

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México



**ARTICULACIONES DE LA SUBJETIVIDAD CONTEMPORÁNEA
TRES PUERTAS EN ESCENA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

EDGAR ENRIQUE CALDERÓN SAVONA

402003140

DIRECTORA DE TESIS:

MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO

México D. F. a 7 de agosto de 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Emma y Julia,
bienvenidas al gran viaje

Índice

• <i>Introducción</i>	7
• Capítulo 1.....	16
LA ESCRITURA DEL AFUERA: PRODUCCIONES E INVENCIÓNES DE SUBJETIVIDAD	
• Capítulo 2.....	37
LA <i>DIFFÉRENCE</i> Y EL «NÚCLEO EXCEDENTE» DE LA SUBJETIVIDAD	
• Capítulo 3.....	53
LA SUBJETIVIDAD Y EL TRIPLE NUDO VIOLENCIA-VIRTUALIDAD-VELOCIDAD	
• <i>Reflexión final</i>	84
• <i>Bibliografía</i>	87

¿Cuál es la orientación académica que no ha sido acusada por sus adversarias de no haber repudiado adecuadamente la herencia cartesiana? ¿Y cuál no ha respondido con la imputación infamante de «subjetividad cartesiana» a sus críticos más «radicales», así como a sus oponentes «reaccionarios»?

SLAVOJ ŽIŽEK, *El espinoso sujeto*

De Epicuro a Spinoza, de Spinoza a Michaux, el problema del pensamiento es la velocidad infinita, pero ésta necesita un medio que se mueva en sí mismo infinitamente, el plano, el vacío, el horizonte. Es necesaria la elasticidad del concepto, pero también la fluidez del medio. Ambas cosas son necesarias para componer «los seres lentos» que somos.

GILLES DELEUZE, *¿Qué es la filosofía?*

Nota aclaratoria

Los temas abordados en la presente tesis parten del seminario de filosofía política impartido por el doctor Cesáreo Morales de 2008 a 2010. La mayoría de las ideas expuestas tienen su origen en las discusiones y los apuntes de esa cátedra. De modo que el primer crédito debe ser consignado a ese espacio de vehemente reflexión.

Introducción

«Ya sé cómo hacerlo. Hay miles de millones de personas en el mundo, y ninguna es un extra. Todas son dueñas de su propia historia, sólo hay que asignarles un libreto». Estas palabras pertenecen a Caden Cotard, el personaje principal de *Nueva York en escena*, una película que cuenta la historia de un director de teatro que pretende montar una obra en un escenario urbano de escalas reales. El obstinado protagonista vive en la indecisión y, como es de esperarse, no sabe cómo montar la escena.

Al final, descubrimos que se trata de la historia del fracaso de una puesta en escena que acaba por ser la sinécdoque del fracaso de *toda* puesta en escena. Al mismo tiempo, un hecho sobre el que la película llama la atención es la necesidad primordial de *construir* ficciones, de *darse* una ficción para sobrevivir, sin perder nunca de vista la condición provisoria de todo montaje. Fin del rodeo.

He aquí una puesta en escena, la de la subjetividad contemporánea.

¿Por dónde empezar el montaje? La primera dificultad a la que nos enfrentamos al redactar una investigación académica en el ámbito de la filosofía es la búsqueda de los medios para formular un problema. Esto es, en principio, lo que se espera.

Cuando estamos frente a un *problema*, normalmente no debería ser difícil reconocerlo como tal, la verdadera dificultad consiste en hallar su carácter filosófico. Naturalmente, alcanzar lo anterior implica como condición mínima que asumamos una noción previa de «filosofía». Con frecuencia, al intentar zanjar el

inconveniente, tenemos la sensación de que éste es ya un «problema filosófico». Por principio, pues, en el «discurso filosófico» identificamos una tendencia a remitirse a sí mismo, a dar vuelta sobre sí para advertir-se.

Tal vez lo filosófico mismo del discurso dependa de su capacidad para mostrar los tablonos y las vigas del escenario donde se mueve; si desconoce su carácter de montaje, se aleja de su propósito originario: saberse una tentativa, entre otras, para explicar el curso del mundo. Sin embargo, no siempre debería ser necesario detenernos a hacer esta recapitulación. Es mejor empezar por trazar líneas. Los trazos, como el sentido, no tienen origen, crecen por en medio: como la hierba, siempre están ya en medio de algo.¹

Las preguntas y los problemas filosóficos, como cualquier otra cosa, se fabrican. El arte de fabricar un problema es muy importante porque antes que encontrar una solución, se construye un problema, se inventa una posición de problema, se hace *como si* se estuviera en medio de algo y desde ahí se traza una línea.

Sin embargo, «el quid no está en responder a las preguntas, sino en escapar, en escaparse de ellas. Muchos piensan que la única forma de escaparse es repetir insistentemente una pregunta». «¿Qué pasa con la subjetividad?», por ejemplo. Eso es lamentable: ahora resulta que la única forma de escaparse es volver constantemente a cualquier pregunta. Pero así nunca se logra escapar. «Hay un movimiento que se produce siempre a espaldas del pensador o en el preciso instante en que *parpadea*. Escapar, o es cosa hecha, o jamás se hará».

¹ Con excepción de donde se indica, estos párrafos introductorios son una adaptación libre de una cavilación que hace Deleuze en el volumen de diálogos con Claire Parnet (véase bibliografía).

Para la posición de problema que aquí nos proponemos *inventar* es fundamental que no olvidemos ese «movimiento que se produce a nuestras espaldas», ese devenir insospechado de la cuestión. No obstante, también debemos partir de la asunción de que no hay «escape». Por una razón de orden práctico, nosotros sí debemos «repetir insistentemente la pregunta»: ¿Qué pasa con la subjetividad? ¿Cómo pensar la subjetividad?

Inventamos, pues, que no podemos escapar al problema de la subjetividad. Un primer trazo: la subjetividad pensada como el emplazamiento de un cuerpo intrincado en lo simbólico y en un *pólemos* relacional. ¿Qué pasa con la subjetividad? ¿Qué pasa con esos abombamientos de energías que decaen y se rehacen en el devenir del lenguaje? Inmediatamente entramos en un terreno resbaladizo, pues quizás en el parpadeo lo que se «produce a espaldas» es la vida misma de aquel cuerpo. En cualquier caso, estamos ante la *marca de una intensidad existencial*, ante la cuestión del vivir-juntos, del decir-se de la subjetividad en el extenderse.

Ahora bien, este trazo, como todo trazo, conlleva una cláusula (y esto sigue siendo parte de la invención): la línea que bosquejamos no es propia, siempre es prestada. No podemos hacer tabla rasa (no podemos renunciar a la tradición, dirían algunos). Invariablemente buscamos un nombre de autoridad para que avale nuestro dicho. Aunque ésta no es forzosamente una condición adversa, al contrario, subrayamos la prerrogativa de la cita, pues de hecho, para poder inventar, no hacemos otra cosa más que *ir tras* las citas.

Permítasenos abrir aquí un pequeño paréntesis que puede ayudarnos a abonar en lo que significa inventar un problema a partir de un trazo ajeno, para posteriormente apuntalar la línea de la subjetividad.

Se cuenta que uno de los deseos de Walter Benjamin, cerca de su muerte, era escribir un libro que sólo estuviera hecho de citas; incluso, si hubiera sido posible, que tuviera una sola larga cita. El objetivo de Benjamin era desarrollar el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel y su propósito estaba íntimamente relacionado con la teoría del montaje cinematográfico.

En tal contexto, cabe preguntarnos, ¿cuál sería esa única y larga cita? ¿No es eso lo que hacemos todo el tiempo? *Ir tras la cita*. Y ¿qué es una cita, después de todo? ¿Una autoridad? ¿Una fuga? ¿Un pretexto para llenar la página? ¿Por qué se cita? ¿Por qué se emplea una cita y no otra? ¿Por qué unos autores y no otros?²

La importancia de una cita debe recaer también en todo aquello que se deja de citar. Una cita siempre es *más* que una cita. Está tensionada precisamente por lo que ahí no se dice, por la pulsión de otras cuestiones impensadas que se cruzan e interfieren.

Citar o no citar. Ésa es la cuestión. Pero ¿cuándo citar? ¿En dónde colocar una cita? ¿Al principio, en medio, al final? ¿Qué significa «ir tras la cita»? ¿Ir tras la verdad? ¿Ir tras lo que se ajuste a un juicio de gusto? ¿Ir tras un estado de ánimo? ¿La cita es buena, mala, adecuada, inadecuada? No ha de pasarse por alto que la pulsión de cita definitivamente tiene que ver de forma inherente con la

² Véase J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008.

escritura. La pulsión de cita o la cita de la pulsión. ¿Cuál es la cita estratégica? ¿Cuál es la cita que vibra más?

Citar implica ir tras un archivo, tras un relato. Y cuando hallamos *la* cita, no podemos permitir que esa escritura de enorme intensidad con la que nos hemos topado se escape y tengamos que dejar de compartirla, de comunicarla. Detener entre comillas a un lenguaje excedido por la intensidad —de embriaguez báquica, de vibración «órgica», diría Deleuze— significa, en última instancia, encontrar la cita que invite a seguir trazando, y a continuar con el montaje.

A la luz de estas consideraciones acerca de las citas, debemos abordar aquí una cuestión clave que sólo en apariencia atañe tangencialmente a esta tesis. Desde luego, una cita implica registrar una obra y abrir un compás de ideas respecto del autor referido. Así, la cita también puede llegar a representar un compromiso con algún férreo núcleo teórico cuyos alcances desconocemos. No sólo eso, los grandes apellidos cumplen una función de legitimadores sagrados de lo dicho que en muchas ocasiones puede resultar perjudicial.

Y es que —citando a Deleuze— la historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha desempeñado un papel represor: ¿cómo quieres pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos? Es claro que esta forma de *hacer filosofía* constituye una formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento, pero logra también que todos los que permanecen fuera se ajusten tanto o más a esta especialidad de la que se burlan.

De este modo, históricamente se ha conformado una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen.³

Citar, sí, pero alejarnos a toda costa de esa imagen. Sostenemos con firmeza que la exposición de un autor no debe suponer la *exhaustividad* en su tratamiento. Ésta es una especie de ideal regulativo de la academia que termina por atrofiar el despliegue del discurso. Ahí va el especialista, dueño de un sistema cerrado y sin fisuras, dividiendo a los otros y haciéndoles ver su profunda ignorancia. El especialista siente un inmenso placer al citar, por ejemplo, la entrevista inédita que ofreció *su* autor a una publicación olvidada, y que sólo él conoce: ¡Justamente ahí se encuentra el pasaje clave que cambiará el rumbo de toda reflexión! Siempre habrá una entrevista nueva que citar, siempre una traducción inexplorada.

Nos interesa, como decíamos, la cita en tanto que montaje. Nos importan los efectos de sentido, los agenciamientos, la complejidad y la polivalencia que se produce al juntar pensamientos que tal vez habían estado distantes o que no se habían observado desde alguna perspectiva específica. Deseamos que la intensidad de la escritura provenga de las citas, pero no volvamos un médium de los autores. En suma, nos interesa hacer a un lado la repetición mecánica, y ser en cambio ladrones de pensamientos: capturar y robar, ensayar posibilidades y montar la escena de nuevo.

Habría que buscar un contrapunto a toda esa adhesión incondicional, doctrinal, partidaria e ideológica a los autores, llámense Hegel, Husserl, Heidegger, Bataille, Deleuze, Foucault, Derrida y un largo etcétera de sacerdotes. Sus obras no son doctrinas ni conjuntos de reglas; «sus textos son cajas de herramientas, más que

³ Véase G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 17-18.

expresiones de un yo autorial» (sí, sí, la cita es de Deleuze, amén). En efecto, la imagen de la caja de herramientas es muy ilustrativa, pues nos permite reconocer que si de ahí se extrae un martillo, no es necesario echar a andar toda la fábrica para quitar un clavo o para ponerlo en su lugar.

Precisamente es en este marco donde fabricamos el problema de la subjetividad contemporánea. El punto de partida es que no escribimos sobre una hoja en blanco, sino sobre un fondo lleno de referentes. A partir de un abigarrado palimpsesto de argumentos y contraimágenes, de la saturación y el amontonamiento informe de ideas, intentamos extraer formaciones discursivas que den cuenta de la subjetividad por lo menos como una noción problemática y un término abierto que a fin de cuentas remite al singular viviente como una tendencia o, mejor dicho, como una sustancialidad en tendencia.

Así pues, nos alejamos de una noción de subjetividad en tanto que punto de partida o de origen que forma un centro de enunciación del que dependen todos los enunciados producidos. La premisa subyacente del montaje es que la subjetividad se despliega como una composición de velocidades y lentitudes sobre un plano inmanente donde se entretejen múltiples elementos heterogéneos.

El desfile de autores no se hace esperar, pero la intención es abordarlos como escrituras que vibran ante la cuestión de la subjetividad, no como figuras paternas incuestionables. Es preciso insistir en que no se trata tanto de buscar definiciones de subjetividad como de indicar sus posibles emplazamientos.

Ahora bien, las puestas en escena de la subjetividad que aquí hacemos han de leerse con el trasfondo de las dificultades —o de la esencial imposibilidad— de

que ésta narre plenamente su propia condición.⁴ Por eso comenzamos las puestas en escena con el pensamiento del afuera, el ensayo que Foucault dedicara a Blanchot. Ahí se esboza una experiencia que se anuncia en diferentes puntos de la cultura y que se mantiene, paradójicamente, fuera de toda subjetividad, para desde ahí hacer surgir sus límites y dejar que brille en su dispersión.

Por principio, *el afuera* no representa una exterioridad física, en cambio, como se verá, se trata de una instancia estructural en la propia subjetividad que no le permite coincidir consigo misma. En esa medida, cuando hablamos, por ejemplo, acerca de «la violencia que está afuera, en las calles», en esa oración *afuera* no equivaldría al *afuera* que tematiza Foucault. El afuera concierne a la fuerza o, más precisamente, a una relación entre fuerzas que configuran y desconfiguran el espacio subjetivo. En cualquier caso, no se trata de saber quién habla o calla en la subjetividad, sino el trasfondo impersonal del que surge su voz.

Así avanzamos a la segunda puesta en escena: una aproximación a *La voz y el fenómeno* de Jacques Derrida, o cómo se comprende «yo soy» a partir de «yo estoy muerto». En ese texto hallamos un escrupuloso examen de Husserl, donde Derrida discute una fractura del teatro interno de representaciones del yo fenomenológico, para pensar la subjetividad en términos de «efectos de mecanismos textuales descentrados», lo que resulta de exhumar de ella un «núcleo excedente».

Se trata de una subjetividad que se ve excedida y que al mismo tiempo excede. Habla desde lo impensado, busca decir hiperbólicamente la vida, y por otro lado descubre que la vida excedida no se deja decir.

⁴ Véase S. Žižek, *Sobre la violencia, seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 13

Finalmente, pasamos a la tercera puesta en escena. Una vez que hemos abordado la noción de subjetividad a partir de su quiebre en la experiencia del afuera y de su exceso constitutivo, la situamos en un contexto histórico muy preciso: el mundo contemporáneo desestabilizado por un triple nudo que se conforma por velocidad, virtualidad y violencia. Nos invade una sensación de urgencia, de no poder seguir perdiéndonos en rodeos técnicos. Sin duda, el discurso sufre un desplazamiento, las palabras no pueden emitirse sin más, sin tomar en cuenta el acontecimiento detrás de la puerta. Es claro que se impone el tema de la transformación de la subjetividad por la tecnología; la filosofía misma transida por los medios digitales, teniendo que dar respuesta a eso que cambia su modo de darse. Desafiando los límites mismos de la sensatez, lo que está como telón de fondo es una pregunta por el rumbo de la vida en común. ¿Para qué? ¿Adónde? ¿Entonces qué?

CAPÍTULO 1

LA ESCRITURA DEL AFUERA: PRODUCCIONES E INVENCIONES DE SUBJETIVIDAD

No es una sátira sobre alguna clase social, ni un ataque nihilista a la cultura. Vivimos en una era de violentos cambios, de desarrollo acelerado, en la que formas asentadas están quebrándose bajo la presión de la vida. La necesidad de encontrar una forma para lo que todavía está inmaduro, sin cristalizar y subdesarrollado, así como el gemido ante la imposibilidad de tal postulado, éste es el principal motivo de mi libro.

WITOLD GOMBROWICZ
SOBRE *FERDYDURKE*

¿Cuáles han sido los sitios de partida de las «ontologías contemporáneas» y por qué no han sido suficientes? Tomo esta pregunta como pretexto para contextualizar el presente esbozo de apartado, llamado «La escritura del afuera».

En el título provisional de la tesis, «La articulación literaria de la subjetividad», enuncio de alguna manera el eje de la argumentación: lo literario precisamente como respuesta al lugar de origen de la pregunta que interroga por el ser, esto es, por una parte, «el ser que en cada caso somos nosotros mismos y, por otra, el ser que llega a nuestra *presencia*.»¹ «En las brumas y miasmas que oscurecen la época contemporánea, la cuestión de la subjetividad retorna hoy como un *leitmotiv*. ¿Cómo producirla, captarla enriquecerla, reinventarla permanentemente para hacerla compatible con universos de valores mutantes?»²

En estricto sentido, antes que de *la* articulación literaria de *la* subjetividad, el objeto de estudio de esta tesis es una posible articulación literaria de un tipo de

¹ Cf. Introducción de A. Leyte a *Identidad y diferencia* de M. Heidegger (Ed. Anthropos, Barcelona, 200, p. 26)

² F. Guattari, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996.

subjetividad. El presupuesto básico es que existe algo a lo que podemos nombrar subjetividad y que es susceptible de articularse, producirse, de una manera peculiar. Considerar la subjetividad desde el ángulo de su producción, como sugiere hacerlo Guattari, no implica ningún retorno a los tradicionales sistemas de determinación binaria sujeto–objeto. La subjetividad es plural y polifónica (M. Bajtín), no conoce ninguna instancia dominante de determinación que gobierne a las demás instancias como respuesta a una causalidad unívoca³.

¿Dónde está [hoy] el mundo? ¿Qué significa habitarlo? ¿Qué significa *estar* en el mundo cuando las referencias históricas se han perdido? ¿Cuáles son las coordenadas de la subjetividad en el mundo? ¿Qué le queda decir, narrar [de sí misma]? Nos alejamos de una concepción de la subjetividad entendida como instancia indemne que ordena y representa el mundo, y nos acercamos a una en la que se convierte en el pliegue que lucha constantemente por narrar su desastre (Blanchot), su afuera. Subjetividad-para-el-desastre, subjetividad-del-afuera, que se articula y desarticula literariamente, en la medida en que se entiende a lo literario como aquella escritura cuya «esencia consiste en escapar a toda determinación esencial, a toda afirmación que la establezca o realice: ella nunca está ya aquí, siempre hay que encontrarla o inventarla de nuevo».⁴

Así, el siguiente apartado intenta problematizar justamente la producción, invención y reterritorialización de la subjetividad desde la noción de «afuera» de Michel Foucault.

³ Cf. F. Guattari, *op. cit.*

⁴ M. Blanchot, «La desaparición de la literatura», en *El libro que vendrá*, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 225.

El pensamiento del afuera es un artículo que Michel Foucault publicó en 1966, después de *Las palabras y las cosas*, y antes de *La arqueología del saber*. Sirva este emplazamiento para señalar el lugar en el que se encontraba en ese momento el itinerario foucaultiano: la llamada «etapa arqueológica»: un análisis de los procesos que han dado lugar a la constitución de la subjetividad. Una «arqueología del saber» que supone, como su otra cara, una «arqueología de la locura». El análisis de la génesis de la subjetividad es, simultáneamente, de la génesis de la «razón», que también tiene que dar cuenta de lo segregado en su fermentación, de lo «otro» de la razón, que constituye lo arrojado fuera de dicha historia.

Uno de los objetivos principales, en esta etapa, es el de configurar una historia sin sujeto, frente a la idea de una historia determinada por una teleología unitaria.⁵ ¿Cómo se empalma el afuera con este propósito? La noción de afuera, digámoslo desde ahora, lleva aparejada la de «*différance*», en tanto acontecimiento de «despresencia» en la «presencia». Desde esa perspectiva de la historia, las esferas que la configuran surgirían en cuanto pliegues contingentes del afuera, producto de una red de otros pliegues del afuera. Esas esferas, por decirlo de algún modo, no poseerían densidad ontológica, sino que descansarían en una «ausencia de ser». En *La arqueología del saber* Foucault lo plantearía de la

⁵ Cf. L. Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 420-421.

siguiente manera: «El diagnóstico así entendido no establece la constatación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y encubierto, es esta dispersión que somos y hacemos».⁶

«La verdad griega se estremeció, antiguamente, ante esta sola afirmación: “Miento”. “Hablo” pone a prueba toda la ficción moderna».⁷ Éste es el contundente inicio de *El pensamiento del afuera*, y el anuncio de uno de los hilos conductores del texto: el lenguaje, analizado bajo la lupa de lo que Foucault llamará «la experiencia del afuera». «Si bien la posición formal del “hablo” no plantea ningún problema específico, su sentido, a pesar de su aparente claridad, abre un abanico de cuestiones quizás ilimitado. “Hablo” se refiere a un discurso que, a la vez que le ofrece un objeto, le sirve de soporte. Ahora bien, este discurso está ausente; el “hablo” no es dueño de su soberanía más que en la ausencia de cualquier otro lenguaje; el discurso del que hablo no preexiste a la desnudez enunciada en el momento en que digo “hablo”; y desaparece en el mismo instante en que me callo».⁸

«Hablo» es un artificio retórico elemental que sirve a Foucault como primera pieza de utilería de la escenografía que pretende develar: la ausencia de sujeto; el

⁶ M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2000, p. 223.

⁷ M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, 1989, p. 7.

⁸ *Ibid.*, pp. 9-10.

lenguaje y sus goznes estallados. Artificio que constituye también la primera articulación con uno de los temas cardinales de esta tesis: el dilema del vivir juntos y la crisis de legitimidad de la esfera de lo social; esa «esfera que se fermenta y explota», y en la que la subjetividad constantemente se pierde. Las preguntas nos asaltan: ¿Hablo? ¿Qué hablo? ¿A quién hablo? Y aún más: ¿Quién habla? ¿Por qué habla? No sabemos qué es ese viviente, ese cuerpo que dice: «Hablo». Es de este modo como nos descubrimos ante aquella doble exigencia del pensamiento que formulara Maurice Blanchot: *nombrar lo posible, responder a lo imposible*.

«Toda posibilidad de lenguaje se encuentra *aquí* evaporada por la transitividad en que el lenguaje se produce. El desierto es su elemento. [...] El vacío en que se manifiesta la exigüidad sin contenido del “hablo” es una abertura por donde el lenguaje puede propagarse al infinito, mientras el sujeto —el “yo” que habla— se fragmenta, se desparrama y se dispersa hasta desaparecer en este espacio desnudo».⁹ A riesgo de caer en una transposición apresurada, en el pasaje anterior podemos leer el «aquí» resaltado precisamente como el sistema de deterioro que conforma la esfera social, lo que se evapora es el sujeto que habla, aquel al que se dirige, la verdad de lo que dice, las estructuras representativas que utiliza, en una palabra, dice Foucault, ya no es discurso ni comunicación de un sentido, sino exposición del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada.¹⁰

Fragmentación y dispersión en la pura exterioridad de una forma gramatical que ya no puede ser responsable del discurso: *yo*. Apuntalamiento de aquella

⁹ *Ibid.*, p. 10 (En todos los casos el subrayado es mío).

¹⁰ *Cf. Ibid.*, p. 11.

«posibilidad presentida» —y posteriormente convertida en lugar común— del hombre que se borra «como en los límites del mar un rostro de arena»¹¹, y que aquí deviene una sospecha radical del mito de la interioridad, cifrada en una clave: el afuera.

Muerte del hombre que se lee en esa literatura que, de Mallarmé a Blanchot, ha expresado mediante la *escritura*, el desastre de la subjetividad. «Se acostumbra creer que la literatura moderna se caracteriza por un redoblamiento que le permitiría designarse a sí misma; en esta autorreferencia, habría encontrado el medio de interiorizarse al máximo.»¹² Sin embargo «el acontecimiento que ha dado origen a lo que en un sentido estricto se entiende por “literatura” *no pertenece al orden de la interiorización* más que para una mirada superficial; se trata mucho más de un tránsito al “afuera”».¹³ Nos encontramos en un movimiento que, en palabras de Deleuze, no comienza más que cuando nace en nosotros una tercera persona (el «neutro», lo llamaré Blanchot) que nos desengancha del poder de decir *yo*; imperceptible, figurante, desfigurante, trazadora de devenires-animales, de devenires-nómadas, de devenires metamórficos.¹⁴

La literatura, reitera Foucault, «no es el lenguaje que se identifica consigo mismo, sino el que se aleja lo más posible de sí mismo. El estar “fuera de sí mismo” pone al descubierto una distancia más que un doblez de los signos sobre sí».¹⁵ En esa medida el «sujeto» de la literatura (aquel que habla en ella y aquel

¹¹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2001, p. 375.

¹² M. Foucault, *op. cit.*, 1989, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ Cf. C. Bident, *Reconocimientos*, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 32.

¹⁵ M. Foucault, *op. cit.*, 1989, p. 11.

del que ella habla) es el vacío en que se encuentra su *espacio* cuando se enuncia en la desnudez del «hablo».

Si quisiéramos caracterizar una narrativa del mundo actual, por lo menos de la ficción occidental, tal vez lo podríamos hacer a partir de ese espacio «neutro»: gran lejanía informada, lo vivo inesperado, lo entreabierto, lo infinito impersonal, lo oscuro, lo pasante. No sólo eso, para Foucault es necesario, imperioso, que tracemos desde esta perspectiva dicha ficción, desde el momento en que «el “hablo” funciona a contrapelo del “pienso”. Éste conducía a la certidumbre indudable del *yo* y de su existencia; aquél, por el contrario, la borra y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío».¹⁶ Mientras toda una tradición nos ha enseñado que el pensamiento del pensamiento nos conduce a la *interioridad más profunda*, Foucault ensaya tomar una desviación en el camino: «La palabra de la palabra nos conduce por la literatura, y quizás también por otros caminos, a ese *afuera donde desaparece el sujeto que habla*. Sin duda es por esta razón por la que la reflexión occidental no se ha decidido durante tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del “existo” la experiencia desnuda del lenguaje».¹⁷

Presentimiento del peligro: producción y reformulación del «pensamiento», de la «tarea del pensar». Nos desplazamos en un pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para enunciar su fin en tanto conciencia fundacional, y hacer brillar su dispersión. Pensamiento del afuera, aquel sobre el que la cultura occidental, decía Foucault en 1966, no ha hecho más que esbozar, en sus

¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

márgenes, una posibilidad todavía incierta. Hoy, podemos decir que el pensamiento del afuera se ha desplazado de la periferia al centro mismo de la reflexión. Hoy, cuando el presentimiento del peligro ha devenido actualidad de la amenaza, el pensamiento del afuera nos muestra con urgencia una hiperbolización de la imposibilidad de resguardo de la subjetividad.

Quizás podríamos afirmar que estamos en el fin de «la transición hacia un lenguaje en que el sujeto está excluido¹⁸: la puesta al día de una incompatibilidad, tal vez sin recursos, entre la aparición del lenguaje en su ser y la conciencia de sí en su identidad, es hoy en día una experiencia que se anuncia en diferentes puntos de la cultura: en el mínimo gesto de escribir como en las tentativas por formalizar el lenguaje, en la búsqueda de ese *logos* que es algo así como el acta de nacimiento de toda la razón occidental»¹⁹; en los grandes esfuerzos intelectuales por pensar el dilema del vivir juntos; en la experiencia del deterioro, del mundo sin mundo, de la amenaza, de la violencia, de la agonía de la esfera de lo indemne; incluso en el «jugar a la escuelita» de la academia.

La experiencia del afuera no es metáfora de una experiencia en la exterioridad —en las calles, por ejemplo— como contrapuesta a una experiencia en la interioridad —un hogar, un refugio—. El afuera tampoco se refiere a una dicotomía interior-exterior representada por un sujeto-cuerpo (conciencia) y el mundo que lo

¹⁸ «Se da por sentado que Foucault se desembaraza pura y simplemente de la noción de sujeto: no más obra, no más autor, no más unidad creadora. Pero no todo es tan sencillo. El sujeto no desaparece: es su unidad, muy determinada. Lo que despierta el interés y la investigación, es precisamente su desaparición —esta nueva manera de ser que consiste en la desaparición— o incluso su dispersión que no llega a aniquilarle, aunque no nos ofrezca de él más que una pluralidad de posiciones y una discontinuidad de funciones». M. Blanchot, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia, 1998, p. 15.

¹⁹ M. Foucault, *op. cit.*, 1989, p. 15.

rodea. El resultado de la experiencia del afuera es justamente la ruptura de esa dicotomía, la ruptura con el mito de la interioridad, de una conciencia entendida como teatro de representaciones internas. La afirmación es radical, hiperbólica, redundante: «Todo es afuera, nada es adentro». El cuerpo-viviente-animal que somos es puro afuera, sus órganos no están en un adentro, ellos son otro pliegue del mismo afuera. Este viviente que se dice que piensa, en efecto, está en un ensamblaje con lo simbólico, con el lenguaje, pero no posee ninguno de los dos, se yuxtapone con ellos como un pliegue más del afuera.

La incompatibilidad entre lenguaje y conciencia es otra manera de enunciar nuestro fracaso, el de la ficción occidental. Incompatibilidad que se manifiesta justo en el momento en que las palabras fallan al tratar de aprehender formas inéditas de violencia, los ríos de fermentación que marcan el inicio del siglo XXI. Es entonces cuando, en la desnudez del «yo hablo», sobreviene el temblor; y otra metáfora del estado de las esferas, la del *time out of joint*²⁰ de Hamlet, resulta insuficiente. El *logos* que era el acta de nacimiento se transforma en el acta de defunción.

En líneas por demás desconcertantes, en el segundo apartado de su texto, «La experiencia del afuera», Foucault sostiene que «algún día habrá que tratar de definir las formas y las categorías fundamentales de este “pensamiento del afuera”». ²¹ Deliberada o no, esta afirmación deviene una sutil ironía cuando más adelante se habla de la «extrema dificultad de proveer a este pensamiento de un

²⁰ Cf. J. Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 2005.

²¹ M. Foucault, *op. cit.*, 1989, p. 15.

lenguaje que le sea fiel, ya que todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo de devolver la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad, irresistiblemente la reflexión tiende a desarrollarla en una descripción de lo vivido en que el “afuera” se esbozaría como experiencia del cuerpo, de los límites de la voluntad».²²

Estamos de acuerdo con Foucault en la necesidad de «reconvertir el lenguaje reflexivo», en «dirigirlo hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente», pero, en esa medida, nos preguntamos: ¿no sería la experiencia del cuerpo, de los límites de la voluntad, precisamente aquella que evitaría un vocabulario que «tejiera de nuevo la vieja trama de la interioridad»? Experiencia de un cuerpo que no es entendido como membrana que divide a una conciencia de una exterioridad indeterminada, sino como un cuerpo viviente animal en el que la piel no esconde nada más que el afuera. Cuerpo cuyo «silencio no es la intimidad de ningún secreto sino el puro afuera donde las palabras se despliegan indefinidamente»²³ y no podrían encontrar formas ni categorías fundamentales.

Es de llamar la atención que en el mismo apartado, Foucault apunte que «habrá, también, que esforzarse por encontrar las huellas de su recorrido, por buscar de dónde proviene y qué dirección lleva [el pensamiento del afuera]». ¿Acaso podemos hablar de un recorrido? ¿De un origen y un destino? Subrayemos aquí tan sólo la dificultad de la tarea, y lo problemático que resultaría considerar el pensamiento del afuera como si designara un periodo histórico o un

²² *Ibid.*, p. 23.

²³ *Ibid.*, pp. 24-25.

movimiento teleológico. Buscar sus huellas en todo caso no tendría por qué homologarse con la investigación de un «punto originario» o de un «fin», nociones que en la propia experiencia del afuera quedarían suprimidas. Si quisiéramos acotar un «ejercicio genealógico» sobre el afuera, tendríamos que rastrear las huellas de archivo con la asunción previa de que éstas no necesariamente conforman un «recorrido».

La palabra «afuera» fue usada en la teología negativa del Seudo-Dionisio en una búsqueda del éxtasis y del *afuera* de la conciencia, del lenguaje y del mundo de las representaciones objetivas. Sin embargo, apunta Foucault, la experiencia del afuera no puede ser explicada por la vía mística dado que ésta busca ponerse «fuera de sí» sólo para volverse a encontrar al final en la «interioridad resplandeciente de un pensamiento que es de pleno derecho ser y palabra».²⁴

La experiencia del afuera es desgarradura en la que no existe resarcimiento. El afuera se relaciona con el límite y la transgresión, la ausencia y la indigencia de ser. Es por eso que se alude al monólogo insistente de Sade, y a la ausencia resplandeciente de los dioses y la espera infinita de Hölderlin, como dos posibles desgarraduras en las que se anuncia «en cierta manera cifrada para este siglo, la experiencia del afuera».²⁵ De esta forma Sade y Hölderlin funcionan como ejemplos escolares de discontinuidad y ruptura, emergencia de lo no pensado, de lo segregado, en una época (la de Kant y la de Hegel) en que «la interiorización de

²⁴ *Ibid.*, p. 18.

²⁵ *Ibid.*, p. 19.

la ley de la historia y del mundo era imperiosamente requerida por la cultura occidental como sin duda nunca lo había sido antes».²⁶

Si queremos más nombres y clichés para etiquetarlo, de tal manera que podamos esbozar indirectamente el afuera, Foucault los proporciona con creces: Nietzsche y la denuncia de la liga entre la metafísica de Occidente y aquellos que, apropiándose del discurso, detentan el derecho a la palabra; Mallarmé y la teatralidad autónoma y aleatoria del Libro, movimiento en el que desaparece aquel que habla; Artaud y el llamamiento del lenguaje discursivo a desatarse en la violencia del cuerpo, en el sufrimiento de la carne; Bataille y el pensamiento que deviene discurso del límite, de la subjetividad quebrada; Klossowski, con la experiencia del doble, la exterioridad de los simulacros, de la multiplicación teatral y demente del yo.

Por supuesto, el personaje principal de este desfile es Blanchot. El «pensamiento del afuera» no sería más que un epíteto del «pensamiento de Blanchot», incluso Foucault considera a Blanchot (el amigo) casi como la encarnación misma del afuera: «esa presencia absolutamente lejana, centelleante, invisible, el vigor tranquilo, infinito, medido de este pensamiento mismo».²⁷

En Blanchot el lenguaje de la ficción se reestructura inmejorablemente en una carencia de la vieja trama de la interioridad. Sus ficciones son, antes que imágenes propiamente dichas, la transformación, el intervalo neutro, el intersticio de las imágenes. Sus figuras se dibujan únicamente en la existencia gris de lo cotidiano y del anonimato; y cuando dejan sitio a la *fascinación*, no se trata nunca

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 22.

de ellas mismas, sino del vacío que las rodea. Lo ficticio no se encuentra jamás en las cosas ni en los hombres, sino en la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos. Veamos un ejemplo concreto en un pasaje de su novela, *La sentencia de muerte*:

Me gustaría decir que el frío de los cuerpos es una cosa extraña: no es, en sí mismo, tan grande. Si toco una mano, como hago ahora, si mi mano se apoya sobre esa mano, está menos helada que la mía, pero ese poco frío es profundo, no la ligera radiación de una superficie, sino penetrante, envolvente, te obliga a seguirle y entrar con él en un espesor sin límites, en una profundidad vacía e irreal sin posible retorno a un contacto exterior. Eso es lo que lo hace tan amargo, parece que tenga la crueldad de algo que te atormenta, que te sobrecoge y te atrae, y, en efecto, te sobrecoge, pero ahí reside su secreto, y aquel que posee el suficiente valor para abandonarse a esta frialdad, encuentra en ella la complacencia, la ternura y la libertad de una auténtica vida. Hay que decirlo, pues bien inútil sería ahora volverse atrás, el frío de una mano, el frío de un cuerpo, no es nada, e incluso si los labios se juntan, la amargura de una boca fría sólo es temible para quien no sabe ser ni más amargo ni más frío, pero existe todavía otra barrera que nos separa: la de la mortaja sobre un cuerpo silencioso, la de la ropa que hay que identificar y que no cubre ya nada, impregnada de insensibilidad, con sus pliegues cadavéricos y su inercia metálica. Ésta es la prueba por la que hay que pasar.²⁸

Lo que está en juego en ese intersticio que es el «frío de los cuerpos» es precisamente el afuera que produce fascinación, atracción. Un afuera más lejano que todo mundo exterior e incluso que toda forma de exterioridad y por lo tanto infinitamente más próximo. «De ahí la perpetua inversión de lo cercano y de lo

²⁸ M. Blanchot, *La sentencia de muerte*, Pre-textos, Valencia, 2002, pp. 70-71.

lejano. El pensamiento no viene del adentro, pero tampoco extiende una ocasión del mundo exterior. Viene de ese afuera, y regresa a él, consiste en afrontarlo».²⁹

En este tenor Foucault articula una de las tesis principales de Blanchot en *El espacio literario*: «La ficción consiste no en hacer ver lo invisible sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible».³⁰ Palabrería hiperbólica, posibilidad del pensamiento de la muerte del otro en diversos escenarios: casas, pasillos, puertas y habitaciones: «lugares sin lugar, umbrales atrayentes, espacios cerrados, prohibidos e insoportables encuentros, abismos que ahogan hasta los mismos gritos». Experiencia desnuda del lenguaje sin representación: en la narrativa de Blanchot asistimos al imposible despliegue de una intimidad como pertenencia.

Otro de los conceptos con que Foucault se aproxima al pensamiento de Blanchot es el de «atracción», y lo vincula, una vez más, con el deseo en Sade, la fuerza en Nietzsche, o la transgresión en Bataille. En todos los casos hallamos la experiencia sin resguardo del afuera, que no es comunicación ni seducción. Más bien, indigencia e indiferencia; incluso negligencia, negligencia esencial que «no hace caso alguno a aquello que está haciendo, y tiene por inexistente su pasado, sus parientes, toda su otra vida que se encuentra de este modo proyectada hacia el afuera».³¹ ¿No es acaso esta «negligencia esencial» parecida al murmullo incesante de Bartleby, al incierto balbuceo del impotente en las esferas fermentadas y reventadas? «La negligencia es el afuera infinito, puesto que no

²⁹ C. Bident, *op. cit.*, p. 89.

³⁰ M. Foucault, *op. cit.*, 1989, p. 27.

³¹ *Ibid.*, pp. 35-36.

hay nada que recaiga fuera de ella, puesto que ella desata, en una pura dispersión, todas las figuras de la interioridad». ³²

¿Dónde está la ley, qué hace la ley? Así, de forma intempestiva, aparecen estas preguntas en *El pensamiento del afuera*, seguida por una tajante afirmación: «Ser negligente, ser atraído, es una manera de manifestar y de disimular la ley. Si estuviera presente en el fondo de uno mismo, la ley no sería ya la ley, sino la suave interioridad de la conciencia». ³³ ¿De qué ley nos habla Foucault y cómo se relaciona con el pensamiento del afuera, sobre todo con aquella transición hacia un lenguaje en que el sujeto está excluido?

A primera vista podría parecer que nos hallamos frente a una superposición de discursos y un escollo teórico que ya se anunciaba desde *Historia de la locura*. La reflexión que Foucault lleva a cabo sobre la ley, con diversos pasajes de la narrativa de Blanchot como telón de fondo, tiene una proximidad considerable con su estudio sobre el poder. En este orden discursivo sería arriesgado considerar permutables las nociones de «ley» y «poder», sin embargo esta última puede ayudarnos a entender hacia dónde se dirigen las consideraciones de esta sección de «El pensamiento del afuera».

En diversos momentos de sus obras, Foucault reclama una desustancialización del poder, al que no corresponde una localización puntual ni única. El Estado, como se puede pensar comúnmente, no es el lugar privilegiado del poder; su poder es un efecto de conjunto. Hay que atender a la microfísica del poder: a sus

³² *Ibid.*, pp. 40-41.

³³ *Ibid.*, p. 43.

hogares moleculares.³⁴ Esta caracterización del poder muestra claras resonancias con la de la ley como «presencia que consiste en su disimulación». La ley no está en la «suave interioridad de la conciencia», tampoco en un texto. La ley asedia las ciudades, las instituciones, las conductas y los gestos; atraviesa las retículas que configuran las esferas de lo social, de lo político y, no obstante, esa continua manifestación no desvela jamás aquello que dice o aquello que quiere. La ley, más que una prescripción interna de conductas, es «el afuera que las envuelve, el vacío que las cierne, devolviendo su singularidad a la *gris monotonía de lo universal*, y abriendo a su alrededor un espacio de malestar».³⁵

La respuesta de Blanchot ante esa esfera gris de insatisfacción multiplicada es, precisamente, la negligencia. Una vez más, resuenan los ecos de la fórmula del escribiente: «Preferiría no hacerlo». Así como en Bataille la transgresión no es la mera negación del interdicto —del que paradójicamente no puede prescindir—, sino su exacerbación, la negligencia provoca y acosa a la ley en sus trincheras. «La ley es esa sombra hacia la que necesariamente se dirige cada gesto en la medida en que ella es la sombra misma del gesto que se insinúa».³⁶

Foucault recuerda a Henri Sorge³⁷ —el personaje principal de la novela de Blanchot, *Le Très-Haut*—, funcionario en las oficinas de un ayuntamiento que decide prolongar un permiso de ausencia sin autorización. Su trabajo, se puede entrever, consiste en «transformar todo nacimiento en archivo», organizar actas

³⁴ Cf. M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2007, p. 10

³⁵ M. Foucault (1989), *op. cit.*, p. 45.

³⁶ *Ibid.*, p. 46.

³⁷ El apellido no es gratuito. Sorge quiere decir «inquietud», o en el vocabulario heideggeriano: «cuidado» o «cura».

que «hacen de toda existencia individual una institución». La casi jubilación de este burócrata anónimo que es Sorge, metáfora de la «negligencia esencial», es suficiente para provocar un desorden en todas las existencias. Al faltar la labor clasificatoria de Sorge, la muerte de algún ciudadano ya no puede ser una «verdadera muerte», con fallecimiento y acta de defunción: «Ya no se sabe quién es el enfermo y quién el médico, quién el guardia y quién la víctima, si es una prisión o un hospital, una zona inmunizada o una fortaleza del mal. Se han roto las barreras y todo se desborda: estamos bajo la tiranía de las aguas que suben, el reino de la humedad sospechosa, de los abscesos, de los vómitos; las individualidades se disuelven».³⁸

Aguas que suben y ríos de fermentación que nos inundan. Es como si la experiencia del afuera, la experiencia de la negligencia, dirigiera a una *impasse* al poder coercitivo de la ley y, antes que situarnos fuera de ella, la obligara a manifestarse como lugar vacío; no como un lugar que se encuentre en proceso de deterioro, sino como el deterioro mismo.

La desaparición de la ley supone al mismo tiempo, su exaltación. La ley responde a la negligencia y a la provocación, con su retirada, pero no porque se retraiga en un mutismo, sino porque permanece en su «inmovilidad idéntica», podrida. Aquel que contra la ley, dice Foucault, «quiera fundar un orden nuevo, organizar una segunda policía, instituir otro Estado, se encontrará siempre con la acogida silenciosa e infinitamente complaciente de la ley. Ésta no cambia: ya ha

³⁸ *Ibid.*, p. 50.

descendido de una vez por todas a la tumba y cada una de sus formas no será más que una metamorfosis de aquella muerte que no llega nunca».³⁹

El afuera provoca temblor: en Henri Sorges, de quien también se dice que está empeñado en vivir en un barrio apestado por epidemias, las preguntas «¿dónde está la ley?» y «¿qué hace la ley?» no son demandas transitorias, sino un grito seco y desgarrador que se desvanece apresuradamente. «Tan pronto como se lo mira, el rostro de la ley se da media vuelta y entra en la sombra; en cuanto uno quiere oír sus palabras, no consigue oír más que un canto que no es otra cosa que la mortal promesa de un canto del porvenir».⁴⁰ En efecto, la experiencia de la subjetividad-del-afuera es también la experiencia de Ulises y de Orfeo, personajes signados por la atracción y la negligencia.

Particularmente en la actualización que hace del mito de Orfeo, Blanchot propone una peculiar interpretación, que no piensa en la mirada de Orfeo como acto de curiosidad, de impaciencia o de ansiedad por ver a su amada, sino como un acto de atracción, negligencia, transgresión, riesgo, suspensión del juicio. Quizás Orfeo voltea hacia atrás a causa de un olvido, olvida la obra que debe cumplir, llevar a Eurídice al día, pero, nos dice Blanchot, el suyo es un «olvido necesario», porque la exigencia última de su movimiento no es que haya luz, forma, «sino que alguien se enfrente a ese punto, capte su esencia allí donde esa esencia aparece, donde es esencial y esencialmente apariencia: en el corazón de

³⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

la noche».⁴¹ Orfeo desea ver a Eurídice antes de llegar al día, pues el afuera no se manifiesta de frente, sólo se revela disimulándose, de manera indirecta.

Eurídice se convierte en el espacio literario de Blanchot en la inigualable metáfora del afuera, y en consecuencia, de la muerte, del arte, de la escritura, de la ley, de la indeleble figura del otro. ¿Cómo se orienta en el mundo, en la fragilidad de los lazos sociales, esa subjetividad que ha perdido a Eurídice a causa de una necesidad negligente?

En los movimientos de los personajes que habitan la citada monótona esfera gris, cuerpos-pliegues del afuera, irrumpe «la figura secundaria de un compañero siempre oculto, pero que se impone siempre con una evidencia imperturbable, un doble a distancia, una semejanza que nos hace frente».⁴² El otro, el «pronombre personal sin persona», al lado del que se camina ineludiblemente, con el que nos reunimos, desmiente la interioridad a cada paso, desposee a los actores de la esfera de su derecho inmediato a decir *yo*. ¿Es en este desgarramiento y en este lazo donde reside en secreto el principio de la atracción, de la perturbación?, se pregunta retóricamente Foucault, y contesta: el afuera vacío de la atracción es *idéntico* a aquel otro. El otro, el «compañero», es «la atracción en el colmo de su disimulo: disimulada puesto que se da como pura presencia cercana, obstinada, redundante, como una figura más; y disimulada también puesto que repele más que atrae, y es necesario mantenerla a distancia».⁴³

⁴¹ M. Blanchot, *El espacio literario*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 161.

⁴² M. Foucault, *op. cit.*, 1989, pp. 63-64.

⁴³ *Ibid.*, p. 65.

El compañero está siempre, de manera inevitable, lo más cerca y lo más lejos posible, condición misma de que esta «esfera de reanimación» en la que nos encontramos en este momento, estalle, se restituya, y vuelva a estallar. El otro es obstinado, no es ningún interlocutor privilegiado, es el «límite sin nombre contra el que viene a tropezar el lenguaje».⁴⁴ Un otro habla en primera persona, «recuperando palabras y frases en un vacío sin límites», otro otro escucha, y, sin embargo, «nada los une, una distancia desmesurada los separa». Ningún pacto los mantiene atados, reunidos, y sin embargo están fuertemente ligados gracias a la irrupción de persistentes interrogaciones: ¿hablo? ¿Por qué hablo? ¿Es acaso la fe en el balbucear? ¿Existe una salida? Regresamos a la pregunta inicial de Guattari: ¿Cómo producir y reinventar la subjetividad permanentemente para hacerla compatible con universos de valores mutantes y deteriorados?

En esta perspectiva, resulta pertinente citar extensamente un fragmento de una carta que Blanchot le escribe a Bataille en 1961, donde esboza *la esperanza* como una clave de esa producción y reinvención:

Creo que lo sabemos: que las cosas en su fondo carezcan de salida, no veo nada que me apartara de decirlo con usted; solamente añadiré que ese «sin salida» no puede afirmarse más que por la necesidad de buscar siempre una salida, por la decisión, inexorable, de no renunciar nunca a encontrar una. Estos últimos días recordaba el libro de Robert Antelme (el relato de su tiempo de concentración) y recordaba, casi con horror, la especie de esperanza que nunca dejó de acompañarle en la ausencia absoluta de esperanza y que convertía en sagradas, para él y

⁴⁴ *Ibid.*, p. 70.

para los demás, las últimas necesidades humanas: esperanza que me parece terrible, acaso atroz, esperanza no obstante sin esperanza.⁴⁵

⁴⁵ Maurice Blanchot, carta a Georges Bataille del 8 de agosto de 1961, citada en Christophe Bident, *op. cit.*, p. 58.

Capítulo 2

LA DIFFÉRANCE Y EL «NÚCLEO EXCEDENTE» DE LA SUBJETIVIDAD

La voz y el fenómeno es un texto temprano de Derrida, si cabe decirlo así —de la misma época de *De la gramatología* y de *La escritura y la diferencia*—, en el que los andamios de su trabajo posterior apenas empiezan a configurarse, y al mismo tiempo ya se exhibe esa extraña agitación en el archivo: la *différance*. Una interpretación escolar y facilista de *La voz y el fenómeno* podría precipitarse y señalar que el texto en cuestión se trata de una «lectura deconstructiva de Husserl», pero ésa sería una equivocación y una *indicación vacía*.

Si insistiéramos en estar apegados a preceptos escolásticos (si quisiéramos, por ejemplo, hacer una contraportada del libro), quizá podríamos decir que *La voz y el fenómeno* introduce tensiones de considerable magnitud en la fenomenología al «desmontar el postulado logocéntrico del significado trascendental, del significado como presencia, y del presunto autoentendimiento de lo que dice *la voz que se oye a sí misma*».¹

Sin embargo, digámoslo ya, no se trata de refutar a Husserl, sino de atravesar su texto, dejando en él la huella o la estela de esta travesía.² Y no es posible comprender el trabajo de la *différance* si se piensa que esas travesías del texto ajeno son únicamente un medio para llegar a un fin, a conclusiones en forma de

¹ Cf. Prólogo de P. Peñalver a *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 18.

² Citado por G. Bennington, *Jaques Derrida*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 84.

tesis. No hay más que travesías (lo cual, por supuesto, no implica que todas las travesías sean equivalentes).³

Para pensar la *différance*, lo que hace Derrida es «apropiarse» del paradigma fenomenológico husserliano, que reduce el ser al «sentido», para después señalar en esa reducción un núcleo excedente, un componente aporético, que impediría hablar con rigor de *presencia* de un sentido. Se trata de rastrear una aporía en el lenguaje que dirige al fracaso a toda intención de hacer «presente» un «sentido». Y dicho fracaso permite vislumbrar la *différance* entre aquello que quiere hacerse presente y el modo de la exposición de la presencia.⁴ En este tenor y adelantándonos demasiado, la pregunta cardinal que Derrida formulará es la siguiente: «¿No abre acaso el vivir a la *différance*, constituyendo en la inmanencia pura de lo vivido el *aparte* de la comunicación indicativa e incluso de la significación en general?»⁵

Concedásenos aquí una pequeña digresión para aludir a «Fuerza y significación». En este ensayo, Derrida advierte la tautología en la que se incurre al explicar un fenómeno por una fuerza⁶, su tesis es que existe una correlación inexorable entre la fuerza y el sentido que acontece en el fenómeno. Además, la fuerza no puede hacerse presente sin movilizarse y, así, sin ausentarse. En consecuencia, como se verá más adelante, presencia y ausencia se *copertenecen*:

³ *Loc. cit.*

⁴ Cf. L. Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 427 ss.

⁵ J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 123.

⁶ J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 9 ss. [Con el viejo nombre de fuerza, unido al de *différance*, llamará *La voz y el fenómeno* lo que es más «antiguo» que lo «originario»].

Comprender la estructura de un devenir, la forma de una fuerza, es perder el sentido ganándolo. [...] Una vez dicha, la fuerza es ya fenómeno. [...] Pero al decir esto, hay que referirlo a una cierta *impotencia del lenguaje* de salir de sí para decir su origen, y *no* al *pensamiento* de la fuerza.⁷

Lo anterior se vincula con *La voz y el fenómeno* porque en este texto se halla una «inquietud inaugural» ante lo excedente entendido como la fuerza de lo inaudible, de lo inaudito. Esto, a la luz de un momento de parálisis e indecidibilidad que afecta el discurso de Husserl. Ese momento sobreviene cuando en la fenomenología el sentido mismo oprime a la fuerza (esto es, *lo otro* del lenguaje sin lo que éste no sería lo que es). Lo que se deja ver es la homogeneidad del discurso que la subjetividad cree poder *querer-decir* y la heterogeneidad del texto que se escribe y se inscribe en un campo de fuerzas incontrolables.

La *estrategia* de Derrida, si es que hay algo así, consistiría en descubrir que el enemigo contiene desde el principio su propio enemigo interno, lo que le impide mantenerse íntegro: «El mismo Husserl nos da los medios para pensar contra él mismo».⁸ Derrida se aproxima a una teoría de la significación a partir de las *Investigaciones lógicas*, en las cuales, sostiene, ya está «la estructura germinal de todo el pensamiento husserliano y de su *impasse*».⁹

Probablemente en la fenomenología no haya más pregunta que la que se interroga cómo es posible constituir unidades de validez absoluta a través de los

⁷ Citado por L. Sáez Rueda, *op. cit.* p. 437.

⁸ J. Derrida (1995), *op.cit.*, p. 99.

⁹ *Ibid*, p. 39.

actos puntuales de una subjetividad. En otras palabras, se trata de una pregunta por la constitución del sentido, por las condiciones que hacen posible la *significación*. Ensayemos un pequeño bosquejo.

De acuerdo con Husserl¹⁰, hay dos clases de signos: las indicaciones y las expresiones. Las indicaciones (el cuerpo del signo, su investidura empírica) están presas de una artificiosidad que compromete su idealidad e impide toda certeza.

La *indicación* no puede ser la esencia de la *significación*, porque también puedo hablar conmigo mismo sin indicar nada, sin salir al exterior para comunicar mi pensamiento a otro, pero no por ello perdiendo el sentido. Aunque el sentido se encuentre casi siempre, de hecho, encerrado en la *indicación*, ésta no puede constituir un género dentro del cual la *expresión* sea más que una especie: para demostrarlo habría que encontrar, pues, ejemplos de expresión limpios de toda *indicación*.

En Husserl, el sentido (que es fuerza, acto) es objeto de la mirada autorreflexiva. En su pureza, la expresión (el sentido ideal de la *Bedeutung*, del querer-decir) se manifiesta en la presencia de la conciencia en sí misma. La *voz interior* con la que me expreso dentro de mí, en la propia presencia silenciosa de la conciencia, guarda el sentido en su pureza, respecto a la cual todas las formas de *indicación* deben considerarse secundarias y derivadas. En mi vida interior yo no me *comunico* conmigo mismo, aunque me represente así las cosas. Luego, habría que distinguir la comunicación real (que implica siempre *indicación*) de la comunicación imaginaria conmigo mismo, en este soliloquio en el que me hablo

¹⁰ Sigo aquí el hilo de la argumentación de G. Bennington en *Jaques Derrida, op. cit.*, pp. 85 ss.

con una voz que no sale al espacio del mundo, que está completamente alejada, por ejemplo, de la escritura.

De esta forma, los presupuestos de Husserl obligan a comprender el significado como un «en sí» ideal, vinculado con un acto puro e interior, solitario, de intención. En relación con esta idealidad del querer-decir, Derrida señala que

[...] Hegel le da el nombre y la dignidad de un alma. Alma depositada en cuerpo, por supuesto, en el cuerpo [inerte] del significante, en la carne sensible de la intuición. El signo, unidad del cuerpo significante y de la idealidad significada, se convierte en una especie de encarnación. Esto seguirá siendo verdad en Husserl, para quien el cuerpo del signo es *animado por la intención de significar*, como un cuerpo se deja habitar por el *Geist* y se hace, por ese hecho, un cuerpo propio. Husserl dice de la palabra viva que es una carne espiritual.¹¹

En la fenomenología, la palabra hablada tiene un papel constituyente en los procesos de significación. La comunicación entre los hablantes queda reducida a la transmisión de contenidos vivenciales por medio de voces asociadas con ellos, voces que, en definitiva, hacen las veces de señales y que, sólo ulteriormente, pueden adoptar una forma escrita.

Entre otras cosas, lo que Derrida pone en cuestión es el modelo de comprensión de la palabra como *habla*, como unidad de un sonido y una significación y un sentido. Este modelo reduce la escritura, el signo material o marca, como algo externo al lenguaje, accidental, accesorio. Cuando se vincula significación y habla, se destierra a la escritura en cuanto supuesta representación

¹¹ J. Derrida, *Los márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 117.

artificial de la primera. La fenomenología es fonológica en grado mayor porque parte de la existencia de un «diálogo solitario» de la subjetividad consigo misma, de la metáfora de la subjetividad como voz interior. Respecto a este lenguaje natural, interno, la escritura sería representación de representación.¹²

Husserl insta una fe, por decirlo de alguna manera, en una presencia viva del sentido en el lenguaje. Esto se hace patente a través de esa creencia en un monólogo interior, en cuyo seno la subjetividad asiste, «apresada» en la vivencia intencional, a un espacio inteligible, trascendental puro.

Derrida intenta mostrar que este fonocentrismo tiene por fondo una separación imposible entre *indicación* y *expresión*.

En Husserl, la absoluta presencia de un sentido en la vida interna del Ego presupone que éste no se informa a sí mismo por medio de signos un sentido. Es una aprehensión sin mediación.

Esta presencia de sí a sí, esa identidad del sentido consigo mismo, es lo que funda el pensamiento de la re-presentación, la condición de que el sentido sea presentable ante la subjetividad. La re-presentación, a su vez, se funda en la idea

¹² Cf. L. Sáez Rueda, *op. cit.*, p. 438.

En relación con los señalamientos de Derrida acerca de la supuesta degradación de la escritura en la tradición occidental y su crítica al tratamiento de la voz como *telos* ideal del lenguaje, no debe dejarse de mencionar el trabajo de Mladen Dolar, *Una voz y nada más*, Buenos Aires, Manantial, 2007. En esa obra seminal, el filósofo esloveno problematiza la visión de Derrida y explica por qué no solamente la escritura, sino también la voz podría aparecer como una amenaza a la consistencia metafísica, y se le podría ver como disruptiva de la presencia y del sentido. A partir de una interpretación muy particular de Lacan, Dolar subraya el lugar paradójico y ambiguo que ocupa la voz, en la intersección entre lenguaje y cuerpo (pp. 49-74). Sin duda, este tema debe constituir las bases de una investigación futura.

de repetición. La idealidad, como transparencia y univocidad perfecta sería «el correlato de una posibilidad de repetición indefinida».

¿Cómo se explica esto?

El supuesto es que todo signo, para ser un signo, debe implicar una posibilidad de iterabilidad. Debido a esta exigencia, la presentación actual del sentido a través de la *expresión* está, desde el principio, habitada o visitada por su repetición. Su reproducción o su representación son siempre posibles. El signo es signo sólo en este entorno del «re-», en el que la distinción que necesita Husserl, entre una verdadera comunicación y una «comunicación» (conmigo mismo) imaginaria o representada, no puede darse. Desde el momento en el que existe el signo, la diferencia entre primera vez y repetición ya ha empezado a borrarse.¹³

¿No existiría pues, un *significar* puro, sin signo?

Husserl, que desea conservar una presencia pura de la conciencia en sí misma, necesita también, para poder salvar la idealidad del sentido, la repetición que, apunta Geoffrey Bennington, arroja dudas, precisamente, sobre esa pureza.

La no realidad de la *Bedeutung*, dice Derrida, la no-realidad del objeto ideal, la no-realidad de la inclusión del sentido o del noema en la conciencia, dará la seguridad de que la presencia a la conciencia puede ser repetida indefinidamente: «La idealidad es la salvación o el dominio de la presencia en la repetición. En su pureza esta presencia no es presencia de nada que exista en el mundo, está en correlación con actos de repetición ideales de ellos mismos.»¹⁴ Después de precisar el carácter ineludible de la repetición, Derrida dará un salto que en una

¹³ G. Bennington en *Jaques Derrida, op. cit.*, p. 87.

¹⁴ J. Derrida (1995), *op. cit.*, p. 46.

primera lectura (en una segunda y hasta en una tercera) puede resultar demasiado misterioso. A la sazón, se pregunta lo siguiente:

¿Quiere decir esto que lo que abre la repetición al infinito o se abre ahí cuando se asegura el movimiento de la idealización, es una cierta relación de un existente con su muerte? ¿Y que la vida trascendental es la escena de esta relación? Es demasiado pronto para decirlo. Hay que pasar primero por el problema del lenguaje. De lo que no habrá que extrañarse: el lenguaje es ciertamente el médium de este juego de la presencia y de la ausencia.¹⁵

¿Cómo funciona la hipérbole que va del signo a que su posibilidad sea una relación con la muerte? ¿Es acaso el «núcleo excedente» que buscamos la finitud misma?

A partir del hecho de que la *expresión* «yo» puede ser entendida en la ausencia de una representación concreta del yo, Derrida se propone demostrar que la expresión contiene una no-plenitud esencial.¹⁶ No se trata aquí tan sólo de que la significación *sea posible* en la ausencia de la intuición que la cumple, sino de que en sentido estricto la posibilidad de que algo signifique excluye esencialmente la presencia del objeto: cuando se da la presencia del objeto, significación e intuición cumplidora se funden de tal manera que la primera perdería su pureza. El cumplimiento transformaría a tal grado la intención significativa que ésta pasaría a ser algo de naturaleza diferente.

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ Cf. F. Conde, «Derrida contra Husserl», *Investigaciones fenomenológicas 5*, Universidad de Barcelona.

En este punto, Derrida acusaría en Husserl una defensa de la unidad de intención y cumplimiento y el mantenimiento simultáneo de su diferencia. Así lo hace notar en el caso del *yo*:

¿Es que cuando digo *yo* en el discurso solitario puedo darle sentido a mi enunciado de otra forma que implicando, como siempre, la ausencia posible del objeto del discurso, en este caso, de mí mismo? Cuando yo me digo a mí mismo *yo soy*, esta expresión, como toda expresión según Husserl, no tiene el estatus de discurso más que si es inteligible en la ausencia del objeto, de la presencia intuitiva, en este caso, de mí mismo.¹⁷

El espacio en el que se encontraría la [o alguna] función de la palabra *yo* sería en la escritura, pues allí la expresión no indica ningún objeto. El objeto designado en la escritura permanece anónimo, no se hace visible, notable, identificable.

Al no ser vivido el *yo soy* más que como un *yo soy* presente, supone en él mismo la relación con la presencia en general, con el ser como presencia. El aparecer del *yo* a él mismo en el *yo soy* sería, pues, originariamente, una relación con su propia posible desaparición. Quedaría abierta la cuestión sobre si realmente queda justificada la introducción de la necesidad de que la subjetividad desaparezca para que la expresión *yo* sea considerada como una expresión significativa. Quizá extrayendo opiniones muy de prisa, la *Bedeutung* no sólo no implicaría esencialmente la *intuición* del objeto, sino que esencialmente la excluiría. Aunque Husserl afirma que la significación es posible en la ausencia de su objeto no dice que esta ausencia sea necesaria, que la palabra *yo* signifique en

¹⁷ Citado por F. Conde, *loc. cit.*

la ausencia de su objeto no *quiere decir* que se exija la ausencia del *yo* para que pueda seguir significando.¹⁸

En todo caso, el *nervio* de la argumentación de Derrida, como hace notar Peñalver, es: si la estructura del significado pende de la posibilidad de su no-intuición, exige, en cierto modo, su no-intuición (la intuición haría inútil el lenguaje, puesto que la presencia actual anegaría o borraría todo remitir, todo significar), la palabra *yo*, y la frase *yo soy* o *yo estoy vivo* se sostendrían en mi ausencia, en la posibilidad concreta de mi muerte: «La idealidad de la *Bedeutung* tendría aquí un valor estructuralmente testamentario».¹⁹

De este modo, se explica el epígrafe de Edgar Allan Poe que Derrida emplea al inicio de *La voz y el fenómeno*: «He hablado a la vez de sonido y de voz. Quiero decir que el sonido era de una silabización distinta, e incluso, terriblemente, espantosamente distinta. El señor Valdemar hablaba, evidentemente, para responder a la cuestión... Decía ahora: “—Sí, —no, —estuve dormido, —y ahora, —ahora estoy muerto.”» Esta *narración extraordinaria* sobre el señor Valdemar — que dice que está muerto, que *todavía no* ha muerto porque está en trance, pero que ha muerto *ya*— sería la clave de la historia ordinaria del lenguaje y de la historia del lenguaje ordinario (no menos que del literario)²⁰ : la muerte como condición trascendental de posibilidad de la vida. *Yo soy el que soy*, dice Derrida, acaba siendo la confesión de un mortal.

¹⁸ Cf. *Ibid*, p. 192.

¹⁹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 15.

²⁰ *Loc. cit.*

Abreviando en exceso el *nervio* del texto y dejando *deliberadamente* muchos cabos sueltos, en este apartado intento reconstruir el argumento de Derrida en relación con «la presencia a sí de la vivencia que se produce [en] el presente como ahora».²¹

Husserl parece admitir que entre la subjetividad tal como es en su experiencia efectiva y lo que se representa vivir, puede haber una exterioridad simple. El sujeto creería hablarse y comunicarse algo, pero en realidad no habría nada de ello. Se podría estar tentado por concluir, dice Derrida, que, «estando la conciencia enteramente invadida por la creencia o la ilusión del hablarse, enteramente falsa conciencia, la verdad de la experiencia sería del orden de la no-conciencia».²² Bien, pues en Husserl resulta ser lo contrario, la conciencia es la presencia a sí del vivir, de la experiencia. Ésta es simple, y por esencia, no está afectada jamás por la ilusión, pues no se relaciona más que consigo misma en la *proximidad absoluta*.²³

El lenguaje (como se advirtió en el apartado anterior) y su representación vendrían a añadirse a una conciencia simple y simplemente presente a sí, a una vivencia, que, en todo caso, puede reflejar en silencio su propia presencia.²⁴

²¹ Éste argumento es el que nos permitiría vislumbrar el «reverso olvidado» de la subjetividad al que alude Žižek, y cómo Derrida no *rechaza* la «subjetividad» cartesiana sin más.

²² *Ibid*, p. 108.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Ibid*, p. 109.

Una de las citas estratégicas de Husserl de las que se vale Derrida para afirmar esto es la siguiente:

Toda vivencia en general es una vivencia «existente en el presente». A su esencia es inherente la posibilidad de una reflexión sobre ella en la que resulta caracterizada necesariamente como *existente* de cierto y en el presente. (*Ideas* 1, § 11)

En esa medida, el signo sería extraño a esta presencia a sí, fundamento de la presencia en general.

Más adelante, se sostiene que si la representación de un *discurso indicativo* es falsa, en el monólogo, es porque resulta inútil. Si la subjetividad no se *indica* nada [de ella] a ella misma, es porque no puede hacerlo, y no puede porque no tiene necesidad de ello.

Al ser la vivencia *inmediatamente presente* a sí en el modo de la certeza y de la necesidad absoluta, la manifestación de sí mismo a sí mismo por la delegación o la representación de una señal es imposible porque superflua. Sería *sin razón*. «Esta *sin razón* de la comunicación interior sería la no-alteridad, la no-diferencia en la identidad de la presencia como presencia a sí.»²⁵

Al respecto, Derrida hace una acotación importante: este concepto de *presencia* no comporta solamente el enigma de aparecer de un ente en la *proximidad absoluta* a sí mismo, designa también la esencia temporal de esta proximidad. La presencia a sí de la vivencia debe producirse en el presente como ahora.

²⁵ *Loc. cit.*

La otra cita estratégica de Husserl —una paráfrasis sin referencia— que desplaza el discurso, dice así:

Si los actos psíquicos no tienen que ser informados a ellos mismos por intermedio de señales, es que son vividos por nosotros en el mismo instante (*im selben Augenblick*).

El presente de la presencia a sí, dice Derrida, sería tan indivisible como un abrir y cerrar de ojos, un *parpadeo*. En última instancia, lo que trata de mostrar es que en ese *Augenblick* hay un *guiño*, no una *mirada*. Sería el momento instantáneo de un guiño, no la mirada, lo que abriría un campo de visión de la subjetividad ante sí.²⁶ Este momento del parpadeo, de la ausencia, resultará ser la condición misma de posibilidad de la presencia, el propio «origen» de la presencia. En efecto, una estructura de repetición y ausencia permearía la idealidad y la presencia.

Toda la carga de esta demostración, dice Derrida, está soportada por la identidad de la vivencia presente a sí en el mismo instante. De esta manera, la presencia a sí debe producirse en la unidad indivisa de un presente temporal para no tener que hacerse saber nada a través de la procuración del signo. Tal percepción o intuición de sí mismo por sí mismo en la presencia sería no solamente la instancia en la que la «significación» en general no podría tener lugar [no puede tenerlo porque no hay mediación de signos]: aseguraría igualmente la posibilidad de una percepción o de una intuición originaria en general, es decir, la *no-significación* como «principio de principios». Cada vez que Husserl quiera

²⁶ J. C. Evans, *Strategies of deconstruction: Derrida and the myth of the voice*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991, p. 97.

marcar el sentido de la intuición originaria, recordará que es la experiencia de la ausencia y de la inutilidad del signo.²⁷

Sin duda, ningún *ahora* puede ser aislado como instante y puntualidad pura. Derrida se muestra indulgente y apunta que esto no solamente lo reconoce Husserl, sino que toda su descripción se adapta con flexibilidad a las modificaciones originales de este despliegue irreducible.

El propio Husserl dice en las *Investigaciones* que «le pertenece a la esencia de las vivencias el deber estar desplegadas de tal manera que no pueda haber jamás en ellas una fase puntual aislada».²⁸

Sin embargo, a pesar de toda la complejidad de su estructura, la temporalidad sigue teniendo un centro que no se puede desplazar, como se ve en *Ideas 1*, cuando Husserl dice: «El ahora actual es necesariamente y permanece como algo puntual, una forma que permanece para una materia siempre nueva».

Y es justamente a esa identidad consigo mismo del *ahora actual* a lo que se refiere Husserl en el *im selben Augenblick*, y de la que Derrida ha partido, para después señalar, por otra parte, que no *ha habido* ninguna objeción posible, en el interior de la filosofía, con respecto a este privilegio del ahora-presente.

Este privilegio define el elemento mismo del pensamiento filosófico, es la evidencia misma, el pensamiento consciente mismo, rige todo concepto posible de la verdad y del sentido. No se puede sospechar de él sin comenzar a desplazar del núcleo a la conciencia misma desde un *afuera* de la filosofía que quite toda *seguridad* y todo *fundamento* posibles al discurso. Y es en torno al privilegio del presente actual, del ahora, donde se juega, en última instancia, este

²⁷ J. Derrida (1995), *op. cit.*, p. 113.

²⁸ *Ibid.*, p. 114.

debate, entre la filosofía y un pensamiento de la no-presencia, que no es, por fuerza, su contrario, ni necesariamente una meditación de la ausencia negativa.²⁹

En esa medida, el dominio del ahora asegura la tradición que continúa la metafísica griega de la presencia en metafísica moderna de la presencia como conciencia de sí, metafísica de la idea como representación. Aquí, Derrida vuelve a citar a Husserl, para después imprimir en él una velocidad que lo exacerbe:

En el sentido ideal, la percepción sería entonces la fase de la conciencia que constituye el puro ahora, y el recuerdo, cualquier otra fase de la continuidad. Pero eso no es, precisamente, más que un límite ideal, algo abstracto que no puede existir por sí mismo. Queda por lo demás, que incluso este ahora ideal no es algo diferente *toto caelo* del no-ahora, sino al contrario, en relación continua con él. Y a esto corresponde el paso continuo de la percepción al recuerdo primario.³⁰

Derrida afirma que si se admite esta continuidad del ahora y el no ahora, de la percepción y de la no-percepción en la zona de originariedad común a la impresión originaria y a la retención, se acoge *lo otro* en la identidad consigo del *Augenblick*: «la no-presencia y la inevidencia en el *parpadeo del instante*».³¹

Entonces habría una alteridad *indicada* por la celeridad del movimiento del parpado, que no permite que la conciencia pueda coincidir consigo misma. Incluso, avanza Derrida, esa alteridad es la condición de la presencia, de la presentación y, en consecuencia, de la *Vorstellung* en general. La imposibilidad de

²⁹ *Ibid*, pp. 116-117.

³⁰ *Ibid*, p. 119.

³¹ *Loc. cit.*

un *ahora puntual* es la propia alteridad: «Una tal huella es, si se puede sostener este lenguaje sin contradecirlo y tacharlo inmediatamente, más “originario” que la originariedad fenomenológica misma».³²

«¿Acaso no estalla el concepto de soledad pura cuando el tiempo es repensado a partir de la *différance*?, ¿a partir de la identidad de la identidad y de la no-identidad en lo “mismo” del *im selben Augenblick*?»³³ Para alcanzar esta posición, asegura Derrida, no ha hecho más que seguir las premisas de Husserl, en las que la *différance* ya aparece como retraso originario del discurso respecto a la mostración. Es así como se descubre el «reverso olvidado» y el atravesamiento de la noción de *différance*: como diferir en el tiempo y como dispersión del *yo* que se ve fuera de sí mismo.

Ahora bien, es claro que tanto el afuera como el núcleo excedente (*différance*) remiten a una concepción compleja de la subjetividad. Sin embargo, como se verá en el siguiente capítulo, la reflexión puede y debería inscribirse en un horizonte más amplio que, por un lado, sirva de contrapunto a la exposición meramente técnica, y por otro, emplace a la subjetividad en un contexto histórico que ponga de relieve cómo se despliegan esas experiencias en diversos planos del curso del mundo.

³² *Ibid.*, p. 121.

³³ *Ibid.*, p. 123.

Capítulo 3

LA SUBJETIVIDAD Y EL TRIPLE NUDO VIOLENCIA-VIRTUALIDAD-VELOCIDAD

Yo no vivo, yo ardo.

PEIU YAVOROV

En los capítulos anteriores hemos abordado la noción de subjetividad a partir de su exceso constitutivo y de su quiebre en la experiencia del afuera. Se trata de una subjetividad que deviene ella misma discurso del límite. Desde luego, esa subjetividad no puede ser considerada al margen del contexto histórico en el cual se formula, por ello es preciso situarla en el marco del mundo contemporáneo, desestabilizado por las curvas de la violencia, la velocidad y la virtualidad. A partir de estos tres aspectos que configuran lo que bien podríamos reconocer como un naciente «*nomos* de la tierra», ¿cómo pensar la subjetividad?

Con esta pregunta nos situamos en la tentativa convencional de algunos movimientos filosóficos que consiste en hacer un diagnóstico crítico de la actualidad. Esta empresa tiene como telón de fondo la urgencia de referirse al acontecimiento que ocurre, literalmente, *detrás de la puerta*, donde la subjetividad se encuentra amenazada y de manera simultánea procura abrirse paso en la conflictiva figura del vivir-juntos.

Por principio, es evidente que nuestro tiempo no escapa a cierta sensación de estar al final de un ciclo civilizatorio. Nos asalta la sospecha de vivir a orillas de un desastre, cuya presencia se percibe, pero cuya naturaleza no se consigue

desentrañar.¹ En cambio, lo que se revela claramente es que las seguridades y las prédicas de las buenas nuevas no son protagonistas de la escena histórica actual. Aunque los referentes cambien, un tono apocalíptico se ha mantenido en pie desde hace varios años.

En efecto, «*pólemos* es padre y rey del universo»², pero ¿qué pensar sobre este *pólemos* imperante donde acontece una hiperbolización inusual de la violencia, y la subjetividad es transida por el desquiciamiento y la inseguridad casi de forma rutinaria? Mundo sin mundo. Mundo estallado. ¿Acaso siempre ha sido así?

En tal contexto, el vivir-juntos se llena de temores y riesgos, mientras que los lazos de lo social revelan un extraño deterioro. A aquel pasaje con el que Derrida abre *Espectros de Marx*, donde «alguien, usted o yo, se adelanta y dice: quisiera aprender a vivir por fin»³, habría que oponer una escena del presente: «Alguien, usted o yo, se adelanta y enmudece».

Frente al curso del mundo que amenaza al singular, se vuelve imperioso retomar a la subjetividad en aquello que le es más propio: su dolor en el encuentro con la exterioridad, su condición de cuerpo afectado.⁴ En esta perspectiva, la subjetividad no es un mero concepto, sino que se convierte en la marca de una intensidad existencial.

¹ Cf. Antonio Tabucchi y Carlos Gumpert, *Conversaciones con Antonio Tabucchi*, Barcelona, Anagrama, 1995.

² Heráclito, fragmento 53, Biblioteca de iniciación filosófica, traducido por Luis Farré, Madrid, Aguilar, 1982

³ Cf. J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

⁴ Cf. P. Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, p. 56.

En el abordaje de esta escenografía inédita en la que se halla la subjetividad, resulta indispensable tematizar cada una de las tres dimensiones de lo contemporáneo que hemos señalado: violencia, velocidad y virtualidad. Sin embargo, debemos subrayar que estos espectros —si cabe caracterizarlos así—, en última instancia, no pueden ser examinados por separado, pues, como se verá, se hallan en una intrincada y compleja relación de determinación mutua.

«*La desolada furia de la desenfrenada técnica*»

En un trabajo reciente, Paul Virilio encontró la cita estratégica ideal para aproximarse a lo que él mismo llama el «progreso de la catástrofe actual». Se trata de una observación que hiciera Marc Bloch en la década de 1930: «Una característica, especial entre todas, contrapone la civilización contemporánea a aquellas que la han precedido: *la velocidad*. La metamorfosis se produjo en el lapso de una generación».⁵

Por supuesto, aquí el peso de la ironía es proporcional al crecimiento exponencial de esa *velocidad* en el lapso de ochenta años. El desarrollo exagerado de las tecnologías de la comunicación ha desencadenado un fenómeno de transformación global que se caracteriza por el ascenso de una sociedad de consumo a la que se superpone una sociedad de la información.

Desde luego, aún no podemos determinar las consecuencias sociales, económicas y culturales que producirá la explosión de las redes electrónicas y las

⁵ P. Virilio, *El accidente original*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 13.

tecnologías digitales, pero tal vez serán mucho más profundas que las que provocara, hacia mediados del siglo XIX, una etapa muy particular de la revolución industrial, y cuyas secuelas inquietarían varios años después al propio Bloch.

Desde la perspectiva del historiador alemán, lo que estaba en juego en los años treinta del siglo pasado era un cambio radical en los patrones de movilidad física y de comunicación. Por lo que hace a dicha transformación, cabría destacar, como ejemplos paradigmáticos, el incremento de la producción en cadena de automóviles, la realización de las primeras películas con sonido o las transmisiones inaugurales públicas de televisión. Naturalmente, nuestro afán aquí no es historiográfico, tan sólo nos interesa considerar casos particulares que de alguna manera nos permitan vislumbrar el inicio de una propagación implacable de la velocidad y la consecuente disposición de un nuevo eje ordenador de la experiencia subjetiva.

Tomemos el caso del automóvil, signo eficaz de la sociedad de consumo. Sin duda, la masificación de los autos reconfiguró y acrecentó al mismo tiempo cierta necesidad de desplazamiento. En esta circunstancia, el movimiento acelerado de personas y bienes se volvió un aspecto distintivo del vivir-juntos urbano. El automóvil, dice Baudrillard, introdujo una «euforia mecánica de la velocidad» y se convirtió en el «centro de una subjetividad cuya circunferencia no se localiza en ninguna parte».⁶ Más aún, al paso de los años, la posesión de un vehículo terminaría siendo una especie de señuelo identitario de la subjetividad. Al proporcionar una extraña forma de intimidad mezclada con una funcionalidad

⁶ J. Baudrillard, *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 2003, p. 77. Por supuesto, no han de pasarse por alto los avances tecnológicos en el ámbito militar, así como sus terribles consecuencias.

vertiginosa, el automóvil se distinguiría como prototipo de objeto tecnológico y el perfecto correlato de una concepción maquínica del mundo.

En una sociedad altamente tecnificada, dispuesta en la mayor parte de sus ámbitos con criterios funcionales, la propia figura del mundo no cesa de acelerarse.⁷ Es ahí donde se emplaza una subjetividad que se «extasía en la contemplación de su propia actualidad en el uso social de la tecnología».⁸ A la luz de estas consideraciones, resulta fácil caer en la tentación —simplificadora, a primera vista— de suponer que las formas que asume la tecnología son correlativas a las que adopta la subjetividad. Así, la señalada intimidad del automóvil, volátil e impetuosa, se correspondería con el ritmo metabólico del conductor, arrastrado por la urgencia de llegar a algún punto.

Más allá de lo anterior, la figura del automóvil nos permite poner de relieve otra cualidad que acompaña a la díada tecnología-velocidad: el *accidente*. A fin de cuentas, los objetos derivados de la tecnología conforman una sucesión de procesos de configuración y dispersión invariablemente expuestos a la contingencia del curso del mundo.⁹ Un vehículo es un lugar donde siempre es viable un accidente, y dicha posibilidad se asume involuntariamente de antemano.

Ahora bien, desde un enfoque como el que plantea Virilio en *El accidente original*, el accidente automovilístico representaría tan sólo un suceso menor en la larga cadena de siniestros «producidos de forma indirecta por la tecnociencia». En el mundo industrializado, de incidentes en accidentes, de catástrofes en

⁷ Cf. P. Virilio, *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

⁸ J. Baudrillard, *loc. cit.*

⁹ Cf. Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin Estado*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 10-11.

cataclismos, la vida cotidiana pasa a ser un caleidoscopio en el que permanentemente la subjetividad se enfrenta a lo que surge de modo imprevisto: desde la explosión de una fábrica de pólvora hasta el desastre en una planta nuclear y la liberación al ambiente de material radiactivo.¹⁰

Frente a la situación de una temporalidad acelerada, señala Virilio, se impone una urgencia entre todas: *exponer el accidente*. He aquí una clave que apuntala el tema de la propagación de la velocidad a partir de la tecnología, y lo enlaza con otra de las tres curvas de lo contemporáneo que hemos propuesto más arriba: la *virtualidad*.

Antes de ahondar en esta dirección, debemos resaltar que el auge del automóvil, en rigor, ha sido un pretexto para comenzar el trazo de una línea, con la cual pretendemos ilustrar de un modo tremendamente esquemático cómo en un lapso muy corto (40-50 años) la velocidad adoptó un carácter ubicuo en la sociedad contemporánea. La marca conjetural inicia en la velocidad que distingue al *desplazamiento de personas y bienes*, y debemos extenderla hasta el ámbito de la tecnología comunicacional, es decir, hasta la velocidad que domina el *desplazamiento de mensajes e información*. Es claro que con el establecimiento mediático de la cultura de masas a partir del radio, el cine o la televisión y, más aún, con las revoluciones de las redes informáticas, la subjetividad se instaura sobre pistas de alta intensidad y flujos acelerados de datos e imágenes.

Con estos elementos de juicio, tomemos ahora el caso de las redes digitales, signo eficaz de la sociedad de la información y del hiperconsumo. Así como el

¹⁰ Cf. P. Virilio, *op. cit.*, 2009.

automóvil estableció una necesidad de desplazamiento y aceleró significativamente el movimiento urbano, la tecnología computacional precipitó en la subjetividad la urgencia de recibir y emitir información, de «estar enterado», de «estar conectado», en suma, la necesidad de «comunicar».

Desde el cine y la televisión hasta la producción masiva de computadoras personales y teléfonos móviles, todo parece indicar que el lugar por excelencia donde han confluído las mutaciones y emergencias del binomio tecnología-velocidad es la *pantalla*, un dispositivo paradigmático que constituye la vía de acceso primordial a la dimensión virtual. Es preciso recalcar que aquí empleamos el término «virtualidad» sólo en el marco de las telecomunicaciones instantáneas, aquellas que facultan a la subjetividad a «comunicarse con un universo suprasensible para el que no hay lugar en la realidad: *virtual* es el espacio que vemos en la pantalla, este universo de signos e imágenes fascinantes por el que podemos deslizarnos libremente, el mismo universo proyectado en la pantalla que crea una falsa impresión de profundidad».¹¹

La pantalla es no sólo una interfaz que le permite a la subjetividad experimentarse de manera virtual, sino que abre su capacidad de percepción a diversos fenómenos de manera simultánea. En el caso del cine y la televisión, adoptando un papel pasivo, y en el ámbito de las redes cibernéticas interactuando de manera activa, al grado de convertirse en una especie de terminal o nodo del

¹¹ S. Žižek, *Lacrimae rerum*, Barcelona, Debate, 2005, p. 210: «No es sólo que el hombre sea un *zoon technikos*, que interpone entornos artificiales y tecnológicos, una “segunda naturaleza”, entre él y los entornos naturales; se trata más bien de que el estatus de esta “segunda naturaleza” es irreductiblemente virtual».

que depende el funcionamiento de la maquinaria digital.¹² En cualquier caso, la velocidad de las innovaciones electrónicas ha convertido a la pantalla en uno de los artificios retóricos más poderosos por medio del cual se produce la ilusión de un incremento en la variedad de relaciones en las que participa la subjetividad.

Haciendo eco al señalamiento de Bloch acerca de la velocidad, la sociedad contemporánea se diferenciaría de las formaciones sociales anteriores por el hecho de que ofrece mayores oportunidades tanto para las relaciones impersonales como para las relaciones personales más intensas. En este contexto, Jaron Lanier, el genio programador que popularizara a finales de la década de 1980 el uso de la expresión «realidad virtual», llegó a afirmar en aquellos años que el mundo real se fusionaría con el virtual, creando nuevas formas de comunidad que mejorarían la calidad de vida¹³; al llegar el año 2000, Lanier se convirtió en el autor del «One-Half of a Manifesto», una arenga contra el totalitarismo cibernético.

Más allá de lo problemáticas que puedan resultar estas consideraciones, aquí resulta pertinente preguntarnos por el estatus de la realidad virtual —de las redes digitales— en relación con la subjetividad. De acuerdo con Slavoj Žižek, la clave hay que buscarla en la diferencia entre la imitación y la simulación: la realidad

¹² «Nuestra esfera privada —dice Baudrillard en *El éxtasis de la comunicación*— ha dejado de ser el escenario donde se desenvuelve el drama del sujeto reñido con sus objetos [...]: ya no existimos como dramaturgos ni como actores, sino como terminales de redes computacionales.» Citado por K. Gergen, *El yo saturado*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 99.

¹³ Cf. J. Lanier, *Contra el rebaño digital*, Barcelona, Debate, 2011.

virtual no *imita* la realidad, la simula a base de generar una *semblanza* de realidad.¹⁴

En el universo de bytes, chips y cables, el núcleo excedido de la subjetividad produce múltiples haces que se exteriorizan de forma impersonal en la pantalla. En palabras de Žižek, en el universo conectado de la realidad virtual, la imagen especular de la subjetividad queda externalizada en la máquina bajo la forma de un sustituto que ocupa su lugar en el ciberespacio, de modo que el cuerpo de la «vida real» se ve cada vez más reducido a un «resto excremental».¹⁵

Por lo que puede verse, dentro los intrincados mecanismos del ciberespacio se halla una vez más un descentramiento de la subjetividad, el cual se efectúa en aquello que hemos nombrado más arriba como «el éxtasis de la contemplación de su propia actualidad en el uso de la tecnología». En una velocidad mucho más elevada que la que proporciona la citada «intimidad del automóvil», la pantalla se revela como un sitio paradigmático donde ocurren precipitadamente fijaciones parciales de sentido y efectos de subjetivación siempre inesperados.

Por medio de las redes digitales, al menos en su carácter de *semblante*, las distancias entre los puntos de la escenografía donde se emplaza la subjetividad se han reducido drásticamente. Un aspecto positivo —si cabe llamarlo así— de las innovaciones electrónicas, así como de la expansión virtual de las relaciones, es que numerosos procesos de toda índole cuyo desarrollo antes necesitaba meses o

¹⁴ S. Žižek, *op. cit.*, p. 212: De tal forma, «la apuesta ontológica de la simulación es que no hay diferencia última entre la naturaleza y su reproducción artificial».

¹⁵ Fuera de eso, deberíamos evitar caer en dos trampas, tanto en la referencia simple y directa a la realidad externa de lo que hay fuera del ciberespacio, como en la actitud opuesta de «no hay realidad externa, la vida misma no es más que otra ventana».

años, ahora se concretan en pocos días o semanas. Más aún, la digitalización de los medios de comunicación (fotografías, impresos, teléfono, radio, televisión) supuso que la información que cada una de esas fuentes contiene se volviera asequible a la recepción de la pantalla de miles de computadoras, cuya capacidad de almacenamiento y rapidez de procesamiento se multiplica continuamente.¹⁶

Sin embargo, en paralelo al desarrollo técnico, ha ocurrido lo que Kenneth Gergen califica acertadamente como una «colonización de la subjetividad», que implica una sobreexposición a las opiniones, valoraciones y estilos de vida de otras personas, así como la aparición de vértigo ante la multiplicidad ilimitada. El singular, dice Gergen, acaba por convertirse en pastiches, en imitaciones baratas de los demás.¹⁷

Ya durante la década de 1970, Marshall McLuhan, autor de obras seminales y casi olvidadas como *La galaxia Gutenberg*, se escandalizaba ante el hecho de que una guerra como la de Vietnam se transmitiera por televisión y la población pudiera contemplarla desde la comodidad de su casa. Esa guerra, aseguraba el teórico canadiense, la perdió Estados Unidos en las salas de sus ciudadanos, no

¹⁶ De acuerdo con la llamada «ley de Moore», aproximadamente cada 18 meses el desarrollo de la tecnología permite duplicar el número de transistores en un circuito integrado. Se trata de una ley empírica, formulada por el cofundador de Intel, Gordon E. Moore, en 1965, cuyo cumplimiento se ha podido constatar hasta hoy. En ese año, Moore afirmó que el número de transistores por unidad de superficie en circuitos integrados se duplicaba cada año y que la tendencia continuaría durante las siguientes dos décadas. Más tarde, en 1975, Moore modificó su propia ley al corroborar que el ritmo bajaría, y que la capacidad de integración se duplicaría aproximadamente cada 24 meses. (http://es.wikipedia.org/wiki/Ley_de_Moore)

¹⁷ Cf. Kenneth Gergen, *op. cit.*, pp. 95 y ss. El propio Jaron Lanier ha descrito este fenómeno de manera controversial como «estupidez artificial» y «maoísmo digital»: «Si comenzamos a creer que internet es una entidad autónoma que tiene algo que decir, entonces devaluamos a las personas que generan el contenido y nos volvemos idiotas». J. Lanier, «Digital Maoism: The Hazards of the New Online Collectivism», *Edge*, 30 de mayo de 2006 (http://www.edge.org/3rd_culture/lanier06/lanier06_index.html).

en los campos de batalla de Vietnam. Más de treinta años después de McLuhan y de un acelerado despliegue de virtualidad, resulta significativo el anuncio que hiciera el Pentágono en 2011, al calificar el ciberespacio como un sitio más de batalla formal. Tras diversos ataques contra sus redes, el Departamento de Defensa estadounidense decidió hacer oficial una nueva estrategia de defensa cibernética, que dotaría a internet de rango de posible campo de batalla, como ya lo son tierra, mar y aire.¹⁸

Así, desde las acciones cotidianas de un singular en las redes digitales, donde la mayoría de las veces actúa como una subjetividad anónima, hasta el establecimiento de un campo formal de guerra, todo indica que en el ciberespacio asistimos a la emergencia de una historicidad inédita, aún dispersa. Se trata de una *historicidad virtual*, si cabe llamarla así, cuyo despliegue obedece en gran medida a una interfaz electrónica, por medio de la cual el vivir-juntos oscila entre la cercanía y el estallido.

Por otra parte, al mismo tiempo que la subjetividad adquiere la capacidad para estar significativamente presente en más de un lugar a la vez, resulta tan avasalladora la saturación de información e imágenes que confluyen en tal interfaz, que se ha generado, por decir lo menos, una extraña mezcla de ansiedad, frustración y desengaño. En suma, la subjetividad que se experimenta de forma virtual está sometida a un acoso persistente en la propagación indefinida de las redes digitales.

¹⁸ D. Alandete, “El Pentágono pasa a la ofensiva en internet”, *El País*, Madrid, 15 de julio de 2011.

A partir de estos elementos de juicio, es inevitable recordar el célebre y manoseado pasaje heideggeriano donde el pensador alemán hace un alto en el camino para preguntarse por el rumbo de un mundo conducido por la «desolada furia de la desenfrenada técnica»:

Quando el asesinato de un rey en Francia y una sinfonía en Tokio pueden «experimentarse» en forma simultánea; cuando el tiempo no es otra cosa que velocidad, instantaneidad y simultaneidad, y el tiempo en tanto historia ha desaparecido de la vida de todos los pueblos, entonces sí, entonces, en medio de todo este torbellino sigue en pie una interrogante que nos persigue como un espectro: ¿para qué? ¿Adónde? ¿Entonces qué?¹⁹

Al igual que ocurría más arriba con el señalamiento de Marc Bloch en relación con la velocidad, no deja de sorprender la actualidad de «todo ese torbellino» al que aludía Heidegger en 1935. Desde luego, esas preguntas todavía siguen en pie, aunque dé la impresión de que pudieran abordarse sólo a partir de un código computacional. ¿Para qué? ¿Adónde? ¿Entonces qué? ¿Cobran esas interrogantes algún sentido peculiar cuando se formulan en el marco de las telecomunicaciones instantáneas?

En este punto resulta oportuno volver a tomar el hilo del discurso interrumpido acerca de la «urgencia de exponer el accidente». Ante la saturación de imágenes e información, se trataría ya no de detener el torbellino, sino de buscar la posibilidad de orientarse en su entraña. Para Virilio, la exposición del accidente en nuestros días implicaría justamente afrontar esos interrogantes fundamentales en

¹⁹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 42-43.

el contexto de las redes digitales, buscar el contrapunto al acoso, tomar conciencia de «los excesos de todo tipo con que nos saturan a diario los grandes órganos de información, museo de los horrores acerca del cual nadie parece adivinar que precede y acompaña todo el tiempo al aumento incontenible de siniestros de magnitud aún mayor».²⁰

A pesar de que la existencia de un vínculo causa-efecto entre tal «museo de los horrores» y el «aumento de siniestros» sea discutible, lo que queda claro es que si bien las redes digitales han acortado las distancias y acelerado diversos procesos, también han elevado el poder de la visibilidad de cualquier tipo de atrocidades: desde cadáveres abandonados en una carretera hasta soldados orinando sobre los cuerpos de combatientes caídos.

A contrapelo de ese teatro de imágenes, así como del sentimiento de impotencia ante la irrupción de acontecimientos inesperados, la «exposición» de Virilio muestra los riesgos de una subjetividad progresivamente acostumbrada a la insensibilidad e indiferente ante las escenas más demenciales. Para el pensador francés, uno de los principales riesgos que corremos en esta circunstancia es la conversión del «terror» en «heroicidad», es decir, aceptar la justificación de las representaciones mediáticas de la violencia en nombre de una supuesta «libertad de expresión» y del «compromiso de informar».

La imagen de la pantalla de la televisión o de la computadora nos ha hecho asistir en directo a una continua escalda en materia de difusión del espanto, y sobre todo con el auge del *live coverage*, la transmisión instantánea de cataclismos y atentados que el cine catástrofe anticipo

²⁰ P. Virilio, *op. cit.*, 2009, p. 21.

ampliamente. La carrera de los canales de televisión por ganar audiencia hizo del accidente catastrófico una primicia, por no decir un espectáculo fantástico anhelado unánimemente.²¹

Las consideraciones anteriores abren una serie de dificultades relacionadas con el estudio de los medios que no cabría desmenuzar aquí. En cambio, lo que nos interesa señalar es la configuración de una subjetividad mediada siempre por la imagen, que gradual y peligrosamente se vincula con la violencia como objeto de consumo cotidiano. Sin duda, la violencia se ha instalado en la subjetividad con una insistencia que amenaza como definitiva. ¿O es que la subjetividad se ha instalado definitivamente en medio de la violencia, como si ésta constituyera una condición esencial de su experiencia? Acaso la violencia ya no sea un ingrediente sino el medio mismo en el que se despliega y se dispersa la subjetividad contemporánea.²²

En cualquier caso, el triple nudo creado por la velocidad, la virtualidad y la violencia es lo que pone en escena al accidente de manera radical: lo vuelve un hecho inmediato y ubicuo. Así, en palabras de Virilio, emerge en la subjetividad una «comprensión telúrica de la historia», donde todo se entrechoca a cada momento, y donde la presentación simultánea de acontecimientos reduce el intervalo de tiempo necesario para interpretarlos. Lo que más le preocupa a Virilio son los posibles estragos de una historia que surja puramente de la «aceleración televisual», de una colisión interminable de escenas dramáticas de la vida cotidiana en la pantalla.

²¹ *Ibid.*

²² *Cf. I. Lewkowitz, op. cit.*

En esta perspectiva, la abrumadora circulación de imágenes conduciría a la subjetividad a la pérdida de conciencia tanto del accidente y como de su propia dimensión escenográfica. Pero el siniestro mayor equivaldría no sólo a la *inconsciencia*, sino también a la locura:

una locura que nos llevaría a cegarnos voluntariamente a la banalización y a las consecuencias fatales de nuestras acciones e invenciones. Esta situación se vincularía, por lo tanto, con la drástica transformación de la filosofía en su contrario; dicho de otro modo, con el nacimiento de una *filolocura*: amor a lo impensado radical, donde el carácter insensato de nuestros actos no sólo dejaría de alarmarnos conscientemente, sino que nos seduciría.

Ésos son, de alguna manera, los elementos que conformarían el «desastre» de la subjetividad contemporánea, al que el autor de *El accidente original* contrapone la demanda de una «inteligencia de la crisis de la inteligencia», que, en primer lugar, consistiría en la búsqueda de los recursos para sustraerse a la «sobreexposición al espanto». En esa medida, explica Virilio, debería ser estudiada en profundidad no sólo la velocidad actual de los objetos y artefactos recientemente innovados, sino también esa velocidad virtual de la sorpresa catastrófica: «Así como es necesario precaverse del exceso de velocidad real mediante frenos y sistemas de seguridad automáticos también habría que intentar protegerse del exceso de *velocidad virtual*».²³

El proyecto de Virilio no deja de ser enigmático y ambiguo, pues no queda claro cómo es que por medio de una especie de voluntarismo o de «llamamiento a la

²³ P. Virilio, *op. cit.*, 2009, p. 29.

toma de conciencia» se podría conseguir un «freno virtual». No obstante, convendría retener al menos la compleja relación de la subjetividad con lo impensado, así como la voluntad crítica frente a la temporalidad acelerada y a la «excitación anestésica» en masa a la que la subjetividad se ve sometida cotidianamente, reducida a formar parte de un «manso ganado cibernético».²⁴

El giro hiperbólico de la violencia

«Ahí viene el monstruo Z»,

manta hallada en Monterrey, en 2010.

Quando la *pantalla* bombardea a la subjetividad con crisis causadas por el recrudecimiento de la violencia que parece surgir constantemente a lo ancho del mundo, se debería tener en mente que una crisis concreta sólo irrumpe en la visibilidad de los medios como resultado de una compleja conjunción de factores. En realidad, la velocidad visible de la sustancia —la de los medios de transporte, cálculo o información— nunca es sino la parte que se ve del iceberg de la *velocidad invisible*, la del accidente, tanto en el ámbito de la circulación vial como en el de la circulación de los valores.²⁵

Un mecanismo muy similar ocurre con la violencia, tal como lo explica Žižek en el ensayo *Sobre la violencia*:

²⁴ Cf. P. Pál Pelbart, *op. cit.*, pp. 64-65.

²⁵ Cf. P. Virilio, *op. cit.*, 2009, p. 30.

Tenemos muy presente que las constantes señales de violencia son actos de crimen y terror, disturbios civiles, conflictos internacionales. Pero deberíamos aprender a distanciarnos, apartarnos del *señuelo fascinante* de esta violencia directamente visible, practicada por un agente que podemos identificar al instante. Necesitamos percibir los contornos del trasfondo que generan tales arrebatos. Distanciarnos nos puede ayudar a identificar una violencia que sostenga nuestros esfuerzos para luchar contra ella.²⁶

De este modo, cabría hablar de una instancia estructural subyacente al bombardeo de imágenes mediáticas, justamente aquella que posibilitaría su manifestación acelerada y violenta. A la sombra de la violencia más visible, para Žižek habría dos tipos más de violencia: en primer lugar está la violencia «simbólica», encarnada en el lenguaje y sus formas. Esta violencia, de acuerdo con el filósofo esloveno, se da no sólo en los casos de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en las formas habituales del discurso: habría una forma más primaria de violencia relacionada con el lenguaje *como tal*, con su imposición de cierto universo de sentido. En segundo lugar, existe otra violencia a la que Žižek denomina «sistémica», que son las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de los sistemas económico y político.

Desde esta posición, podemos entrever cómo el nudo virtualidad-velocidad-violencia va signado por el exceso. Tomemos el caso de la imagen de un cuerpo decapitado que se transmite a través de las redes digitales, mientras en algún nodo cibernético, alguien ve la noticia y después busca archivos musicales. He ahí el «señuelo fascinante», pero ¿cuál es el trasfondo? Es claro que hay violencia no

²⁶ S. Žižek, *Sobre la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 9

sólo en el acto mismo del asesinato, sino en su propagación y en la indiferencia del particular que observa la escena. La violencia sistémica es precisamente la violencia inherente a un cierto estado de cosas desbordado.

Ahora bien, a pesar de que la virtualidad y la alta velocidad de la información han creado una comunidad más o menos terrible, hecha de vigilancia recíproca y frivolidad²⁷, tampoco deberíamos dejarnos llevar por una falsa sensación de urgencia. Si bien hay un «compromiso» que ejerce presión sobre la subjetividad desde todas partes, no siempre resulta evidente cómo deberíamos hacer un diagnóstico ante el fenómeno de la violencia. ¿Cómo pensar, pues, *ante* la violencia? ¿Cómo pensar su giro hiperbólico y la escenografía donde ocurre? ¿Debemos hacer algo al respecto?

Un análisis crítico de la actual constelación global a menudo va seguido de un reproche: «¿Quieres decir que no deberíamos hacer *nada*? ¿Simplemente sentarnos y esperar?» Deberíamos tener el coraje de responder: «¡Sí, exactamente eso!» Hay situaciones en que lo único verdaderamente «práctico» que cabe hacer es resistir la tentación de implicarse y «esperar y ver» para hacer un análisis paciente y crítico.²⁸

Una de las claves fundamentales de este análisis está en no hablar *directamente* sobre la violencia, sino en mirarla de soslayo, tan sólo *indicarla*. Y es que siempre hay algo desconcertante en una confrontación directa con los actos violentos, su efectividad pareciera no admitir metalenguajes. Pensemos en la paralización que causa el desfile diario de escenas demenciales, tanto en la pantalla como en la

²⁷ Cf. P. Pál Pelbart, *op. cit.*, pp. 37.

²⁸ S. Žižek, *op. cit.*, 2009, p. 16.

calle: en ese momento el horror sobrecogedor y la empatía con las víctimas (si la hay) funcionan sin excepción como un *señuelo* que nos impide pensar.²⁹

Por lo anterior, Žižek afirma que un análisis conceptual *desapasionado* de la tipología de la violencia debe por definición ignorar su impacto traumático. Desde luego, la violencia puede adoptar muchas formas, desde una agresión física hasta una intervención militar, sin embargo, aquí nos alejamos de tal afán taxonómico. Al menos en el análisis que hacemos acerca del *triple nudo* que define lo contemporáneo, lo decisivo es suspender la lectura de la violencia en clave de *mal*. Aquí la abordamos, en cambio, como un hecho irreductible existente en la situación actual de la subjetividad. Esta estrategia es la que nos permite, en efecto, *mirar de soslayo* sin caer en la tentación de los señuelos particulares. Mirar de soslayo significa asimismo advertir la complejidad, moverse entre sombras, advertir el no-paso reiterado. Descubrir, en suma, que lo impensado es aquello que modula las palabras.

A comienzos de la primera década del siglo XXI, Peter Sloterdijk llevó a la hipérbole la idea de la violencia como «hecho irreductible», cuando aseguró que nos encontramos en «la realidad» en el momento en que asumimos el peso del mundo en cuanto lugar del crimen: «El lugar del mundo siempre corresponde finalmente, de una manera u otra, al lugar de un crimen más o menos generalizado».³⁰

Hay razones para no considerar este señalamiento como una simple ocurrencia provocadora. De alguna manera, Sloterdijk apunta a la que podríamos considerar

²⁹ Cf. Žižek, *op. cit.*, 2009, p. 12.

³⁰ Cf. A. Finkielkraut y P. Sloterdijk, *Los latidos del mundo*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 152.

la pulsión de las pulsiones: dominar y ejercer crueldad sobre otro. En su esplendor corporal, la subjetividad arde y va. Irremediablemente se halla en un *pólemos* condicionado por un orden caníbal donde el otro *es otro* en la medida en que es susceptible de ser engullido. El fantasma que recorre el mundo es el canibalismo, aunque debe enfatizarse que no se trata de un fantasma distintivo de lo actual.³¹ Así, la pregunta es, más bien, qué pasa cuando dicho espectro se entrelaza con un mundo que es gestionado de manera electrónica. Es evidente que en la época del predominio de las redes digitales, se intensifica la exposición de ese rasgo caníbal y que todavía no estamos muy seguros de cómo actuar frente a esa circunstancia.

Estas apreciaciones ponen de relieve los posibles estragos de la «sobreexposición al espanto» que citábamos más arriba. La exposición repetida a los «estados de excepción» por medio de la pantalla permite que se magnifique una dimensión monstruosa de la subjetividad, a saber, aquella que experimenta la destrucción del otro como la realización del exceso mismo de la vida. Cuando la violencia y la velocidad se vuelven la *textura* misma de lo virtual, el lenguaje no

³¹ Sloterdijk lleva la reflexión a un terreno aún más resbaladizo cuando afirma que «la inteligencia humana se inscribe en un círculo naturalista, forma parte de una primitiva hermenéutica de la violencia. No somos capaces de salir del círculo sino durante el tiempo que dura un armisticio: siempre volvemos a sumergirnos en la violencia. En consecuencia, la realidad de la realidad es el eterno retorno de la violencia. La espera de ese retorno está programada en nosotros en el nivel de un sistema de *stress* innato. Ser significa, entonces, estar atrapado en el círculo de la violencia. Existir quiere decir estar expuesto a la repetición de los estados de excepción. Aun si el proceso de civilización nos permite diferir el retorno de la violencia, sólo se logra ganar algo de tiempo antes de su seguro retorno. [...] La época de la razón sería finalmente la época de la complejidad. Complejidad tal vez sea el nombre epistemológico de lo trágico.» Cf. A. Finkielkraut y P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 143.

siempre sirve para hacer lazo, sino que se puede convertir en el instrumento más eficaz de una amenaza. Si de suyo la subjetividad siente un impulso violento de acabar con todo lo que la merodea para preservar su singularidad, a través de la red se puede hacer aún más rápido.

En esta línea argumentativa de Sloterdijk, la pantalla podría representar incluso una interfaz por medio de la cual se canalice una «frustración causada por la catástrofe que no llega». Si asumimos que en la subjetividad existe una cierta tendencia apocalíptica insatisfecha y la consecuente necesidad de someterse a *algo mayor* que ella misma, en la época actual el ciberespacio se vuelve el candidato ideal para ocupar ese puesto de *gran otro*. Tras una *marca cool*, como la llama Sloterdijk, se oculta la demanda de fatalidad.

Éste es un giro por demás sugerente en la reflexión, pues a partir de lo dicho por el pensador alemán, la «sobreeposición al espanto» no representaría sólo una circunstancia propia del predominio de las redes digitales, sino que sería aquello mismo que demanda la subjetividad al tratar de compensar las contingencias del curso del mundo mediante una nueva fatalidad. Sin embargo, advierte Sloterdijk, deberíamos apresurarnos a huir de ese rompecabezas ético en la abstracción exaltada de un universo de reemplazo, donde la hiperbolización de la violencia es producto exclusivo de la «política de los malvados» o del «mortal desarrollo de la virtualidad cibernética».

Hacia una limitación crítica

En cualquier caso, la historicidad virtual reclama una postura moderada que no se precipite a identificar el avance en la tecnología de la información como el nuevo «sinvergüenza que encarna la parte mala de la historia», pero que tampoco se vuelva una actitud acrítica hacia los posibles estragos del triple nudo velocidad-virtualidad-violencia. Un buen ejemplo de lo anterior son precisamente los ensayos de Žižek acerca del ciberespacio.³² Por un lado, el esloveno es particularmente escrupuloso en su análisis de los sucesos enmarcados en las telecomunicaciones instantáneas, pero por otro, defiende una especie de *limitación crítica*, pues los juzga como fenómenos aún indeterminados y ambiguos.

En un ensayo titulado “¿Por qué Žižek? ¿Por qué *online*?”, David Gunkel³³ ilustra esa indeterminación y ambigüedad a través de dos libros célebres en el análisis de la revolución virtual que argumentan a favor de tesis opuestas y aparentemente incompatibles: en 1986, el sociólogo James Beniger publicó un ensayo pionero llamado *The Control Revolution*, donde apuntaba que el progreso de la tecnología de la información, así como el de las computadoras personales y las redes informáticas, constituía una respuesta a «la crisis de control» en la producción industrial y en los medios, por medio del cual los aparatos estatales y

³² Véase en especial el volumen *Lacrimae rerum*, cuyo subtítulo es ensayos sobre cine moderno y ciberespacio.

³³ David J. Gunkel es uno de los filósofos estadounidenses más prolíficos que se ha especializado en el análisis de las tecnologías de la información y de la comunicación (ICT, por sus siglas en inglés). Además, es editor de la renombrada publicación *International Journal of Žižek Studies*, de donde viene esta cita (<http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/15/66>).

corporativos expandirían su dominio. Varios años más tarde, en 1999, Andrew Shapiro publicó un libro con el mismo título, *The Control Revolution*³⁴, que proponía exactamente lo contrario. Según Shapiro, la tecnología de la información, especialmente la computadora personal e internet, pone en entredicho a las viejas estructuras sociales, políticas y económicas, «permitiendo que los individuos obtengan una parte del poder que tradicionalmente han ejercido los gobiernos, las empresas y los medios de comunicación».³⁵

Son de destacar las fechas de publicación de las dos obras arriba mencionadas, pues ambas pertenecen a lo que podríamos identificar como un estado embrionario de las redes digitales. Pues bien, todo parece indicar que en la actualidad ambas posturas se sostienen con legitimidad, fundamentalmente porque, como hemos insistido, la dispersión de la historicidad virtual nos impide determinar una dirección. Desde luego, tampoco podríamos afirmar que el curso mismo del mundo nos ofrecerá esa dirección eventualmente y las bases para comprender cómo funciona la maquinaria cibernética, que tal vez acabe por engullir *todas* las posibilidades.

Suscribimos, en cambio, la limitación crítica planteada por Žižek, cuando dice que deberíamos adoptar una actitud conservadora hacia el ciberespacio como la que manifestara Chaplin hacia el cine sonoro. Chaplin, explica Žižek, era mucho más consciente de lo habitual del impacto traumático que tendría la voz como intruso extraño en nuestra percepción del cine. Del mismo modo, la actual

³⁴ Existe una traducción al español: A. L. Shapiro, *El mundo en un clic: cómo internet pone el control en sus manos (y está cambiando el mundo que conocemos)*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 2002.

³⁵ Citado en David J. Gunkel, *loc. cit.*

transición digital nos permite darnos cuenta, en términos generales, de lo que perdemos y de lo que ganamos en el proceso, una percepción que se hará imposible en cuanto asumamos plenamente y nos sintamos en casa —si cabe decirlo así— con las nuevas tecnologías.³⁶ En pocas palabras, dice Žižek, tenemos el privilegio de ocupar el lugar de *mediadores evanescentes*³⁷, cuya postura frente al ciberespacio es la de una sana distancia crítica: ni una simple celebración entusiasta ni un rechazo *neoludita*.³⁸

La deserción: una respuesta posible

El problema no es que nos dejan solos, es que no nos dejan lo suficientemente solos.

GILLES DELEUZE, en respuesta a uno de sus alumnos preocupado por la soledad.

¿Cómo encarar la complejidad del nudo velocidad-virtualidad-violencia? Sin duda, la filosofía contemporánea no puede pasar por alto esa cuestión urgente. Hasta este punto, se han indicado algunos de los cimientos sobre los que se despliega

³⁶ S. Žižek, *op. cit.*, 2006, pp. 217-218.

³⁷ Expresión que Žižek toma de Fredric Jameson.

³⁸ Véanse, por ejemplo, Steven E. Jones, *Against technology: from the Luddites to Neo-Luddism*, Londres, Routledge, 2006, y Gordon Graham, *The Internet: a philosophical inquiry*, Londres, Routledge, 1999. En ambos libros se aborda la corriente conocida como *neoludismo*, surgida a finales del siglo XX, que se opone a la inteligencia artificial y a todo progreso basado en la informática. Aunque él mismo no se llamaba *neoludita*, recuérdese al matemático Ted Kaczynski, conocido por enviar cartas bomba en forma de protesta y por ser el autor del *Manifiesto de Unabomber*, una expresión radical del odio a la tecnología que considera que ésta representa la máxima degradación y enajenación del ser humano.

aquello a lo que quizás llamamos muy laxamente *actualidad*. Sugerimos el escenario, los tablonos y las vigas que lo conforman, pero todavía hace falta perfilar algunas líneas acerca de cómo se podría orientar la subjetividad en esas coordenadas. Delatar la ficción, sin más, no nos lleva a nada: la verdadera pregunta es cómo nos posicionamos frente a esa ficción, cómo nos orientamos en el torbellino.

Con esas consideraciones en mente, el objetivo en esta parte final de la reflexión consiste en recuperar la figura de la «subjetividad que se abre paso en la conflictiva figura del vivir-juntos» y problematizarla a partir de una clave interpretativa que nos proporciona Peter Pál Pelbart³⁹: *la deserción*, que bien podríamos estimar correlativa a la «distancia crítica» que recién hemos señalado en Žižek.

Uno de los puntos de partida de Pál Pelbart en su *Filosofía de la deserción* es la necesidad de pensar la violencia del capitalismo en su ansia de moldear por completo la subjetividad, convulsión que últimamente se ha revelado de un modo obscuro. Lo anterior, asegura Pál Pelbart, al menos tendría la ventaja de romper el mito de una *subjetividad dada*. De este modo, deberíamos comprenderla por fin como «plenamente fabricada, producida, modulada; y también, a partir de esto, por qué no, *automodulable*».⁴⁰ Como se ve, el de Pál Pelbart es un discurso

³⁹ Desafortunadamente poco estudiado en México, este peculiar filósofo nació en Budapest y se formó en París. Actualmente es profesor en la Universidad Católica de São Paulo, en Brasil. Además de ser un distinguido experto en la obra de Deleuze («sin profesar una filiación sacerdotal»), coordina una compañía teatral con pacientes psiquiátricos.

⁴⁰ P. Pál Pelbart, *op. cit.*, p. 71.

contemporáneo más preocupado por *reinventar* la subjetividad que por *descifrarla*. Se trata de ensayar diversos trazos sin partir de un punto de origen fijo.

En este tenor, ¿cómo pensar nuevos pliegues o despliegues subjetivos allí donde la tecnología digital y el ciberespacio son el medio rector? ¿Cómo actúan las múltiples fuerzas que se hacen presentes y ponen en jaque a la subjetividad?:

En un contexto de digitalización universal en el que una nueva metáfora bioinformática ha tomado por asalto nuestro cuerpo, el viejo cuerpo humano, tan primitivo en su organicidad, parece ya obsoleto. Ante la nueva matriz tecnocientífica, donde el ideario virtual encuentra en la materialidad del cuerpo una viscosidad incómoda, un obstáculo a la liberación inmaterial, somos todos un poco *minusválidos*.⁴¹

En tal circunstancia, la extrema velocidad de las redes digitales sobre la que hemos hablado más arriba se vuelve también una extrema parálisis. La *serialización* desbordada, los flujos acelerados de imágenes, información, conocimiento, servicios, noticias, etcétera, hacen que la subjetividad se vea capturada en lo que Pál Pelbart llama «inercia petrificante de la pantalla», «hipnosis telemediática» y, peor aún, en una «infantilización masiva».

Antes de seguir adelante es preciso recordar que la subjetividad es la marca de una intensidad existencial, y en esa medida no es algo abstracto. Se trata de la vida, y más exactamente, de las *formas de vida*, de los modos de hacer, sentir,

⁴¹ *Ibid.*, p. 57.

amar, percibir, imaginar, soñar, habitar, vestirse, gozar. En última instancia, lo que la subjetividad consume por medio de la pantalla son formas de vida.⁴²

Apropiándonos del argumento de Pál Pelbart, uno de los aspectos más preocupantes de la actualidad es el de un capitalismo en red que enaltece al máximo las conexiones, las monitorea y las modula con finalidades *vampirescas*. Así, la verdadera minusvalía de la subjetividad consistiría en devenir un cuerpo digitalizado —si es posible imaginar algo así—, forzado a interactuar en un vivir-juntos virtual donde los afectos se homogenizan incesantemente.

Si somos consecuentes con el carácter mediador de la «distancia crítica» žižekiana, debemos decir que ese capitalismo en red no es el puro fruto de una degeneración, sino la condición de posibilidad para que algo se inaugure. El ciberespacio exige requisitos subjetivos vinculados con el lenguaje, como la capacidad de comunicar, de relacionarse, de asociar, de cooperar, de compartir la memoria. De esta manera, las interrogantes que pueden ayudarnos a perfilar la orientación de la subjetividad se amplían y adquieren una trama más intrincada:

Respecto de esta subjetividad errática, ondulatoria y polifónica, se hace preciso preguntar: ¿qué nuevas velocidades y lentitudes anuncia, qué nuevos poderes de afectar y ser afectada libera, de qué nuevos afectos es capaz, qué nuevas potencias e impotencias, alegrías y tristezas genera, qué nuevas pasiones de abolición y destructividades se anuncian, qué nuevos modos de vida se esbozan?⁴³

⁴² *Ibid.*, p. 96.

⁴³ *Ibid.*, p. 82.

Ante el gran abanico de posibilidades, como hemos anunciado, nos importa destacar la de una subjetividad que sea capaz de desertar. En el muy peculiar sentido de Pál Pelbart, se trataría de un tipo de *deserción* que nada tiene que ver con la *traición*, sino con un desplazamiento respecto de ciertos lugares, ciertos modos de hablar, ciertas maneras de ocupar el espacio, también de ciertos modos de pasividad, de inercia y automatismo.⁴⁴

De esta forma, una subjetividad capaz de desertar es aquella que está atenta a las distancias, a las aproximaciones, a las identificaciones y a las fugas del triple nudo velocidad-virtualidad-violencia. La imagen que usa Pál Pelbart es totalmente ilustrativa: la posibilidad de desertar, dice, implica tener siempre la «mochila lista». Tal vez no se trate simplemente de irse, sino a veces de guardar silencio o de encontrar la flexibilidad para adoptar otra posición. Callar, por ejemplo, ante el vivir-juntos despótico que imponen los intercambios virtuales; no ceder tan fácilmente al impulso teatral de hacerse visible.

Fuera de eso, desertar no es una obligación o un derecho, explica Pál Pelbart, pues escapa a una formalización jurídica, se trata de algo mucho más vital. Es una huida, una escapada, un resguardo o repliegue. Con todo, cabe preguntarse: ¿cómo es posible pensar la deserción sin que sea una especie de autocercamiento, de autoaniquilación? ¿Cómo pensarla en situaciones que exigen una suerte de compromiso, de fidelidad, de proyectos?

Con esta última interrogante, la *Filosofía de la deserción* se cruza con diversos autores contemporáneos —Negri, Agamben, Virno, Nancy, entre otros— que se

⁴⁴ *Ibid.*, p. 13.

han referido con insistencia a una «cuestión trivial»: hoy vivimos una crisis de lo «común»:

Las formas que antes parecían garantizarle al lazo social alguna consistencia perdieron su *pregnancia* y entraron definitivamente en colapso, desde la llamada esfera pública hasta los modos de asociación consagrados: comunitarios, nacionales, ideológicos, partidarios, sindicales. Deambulamos entre *espectros de lo común*: los medios, la escenificación política, los consensos económicos legitimados, pero también la invocación civilizadora basada en el pánico, la militarización de la existencia para defender la «vida» supuestamente «común».⁴⁵

En esta perspectiva, las curvas de velocidad, virtualidad y violencia incluso pueden llegar a representar un «secuestro de lo común bajo formas consensuales espectacularizadas». Más aún, es necesario acentuar en que esas «figuraciones de lo común» —las que emergen en las redes digitales, por citar un caso— comienzan a aparecer finalmente como aquello que son: *puro espectro*. A partir de este contexto preciso, parafraseando a Pál Pelbart, este común fantasmático podría postularse más como premisa que como promesa, como un espacio hecho de multiplicidad, singularidad, dispersión y vibraciones sin origen ni dirección.

Es justamente ese espacio donde se emplaza la desertión y también el vivir-juntos, tal como lo concibiera Roland Barthes: «No el vivir-de-a-dos conyugal, ni el vivir-de-a-muchos por coerción colectivista, se trata más bien de una soledad interrumpida de manera reglada, un “poner en común distancias”».⁴⁶ En su célebre curso del Collège de France, “Cómo vivir juntos”, y en muchos otros lugares de su

⁴⁵ *Ibid.*, p. 21

⁴⁶ *Ibid.*, p. 35.

obra, Barthes apuntaba de alguna manera a la *subjetividad de la deserción* cuando llamaba la atención sobre el deseo de crear una estructura de vida que no fuera un dispositivo de vida. Así, la reivindicación barthesiana del fuera de lugar, la descolocación respecto de todo sistema, el deslizamiento, la tangencialidad, la *adherencia* como peligro supremo, aportarían diversas claves para comprender de qué hablamos cuando hablamos sobre deserción, ese extraño fantasma de distanciamiento que atraviesa a la subjetividad.

A decir verdad, como hemos señalado respecto de la «inteligencia de la crisis» de Virilio, la deserción no brota de un simple llamamiento a la toma de conciencia, ni siquiera es una especie de ideal regulativo, representa tan sólo una posibilidad. Una vez más, *Bartleby*, o tal vez un paso antes: es la posibilidad de una subjetividad sin esencia que se resiste a quedar fija en una identidad estable, que no elude la dispersión, el exilio, la separación, sino que los asume a su modo: «Desde el fondo de su soledad, dice Deleuze, un individuo como *Bartleby* no revela sólo el rechazo de una sociabilidad envenenada, sino que es un llamado a una solidaridad nueva, invocación de una comunidad por venir».⁴⁷

Una subjetividad que desierta, puntualiza Pál Pelbart, es una subjetividad que declina toda identidad y toda condición de pertenencia, pero al mismo tiempo también reconoce el espectro de lo común: es una subjetividad de vecindad y resonancia, de distancias y encuentros, más que de vinculación.

A la luz de estas consideraciones, Pál Pelbart formula una serie de preguntas sin respuesta que cobran un sentido muy concreto si las releemos desde la perspectiva de la subjetividad que busca orientarse en las curvas de la violencia,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 44.

la velocidad y la virtualidad y de manera simultánea procura abrirse paso en la conflictiva figura del vivir-juntos: ¿cómo podríamos mantener una disponibilidad que propicie los encuentros, pero que no los imponga? ¿Cómo dar lugar al azar, sin programarlo? ¿Cómo sostener una «gentileza» que permita la emergencia de un hablar allí donde se multiplica el desierto afectivo de la pantalla?

A fin de cuentas, una subjetividad que ensaya la posibilidad de desertar se extiende exponiéndose a todos los contactos, pero jamás intenta salvar a otros y se desvía de aquellos que emiten un sonido demasiado autoritario o demasiado gimiente.⁴⁸ Es decir, advierte el exceso que la modula; escucha, atenta, el murmullo del afuera. Y en el acto, enmudece.

⁴⁸ Cf. *Ibid.* p. 40.

Reflexión final

¿Estás vivo? Entonces lo sé todo de ti.

MANLIO SGALAMBRO, *La consolación*

A manera de reflexión final, nos gustaría plantear algunas interrogantes y algunas tareas que quedan pendientes a partir de la presente investigación:

¿Hacia dónde vamos? ¿Qué cabe esperar del WWW nomos? ¿Qué cabe esperar de cara a la vertiginosidad de las mutaciones en curso, sobre todo las de esa instancia tan impalpable como incontrolable que llamamos subjetividad? ¿Cómo encarar la complejidad del nudo velocidad-virtualidad-violencia? Sin duda, la filosofía contemporánea no puede pasar por alto esas cuestiones. No puede hacer a un lado ese orden discursivo que configura una nueva experiencia ejemplificada de manera radical en la tecnología cibernética.

A pesar de que el espacio social siempre ha sido distorsión y desequilibrio, es claro que estamos frente a una nueva comprensión histórica de la subjetividad que trae amenazas inéditas y riesgos, pero también trae posibilidades. Por ejemplo, la de hacer trizas el pensamiento rígido, dejar que se abra el tartamudeo, la experiencia del afuera, el pensamiento de la deserción.

En cualquier caso, pareciera que *el preguntar* tiene que cambiar de economía en el giro de esa inmanencia sostenida en velocidad, virtualidad y violencia. *Preguntar*, pero con la seguridad de que no hay grandes tesis que defender. Deberíamos limitarnos a hacer indicaciones, advertencias, pequeñas precisiones

técnicas sobre el quehacer filosófico, elaborar notas y construir algunos problemas para una reflexión por venir.

No obstante, cabe preguntarse, ¿cómo construir un problema en medio de la saturación de «propuestas». Acaso, como sugiere Baudrillard en *La transparencia del mal*, debemos recurrir al estado de simulación, aquel en que sólo podemos reestrenar todos los libretos porque ya han sido representados —real o virtualmente.¹

No se trata, pues, de introducir novedades inauditas o de interrumpir los nexos con la tradición, se trata de reescribir y reelaborar. Si bien la reflexión habrá de *pasar* por el archivo, también tendrá que salir de él. A fin de cuentas, es necesario escapar de ese lugar privilegiado donde ocurre una repetición cansada de lo normal, de lo ortodoxo, de lo decente.

Más allá de lo anterior, todo parece indicar, siguiendo a Peter Pál Pelbart, que aumentará nuestro extrañamiento ante los modos emergentes de sentir, de pensar, de fantasear, de amar, de soñar, y nos veremos cada vez más envueltos con inmensos aparatos de codificación y captura, «que sustraen las fibras que hasta hace poco simulaban constituir una *íntima espesura* de la subjetividad».

Al margen de una predicación piadosa, es preciso repetir lo obvio: no sabemos todavía qué otros pliegues nos esperan, qué nuevas maneras de plegar y desplegar las fuerzas del afuera nos acechan, qué formas futuras de desacelerarlas, de abrirse a ellas, de desobstruir la supuesta clausura subjetiva.²

¹ Véase J. Baudrillard, *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 2001.

² Véase P. Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

¿Cómo orientarse en el torbellino? Si hubiera que encontrar un hilo conductor de los ensayos aquí expuestos, al menos desde lo que intentamos trabajar teóricamente como subjetividad, tendríamos que decir que se trata de una vocación por el silencio. A partir de diversas perspectivas, todos los emplazamientos de la subjetividad propuestos apuntan hacia una actitud específica de finitud, de pasividad, de exposición vulnerable y de enmudecimiento.

Sufrimos un exceso de comunicación, solía decir Deleuze, estamos atravesados de palabras inútiles, de una cantidad demente de palabras e imágenes. Sería mejor crear espacios de soledad y de silencio para que por fin se tuviera algo que decir.

Todo es cuestión de experimentación a partir de este punto, aunque siempre se debería evitar el optimismo rústico, la ilusión de la articulación efectiva de la idea y los discursos cuyas tendencias sean emancipadoras. Alguna vez le preguntaron en una entrevista a Georges Bataille: «¿Usted cree que en el mundo actual hay salida?», a lo que contestó: «Nos han metido en la cabeza esa idea tonta de salida, pero en nada hay salida».

BIBLIOGRAFÍA
(NO EXHAUSTIVA)

- Agamben, Giorgio, *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011.
———, *Homo Sacer*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
———, *Signatura rerum*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Aguilar Rivero, Mariflor (coord.), *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*, México, UNAM, 2008.
- Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Arfuch, Leonor (comp.), *Pensar este tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Atalí, Jacques, *El orden caníbal. Vida y muerte de la medicina*. Barcelona, Planeta, 1979.
- Barthes, Roland, *Cómo vivir juntos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
———, *El grano de la voz, Entrevistas 1962-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
———, *¿Por dónde empezar?*, Barcelona, Tusquets, 1974.
- Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 2003.
———, *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- Baudrillard, Jean y Marc Guillaume, *Figuras de la alteridad*, México, Taurus, 2000.
- Bauman, Zygmunt, *Tiempos líquidos*, México, Tusquets, 2008.
- Beckett, Samuel, *Compañía*, Barcelona, Anagrama, 1999.
———, *Residua*, Barcelona, Tusquets, 1969.
- Benjamin, Walter, *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- Bennington, Geoffrey, *Jaques Derrida*, Cátedra, Madrid, 1994.
- Berardi Bifo, Franco, *Generación Post-Alfa*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007.
- Bident, Christophe, *Reconocimientos*, Madrid, Arena Libros, 2006
- Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.
———, *El libro que vendrá*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
———, *La amistad*, Madrid, Trotta, 2007.
———, *La sentencia de muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
———, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

- Borges, Jorge Luis, *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 2002.
- Butler, Judith, *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Cadava, Eduardo, et. al, *Who comes after the subject?*, Londres, Routledge, 1991.
- Coetzee, J. M., *Contra la censura*, Barcelona, Debate, 2007.
- Conde, Francisco, "Derrida contra Husserl", *Investigaciones fenomenológicas 5*, Universidad de Barcelona.
- Critchley, Simon, *Muy poco... casi nada*, Barcelona, Marbor Ediciones, 2007.
- Cusset, François, *French Theory*, Barcelona, Melusina, 2005.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- , *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- , *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2009.
- Deleuze, Guilles y Claire Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
- Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.
- , *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008.
- , *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.
- , *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- , *Los márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Dolar, Mladen, *Una voz y nada más*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- Elliot, Anthony, *Teoría social y psicoanálisis en transición*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- Esposito, Roberto, *Tercera persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Evans, J. Claude, *Strategies of deconstruction: Derrida and the myth of the voice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.
- Featherstone, Mikes, *Cultura de consumo* Buenos Aires, Amorrortu, 2008.y *posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000.
- Fernández Gonzalo, Jorge, *Filosofía zombi*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Fernández Porta, Eloy, *Eros*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Finkelkraut, Alain y Peter Sloterdijk, *Los latidos del mundo*, Buenos Aires,

- Amorrortu, 2008.
- Foster Wallace, David, *Hablemos de langostas*, Barcelona, Mondadori, 2007.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, México, Tusquets, 2010.
- , *El pensamiento del afuera*, Pre-Textos, Valencia, 1989.
- , *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2000.
- , *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2001.
- , *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2007.
- Galende, Federico, *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2009.
- Gergen, Kenneth J., *El yo saturado*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Giorgi, Gabriel y Fermín Rodríguez, *Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Graham, Gordon, *The Internet: a philosophical inquiry*, Londres, Routledge, 1999.
- Grüner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Guattari, Félix, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- , *Cartografías Esquizoanalíticas*, Buenos Aires, Manantial, 2000.
- Gumpert, Carlos y Antonio Tabucchi, *Conversaciones con Antonio Tabucchi*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Himanen, Pekka, *La ética del hacker*, Madrid, Destino, 2001.
- Jabes, Edmond, *El libro de las preguntas*, Madrid, Siruela, 2006.
- Jones, Steven E., *Against technology: from the Luddites to Neo-Luddism*, Londres, Routledge, 2006.
- Lanier, Jaron, *Contra el rebaño digital*, Barcelona, Debate, 2011.
- Legendre, Pierre, *Dominium Mundi*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- Lewkowicz, Ignacio, *Pensar sin Estado*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Lipovetsky, Gilles, *La sociedad de la decepción*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- Maffesoli, Michel, *El nomadismo*, México, FCE, 2004.
- Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- McLuhan, Marshall, *La galaxia de Gutenberg*, México, Planeta, 1985.

- Milner, Jean-Claude, *Los nombres indistintos*, Buenos Aires, Manantial, 2009.
- Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?*, México, Siglo XXI, 2010.
- , *Fractales: pensadores del acontecimiento*, México, Siglo xxi, 2007.
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Navarro, Ginés, *El cuerpo y la mirada: desvelando a Bataille*, Barcelona, Anthropos, 2002.
- Oliva Mendoza, Carlos, *El artificio de la cultura*, México, UNAM, 2009.
- Ollé-Laprune, Philippe, *Para leer a Michel Leiris*, México, FCE, 2010.
- Pál Pelbart, Peter, *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.
- Patiño, Antón, *Escritos de un sonámbulo*, Barcelona, Caballo de Troya, 2011.
- Pommier, Gérard, *Los cuerpos arcangélicos de la posmodernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- Ramonet, Ignacio, *Un mundo sin rumbo*, Madrid, Debate, 1997.
- Sáez Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.
- Shapiro, Andrew L., *El mundo en un clic*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 2002.
- Sibilia, Paula, *La intimidad como espectáculo*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Sloterdijk, Peter, *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2009.
- , *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2006.
- Svendsen, Lars, *Filosofía del tedio*, Barcelona, Tusquets, 2006.
- Valencia, Sayak, *Capitalismo gore*, Barcelona, Melusina, 2010.
- Vázquez Atochero, Alfonso, *Ciberantropología: cultura 2.0*, Barcelona, Editorial UOC, 2009.
- Vila-Matas, *El viento ligero en Parma*, México, Sexto Piso, 2004.
- Virilio, Paul, *El accidente original*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- , *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- , et. al, *El prójimo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010.
- , *La suspensión política de la ética*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- , *Lacrimae rerum*, Barcelona, Debate, 2006.
- , *Sobre la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009.