o entre los que explican y los que comprenden, o entre los que hablan y los que escuchan, o entre los que deciden y los que acatan, o entre los superiores y los inferiores. Esta concepción del mundo, que asume la división manual/intelectual, es la que sustenta el voto calificado: *a mayor saber acreditado, mayor representación política*. Es decir, la división manual/intelectual provee un fundamento filosófico para una práctica política que no puede menos que terminar en tecnocracia: «que gobiernen los que saben».

En este sentido, el sistema de gobierno de la Universidad de Buenos Aires demuestra que **la academia es la política por otros medios**: la división por claustros es esencialmente antidemocrática.

...
106

- a. *Profesores* son quienes alcanzaron el cargo de Titular o Asociado: la «clase nobiliaria» que ostenta «título» de propiedad: propiedad de cátedra, propiedad de proyectos de investigación, propiedad de decisión política, propiedad, en fin, de saber/poder.
- b. *Graduados* son, en la práctica, el resto de los cargos docentes: el conjunto de JTP's y ayudantes de primera y de segunda que soportan el trabajo más pesado, desde el seguimiento tutelar hasta la corrección de parciales, desarrollando así una tarea análoga a la de una «casta clerical» que custodia y garantiza – pastoralmente– que en la Tierra se cumpla el orden del Cielo.
- c. *Estudiantes* somos la mayoritaria masa restante: remedo del «tercer estado», atado a la tierra del Señor, desposeído de saber/poder, y a merced de los peajes y demás arbitrariedades feudales.

La analogía entre la estructura que separa los claustros y escalafones, y la organización pre-moderna de la sociedad europea, no termina ahí. El *saber* acumulado y acreditado se traduce proporcionalmente en *poder* de decisión instituido. Traducción que desconoce el imaginario liberal moderno de la política burguesa, expresado en la

ecuación *un ser humano = un voto*: en el Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras, 8 (ocho) *profesores* representan a unos 200 (doscientos) profesores, mientras que 4 (cuatro) *estudiantes* representan a más de 11.000 (once mil).

EL PROBLEMA DEL AULA

Esta forma de organización del saber en *disciplinas-carreras, cátedras-materias y claustros-estamentos*, se efectiviza cotidianamente en el aula, en la «forma-clase». La forma-clase es conocida por todas/os nosotras/os (desde los niveles iniciales de la educación formal). Consiste, básicamente, en un teatro con dos roles: un rol singular (docente) que ostenta el monopolio del saber y la legitimación de la palabra, y un rol plural (estudiantes) que escucha y almacena la mayor cantidad de datos que le sea posible. La forma-clase separa a los estudiantes de su capacidad de producir, colocando el comando de la producción fuera del alcance de los productores. ¿Qué caracteriza la producción académica típica? La escritura individual, el abordaje de problemas predeterminados (no elegidos por quienes escriben), la evaluación exterior y también individual de lo escrito, y -lo que para nosotras/os es la médula del problema- **el silenciamiento de la mediación política constitutiva del pensamiento**. Detengámonos en esto último.

La forma-clase separa el trabajo con conocimientos de su dimensión política, esto es, del hecho de que el trabajo bajo la forma-clase está organizado de un modo específico. Un modo que legitima, como vimos más arriba, una forma de gobierno específica. Con lo cual nos hallamos, en el corazón de la academia (el aula), frente a una paradoja inherente al sistema académico: *la organización del conocimiento instituye una organización política, sin embargo, en el aula, el conocimiento aparece como neutral y aséptico, ajeno a su intrínseca politicidad*. La forma-clase nos separa a las/os estudiantes de nuestra capacidad de discusión y participación política, proponiéndonos trabajar como si la producción de conocimiento no fuera una producción políticamente situada y regida. De este modo, el principio de la autonomía universitaria (que dictamina que el gobierno que ocupa el poder del estado no puede inmiscuirse en las decisiones que se toman al interior de la universidad) supone que las decisiones que se toman en la universidad son meramente académicas y que, por lo tanto, no existe ninguna mediación política en sus mecanismos.

Sin embargo, según venimos exponiendo, la misma forma en que se organiza la universidad (proyectándose hacia el resto de la sociedad e introyectándose hacia su interior) es desde ya una forma de organización política, estatal, capitalista, de la producción de conocimiento, basada en la **representación** y en la **jerarquización** del poder/saber. La representación implica la delegación de nuestro poder en unos representantes que toman decisiones en función de sus propios intereses o los del grupo al que pertenecen. La jerarquización del conocimiento supone una participación diferencial, no igualitaria, en los espacios de decisión y producción. La representación y la jerarquización separan a los sujetos de su capacidad de decisión y de discusión políticas, es decir, **nos separa de nuestra capacidad de gobernar nuestras propias vidas.**

SEGUNDA PARTE:

«EL SECRETO DEL GREMIALISMO ES LA POLÍTICA»

...
108

EL PROBLEMA DE LAS TENDENCIAS MANIFIESTAS EN EL ENCUENTRO

Existen dos tendencias estructurales. Una tendencia en la que predominan actividades propias de un tipo de política *académico-gremial* y una tendencia en la que predominan actividades propias de un tipo de política *autónoma*. No hay tendencias puras. Hablamos de *mezclas* «en las que predominan» actividades relativas a un tipo de política por sobre actividades relativas al otro tipo.

El Primer Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía realizado en La Plata durante el año 2006 puso de manifiesto, según entendemos, que la tendencia gremial y la tendencia autónoma *convergen en la forma* de organización política: horizontalidad y democracia directa. Pero ambas tendencias *divergen en el contenido* de sus políticas: academicismo y estatalismo en un caso, antagonismo (a la academia y al estado) en el otro. Esta divergencia se explica, quizá, por la relación establecida por cada tendencia entre la forma de organización y el contenido de sus políticas: mientras que la tendencia gremial sostiene la *diferencia* entre la forma horizontal y democrática de la organización y el contenido vertical y anti-democrático de lo académico-estatal, la tendencia a la autoorganización promueve la *coincidencia* entre la forma de organización y el contenido de su política.

Para mejor entender esta sintética caracterización del Encuentro en particular, desarrollaremos qué significan para nosotros la tendencia académico-gremial y la tendencia autónoma en el contexto más amplio de la política universitaria (desde una perspectiva situada en la UBA), sin perder de vista proyecciones emancipatorias que, necesariamente, deben trascender la esfera de la educación superior hacia la sociedad en su conjunto.

LA TENDENCIA ACADÉMICO-GREMIAL

La tendencia académico-gremial orienta sus luchas en relación a reivindicaciones que apuntan a *mejorar nuestras condiciones de vida* en la normalidad académica: lucha por el reconocimiento simbólico (currículum, títulos, referato, avales institucionales para las actividades autoorganizadas, etc.), lucha por igualdad de oportunidades (becas de apuntes, becas de estímulo, boleto estudiantil, etc.), lucha de apoyo por el salario docente, lucha por horarios que contemplen a las/os estudiantes que trabajamos, etc. Estas luchas transitan siempre por los canales institucionales legalmente establecidos: representación en los órganos universitarios de gobierno, paro de actividades, marchas callejeras, clases públicas, piquetes al tránsito vehicular. En suma, luchas en las que se le exige al estado una distribución equitativa del capital simbólico y material acumulado.

La potencia de esta política reside no sólo en el logro de beneficios corporativos palpables, sino también en que logra imponer a las instituciones dominantes (cuya lógica social es verticalista y alienante) reivindicaciones que suponen formas de organización colectiva basadas en la búsqueda del bien común y, hasta cierto punto, en la auto-determinación. Por ejemplo, cuando un centro de estudiantes logra mediante la movilización y la lucha mejoras en las condiciones de cursada, impone a la racionalidad dominante (que es ajena a los deseos de los sujetos) efectos de otro modo de organización social basado en la organización colectiva de la vida colectiva. Un gremio puede imponer fragmentariamente a las verticales instituciones estatales y empresariales contenidos extraídos de su propia forma de organización social, que puede ser horizontal y democrática. En este sentido, y a pesar de su permanente cooptación por el estado durante el siglo xx, los gremios son en algún sentido capaces de prefigurar el cambio social.

La tendencia gremial, sin embargo, manifiesta una limitación radical en tanto que no cuestiona la disposición de los roles sociales establecidos: cada docente puede ganar más, cada estudiante tener horarios convenientes, el co-gobierno puede aumentar la representación estudiantil, cada título puede valer simbólicamente «lo que corresponde»... pero el docente sigue siendo el que toma los exámenes, el estudiante sigue siendo el que no toma decisiones académicas, las decisiones políticas siguen en manos de los representantes, los títulos siguen asumiendo la separación entre la universidad y la sociedad... En síntesis: el gremialismo define los intereses de los sujetos según los roles que ocupan en el proceso social, sin detenerse a cuestionar la estructura que dispone esos roles. Puede imponer a las instituciones vigentes reivindicaciones y acciones que éstas, según su propia lógica, no pueden generar, y ese es su contenido emancipatorio, pero esas reivindicaciones y acciones están dadas por la disposición de roles establecida, y éste es el límite central de ese contenido.

...
110

Esta limitación en torno al cuestionamiento de la estructura de roles no implica que la organización gremial sea de suyo políticamente inconducente o normalizadora. Una práctica que no cuestione la disposición de roles sociales vigente puede de todos modos abrir procesos políticamente fecundos en otros niveles, como dijimos arriba. También puede conservarse el cuestionamiento de las estructuras sociales normales en otros contextos y mediante otras prácticas no gremiales pero que no excluyen inmediatamente a éstas. Pero que se encare el gremialismo sin conciencia de sus límites y posibilidades, que se lo entienda y practique como única o principal forma de organización, coarta de raíz toda posible política emancipatoria. La unilateralidad de esta concepción de la acción política se manifiesta en la dificultad para pensar políticamente ciertos aspectos de la vida académica: el examen, la división por claustro, la estructura de cátedra, el sistema de acreditación, la nula injerencia social en las decisiones acerca de lo que se investiga en la universidad, etc.

LA TENDENCIA AUTÓNOMA

Por su parte, la tendencia a la autoorganización es una manera de hacer política que no se referencia en el estado y, por ende, no se referencia en sus canales de protesta y negociación. La igualdad no es

aquí una meta a lograr gradualmente, sino un principio de acción a partir del cual se extraen consecuencias prácticas. La organización autónoma supone en su interior la igualdad como principio, no como fin. La autogestión no busca en principio presionar a las instituciones con reclamos que prometen una dinámica social diversa, sino generar los *dispositivos políticos locales* donde esa otra dinámica pueda actualizarse. Los talleres de autoformación, los grupos de estudio y las publicaciones autogestionadas son ejemplos de este tipo de trabajo militante. No se trata de exigir al estado o a la universidad mejores condiciones para la vida institucional normal, sino de intentar practicar directamente otro tipo de relaciones sociales, basado en la horizontalidad y la autonomía en la toma de decisiones y en el autocontrol colectivo de las actividades realizadas y los recursos que estas actividades demanden.

Este modo de obrar es capaz de cuestionar la asignación de roles hegemónica. Por ejemplo, puede poner a quienes son institucionalmente estudiantes y docentes en un plano de igualdad. Permite también la práctica inmediata de la autoorganización en la escritura y publicación de materiales. Pero esto no significa confundir autonomía con autismo, o confundir inmanencia con inmediatez. Significa poner en acto, no en promesas o avisos, *una práctica que en su fundamento exprese la unidad originaria del trabajo manual y el trabajo intelectual, de la práctica y la teoría, de la materia y la idea*. Significa además la autocrítica permanente al propio modo de organización: no la crítica teórica, no las armas de la crítica, sino la crítica práctica, la crítica de las armas. La mejor autocrítica es la que logra poner en acto, insistimos, formas de organizar la vida fundadas en la unidad de aquello que el estado y el capital separan.

Sin embargo, y al igual que toda otra práctica que intente poner de manifiesto las contradicciones inmanentes a la sociedad capitalista, la tendencia a la autogestión está permanentemente expuesta a regenerar, en su seno, aquéllo que intenta cuestionar. Poner en acto otro modo de hacer las cosas sin referenciarlo al estado puede llevar al aislamiento frente a la normalidad institucional. Esto produce a menudo incapacidad para concebir las mediaciones sociales más generales inmanentes a cada práctica concreta, llevándonos a perder noción del carácter político de esas prácticas (que radica en su interioridad en el todo social en tanto éste es transformable). Si bien la autonomía no es de suyo «autismo», porque no se basa en la creencia errada en la existencia de las propias prácticas como algo absoluto o

independiente del todo social en que se insertan, tiende a producir ese autismo entre quienes la sostienen. La autoorganización permite, entonces, gran radicalidad al efectivizar el cuestionamiento local a la disposición de roles establecida, pero está expuesta a olvidar los fundamentos sociales de ese cuestionamiento. Así, un grupo de autoformación puede cuestionar y hasta superar la división tajante entre docentes y estudiantes característica de la pedagogía opresora, pero opera, no obstante, en el seno de la sociedad que produce las condiciones de posibilidad y la lógica social de esa pedagogía. Esas condiciones sociales generales no son exteriores o indiferentes a las prácticas autogestivas que puedan realizarse, por dos razones. Primero, porque los sujetos de las instituciones normales y los que intentan su alteración son los mismos: nadie hace abstracción de su formación en la sociedad burguesa por ingresar en un dispositivo político local que le es antagónico, sino que conserva esa formación previa en contradicción creciente con la nueva subjetivación que comienza a desarrollar. Segundo, porque aun esos dispositivos políticos locales suponen objetivamente la existencia del resto del proceso social que asegura su posibilidad material (una simple reunión en la universidad pública supone la existencia del estado que financie esa universidad, el mate que tomamos durante esa reunión supone la existencia del conjunto de las relaciones sociales de producción capitalista, etc.). Estos supuestos estructurales constitutivos de toda práctica social son a menudo olvidados u ocultados por los dispositivos autogestivos, permaneciendo incuestionada la reproducción de la sociabilidad hegemónica.

DESARROLLAR LAS CONTRADICCIONES

La contradicción explicitada entre estas dos formas de relacionarnos con la normalidad institucional no puede superarse mientras la sociedad burguesa y su universidad sigan existiendo. Una mayor inserción en la normalidad académica lleva al gremialismo, a menudo imposibilitado para cuestionar las relaciones sociales en cuyo seno opera, capaz a lo sumo de insertar en ellas consignas y demandas que suponen otra racionalidad colectiva. Un mayor distanciamiento frente a los tiempos y órdenes de la normalidad, como el de las prácticas autónomas, permite avanzar en la radicalidad de los planteos políticos y superar el horizonte estrecho de la negociación de ventajas

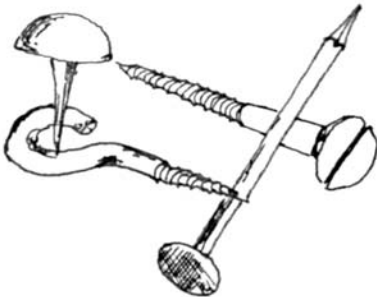
corporativas. Empero, generalmente, lo hace al costo de la indiferencia hacia la continuidad de la institucionalidad vigente y la consecuente pérdida de la perspectiva de la generalidad social sobre la cual la autonomía procede.

No hay criterios apriorísticos para elegir entre una u otra forma de proceder. La contradicción entre estas formas de intervenir en las instituciones es deudora de una contradicción de orden superior: la contradicción entre la normalidad social y su transformación ya dada en esa normalidad. Caminar hacia el cambio social no es sino desarrollar y habitar su prefiguración contradictoria en el seno de lo existente. En otras palabras, de lo que se trata es de habitar los poros del tejido social en los que se respira otro modo de hacer las cosas. Luego, toda estrategia de cambio que se adopte está expuesta a la regeneración de lo que se pretende transformar — puesto que siempre *se parte de ello y se está en ello*—, y siempre es posible, mientras esas estrategias existan, vislumbrar la transformación radical de la sociedad.

...
113

Enero de 2007,
Colectivo de estudiantes de filosofía,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires.

amartillazos2500@yahoo.com.ar



A qué viene el siguiente artículo

A continuación presentamos un artículo de François Châtelet en el que la disciplina «historia de la filosofía» aparece no como una tarea inocente o ingenua, sino como el resultado de un conjunto de operaciones políticas. A partir de este artículo, convocamos a las/os lectoras/es a participar activamente en la producción del contenido del próximo número de *Amartillazos*. **La idea es tomar el texto de Châtelet como disparador o como excusa para charlar y reflexionar, pública y abiertamente, acerca del tipo de graduado que se forma en la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.** Invitamos entonces al espacio de *Amartillazos* para ayudarnos a pensar y ayudarnos a registrar por escrito nuestro pensamiento en una carrera que se caracteriza más bien por alimentar el miedo y la angustia como contracara improductiva de la esterilidad del *paper*.

EL PROBLEMA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA HOY DÍA*

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO INSTITUCIÓN

•••
115

¿Por qué plantear el problema de la «Historia de la filosofía»¹? ¿Acaso no es hora de considerar el pasado filosófico como algo caduco, de contemplarlo como si no fuera más que un gran cuerpo muerto y de tildar de académicos los debates referentes a Descartes, Rousseau, Platón o Kant? Para ser más precisos, ¿no es hora acaso de comprender (por lo tanto de reconocer), que en el fondo toda filosofía pasada siempre estuvo más o menos vinculada al discurso del amo y que, de resultas, nuestros ancestros filósofos, pese a algunos despropósitos, no hicieron más que expresar (si no repetir, amplificar) ese discurso *magistral*?

De hecho, esta actitud ha sido la de una parte importante de la «clase» intelectual que, en cierta época y en nombre de lo moderno, de lo nuevo y del porvenir, condenó el pasado por ser innecesario. El

* Extraído de GRISONI, DOMINIQUE (Comp.), *Políticas de la filosofía*, trad. Oscar Barahona y Uxda Doyhamboure, México, FCE, 1982, pp. 28-56. Título original: *Politiques de la Philosophie*, Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 1976.

¹ Este problema no se refiere solamente a la actualidad de un conjunto de libros, titulados «Historia de la filosofía», ni siquiera al hecho de que yo me haya ocupado del secretariado, de la organización, luego de la dirección de cierto número de volúmenes dedicados a la historia de la filosofía. El problema rebasa ese simple fenómeno que calificaré de actualidad literaria. Quisiera más bien reflexionar acerca del «sentido» o el valor que podemos otorgar hoy día a nuestro pasado filosófico.

punto de vista del «rechazo» no es pues un fenómeno contemporáneo. Hubo un tiempo, por ejemplo, en que la ortodoxia marxista predicaba la ignorancia de las obras anteriores a los escritos de Marx: lo que precedía a Marx era reaccionario (y si era absolutamente preciso hablar de ello, tenía que ser para denunciar su contenido represivo o su método insuficiente y el carácter utópico). Asimismo, para tomar otro ejemplo más «clásico» y más distante, el reverendo padre Nicolás Malebranche considera que todo lo que precede a Descartes en el ámbito de la filosofía, pertenece al mundo del Demonio. Platón y Aristóteles son portavoces del diablo: por lo tanto más vale no hablar de ellos y no referirse más que a los verdaderos orígenes, o sea a los textos sagrados, de una parte, y de la otra a las obras de Descartes, esclarecidas por la luz natural. Armado de esas dos series de textos únicamente, Malebranche pensaba poder construir la nueva filosofía y llevar a buen término la búsqueda de la Verdad.

...
116 En otras palabras, el problema de la «Historia de la filosofía» se plantea quizás hoy día en forma nueva, pero no por ello constituye un problema nuevo.² Por tanto, precisaré mejor mi interrogación, tratando de no modernizar un enunciado clásico (lo cual nos dejaría en la tradicional redundancia filosófica), sino por el contrario, procurando esclarecer el «sentido» de nuestra relación con el pasado. Preguntaré por lo tanto: ¿Por qué y cómo, en nuestra época, referirnos a los autores del pasado?

Pero antes, debemos volver a una idea muy difundida acerca de la historia de la filosofía: a saber, que constituye lo esencial de la enseñanza filosófica universitaria. El examen, aun superficial, de un

² Para ser aún más explícito, quisiera insistir en el peligro que representa una interpretación marxista-dogmática de la historia de la filosofía. Considerar esta última como una *birria*, es ni más ni menos adoptar una actitud hegeliana, pero mucho más violenta, mucho más peligrosa. En efecto, puede admitirse que Hegel, con ese liberalismo que lo caracteriza, trataba humorísticamente a los adeptos de una concepción de la actualidad teñida de un gusto exclusivo por el pasado. Tienen ustedes perfectamente el derecho, les dice es substancia, ustedes que viven en 1825, de desempeñar el papel del monje ascético, o bien de tomarse por el «Sobrino de Rameau». Sepan sin embargo que están ustedes a la zaga de su tiempo y que, por ende, su papel se vuelve grotesco y risible. La ortodoxia marxista, que adopta esta actitud de rechazo, abandona los matices: ya no se trata de ironía o de humor. Su «lógica» radical lleva directamente al dogmatismo: si usted es platónico, reza más o menos, es que usted es partidario de la aristocracia (no en el tiempo de Platón sino ahora), y de Santo Tomás y, por consiguiente, es usted un secuaz de la religión. Violencia ciega del dogmatismo: nadie escapaba de ella, ni siquiera Demócrito o Lucrecio que, a falta de haber recibido la palabra de Marx, no pudieron dejar de ser «materialistas mecanicistas!».

manual de los últimos cursos del bachillerato (el *Cuwillier* es el mejor ejemplo que pueda encontrarse) basta para confirmar esta idea. Y, por si fuera necesario, el programa para el examen del bachillerato la verifica. Desde luego, las circulares ministeriales recomendaron durante mucho tiempo evitar el uso de los manuales; por cierto, durante los cursos se habla mucho de conceptos. Pero todo el mundo sabe que una circular no es más que una cubierta abstracta y que, demasiado a menudo, el análisis de un concepto equivale a hacer la historia de ese concepto, desde Parménides hasta Jean-Paul Sartre.

Me explico sobre este último punto, ya que plante el problema de la enseñanza. En efecto, el método tradicional de presentación de conceptos filosóficos (la memoria, la conciencia, la personalidad, etc.) consiste en hacer desfilar, según una serie cronológica, las diversas posiciones expresadas por los autores a lo largo de los siglos. El asunto se complica; pues, en esa partida que se juega entre tres: el alumno, la filosofía, el profesor, los dos primeros elementos se han considerado estáticos, y por lo tanto están privados del derecho de intervención, en tanto que el tercero, el profesor, está dotado de un «libre arbitrio» que le confiere esa capacidad de instituir tal o cual solución, es decir tal o cual posición como la más aceptable. Por tanto, puede efectuar sutiles síntesis que ponen en cortocircuito la historia propiamente dicha de la filosofía, que la vuelven intemporal y le atribuyen ese movimiento (llamado dialéctico) que transforma el pasado en un *cursus* evolutivo en que los pensadores-filósofos son captados como «edades» de la filosofía.³

Esta actitud «universitaria», por no decir escolarizante, ha contribuido durante mucho tiempo al descrédito de la historia de la filosofía, modelando la percepción que podíamos tener de ella y el uso que de ella podíamos hacer según las normas de una sacralización

³ Este planteamiento del profesor es conforme a las recomendaciones de Victor Cousin, iniciador de la enseñanza de la filosofía en Francia, que preconizaba que se tomara un poco de cada uno, entre los mejores, para elaborar una especie de «Arlequín filosófico» que serviría de base para la «disertación» filosófica.

Acerca del punto preciso de las «edades» de la filosofía pienso en León Brunschvicg que considera que hay «progresos» del espíritu humano (cf. su obra titulada: *Les âges de l'intelligence* [Las edades de la inteligencia]). Según esta concepción, Platón era un niño, balbuceante, pero atractivo por su frescura y originalidad; Aristóteles, más serio, tenía unos doce años; Tomás, unos quince. Con Descartes llegamos a la edad adulta. Luego Kant, y sobre todo Hegel, introducían la madurez, o sea los cuarenta años. Y por último, Brunschvicg, los sesenta años bien cumplidos, podía darnos la lección definitiva.

total del presente. En otras palabras, la historia de la filosofía era el contenido de la filosofía porque la filosofía funcionaba como legitimación del estado de cosas existente. Ahora bien, yo creo que se ha vuelto posible, hoy día, valerse de la referencia a los autores del pasado en el sentido de una desacralización, de una desmitificación de los discursos actuales del poder. Dicho de otro modo, se trata para nosotros de desplazar el campo de aplicación de la historia de la filosofía.

DISCURSOS FILOSÓFICOS Y POLÍTICOS

Una primera observación se impone en este enfoque. Se refiere a la relación de conjunto que mantienen discursos filosóficos y políticos. La historia de la filosofía no es un campo particular separado del sistema social en su conjunto. La filosofía, como modo de expresión (entre otros), posee un arraigo en datos históricos pertenecientes a las sociedades. Para convencernos de ello, tomemos el caso del «dato» lingüístico. Una filosofía se elabora a partir de cierto código, de un lenguaje determinado. Diferentes trabajos, entre los cuales los de Beveniste en particular, muestran muy claramente que lo que nosotros, en Europa, llamamos *filosofía*, es estrechamente dependiente de la estructura de la lengua griega. Por ejemplo, el concepto de «ser», a nivel de la simple denominación, sólo tiene sentido (entiéndase: sólo fue posible) porque, en una época determinada, en una civilización determinada, funcionaba un código preciso que permitía al significante *to on*, convertirse, con los latinos en: *ens*, para llegar a nuestro *être* (ser). Por lo tanto, existe una raíz gobernada por un código que ya no es el nuestro, pero al cual nos referimos todavía en forma implícita, cuando no inconsciente.

Asimismo, este arraigo histórico de la filosofía puede evidenciarse en el caso de la reproducción de los enunciados filosóficos. Escribir esto es una trivialidad, pero nunca se repetirá demasiado: en cierto momento de la historia del pensamiento occidental, la existencia de un discurso de matemáticos o de geómetras determinó un modelo de racionalidad al cual no podían dejar de referirse los chantres de la nueva *razón*. Algunas páginas admirables de Foucault desmontan los enunciados del discurso clásico y nos revelan la permanencia del modelo de la *épistémé* matemática.

La historia de la filosofía no es, pues, una esfera autónoma de la historia: es indisociable de una historia de las ideologías, al mismo tiempo que de una historia de las sociedades y de sus transformaciones. Marx, en el libro I del *Capital* observa por lo demás, a propósito de la religión, que no es posible hablar de una *historia* de las religiones independientemente de la historia de las formaciones sociales.⁴ En efecto, la primera forma parte integrante de la segunda. Sucede lo mismo con la filosofía y su «historia».

No obstante, resulta que, por una serie de encuentros históricos generalmente relacionados con las luchas políticas, el discurso filosófico ha desempeñado, en particular como género cultural, un papel muy importante en la civilización occidental en cuyo seno nos encontramos metidos, hundidos, inmersos. Hegel dio una explicación muy personal de ello, recalcando el carácter decisivo que reviste: según él, «el discurso filosófico es, por excelencia, el discurso del Espíritu, es decir que está perfectamente adecuado a la realidad y a sí mismo. El hombre *habla filosofía*, como se diría del bretón o del ruso que habla bretón o ruso». Lo cual significa, para Hegel, que el hombre posee con la filosofía su mejor lenguaje: le brinda su modo de expresión *máximo*.

Por mi parte, diré que la filosofía ha ocupado a menudo una posición estratégica en los debates intelectuales y ha llegado a desempeñar de ese modo un papel político eminente. Por eso es que la interpretación de la tesis XI de Marx⁵ merece la mayor circunspección. Afirmar que los filósofos no han hecho más (sobrentendido: hasta que llegué yo) «que *interpretar* el mundo», es proponer una reducción de la historia y una visión de la filosofía completamente apartadas de la realidad: desde Platón los filósofos siempre han sido hombres «comprometidos» y siempre han intervenido políticamente en su «tiempo». Incluso se puede decir que tenían intenciones políticas precisas. Por cierto, con frecuencia las disimularon. Sus discursos, tomando vías indirectas, dejaban creer que hablaban de otra cosa. Que yo sepa, no existe un solo filósofo que no haya intervenido en la realidad. No temo afirmar, por mi parte, que los filósofos siempre participaron en la transformación del mundo, políticamente.

⁴ Carlos Marx, *El Capital*, México, FCE, tomo I, cap. xiii, n. 4, p. 303. En esa nota dice en particular: «Ni siquiera una historia de las religiones que prescinda de esta base material puede ser considerada como una historia crítica». [Nota de los traductores.]

⁵ Me permito recordar esta tesis: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* al mundo de diferentes maneras, cuando lo que importa es *transformarlo*».

No es raro provocar sonrisas cuando se hace referencia a Platón. Efectivamente, sus tres tentativas políticas, en el sentido en que quiso asumir una tarea política oficial, fracasaron. Platón, al igual que Marx más tarde, malogró su práctica militante. Ello no impidió que el platonismo tuviera éxito *políticamente*. Invoco simplemente como prueba que varias órdenes religiosas de función docente se atribuyeron voluntariamente, desde el período medieval, el platonismo para dispensar cierto tipo de enseñanza (no cito más que un ejemplo de reconocimiento declarado; ¡habría que ver también del lado de lo inconfesado!). Una enseñanza que durante mucho tiempo será dominante. Fuera del «caso» Platón –que resulta quizás un tanto lejano– los filósofos que, en su tiempo, no tomaron partido políticamente, pueden contarse con los dedos de una mano. Entre los llamados «grandes» de la filosofía: Platón, Aristóteles, Tomás, Spinoza, Malebranche, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Nietzsche, etc., tan sólo Descartes no escribió un texto explícitamente político. Se trata de una excepción interesante porque nos permite esclarecer nuestra tesis de un discurso *indirecto*: considerando que *la política depende de la moral y la moral de la ciencia*, Descartes despreciaba la política como medio de acción sobre los hombres y se proponía intervenir directamente en su organización constituyendo una moral consecuente. Y por ello el *Tratado de las pasiones del alma* debe leerse como su obra política mayor.

Los filósofos intervienen pues en la realidad y, en la medida en que su discurso aspira a la transparencia, al rigor y a la claridad, yo diría que su modo de intervención es dominante ya que representa una reserva privilegiada para lo político.⁶ Añadiré como prueba, o como síntoma suplementario, que un gran número de artículos de las constituciones elaboradas por los revolucionarios franceses emanan, casi palabra por palabra, del segundo *Tratado sobre el gobierno civil* de John Locke. Y, por último, todas nuestras Declaraciones de los derechos humanos, desde la primera Declaración norteamericana hasta las más recientes de la ONU, están repletas de conceptos filosóficos. Eso no es una casualidad: con ello nos confrontamos con una manifestación, totalmente empírica, de la importancia del género cultural filosofía. Importancia que, por lo demás, volvemos a encontrar al nivel más

⁶ Utilizo aquí «político» en su acepción más amplia, o sea la que me permitiría ortografiar el concepto al mismo tiempo en femenino, en plural, en neutro y en singular.

cotidiano de los actos de gobierno. La filosofía, desde Napoleón Bonaparte, ha proporcionado el relevo al vocabulario religioso que hasta entonces permitía estructurar los discursos políticos. Las fórmulas del tipo: «Nosotros, rey, por la gracia de Dios», correspondientes al período de la monarquía absoluta, fueron reemplazadas por fórmulas que utilizan conceptos cuyo contenido fue definido previamente por filósofos. Así, por ejemplo, el concepto de libertad.

ACERCA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO DENUNCIA

En otras palabras, ese *subcódigo* que constituye el código filosófico posee una importancia determinante en la fabricación de los mensajes políticos cualesquiera que sean:⁷ mensajes de poder o bien mensajes de los que quieren tener el poder, reformadores o revolucionarios, etc. Deleuze-Guattari, Lyotard, y otros no se equivocan y emprendieron con impertinencia la introducción en el discurso filosófico de esas palabras «vulgares», esas demasiado famosas «groserías», que se excluían tradicionalmente del lenguaje «serio», didáctico, filosófico. Nueva forma de desacralización, se dirá. Más aún: el código mismo es el que es alcanzado y se vuelve inutilizable, es decir que ya no puede servir de garante teórico (o de reserva de conceptos) al discurso político.

También resulta posible romper el subcódigo filosófico – posición que es la mía– remitiendo los conceptos tomados por el discurso político a su pasado real o, si se prefiere, a su acepción original en el orden filosófico. ¿Qué sucede gracias a semejante operación? Es muy sencillo: la revelación de la incultura voluntaria o involuntaria de los usuarios políticos del concepto. El empleo del término *libertad*, por ejemplo, leitmotiv de los discursos de derecha o de izquierda, es una perfecta ilustración de lo que digo. Los que lo utilizan no solamente se abstienen de darle la menor consistencia, sino que además lo presentan como una solución. A lo sumo se proclaman sus *guardianes* o sus *defensores*. ¿Es acaso una manera de dar un «sentido» al concepto?

⁷ El mejor ejemplo, el más caricaturesco, de los préstamos que los mensajes políticos hacen al discurso filosófico es, a mi parecer, ese opúsculo redactado por un ex-prefecto de policía (el señor Papon): *Pour un nouveau discours de la méthode* (Por un nuevo discurso del método). Su lectura es muy instructiva.

Se entregan más bien a un abuso de autoridad psicológico de suma deshonestidad: se supone que su auditor (o el «telespectador») sabe de lo que se está hablando. Estamos entre gente inteligente, alfabetizados, con sentido común, por lo tanto no los injuriaré precisando las palabras que empleo. Todos sabemos lo que quiere decir *libertad*. Y ya está, el concepto quedó escamoteado: no se le reconoció como lo que es: un haz de preguntas; en ningún caso una respuesta, una categoría claramente establecida, o una *solución*.

Me sitúo, pues, en esa postura –cercana a la provocación– en que el análisis de la relación amo/esclavo en Aristóteles, el estudio del *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau, constituyen un *cuestionamiento del uso actual de los conceptos*. Con ello quiero decir que se trata de *desbastar* los términos del lenguaje político para mostrar que tras la incultura y la estupidez se esconde la mentira. Una idea que tomo de Nietzsche, Nietzsche filólogo que quería tomar las palabras en su sentido propio.

...
122

Diré que la referencia al pasado posee esa virtud de obligarnos a reflexionar acerca del uso que hacemos de cierto tipo de vocabulario. Y de resultas nos damos cuenta de que sería imposible refugiarse en palabras tabú: detrás de cada palabra se constituye una compleja red de pensamiento desprovista de sacralidad (ésta sólo se forma precisamente porque no se interrogan las palabras, porque se aceptan como tales). Al escribir esto, me sorprende pensando en el *philein* griego, que la modernidad traduce llanamente por *amistad*. Por supuesto, sí significa esa relación de lo singular con lo singular, ese vínculo entre dos individuos. Pero los griegos también lo utilizaban para expresar la solidaridad entre los combatientes en el campo de batalla, la solidaridad que une a los que luchan en contra de un mismo peligro (en particular, en ese caso: la esclavitud). Por último, podía significar ese carácter de intercambiabilidad de las diferentes magistraturas. Y cuando pienso en *philein*, de inmediato acuden a mi mente reflexiones concernientes a la estructura del Estado griego: un Estado sin funcionarios. Platón, Aristóteles, Tucídides, Isócrates nos permiten comprender lo que era, nos dan la posibilidad de romper con esa sinonimia contemporánea Estado = funcionarios, y nos restituyen el funcionamiento de un Estado en el modo de la magistratura.

Jean-Jacques Rousseau, ese «salvaje» que recorría las calles de París, repentinamente se da cuenta de que la *delegación de poder* sólo

puede ser provisional, mientras que para nosotros, hoy día, eso cae por su peso, como una fatalidad propia de la democracia.

Podría multiplicar los ejemplos. Todos convergen hacia esta observación: que la referencia al pasado nos permite pensar nuestra actualidad (y quién sabe: imaginar nuestro futuro) a través de lo *diferencial*. Los etnólogos, desde que se liberaron del positivismo burdo que falseaba su visión de la otredad, nos proporcionan elementos de método. La captación de la *diferencia* inaugura, a mi parecer, una relación con el pasado que preserva su originalidad y le confiere una importancia por lo menos igual a la que atribuimos al presente que exhibe, ante nuestros ojos, por ejemplo, la existencia de sociedades ordenadas desprovistas de poder.⁸

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Volvemos así a la pregunta que planteábamos desde el principio en cuanto al problema de la «historia de la filosofía»: ¿qué sentido reviste para nosotros hoy día, o sea, a qué tipo de referencia al pasado podemos aspirar? Se da por entendido que no se trata de construir una historia de la filosofía eternista –repetición en formas diferentes de la misma concepción fundamental–, ecléctica –introducción de la complementariedad de las diversas doctrinas– o «progresista» según la concepción de León Brunschvicg.

De entrada, se levanta un ídolo en nuestro camino: la filosofía de la historia. Como quiera que se capte, parcelario o totalizante, idealista o materialista, el ídolo debe ser derribado. Para ver con claridad, tomaré como ejemplo esa lectura del materialismo histórico que considera que ciertas infraestructuras *causan* ciertas superestructuras y que, además (y recíprocamente), las superestructuras no dejan de influir en las infraestructuras, desempeñando también el papel de *causas*. Esta lectura no es ilegítima: Marx y Engels (sobre todo Engels) tuvieron la tentación de sucumbir a esa visión de las cosas y, por lo tanto, favorecieron de antemano un enfoque de la historia de la filosofía y del pasado cultural de la humanidad basado en esos principios iniciales.

⁸ Pienso en la obra admirable de Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat*, Ed. de Minuit, 1974. [Hay traducción castellana de Ana Pizarro: *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Monte Ávila Editores, 1978.]

Ahora bien, tras este tipo de comprensión de la historia del pensamiento, descubrimos nada menos que una *teología al revés*. Dicho de otro modo, entre la concepción del pasado de la humanidad según Agustín y la concepción según Marx, la elección es una simple cuestión de gusto. O de nacimiento. ¿Pertenece uno a las clases dirigente? Se preferirá Agustín, y se partirá del Espíritu. ¿Pertenece uno a las clases explotadas? Entonces será Marx, y todo comenzará por la Materia. Nos encontramos hundidos en plena fantasmagoría. Se requiere todo el ingenio de Lucien Goldman en el *Dieu caché* para lograr aplicar un método de ese tipo a los jansenistas, multiplicando las mediaciones, las observaciones profundas, a fin de explicar cómo esa ideología resultaba de una posición de clase determinada.

...
124 De hecho, el materialismo histórico puede comprenderse de una manera totalmente diferente. No sólo Marx y Engels, en otros textos, presentaron el materialismo histórico en ruptura con toda clase de filosofía de la historia, aunque fuera dialéctica, sino que además sus escritos específicamente históricos remiten a un modo de explicación mucho más sutil y original. Tanto en unos como en otros, se hace hincapié no en el juego más o menos complejo de una causalidad ontológica, de la infraestructura sobre la superestructura (y en la causalidad retroactiva de ésta sobre aquélla), sino en la necesidad de definir, en la investigación histórica, un nuevo modo de inteligibilidad. Éste es *materialista* en la medida en que la referencia última a la que conviene recurrir es la de *fuerzas productivas* y de *modos de producción*, dando por sentado que esos dos conceptos reagrupan y componen factores a la vez «naturales», técnicos y humanos, y que, en una misma situación histórica, pueden coexistir modos de producción diferentes. Este dato *de facto* que, hay que repetirlo, debe estudiarse meticulosamente en cada caso, pertenece a lo que los historiadores llaman hoy día «la larga duración»: permite comprender el sistema de las relaciones de producción dominante en una sociedad dada en una época dada. En el seno de esta materialidad se desarrolla la historia en el sentido estricto del término, es decir *la lucha de clases*: la que está activa en la realidad social entera; la atraviesa de parte a parte y el análisis de sus modalidades específicas es la clave de la inteligibilidad de todos los «acontecimientos», ya pertenezcan a la política, a lo cultural, a lo intelectual, a lo imaginario, así como a la vida cotidiana.

Gracias a semejante lectura del materialismo histórico, evitamos, por una parte, los enigmas (o cuando se ignoran estos últimos, las

simplificaciones) que suscitan las teorías conjuntas de la causalidad y del reflejo –cualquiera que sea la forma en que se presenten– y se restaura, por otra, la contingencia del devenir sin la cual es impensable la acción política. Además, con este enfoque, se vuelve posible considerar un hecho insoslayable: el de la especificidad de las actividades y de los géneros culturales. Como lo mostró muy bien MacPherson en la *Théorie de l'individualisme possessif*,⁹ resulta, por ejemplo, que en el siglo XVII, particularmente en Inglaterra, se produjo una transformación del mercado asignando al individuo tal lugar que se volvió necesaria¹⁰ la elaboración de un tipo de reflexión particular que tomara como objeto la política como tal: se puede considerar que de ese modo nace un género cultural cuyas premisas pueden hallarse anteriormente (la *República* de Bodin, entre otras), pero cuya esencia sólo queda claramente definida con la publicación del *Leviatán* de Hobbes.

Desde el momento en que se constituyó, este género se mantiene y debe ser estudiado como tal durante todo el tiempo en que se mantiene.

...
125

¿QUÉ HISTORIA DE LA FILOSOFÍA?

Desde este punto de vista, también resulta posible concebir una historia de la filosofía materialista. Sin embargo, en el estado actual de las investigaciones, de los hábitos mentales y de las instituciones y, sobre todo, dada la lucha de ideas que opone materialismo e idealismo (por idealismo, entiendo simplemente el conjunto de las escuelas que consideran que la filosofía responde a una tendencia natural del pensamiento al saber, y los filósofos como sujetos conscientes creadores que construyen sistemas, «así nada más», en función de su interioridad, de la religión de sus padres o de la influencia a que fueron sometidos), semejante historia debe proceder, a mi parecer, a la inversa del

⁹ NRF, traducción de M. Fuchs, 1971. [Hay traducción castellana de J. R. Capella: *La teoría política del individualismo posesivo (De Hobbes a Locke)*, Barcelona, Fontanella, 1970.]

¹⁰ Se trata, por supuesto, de una necesidad de hecho, no de derecho. Hubiera podido suceder perfectamente que no surgiera ningún «teórico político». Contrariamente a lo que afirma el Marx hegeliano –sí existe, y hasta 1883–, es falso que «la humanidad sólo se plantee los problemas que puede resolver», y que siempre sea capaz de resolver los problemas que se le plantean.

esquema ideal que acabo de proponer. A fin de distinguirse perfectamente de toda filosofía de la historia, es decir, de todo necesitarismo espiritual o economista (y de precaverse contra él), tendrá que comenzar por lo que se presenta más arriba como el fin: por el texto mismo, por el hecho de que éste se da como *filosófico*, con sus objetos, su campo y sus leyes específicas; así definirá una serie de interrogaciones que, en el fondo, tienden a responder a la pregunta global: ¿por qué este discurso en particular, por qué este diálogo de Platón, este tratado de Hume, este artículo de Heidegger, afirman pertenecer al género *filosofía*? He aquí algunos elementos de respuesta:

1. Al caracterizarse –ésta es quizá la explicación de la posición dominante que fue la suya en la civilización occidental– por su pretensión exorbitante, nunca realizada (salvo, quizás, en Hegel), de constituir el discurso transparente por excelencia, la filosofía desencadena, dentro de sí misma y en su periferia, una serie de debates. En otras palabras, en cuanto se constituya como género autónomo, la filosofía se plantea problemas que le son específicos: *problemas de coherencia interna*. Esos problemas, como se habrá comprendido, apuntan esencialmente, ya que van permitir circunscribir un campo singular, a definir las reglas de producción de los enunciados que circularán en su interior (para fundarlo, enriquecerlo, etc.) y en el exterior (para volverlo dominante) del campo de que se trata. A partir de esto, se nos plantean dos preguntas: ¿qué tipo de mensaje es emitido fundado en reglas de producción determinadas (ya dije que en el caso de la filosofía occidental, estas reglas fueron establecidas por Platón y Aristóteles)? ¿A qué otro tipo de mensaje va a confrontarse el primero?

Nuevamente sugiero que tomemos un ejemplo que explicará lo que digo ilustrándolo. Aristóteles y su crítica al platonismo. Recuérdese que Aristóteles, con mucho sentido común, denunciaba la teoría platónica de las Ideas: pero entonces, objeto al maestro, ¿esas Ideas están separadas, o participan acaso en el mundo sensible? Platón, que se daba cuenta de la dificultad, había creído evitarla recurriendo al mito, gracias al cual daba a comprender que estaban separadas y que participaban, o sea que el mundo sensible era radicalmente diferente del mundo inteligible, y sin embargo, que el primero imitaba al segundo. Demostración poco convincente para Aristóteles: el diagnóstico cae, incisivo: la ambigüedad (o contradicción) que gobierna la teoría de las Ideas la vuelve ininteligible.

Llega entonces un discípulo de Platón, contemporáneo de Aristóteles. Es verdad, confiesa, que la dualidad de las Ideas encubre una mayor dificultad. Sin embargo, si uno se niega a soportarla, surgirá entonces una dificultad más importante: a saber, que en el seno de la realidad empírica no se puede negar que las Ideas existen. Un no reconocimiento del hecho equivaldría entonces a renunciar a la filosofía, es decir, a hablar de manera coherente. Si, por el contrario, se acepta la hipótesis de las Ideas, hay que admitir que son y no son, es decir, que están aquí y en otra parte, que están en la cosa misma y en la esfera de lo inteligible.

Esta polémica ha ocupado quince siglos de pensamiento. ¿Separación o no separación? La querrela de los Universales –como ya se habrá comprendido, de ella se trata– sigue sin zanjarse y alimenta, aún en el siglo xx, los debates entre los matemáticos.

Para seguir ilustrando los problemas internos del ejercicio filosófico, me gustaría contar una anécdota. Se remonta más o menos al año 1957, con motivo de una conferencia de Ferdinand Alquié, durante la cual un estudiante le hizo esta pregunta: ¿cómo puede uno, después de haber sido surrealista, volverse incondicionalmente cartesiano y aceptar sin estremecerse las dificultades de la unión del alma y el cuerpo? Y Alquié respondió con una frase que me parece llena de sentido común: «efectivamente la unión del alma y el cuerpo es algo muy difícil de pensar, pero lo es infinitamente menos que las soluciones que se ha pretendido poner en su lugar». Y añadió, como para sí mismo: «en el fondo, es la solución menos embarazosa». A decir verdad, yo también estimo que esa «solución» es, en todo caso, más clara que las afirmaciones de Engels relativas al *salto cualitativo dialéctico*, la *materia que se vuelve espíritu*, que a fin de cuentas no son más que metáforas.

Todo esto nos muestra cuán complejo es el asunto, dentro de lo que llamé el género cultural filosofía: los mensajes emitidos se entrechocan, se «contradicen», se oponen: así nacen las *escuelas filosóficas*.

Así, sin dejar el estudio de los textos, llegamos a un segundo tipo de problemas: *los problemas de límites*. Estos aparecen cuando las reglas de producción de los enunciados filosóficos entran en conflicto con otras reglas de producción de enunciados que también se proclaman filosóficos (pero que para la filosofía *stricto sensu* no lo son). Así, el «bueno hombre» Isócrates elabora una serie de discursos, de obras retóricas, del mayor interés político y les confiere el título de

philosophia. Platón y Aristóteles se quedan atónitos: lo no filosófico se arroga la etiqueta *philosophia*. Una provocación que abre un debate cuyo alcance no hemos logrado esclarecer hasta la fecha: nadie ignora que la filosofía no se define. ¿Qué hacer, qué decir frente a textos que no obedecen a las reglas de producción de los enunciados filosóficos, pero que tratan de *problemas filosóficos*? Eso sucede, por ejemplo, con Pascal: ¿escribe o no filosofía? La posición clásica responderá que se trata de un *hiperfilósofo*, que se encuentra más acá de la filosofía. Pero Francis Ponge, con el que me encuentro perfectamente de acuerdo, estima por el contrario que Pascal no fue más que un triste apologista que acabó vendiendo santurronerías...

Demos, pues, una primera conclusión, provisional: la «buena» y estricta historia de la filosofía hoy día es la que comienza planteando los problemas internos y los problemas de límites del discurso filosófico, o sea, la que se interroga acerca del «orden de las razones». Armados de este enfoque crítico, estamos en condiciones de penetrar mejor una estructura de pensamiento antigua, por ejemplo, y por consiguiente *otra*, que funciona según hábitos y códigos mentales diferentes de los nuestros.

...
128

2. Sin embargo, esta concepción de la referencia al pasado, que se efectúa en forma de una sistemática fundada en lo que Hegel llama *historia reflexiva*, sigue siendo insuficiente. El «orden de las razones» o sea la restauración de la coherencia interna de un sistema debe proseguirse mediante la integración de problemas políticos. Por una parte, como decía hace un momento, esos problemas están presentes por lo general en el discurso del filósofo –y si no aparecen hay que indicar la laguna y explicarla. Por tanto, una historia global de la filosofía debe ser capaz no solamente de restituir la coherencia interna de los enunciados que tratan de objetos específicamente filosóficos: el ser, la substancia, la relación substancia/accidente, esencia/apariencia, alma/cuerpo, cualidad primera/cualidad segunda, etc., sino también de introducir una coherencia entre esos enunciados filosóficos y los enunciados que tratan directamente de los objetos políticos. En otras palabras, se trata de evidenciar la coherencia interna que une los escritos filosóficos y los escritos políticos de un filósofo. Queda claro que hablo de *escritos políticos*, no de las posiciones políticas empíricas.

De ese modo, la historia de la filosofía *supera* ciertas contradicciones aparentes de la obra descubriendo el principio de orden interno, subterráneo, a veces incluso profundamente oculto,

que la riges. Es, por lo tanto, algo más que un cuadro descriptivo: es una red de comprensión que une estrechamente lo filosófico y lo político. Una red que permite comprender tanto el hecho de que Platón sea a la vez el defensor de las Ideas separadas y el partidario de un comunismo integral, como el hecho de que Kant sea a la vez autor en 1781 de la *Crítica de la razón pura* y el ferviente admirador de la Revolución francesa, aun en sus formas más terroristas (o así llamadas) con Robespierre y Saint-Just. O bien que permite comprender que Hegel, que escribió los *Principios de la filosofía del derecho* (1821), sea también de la Constitución del Wurtemberg, la primera constitución liberal de Alemania.

Dicho de otro modo, el estudio de un filósofo según el «orden de las razones» da necesariamente acceso al estudio de su política. Y debe mostrar claramente que posturas estrictamente filosóficas, que versan sobre objetos filosóficos: el Ser, la nada, lo Uno, lo múltiple, etc., se insertan *de entrada* en debates de política-retórica o de teoría política. Más arriba, aludí a la discusión Ideas separadas/Ideas no separadas. Quisiera presentar su significación política en la época de Platón y de Aristóteles. Gracias a su teoría de las Ideas separadas, Platón construye un modelo: el de la Ciudad Ideal. Y, para realizarlo, propone más o menos esto: sea usted «hijo de familia», acomodada, es decir sin problemas pecuniarios; inscribíos en la Academia. A partir de ese momento vuestra vida se organizará así: durante 15 años (10 a 25 años): ejercicios militares y gimnasia; luego, durante los siguientes 15 años (25 a 40 años): ejercicios intelectuales: geometría plana, geometría en el espacio, matemáticas, astronomía, etc.; luego, cuando tengáis unos cuarenta años, os convertiréis en un magistrado todopoderoso y tendréis de vez en cuando la ocasión de contemplar las Ideas (de vez en cuando, o sea, únicamente cuando resulta útil para la tarea política de dirección de los asuntos públicos); no será sino hasta los sesenta años, si aún estáis vivo, cuando se os otorgará la «jubilación»: y podréis «brincar como becerros en el prado de las Ideas».

Aristóteles, más sensato, objeta a Platón que nadie aceptará semejante tratamiento. Por lo tanto, elabora a su vez un programa más «realista»: y así comprendemos que sus tesis filosóficas remiten a dos concepciones políticas radicalmente diferentes, en particular en lo que se refiere a la naturaleza de las magistraturas. Platón propone establecer un Estado «tecno-burocrático», en tanto que Aristóteles preconiza el mantenimiento de las constituciones griegas en su estilo

tradicional, pero propone como remedio a la crisis que el funcionamiento de la Ciudad quede a cargo de un personal que tenga conocimientos enciclopédicos y sea amigo del justo medio (hasta entonces, la gestión pública había sido confiada con mucha frecuencia, según él, a hombres sin cultura, demagogos o tiranos).

3. Ahora comprendemos mejor que el debate político-teórico del filósofo remite a planteamientos empíricos precisos, es decir que responde a luchas políticas reales. El filósofo no es un portavoz, o un «reflejo»; su discurso lo transforma en un político activo cuyas intervenciones marcan las luchas que le son contemporáneas, pero también las luchas ulteriores. Citaba hace un momento el caso de John Locke, cuyos textos (que datan de 1690) producirán efectos un siglo después. Podría citar a Hegel una vez más (y a muchos otros), cuyos *Principios de la filosofía del derecho* resurgen en las negociaciones y los contratos que Willy Brandt firmaba con los trabajadores alemanes.

Por eso puedo afirmar que una historia de la filosofía, ya sea global o no se refiera más que a un filósofo determinado, es necesariamente una historia política, una historia política del pasado que puede ser constantemente reactivada por la historia política actual.

...
130

EL PASADO Y EL PRESENTE

Esta reactivación no significa aquí que yo pretenda, por decirlo así, encontrar en el pasado «modelos» teóricos susceptibles de explicar el presente. Significa simplemente que el pasado posee, pone a nuestra disposición, instrumentos teóricos gracias a los cuales podemos intervenir en nuestra actualidad. Por ejemplo, es de buen tono, en los «medios avanzados» de hoy día, hacer una crítica de la ideología de la ciencia con ayuda de un aparato cultural crítico, sumamente sofisticado, elaborado durante el siglo xx. Ahora bien, esa actitud deja ignorar que el problema de la relación ciencia/poder había sido claramente enunciado por Rousseau en su primer *Discurso* (reflexiones acerca del origen de las ciencias y las técnicas, titulado *Discurso sobre las ciencias y las artes*). Además, también entierra en el olvido las cuestiones planteadas por el segundo *Discurso* (*Discurso sobre el origen de la desigualdad*) y el *Contrato social*, relativos al espinoso problema de la libertad individual, de su relación con el interés general, etc. Decía yo «medios avanzados» queriendo así referirme a los «medios

marxistas», pues este olvido de las tesis esenciales del rousseaunismo es característico del pensamiento marxista contemporáneo.¹¹ Una vez más, la filosofía de la historia no es más que una gigantesca mitología donde los recién llegados esconden a sus predecesores, cuando no los esterilizan. Bruscamente, porque ve a Marx, el historiador de las ideas, decreta que ya no puede ver a Rousseau.

Esto me lleva a plantear el problema de la cronología. Problema que yo había parcialmente recusado cuando asumí la dirección de una *Histoire de la philosophie* colectiva.¹² En efecto, cada uno de los cuarenta y tantos colaboradores que participaron en la elaboración de ese vasto trabajo reaccionó (sin que haya habido antes una concertación real) ante el aspecto diferencial de los diferentes pensadores y filósofos acerca de los cuales debía reflexionar y escribir. Por lo tanto, cada autor pudo elaborar, poner en su lugar conceptos que habían (o parecían haber) caído en desuso. Cada autor reflexionó nuevamente sobre esos conocimientos de tal modo que recuperaron un poder, una validez, una especie de efectividad que eran perfectamente actuales. El resultado de esto no sólo fue borrar parcialmente la forma cronológica (que tradicionalmente prevalece sobre el «fondo»), sino además evidenciar una nueva dimensión del concepto de clasicismo.

Generalmente, el clasicismo se refiere a la noción de eternidad. Lo dicho de un filósofo o de un escritor se considera como *clásico* cuando resulta que será *cierto para todos los tiempos*. Racine o Sófocles son clásicos significa generalmente: la naturaleza humana siempre se conmoverá con esos personajes que representan la naturaleza eterna del hombre. De hecho, este planteamiento de «eternización» de la obra es propiamente idealista, en la medida en que se apoye en el reconocimiento de una esencia, de un «fondo» humano inmutable y trascendente. Nuestra práctica, por el contrario, ha demostrado que conceptos elaborados en circunstancias históricas dadas, o sea, en el curso de luchas intelectuales (políticas) fechadas, insertas en una estructura mental diferente a la nuestra y con códigos distintos, que esos conceptos, correctamente trabajados, podrían introducirse en otro época, a otro sistema de racionalidad, y seguir siendo operantes, constituir factores de inteligibilidad decisivos.

¹¹ Con algunas escasas excepciones. Pienso en particular en el *Rousseau et Marx* de Della Volpe (Grasset).

¹² Hachette-littérature, 8 volúmenes, 1971-1973.

Por ende, el clasicismo se caracterizaría más bien por la capacidad de un concepto, o de una tesis filosófica, de *evolucionar* (en el sentido de *moverse*) y no por su inmutabilidad. Su omnitemporalidad no radicaría en absoluto en una eternidad, sino en su posibilidad de ser constantemente reactivado, reactualizado. Así, la teorización por Aristóteles de la relación amo y esclavo sigue siendo, como esquema de las relaciones de dominación, sumamente pertinente y nos aporta elementos de inteligibilidad (por consiguiente, instrumentos teóricos de lucha) para la comprensión de situaciones actuales que hacen intervenir ese tipo de relación.

POR UNA GEOGRAFÍA DE LAS IDEAS

La referencia a la historia de la filosofía consiste, pues, en una doble operación: descentramiento y distanciamiento, doble operación que nos brinda una visión diferente de la realidad en la que estamos metidos y, al mismo tiempo, comporta la posibilidad de importaciones decisivas en el ámbito de nuestra contemporaneidad. Desde este punto de vista, la noción de genealogía cobra su plena significación que rebasa las ideas de engendramiento o de saber: se vuelve una localización crítica. Localización de una situación que dura, de relaciones que se mantienen en el seno de contextos históricos, políticos, sociales, económicos, etc., radicalmente diferentes. Localización *crítica*, decía yo, porque debe acompañarse forzosamente de *reajustes*.

Con la noción de genealogía (tomada de Michel Foucault), quiero señalar firmemente que las connotaciones de orden causalista o de orden biológico, que regulan las concepciones de la historia del pensamiento, han sido abandonadas. Por cierto, un enunciado, un concepto filosófico no surge en cualquier momento y de cualquier forma. Obedece, lo recuerdo una vez más, a reglas de producción precisas. Son ellas las que resultan decisivas para nuestra comprensión y para nuestra utilización, ya que son ellas las que comunican e interpretan el código cultural (el contexto histórico) a partir del cual se constituyeron concepto y enunciado. Por eso es que, además, una historia genealógica, que también es una geografía de la filosofía, no debe señalar solamente los conceptos positivos. Los *malos* conceptos son igualmente interesantes: son susceptibles de *transmutaciones*.

Para terminar, insistiré en ese subtítulo de *geografía* de la filosofía, dándole una legitimación práctica. Esta designación remite, como se habrá entendido, a una visión *espacial* de la filosofía. Si bien inventó la trascendencia, la filosofía es como la matemática, una superficie. Por tanto sólo podemos trabajarla correctamente procediendo a su proyección en un plano, o sea considerándola en un espacio. Una geografía de las ideas concebida de ese modo permite comprender cómo esas mitologías racionales que son los sistemas filosóficos son los elementos de polémicas intelectuales, que participan a su vez en estrategias políticas y remiten a la lucha de clases.

François Châtelet.

ACTIVIDADES

Cartelera. Entre las aulas 231 y 232 está la cartelera en la que publicamos las fechas y horarios de nuestras reuniones, grupos de estudio y otras informaciones. Para participar basta con contactarse vía mail.

Mesa. Esta revista, otras publicaciones autónomas e información diversa, pueden hallarse en la mesa de MQN, hall del primer piso de Puán 480, al lado de la escalera central, de lunes a viernes, de 19:00 a 21:00.

Revista *Amartillazos*. Nuestras reuniones de revista son públicas y abiertas.
Contacto: amartillazos@yahoo.com.ar

Pre-materia *Un largo siglo XIX*. Desde hace más de un año y medio estudiantes de la carrera de Filosofía nos juntamos con el objetivo de preparar una materia curricular sobre la filosofía del siglo diecinueve. El proyecto es una apuesta que no sólo busca saldar los profundos baches de autores, corrientes, y escuelas del siglo diecinueve, sino que también intenta llevar a cabo modos alternativos de producción de conocimiento. Nos juntamos cada dos semanas en la facultad y las fechas y horarios de reunión se publican en la mencionada cartelera del segundo piso. También nos podés contactar por mail a unlargosiglodiecinueve@yahoo.com.ar

Reunión general. Llamamos, a falta de un nombre mejor, «reunión general» al espacio de información y coordinación de las diversas actividades en las que participamos. Este espacio nos permite la socialización de la experiencia acumulada entre las/os compañeras/os, la constitución de miradas abarcadoras que excedan la especificidad académica, la organización de actividades que proveen recursos para la autofinanciación, el tratamiento de problemas comunes más allá de nuestra condición de estudiantes (trabajo o vivienda, por ejemplo), y la consecuente formación política que todo lo enumerado implica. **Contacto:** amarillazos2500@yahoo.com.ar

GRUPOS DE ESTUDIO

AUTOORGANIZADOS, TRANSDISCIPLINARIOS, PÚBLICOS, ABIERTOS, GRATUITOS
Y DE CONVOCATORIA PERMANENTE

Kant-Hegel. El grupo de lectura/estudio de las obras de Kant y Hegel viene trabajando hace más de dos años. A principios de 2006, luego de una lectura bastante avanzada de la *Crítica de la razón pura*, iniciamos la lectura/discusión de la *Fenomenología del Espíritu*. Las reuniones se realizan cada dos sábados.
Contactos: eglavich@filo.uba.ar, leandromorgenfeld@hotmail.com

***Anti-Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari.** Ya leímos el primer capítulo y contamos con algunos registros de lo acontecido en las reuniones (no sólo registros escritos, también hicimos diagramas y animaciones, por ejemplo). Nos reunimos cada quince días, intercalando la sede una vez en la Facultad de Psicología (UBA, sede Yrigoyen) y otra en la de Filosofía y Letras (UBA). **Contactos:** marianalomez@hotmail.com, marianorepossi@yahoo.es

***Lógica del sentido*, de Gilles Deleuze.** Este grupo, que lleva un año de trabajo, nació merced a la necesidad de leer esta obra de un autor absolutamente ausente en la carrera de Filosofía y cuyo pensamiento consideramos filosófica y políticamente ineludible. Ya leímos y trabajamos hasta la serie 8 inclusive, más el apéndice «Simulacro y filosofía antigua», más un artículo intitulado «¿Cómo reconocer el estructuralismo?». Nos reunimos cada quince o veinte días en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Los materiales y la bibliografía secundaria con que nos manejamos están en la fotocopidora *Filo*, enfrente de la facultad. **Contacto:** marianorepossi@yahoo.es

***Mil mesetas*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari.** Este grupo, integrado por estudiantes de diversas carreras (Filosofía, Sociología, IUNA), está leyendo, desde hace casi un año, las «mesetas» en orden aleatorio. Las reuniones se realizan cada veinte días. **Contacto:** troposo@gmail.com

•••
135

Genealogía marxista. Este grupo, que se reúne desde 2005, se propone leer los textos de Marx en «orden cronológico». Ya se han leído la tesis doctoral *Diferencias entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* y *Sobre la cuestión judía*. Las reuniones se llevan a cabo cada dos semanas en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Puán 480. **Contacto:** ortiz_sebastian@yahoo.com.ar

***El Capital*, de Karl Marx.** Desde 1998 se viene desarrollando este espacio. Cada año se comienza con la lectura del tomo I y se continúa hasta terminar la obra tras algo más de tres años. Se trabaja en reuniones cada dos semanas, en las que se expone lo planificado durante una hora y cuarto, y se debate otra hora y cuarto con la idea de hacer una lectura lo más fiel y «pelada» posible del texto en cuestión. **Contacto:** eglavich@filo.uba.ar

AGENDA

Encuentros...

VII° Jornadas de estudiantes de Filosofía «Acción y teoría social». Estas jornadas, realizadas por estudiantes de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nord Este (UNNE, Resistencia, Chaco), se proponen

socializar reflexiones en torno a experiencias de imbricación teórico-práctica. Para quienes deseen más información y/o estén interesados/as en participar, contactarse con: dibujarnosdenuevo@yahoo.com.ar

II° Jornadas de Investigación en/desde/para la acción. Las I° Jornadas... se llevaron a cabo los días 11 y 12 de noviembre de 2006 en las facultades de Ciencias Sociales y de Filosofía y Letras, organizadas por estudiantes y graduadas/os de Sociología y de Antropología que participan en la producción de las revistas *Eskalera Caracol* y *Astrolabia*. Las jornadas nacieron de la necesidad de crear espacios alternativos a los congresos y jornadas oficiales, cuya forma hegemónicamente expositiva impide la socialización y la reflexión colectiva reales al generar una relación asimétrica entre oradoras/es y escuchas. Las II° Jornadas... abren la invitación no sólo a socializar experiencias de investigación que intentan posicionarse activamente en la realidad, sino también, y especialmente, a participar activamente en la organización de estos encuentros. **Contacto:** jornadasinvestigacion@yahoo.com.ar

•••
136

Mesa coordinadora abierta, hacia el II° Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía. Esta instancia de encuentro está planeada para estipular los detalles del II° Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía en Tucumán (ver inmediatamente abajo). Se llevará a cabo en San Juan, durante la Semana Santa de 2007.

II° Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía. Se desarrollará durante el congreso de AFRA (Asociación Filosófica de la República Argentina), del 11 al 14 de septiembre de 2007, en la pcia. de Tucumán. Desde hace algunos años, estudiantes de filosofía de distintas universidades del país, reunidos en el marco de sucesivos congresos de AFRA, participan en instancias paralelas a esos congresos a fin de construir un espacio alternativo para tratar problemas comunes a la especificidad de nuestra formación. En este segundo encuentro la propuesta es seguir pensando y produciendo con este horizonte.

III° Encuentro de estudiantes de Letras 2007. Se llevará a cabo los días 11, 12 y 13 de octubre en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. La idea general de estos encuentros es fomentar la reflexión, la discusión y el intercambio sobre los fenómenos culturales enmarcados frecuentemente bajo la denominación de «las letras», incorporando trabajos tanto del ámbito institucional como los que se inscriban por fuera de éste, así como trabajos que provengan de otras disciplinas. **Contacto:** encuentrodeestudiantes@gmail.com



Revista de Sociología
Año 2 - número 2 - 2006

...
137

**...mana unaypajjchu, précarité, uncertainty, Ungewissheit,
mutabilitas, precarietà, inseguranza...**

En este número: *Sin prisa pero sin pausa_La MARCHA del caracol / Experiencia precaria: El caso de los estudiantes empleados / Con todo derecho / Algo que me está pasando a mí pero te puede estar pasando a vos / Precariedad en una universidad española / Estudiantes_trabajadores_productores ¿qué somos? / Mails desde el viejo mundo / Añanku, una hormiga a contracorriente / Los primeros años. El aula ¿producción/reproducción? / 1989-1992 Experiencia becaria / Fábricas recuperadas ¿fábricas autogestionadas? / Taller Pensar la Facultad desde la Sociología / Condiciones de las ceremonias de degradación exitosas de Harold Garfinkel*

sociologiaamarilla@ciudad.com.ar

Astrolabia



exploración
invención
...antropología

Año 2 número 2
Primavera 2006



...
138

En este número: *Territorio / Construyendo una escuela para otro mundo posible / ¿No era mío mi cuerpo? Reflexiones en torno a la legalización del aborto / Sueños y palpitaros / Dossier de co-investigación / Mujeres, precariedad, activismo e investigación / El obrar humano / Trabajo asalariado, bonanza, esclavitud y enajenación / Migración y multiculturalidad: del concepto a la praxis / Sorbiendo al Jardín de las Delicias / Jornadas de investigación en/desde/para la acción...*

revistaastrolabia@yahoo.com.ar

El conflicto de las facultades

Cuaderno de intervención

Estudiantes y graduadas/os de Sociología, Filosofía y Antropología

El conflicto de las facultades no es sólo el conflicto de las **instituciones** educativas. Es también el conflicto de las *facultades de pensamiento* que organizan jerárquicamente la **sociedad** y que, por ende, organizan jerárquicamente la universidad. El conflicto de las facultades es la puesta en crisis de las relaciones de producción de conocimiento en la educación superior: puesta en crisis de la división por claustro, del voto calificado, del profesionalismo académico, del sometimiento al mando del Capital, etc. Y es, fundamentalmente, la puesta en crisis de nuestra propia **subjetividad**, es decir, el conflicto de nuestras propias *facultades de pensamiento*.



...
139

Universidad de Buenos Aires
Octubre 2005 - Octubre 2006

Contenido: *Trabajo de parto / Crónica de una política anunciada / Esto no es lo que pasó / La academia es la política por otros medios / Otra vuelta de tuerca / Sobre la cuestión de la «exterioridad» entre lo académico y lo político / Políticas de la lectura / Sobre algunos problemas que tuvimos durante la producción de «El conflicto de las facultades»*

dialéctica

Revista de Filosofía y Teoría Social

año xv - número 18
buenos aires - invierno 2006

...
140



DOSSIER: POSTALES DE BABEL
Reflexiones acerca del lenguaje.

Escriben: V. Prieto / V. Zalocchi / F. Noceti / J. J. Nardi / I. Bertelotti / P. Formento / G. Falconi / E. Glavich / F. Penelas / B. de Santos

ARTÍCULOS VARIOS

Escribe: R. de Altube

UNIVERSIDAD

Escribe: B. de Santos
Documento: Colectivo de estudiantes de filosofía / MQN

RESEÑAS

Astrolabia / A. Negri / P. Virno / D. Scavino

«La estética sufre de una dualidad desgarradora. Designa, de un lado, la teoría de la sensibilidad como forma de la experiencia posible; del otro, la teoría del arte como reflexión de la experiencia real. Para que los dos sentidos se reúnan, es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan a su vez condiciones de la experiencia real; la obra de arte, por su parte, aparece realmente como experimentación.»

GILLES DELEUZE, *Lógica del sentido*.
