

De la configuración rítmica del mundo. Notas sobre humanismo, técnica y política

**Emmanuel Biset**

Universidad Nacional de Córdoba

1.

Quizá toda generación sienta algo parecido, quizá sea una particularidad de nuestra época. Se trata de esa sensación de agotamiento de la cultura allí donde la filosofía parece reposar en un ocaso inevitable. No serán datos los que fundamenten o cuestionen tal sensación, pues la estadística, siendo un indicio de la época, no configura su comprensión. Y si la filosofía parece convivir con su muerte anunciada, y si una y otra vez aparecen tonos apocalípticos, es otra cosa aquella que deambula en estos tiempos: sentir que ya no la filosofía, que se ubica en cierta extranjería, en un tiempo del cual sólo cabe el recuerdo. Posiblemente, como hace tiempo es anunciado, sea la academia el lugar de ese ocaso. La misma lógica de la productividad y la repetición no son sino muestras del abandono mismo de la filosofía. Relatores de pensamientos ajenos.

Algo así como una prisión en el peso agobiante de una tradición que ya no dice nada. No porque esa historia haya simplemente perdido sentido, sino porque faltan preguntas desde la cuales indagar ese pasado. ¿Cuáles son aquellas preguntas que marcan la época? Si hay certeza de fragmentación, de multiplicación de escuelas, de pequeñas islas teóricas que se forman de un costado o el otro, todavía resta indagar por aquellas

preguntas que no sólo posibilitan ciertos vínculos, sino la lectura significativa de los textos heredados. ¿Qué preguntas harán de la lectura una herencia? Se puede responder a estas cuestiones señalando que la época se define por la ausencia de un horizonte común cuando se extienden las fronteras irrebasables de pequeñas comunidades de filósofos. Sin embargo, todavía es posible volver sobre una cuestión previa, pues pensar las preguntas de la época no es sino replegarse sobre el mismo preguntar. La cuestión será, entonces, no si se comparte un tema o contenido en la búsqueda, sino si la filosofía todavía se constituye como un preguntar incondicional. Un preguntar que en su forma abre el tiempo histórico. Es este mismo preguntar aquel que parece olvidado o abandonado cuando la filosofía se convierte en repetición y ansias de novedad.

## 2.

La década del '60 no fue una más en la historia intelectual contemporánea, tampoco en la filosofía. Como ha sucedido en ciertos momentos históricos (aquel siglo V a.c. o aquel comienzo alemán del siglo XIX), existe una especie de fulgor donde en un tiempo y lugar surge una fuerza filosófica inusitada. El París de esta década será un punto de

condensación de escritores, filósofos, artistas, movimientos políticos. Por todo esto, de la potencia de un preguntar. No será menor, entonces, que aquella generación inscripta en esta década se identifique a sí misma desde una querrela, desde un preguntar que es, al mismo tiempo, la clausura de una pregunta y la apertura de un más allá. La generación filosófica francesa de la década del '60 se pensará a sí misma desde la «querrela por el humanismo». Uno de los textos centrales para abordar la singularidad de su indagación, será un breve artículo titulado «Los fines del hombre» en el cual Jacques Derrida piensa su propia generación desde el distanciamiento o reformulación del humanismo. Los epígrafes del escrito, desde tres nombres propios, Immanuel Kant, Jean-Paul Sartre y Michel Foucault, marcan la historia de la pregunta «¿qué es el hombre?». Se indica, de un lado, que no se trata de una pregunta inherente a la filosofía como tal, sino que tiene una historia determinada, es decir, que la pregunta por el hombre tiene sus orígenes en el idealismo alemán. Esa misma pregunta, de otro lado, adquiere toda su fuerza en la identificación de existencialismo y humanismo en Sartre, llegando a su clausura con Foucault. El rostro del hombre como huella en la arena que

se borra es a la vez una clausura de la pregunta y una intervención en la querella.

El texto de Derrida se constituye como un diagnóstico de época a partir de la diferenciación de dos momentos. La generación de Sartre y Merleau-Ponty es caracterizada por su filiación con el humanismo, pues aun cuando estos autores critican el hombre como entidad esencial propia del personalismo, nunca cuestionan la unidad del hombre como tal. Desde este humanismo se construye determinada relación con la tradición donde Hegel, Marx, Husserl y Heidegger son leídos desde la pregunta por el hombre. Frente a esta generación, la década del '60 propone un método donde la estructura prescinde del sujeto productor. Sin embargo, el abandono del hombre para Derrida ha sido demasiado simple, por lo que es necesaria una doble tarea: mostrar en análisis rigurosos la crítica al humanismo ya contenida en Hegel, Husserl y Heidegger, e indicar cómo en estos mismos autores subyace un humanismo más profundo sustentado en una perspectiva teleológica de la historia en Hegel y Husserl y en la proximidad de *Dasein* y ser en Heidegger. La estrategia del autor adquiere sentido si se tienen en cuenta dos indicios. En primer lugar, no se trata simplemente de dar vuelta

la página de la pregunta por el hombre, pues cada vez que se repite este gesto, aquello que se pretende superar se reinscribe con una nueva máscara. El humanismo no puede ser simplemente superado, sino que se debe realizar un trabajo minucioso para mostrar los diversos rostros del humanismo abriendo hacia un más allá del hombre. En segundo lugar, que la misma posibilidad del texto está atravesada por el problema del humanismo, pues la posibilidad de identificar un «nosotros», una generación, supone saldada la cuestión. No por casualidad el texto termina del siguiente modo: «¿Debemos entender la vigilia como la custodia montada junto a la casa o como el despertar al día que viene, a la víspera de éste en el que estamos? ¿Hay una economía de la vigilia? Estamos quizá entre esas dos vigilias que también son dos fines del hombre. ¿Pero quién, nosotros?».<sup>1</sup>

En el distanciamiento señalado por Derrida es posible preguntar qué se juega en la querella sobre el humanismo. Y esto debido a que más allá de las posiciones suscitadas, la pregunta es por qué a lo largo de la filosofía contemporánea diversos autores han reclamado su ubicación de uno u otro lado. Quizá —es sólo una hipótesis—, las condiciones de posibilidad de la querella se

ubican en el orden de las decisiones ético-políticas que dan lugar a una forma de filosofía. Para decirlo brevemente, es una disputa política. No se trata de una pelea partidaria, sino de una lucha en la definición misma de la política debido a que se juega el paso de lo inhumano a lo humano. Si el humanismo se define como proceso de hominización, conlleva estrategias que hacen del hombre un hombre y la construcción de una alteridad frente a la cual diferenciarse. En la querella se juega así la relación del sentido de la política, o mejor, del sentido político de la filosofía en relación al hombre. ¿Qué sentido puede tener la filosofía si no contribuye al proceso de hominización, si no es una apuesta por el hombre? ¿Qué sentido puede darse a la política si no es el hombre, el ser humano, aquello que define su orientación?

Por todo esto, la cuestión es cuál es *nuestro* lugar respecto de esta querella. Dicho de otro modo, si aquella que quizá fue la última generación filosófica reconocida como tal se identificaba a sí misma por su distanciamiento respecto del humanismo, la pregunta es cuál es el estatuto actual del humanismo. Ello supone, a la vez, abordar la pregunta por el hombre y abordar aquello que nos define como generación. ¿Seguimos

todavía en la estela de aquellas filosofías construidas desde la crítica a los rostros del hombre? ¿Estamos en una época donde la querella por el humanismo perdió sentido? ¿Post-humanismo o trans-humanismo? ¿Tenemos certeza sobre aquello que nos define como generación? ¿Sabemos qué nos distancia del quiebre producido por las filosofías de la década del '60 francés? La misma formulación de estas preguntas indica que todavía no existe claridad en la ruptura ni perspectiva de la tarea necesaria. Y si todavía no aparecen las preguntas que han de constituir una época, tampoco es posible comenzar la tarea de herencia de la tradición. La especialización infinitesimal o la erudición infinita, el rescate de autores desconocidos, el auge de figuras menores, no son sino indicios de una búsqueda infructuosa. ¿Qué lugar será aquel de una ausencia de lugar? ¿Qué de un lugar que todavía no llega a dibujarse? ¿Será una lenta demarcación o la imposibilidad radical de un nuevo lugar? ¿Nosotros? ¿Quién?

### 3.

No será un dato menor que la pregunta por el hombre surja en los horizontes de la técnica, es decir, el humanismo como pregunta por la esencia del hombre adquiere

sentido al mismo tiempo que la técnica se constituye como horizonte general de la experiencia. Se trata de pensar esta paradoja. Pues el humanismo como indagación por el hombre se define a sí mismo como perspectiva política desde la postulación de una esencia del hombre en su diferenciación con aquellos entes que le son externos (sean otros no-hombres, sean animales, sean máquinas). La búsqueda o postulación de una definición del hombre no sólo puede comprenderse como indagación filosófica, sino como proyecto teórico-político. La pregunta kantiana por el hombre encuentra su correlato político en la Revolución Francesa. Por este mismo motivo las disputas en torno a una u otra definición de hombre son luchas por formas de la política. Ahora bien, el hombre como preocupación de la modernidad tardía tiene una relación dual con la técnica.

Por un lado, no es posible comprender la centralidad de la pregunta por el hombre si no es desde una nueva configuración metafísica asentada en la oposición sujeto-objeto. Es el sujeto fundante del conocimiento aquel que posibilita esa pregunta. Y es esta misma metafísica aquella que hace de la técnica el horizonte general de la experiencia. La modernidad se inicia con la búsqueda

de certeza absoluta ante un mundo caótico, ante una experiencia que ya no se constituye como fuente de conocimiento, y por ello con la definición del sujeto como artífice de un orden racional. Al mismo tiempo, ese orden racional adquiere legitimidad no sólo en la coherencia, sino en la intervención o dominación del mundo. El orden racional cuya fuente es el sujeto es también la *mathesis universalis* que garantiza la manipulación de la naturaleza. La técnica en su versión moderna es la generalización de una lógica que desde el sujeto instrumentaliza el mundo en su totalidad (es decir, incluso las relaciones entre los hombres). El dualismo sujeto-objeto es condición de posibilidad, entonces, de la pregunta por el hombre y la tecnificación del mundo.

Por otro lado, el humanismo será un enfrentamiento con la pérdida de humanidad del hombre asociada generalmente a la tecnificación. El humanismo encuentra su lugar privilegiado como proyecto político en las posiciones filosóficas que destacan la pérdida de humanidad del hombre. Pérdida vinculada a la técnica. El humanismo contemporáneo viene a responder a la tecnificación de las relaciones humanas. Por esto mismo, la pregunta por el hombre sólo adquiere sentido en una lectura políti-

ca. El humanismo es la postulación de una esencia del hombre (natural o artificial) y la diferenciación de un otro que no sólo es exterior, sino amenazante. El hombre moderno se parece cada vez más a una máquina, por lo que la amenaza es interna. Dicho de otro modo, si el rostro del hombre en la modernidad se confunde progresivamente con una máquina, el combate será desde el *verdadero* rostro.

La paradoja inicial, entonces, parece ubicarse en el vínculo necesario y heterogéneo entre hombre y técnica. Pero puede ser ampliada esta complicación. Pues el humanismo será en su estrategia de diferenciación un proceso por el cual se va construyendo la humanidad del hombre. Tal como Heidegger destaca en su *Carta sobre el humanismo*, la génesis puede ser ubicada en la traducción romana de los griegos, allí donde los romanos para diferenciarse de los bárbaros se educan en la cultura griega. El humanismo es el proceso de adopción de la cultura griega para distinguirse de aquellos hombres no-humanos que se llamarán, esta vez, bárbaros. Siendo así, no existe una esencia del hombre, sino un proceso de hominización (de domesticación dirá Sloterdijk). Por esto mismo, todo humanismo implica cierta técnica. O mejor, el humanismo es la técnica por la cual

se hace del hombre un hombre. Se trata de los procedimientos artificiales por los cuales se constituye la humanidad. Por lo que la apuesta política por el humanismo contra la tecnificación o instrumentalización contemporánea sólo puede ser la defensa de una técnica más próxima al hombre frente a aquella exterior. Nuevamente, la cuestión será elegir la *verdadera* técnica contra aquellas técnicas que pierden al hombre.

Sea en los rostros del hombre, sea en las formas de la técnica, parece jugarse siempre una lógica de la propiedad.

#### 4.

Es posible afirmar que existe una co-implicancia de la pregunta por el hombre y la pregunta por la técnica. Esto supone romper con aquel dualismo que ubica al hombre del lado de la libertad o auto-realización y a la técnica del lado de lo mecánico repetitivo. Se trata de avanzar en una indagación que vaya más allá de la dicotomía hombre-técnica. No sólo porque es posible mostrar, tal como se ha sugerido, las co-implicancias genéticas, sino porque el avance mismo de la técnica ha vuelto anacrónicas ciertas cuestiones. Si todo pensamiento se abisma allí donde se carece de categorías que reaseguren la comprensión, la técnica es quizá

el lugar por excelencia de ese abismarse contemporáneo. Para avanzar en la ruptura de la dicotomía es posible mostrar dos movimientos según los cuales se piensa la técnica por fuera del hombre.

En primer lugar, existe una estructura clásica desde la cual la técnica excluye de sí al hombre, sea en su cuerpo natural, sea en su espíritu trascendente. La técnica pensada desde el instrumentalismo, y así acentuando su carácter de herramienta, indica que se trata de un medio cuya función o utilidad es definida por un agente o contenido externo. La definición de técnica es, entonces, la de un medio útil establecido por el hombre. Quizá sea el lenguaje el instrumento por excelencia según este orden, pues se trata de un medio de comunicación o expresión de un contenido exterior, es decir, de pensamientos o ideas que permanecen por fuera de esa mediación. Siendo así, el hombre como cuerpo o alma permanece por fuera de la técnica en tanto puede darle uno u otro sentido. El hombre es el agente teleológico del instrumento. Por este motivo no existe una íntima unidad de hombre y técnica sino una relación de mutua exclusión. La misma depende de un concepto de utilidad que define la técnica como función neutral externa al contenido o agente. Será esta

externalidad el núcleo de una definición de mediación transparente como esencia de la técnica.

En segundo lugar, se debe señalar que la modernidad filosófica complejiza la cuestión al ubicar en el núcleo de la epistemología una concepción instrumental. Si el conocimiento es definido en función de la utilidad dada por la intervención en el mundo, ya no parece existir relación de exterioridad. Sin embargo, la modernidad comporta un extraño movimiento por el cual al mismo tiempo que surge la relación constitutiva entre hombre y técnica, se reconstruye su exclusión. Por un lado, la técnica será la generalización de la mediación instrumental entre sujeto y objeto. La pregunta por el hombre es subsidiaria de una modernidad cuyo eje es el sujeto epistémico y donde la pregunta por la técnica se comprende en ese sujeto epistémico como manipulación del mundo. Por otro lado, la generalización de la utilidad como criterio de legitimación del saber se realiza desde la repetición del esquema clásico, pues la técnica sigue siendo la mediación instrumental entre sujeto y objeto. Sólo porque la técnica es exterior a sujeto y objeto se puede comprender la progresiva tecnificación de hombre y mundo. Ahora bien, en esta tecnificación,

la era de la técnica o el predominio de la razón instrumental, se sigue pensando la técnica desde la relación medio-fin, sólo que se afirma que esa mediación, desde su externalidad al agente o contenido, constituye la mundaneidad del mundo.

Una y otra vez se postula una pureza pre-técnica a la cual le sobreviene la técnica. Pureza que tiene dos formas privilegiadas, es principio y fin (*arché y telos*), y que tiene un estatuto jurídico. Es principio en tanto origen inmediato al cual se le agrega la mediación artificial. Es fin en tanto el sentido de la función, la definición de la utilidad, es exterior a la técnica. La técnica será siempre la mediación repetitiva que no puede definir por sí misma el sentido del movimiento. La esencia de la máquina será la repetición sin teleología. De hecho es posible definir la técnica como un formalismo que responde al «cómo» pero nunca al «para qué». Adquiere un estatuto jurídico porque no se trata sólo de la postulación de un orden exterior a la técnica, sino del establecimiento de una jerarquía ontológica. El humanismo se comprende como la postulación de una esencia del hombre exterior a la técnica, allí donde incluso la complejidad del discurso heideggeriano habría sucumbido.

## 5.

La desazón de la época posiblemente tenga que ver con una crisis radical de la cultura. Una crisis que, a diferencia de aquella que lúcidamente se pensó en la primera mitad del siglo XX, ya no añora su superación. La ausencia de melancolía, tantas veces señalada por Lyotard, es signo de un tiempo que hace de la crisis su estado permanente. Vivir en tiempos de crisis es habitar ese intersticio, como le gustaba decir a Arendt, entre un tiempo que ya no es y un tiempo que todavía no es. Y saber, al mismo tiempo, que el «ya no» y el «todavía no» no anuncian nada. Se puede ver aquí también un desafío, una apertura al pensamiento. Se piensa allí donde no hay categorías que anuncien la respuesta. Vacilar de las cosas, temblor del mundo, donde existe una especie de resto de pensamiento. O mejor, el pensar surge de ese resto constante que excede las formas tradicionales de la comprensión. Se trata entonces de cuestionar un pensamiento donde técnica y hombre se excluyen desde la oposición sujeto-objeto. Porque, sin todavía entrever un pensamiento sistemático del porvenir, las oposiciones tradicionales han sido excedidas por el acontecer.

Por esto mismo la cuestión es pensar en un *a priori técnico*, es decir, deconstruir la oposi-

ción entre un origen puro y un suplemento artificial. La posibilidad de tal distinción se encuentra en la noción de simplicidad. Aspecto fundante del cálculo como definición de la racionalidad moderna, la simplicidad de un elemento indica su indivisibilidad. La razón analítica instrumenta el cálculo en la división hasta llegar a lo indivisible que puede ser compuesto de diversos modos. Pues bien, en este esquema toda indagación tiene como punto final elementos simples que a posteriori entran en relación. La mediación es secundaria respecto a la inmediatez de los elementos. Por esto mismo, al origen inmediato le sobrevienen las mediaciones técnicas exteriores. Si se toma el ejemplo del lenguaje, pensarlo como medio de comunicación supone la existencia de ideas inmediatas que son comunicadas por signos que las representan. El lenguaje es un instrumento de mediación que no afectaría la inmediatez de los pensamientos transmitidos. Para ello se requiere que el mismo medio o instrumento sea un compuesto de relaciones de elementos simples. ¿Qué sucede si tal simplicidad es sólo una construcción a posteriori, un *deseo*?

La cuestión a pensar es la mediación, así la técnica como mediación. Y por ello indagar en un doble sentido: de un lado, si es posible

mantener la oposición entre origen puro y técnica repetitiva, o mejor, si se puede sostener la exterioridad de la mediación respecto a la inmediatez de la simplicidad. De otro lado, interrogar las características de la misma mediación. Comenzando por la segunda cuestión, justamente la mediación es lo que cuestiona la idea de simplicidad. Un medio en sentido fuerte no es un compuesto de elementos simples, sino que se trata de una relacionalidad que define los elementos. Si se toma nuevamente el lenguaje, no se trata de un sistema de signos definidos como unidades significativas que entran en relación, sino que cada signo para adquirir valor o sentido debe diferenciarse del resto. Por esto mismo la diferencia precede a la identidad del signo como tal. Todo medio es mediación y esta mediación es la que permite articular los elementos. La mediación no es exterior a un origen o fin, es decir, exterior a la inmediatez, sino que la misma posibilidad de existencia de un medio destituye la posibilidad de lo inmediato. Si el origen se define por la simplicidad, debe excluir fuera de sí la mediación, es decir, la debe ubicar en un afuera innecesario. Pero si tal mediación existe es porque la inmediatez no es simple o inmediata desde el origen. La

mediación a priori deconstruye la idea de origen pleno.

En autores como Derrida o Deleuze se retoma esta idea desde la repetición originaria. Esto indica que no se trata de elementos simples que luego puedan ser repetidos, sino que la repetición —al tener un estatuto originario— rompe con la misma noción de origen. Para que exista mediación deben existir relaciones, vínculos, diferencias, por ello mismo no pueden existir a priori elementos simples, sino relaciones que articulan esos elementos. Si tal simplicidad no existe, ya no puede pensarse ni en una esencia del hombre inmediata, ni en la técnica como instrumento derivado de un origen pleno. El esquema que hace posible tanto el humanismo como la técnica tienen que ver con un origen puro, esencia del hombre, al cual se le agrega subsidiariamente la técnica. Al señalar que existe cierta repetición ontológica, que no hay exterior puro, se abre un pensamiento de la técnica más allá de la técnica. Si existe tal repetición se cuestiona la pertinencia de los conceptos de origen y de técnica.

La noción de origen puro o natural también comprende una concepción de la filosofía, una filosofía cuya naturalidad podría disociarse de su institucionalidad como algo

externo y accidental. Según esta distinción sólo el primer polo, el origen natural, será ligado a la esencia de la filosofía o del *logos*, donde el segundo polo será derivado, auxiliar, accidental, contingente. Es, ante todo, una concepción de filosofía en la cual se considera a la lengua como instrumento, y así todo lo que viene de la lengua pertenece al orden técnico o institucional que se quiere externo a la constitución de la filosofía. Pero, al mismo tiempo, esta concepción de filosofía pura sustrae la misma lengua a su origen instrumental, y se postulan idiomas originariamente ligados a la filosofía e independientes de la contaminación técnica, un humanismo cuya esencia remitiría sólo a ciertos idiomas, esta vez el griego, esta vez el alemán. En ambos casos, se trata de una filosofía que parte de un lugar originario, natural, al cual le sobreviene como externalidad accidental lo instrumental. Esto supone la posibilidad de separar en la lengua el origen y la técnica.

Se trata de pensar la técnica sin postular una instancia de pensamiento puro, y así de una naturaleza pre-técnica a la cual le sobreviene la técnica desde el exterior. La complicidad de los orígenes, o mejor, la *prótesis de origen* dan cuenta del lugar irreductible de la técnica. En otros términos, pensar la técnica

fuera del esquema medio-fin. El más allá de la técnica también lleva a un más allá del humanismo. Pues al romper con un origen o fin externo a la técnica, se cuestiona el orden según el cual el hombre es aquel que le otorga sentido a los medios que utiliza. Es la noción de utilidad definida por el hombre y en vistas al hombre aquella que se disloca. Si no existe pureza pre-técnica, el hombre mismo es una prótesis o, mejor, siempre una mediación técnica. Lo cual abre hacia una nueva cuestión: ¿cuáles son las formas de la mediación?

## 6.

El hombre y la técnica, nuevamente. En un presente difuso se consume el sueño del dios-hombre en la máquina de dios, aquella que puede repetir el origen del universo y, quien sabe, dar comienzo a uno nuevo. El crecimiento del saber y la manipulación técnica muestran su carácter infinito y así el hacer del hombre va más allá del hombre. El extremo de la manipulación, donde el hombre realiza el sueño de convertirse en dios, no hace sino disolver al mismo hombre. Si en el esquema presentado, el hombre debe establecer el sentido de la técnica desde aquello que lo define, desde lo propio, la técnica contemporánea destruye cualquier

posibilidad de lo propio del hombre. No existe autenticidad externa a la técnica. El hombre contemporáneo es una prótesis, es decir, una performatividad técnica. El esfuerzo intelectual pasa, posiblemente, por exceder ese orden según el cual el hombre desde una identidad pura define desde el exterior el sentido de la utilidad de los instrumentos. Si no existe tal naturaleza del hombre exterior a la técnica, y de hecho los avances de la técnica hacen del hombre un constructo genético, la configuración de lo humano no es sino la fijación parcial de fronteras con cierto exterior. O quizá, el hombre es una prótesis técnica que puede adquirir uno u otro sentido. La cuestión será entonces preguntar por las formas de estas prótesis, por los sentidos que surgen allí cuando el hombre no puede ser considerado el amo del sentido. ¿Será todavía la cuestión del sentido aquella a pensar en el hombre protético?

La revisión de los esquemas desde los cuales se ha pensado la relación hombre-técnica se dirige a cuestionar, de un lado, el orden clásico de la técnica como instrumento cuya utilidad es definida por un agente exterior y, de otro lado, el orden moderno que piensa desde la oposición sujeto-objeto o yomundo. Es el mismo avance del acontecer

aquel que disloca la oposición desde que las propiedades o características atribuidas a cada polo se encuentran en su contrario. Del lado del objeto se ubica lo mecánico, lo inhumano, es decir, la materia pasiva, pero cada vez más los objetos son capaces de un funcionamiento para-subjetivo. Las técnicas hoy están lejos de las máquinas, del mecanicismo, del instrumentalismo que configura muchas veces las imágenes desde las cuales se piensa. Del otro polo, alteración de la mente por sustancias, inducción de ideas, manipulación genética. Ante este acontecer parece surgir un miedo generalizado, un temor ante la invasión del objeto sobre el sujeto. La realización del programa humanista de apropiación y dominación del mundo al replegarse se desbanca a sí mismo. El abismo parece ser el triunfo del humanismo más extremo. Allí cuando la manipulación se vuelva sobre el mismo sujeto surge el temor infinito, nuevamente, a la pérdida de humanidad. Se generaliza así una posición reaccionaria que no sólo busca rehabilitar oposiciones tradicionales, sino defender la humanidad para-técnica del hombre. ¿Cómo pensar sin temor ante lo que acontece? ¿O sin reconstruir un polo subjetivo extra-técnico? ¿Cómo pensar allí donde se diluyen las oposiciones? ¿Será oca-

sión de una aceptación pasiva del acontecer? ¿Qué será posible pensar, decir, hacer, fuera del lugar de la crítica tradicional? ¿Qué será una crítica post-humana? ¿Una crítica sin teoría del juicio?

7.

Ni precedencia del hombre, ni precedencia de la técnica, co-implicancia. En la complicidad de un origen que deja de ser tal es necesario notar un doble movimiento. Por una parte, ya no se piensa la técnica como aquello que sobreviene a una materia o naturaleza dada. Por el contrario, el carácter radical de la técnica contemporánea se encuentra en la misma artificialidad que atraviesa el acontecer. No acontecimientos técnicos, sino la tecnicidad propia de todo acontecer. El mundo, o mejor, la mundaneidad del mundo es técnica. Y lo es desde que existe una artificialidad repetitiva que hace al mundo como tal. Siempre un mundo es la configuración de un mundo. Pero la misma no puede pensarse desde un sujeto productor, es decir, no existe un agente o demiurgo que ordene esa figuración. En este sentido, no existe una instancia exterior que controle o domine la formación de la forma. Esto no implica que el mundo sea una totalidad, o pura artificialidad

presente, puesto que adquirir una u otra forma supone un exceso o resto que hace de la figura una sobreimpresión. Al existir sólo formas, ese resto no es un ente previo, una materia informe a la que se le imprime determinada forma, sino la misma condición de posibilidad de la contingencia o movimiento infinito de la formación. Por otra parte, es en esa configuración que el hombre se constituye técnicamente como una figura inestable. La inestabilidad surge no sólo porque desde siempre la definición de hombre ha debido reinventar aquellas alteridades de las cuales diferenciarse, sino porque no es posible afirmar ya ninguna unidad del hombre como tal.

La disolución de la unidad del hombre no debe llevar a una falsa ilusión donde todo se pierde en una masa amorfa. Se repetiría de esta manera aquella noche en la cual todos los entes son confundidos. Lo cual no sólo supone abandonar el pensamiento desde la afirmación de cierta unidad difusa, sino caer en una posición política débil. Porque si bien se ha dislocado la unidad del hombre, siguen operando las fronteras jurídicas que constituyen formas políticas fundadas en la exclusión y subordinación de las alteridades no-humanas. Lo monstruoso, en la pluralidad de lo informe, sigue funcionando

como aquel criterio que conforma el campo político desde una barrera de diferenciación. Por esto mismo es necesario seguir pensando cómo se construyen esos límites o fronteras que postulan una humanidad no protética que fija la política. Luego es posible abrir hacia formas singulares que ya no necesiten inscribirse para otorgarle legitimidad a su existencia bajo la figura de lo humano. Es allí cuando la performatividad técnica da lugar a figuras no que disputan el sentido de la humanidad, y reclaman su integración, sino que se constituyen como singularidades relacionales que existen más allá del derecho a existir, cuando por cierto ya no se trata de derecho.

La dificultad radica en modos del pensamiento según los cuales los medios son regulados por fines, las formas realizadas por agentes sobre la materia informe, la performatividad depende de la intencionalidad de los sujetos. Pensar medios sin fines, o una mediación sin teleología, formas que no informan la materia y no dependen de un agente, performatividad por fuera de la intencionalidad de los sujetos. Si la mundaneidad del mundo es la configuración de una forma, si el hombre es una figuración de lo humano y el más allá del hombre una figuración de la singularidad no genérica, en

ambos casos, es necesario pensar la forma más allá del formalismo. Si las formas en su irreductible pluralidad no están dadas es porque pueden adquirir uno u otro sentido, es decir, existe una performatividad para-subjetiva de las formas. Esa performatividad es aquello que es posible llamar política, o política más allá de la política. Si la humanidad del hombre no sólo ha sido criterio de definición de la política como tal, sino el horizonte de su finalidad, el pensamiento de las formas abre a un más allá de la política que disputa su definición.

La política como pensamiento de las formas de la mediación, o quizá, de las formas que puede adquirir la configuración de un mundo. Por esto mismo, la política ya no puede comprenderse como una defensa de lo humano frente a lo inhumano de la técnica, sino como lucha por las formas que puede adquirir la misma performatividad técnica del mundo. La política es, en este marco, irreductiblemente técnica. No porque defina las reglas de un procedimiento para alcanzar o mantener el lugar del poder, sino porque encuentra su lugar en la artificialidad repetitiva que inscribe un mundo. Así es posible pensar, por ejemplo, en cierta política como técnica de hominización, es decir, aquellos procedimientos por los cuales

se hace del hombre un hombre donde ciertas alteridades funcionan como patrones de diferenciación. Si lo humano no es tal por naturaleza, siempre se darán procesos políticos de construcción de lo humano. Vale insistir que si bien estos procesos se inscriben en instituciones, no existe un agente externo que decida sobre esa construcción.

En tanto performatividad técnica de las formas, resta pensar la política en relación a lo informe. Pues si se ubica del lado de lo formado, se puede radicalizar una política de tipo humanista. La performatividad siempre se encuentra en el intersticio entre la forma y lo informe. Lo monstruoso puede ser ubicado en una doble diferenciación, respecto de lo humano y respecto del mundo. En la definición propuesta, de un lado, la política es el cuestionamiento de las fronteras de lo humano al mismo tiempo que la apuesta por una singularidad cualquiera. Política crítica de las economías de lo humano. Pero, de otro lado, lo informe respecto al mundo como forma no puede resultar como lugar de una política positiva. Lo informe no es sino el resto de la forma. Resto no significa una entidad positiva, sino aquello que imposibilita que una forma se fije como tal. Por lo cual es posible señalar que la política se ubica en el socavamiento

práctico de las fronteras que forman un mundo desde la exclusión de otro, pero también configuración de la forma desde lo informe.

### 8.

Forma sin formalismo es ritmo. Un ritmo es la configuración singular de un espacio y tiempo. En tanto configuración es técnica. La noción de ritmo entendida de este modo se aleja de su presentación semántica asociada sólo a la temporalidad, del mismo modo que la forma se aleja de una perspectiva sólo espacial. Toda configuración es el cruce de tiempo y espacio, o mejor, de una temporalización y un espaciamiento singular. La política es una performatividad del ritmo. O quizá, de ritmos de vida. No porque la vida sea externa a la forma, sino porque siempre una vida es una forma de vida, es *una* vida. Así la vida es un ritmo. Por ello mismo la cuestión a pensar son las formas de vida. Donde la forma no es algo que se aplica a la vida, que la forma, sino donde la vida *es* forma como configuración de un ritmo singular. Esto implica romper, en última instancia, con toda metáfora creacionista. No se trata de que los cuerpos sean creados por la técnica porque se mantiene aquí cierta concepción donde la técnica es exterior a los

cuerpos que crea. Todo cuerpo es técnico porque es una artificialidad protética. En este marco es posible señalar que la política es la configuración de un ritmo, pero sólo ciertos modos de la política tienen en cuenta su contingencia, afirman su carácter conflictivo y dan lugar al lugar.

Quizá uno de los riesgos de la política como rítmica sea volver a un humanismo débil. Y esto significa volver a postular un ritmo propio del hombre frente a aquellos ritmos que lo expropian. Pensar, así, la sociedad contemporánea como una configuración rítmica que hace al hombre perder su humanidad. Formas de vida alienada. Pero si se abandona tal retórica de lo propio, de lo auténticamente humano, el abismo de pensamiento que se origina es el lugar del doble rostro de la política. Política como crítica incondicional, es decir, no fundada en una teoría del juicio donde el criterio es lo humano. Por lo que la crítica no tiene lugar en un sujeto externo a la situación que se establece como criterio, sino como aquella tarea que muestra en los lenguajes, en las prácticas, sus límites, sus fronteras, sus cierres. Toda crítica es una batalla que cuestiona y desplaza los límites de lo humano, los límites de la configuración del mundo. Pero no basta con ello. Al mismo tiempo la

política es una apuesta por cierto ritmo. No aquel que fija o define una forma de vida, sino aquel que hace posible lo posible. La performatividad de un mundo es siempre, en su repetición artificial, un ritmo que da cierta forma a la potencia. La política no es sólo distanciamiento del mundo, extrañamiento, sino también justicia: abrir a un ritmo de la composibilitación, y entonces libertad como el dejar ser de la potencia, y entonces igualdad como potenciación en la vinculación sin una propiedad específica. La arritmia no es sino despotenciación. Una rítmica que cierra la posibilidad, que limita en la desvinculación, que en la aceleración del tiempo, en los espacios vacíos, en las vidas sin vida, en los cuerpos apresados, domesticados, normalizados, elimina el mundo como potencia, como posibilidad. Dejar ser al ser. Donde ese dejar político es siempre la combinación de crítica incondicional y configuración de un ritmo que haga posible lo posible.

28

### 9.

Comenzábamos con la incertidumbre de ese lugar en el que estamos, vacilar de un intersticio. Al mismo tiempo que el humanismo parece ubicarse en una lejanía ya irrecupe-

nable, a cada paso se reinventan formas del hombre, maneras de hacer lo propiamente humano, que dan lugar a políticas de la subordinación o exclusión. Incluso donde el mundo, la mundaneidad, ante la carencia o pobreza de otros entes, sería propiamente del hombre. La técnica parece constituir la forma contemporánea de la mundaneidad, a la vez que parece producir un olvido de lo propiamente humano. Por lo que, afirmamos, para dar un paso más es necesario dislocar la oposición entre lo técnico y lo no-técnico fundada en la dicotomía entre lo originario o natural en oposición a lo artificial (o en términos ontológicos, entre la inmediatez y la mediación, la presencia y la diferencia, lo inhumano y lo humano). Para ello, pensar el irreductible carácter técnico no sólo de lo humano, sino también del mundo en cuanto tal. Nuestro lugar será entonces aquel de un pensamiento en emergencia.

¿Será un nosotros? ¿Es posible pensar todavía en términos de generación? ¿Abordar una comunidad, aún una comunidad sin rasgos comunes, sin reinventar el humanismo? Quizá se trate de pensar la politicidad propia de la filosofía cuando una apuesta entra en conflicto con otras. Siempre se trata de *una* filosofía. Es desde esta apuesta, en una

filosofía que se abre y abre el mundo, donde se pueden establecer lazos. ¿Será una comunidad? ¿Una comunidad de pensamiento? Resta nuestra lectura del tiempo presente y reinventar un preguntar composibilitante. Existe cierta fidelidad en el preguntar que es también el lugar político de la filosofía. Una política de la filosofía. Aquella que asume la tarea de arrojar al abismo de la pregunta incondicional, es decir, de la pregunta que

socava los límites que cierran y abre a ritmos composibilitantes. Será entonces ocasión de un nosotros cuya apuesta por la filosofía es una apuesta política.

---

## Nota

- <sup>1</sup> Derrida, Jacques, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 174.

