

RECUPERAR LA VOZ, PERDER LA PALABRA¹

MARIO SOBARZO M.
UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen

Durante el año 2008 la Asamblea de Estudiantes de Filosofía de la Universidad ARCIS invitó a sus docentes a debatir sobre la pregunta: ¿qué significa hacer filosofía? El texto siguiente intenta abordar esta pregunta en el contexto chileno y tomando como referencia a la filosofía política. Para ello se detiene en el debate sobre el lugar de la filosofía en el campo de la política pensada agonística y/o antagonísticamente. Luego de ello se centra en mostrar por qué la ciencia política dominante en Chile no es útil para pensar un escenario de conflicto. Por último, ingresa en el análisis de ella como táctica al servicio de uno de los bandos en conflicto, con sus implicancias éticas, sociales, vitales, escriturales y materiales.

Palabras claves: filosofía, exceso, antagonismo, horror, terror.

Abstract

In 2008, the Union of Students of Philosophy at ARCIS University invited the faculty members to debate the question, what does doing philosophy mean? The following text is aimed at dealing with this question in the Chilean context and against the background of political philosophy. To this end, it dwells on the place of philosophy in the sphere of politics, both in its agonistic and antagonistic senses. It then focuses on showing why the dominant current of Chilean political science is ill-adapted to analyse a conflict scenario. Finally, it analyses philosophy as a political tactic at the service of one of the opposing factions, with its concomitant ethical, social, vital, literary and material implications.

Keywords: philosophy, excess, antagonism, horror, terror.

¹ Presentado en la 1ª Mesa de Debate organizada por la Asamblea de Estudiantes de Filosofía de Universidad ARCIS, en torno a la pregunta “¿Qué significa hacer filosofía?”, 4 de septiembre, 2008. El autor compartió panel con Cecilia Sánchez y Guadalupe Santa Cruz, mientras Pablo Abufom ofició de moderador. El año 2010 dicha carrera se encuentra cerrada y sin indicios de reapertura. Las y los estudiantes que convocaron fueron la última generación de la Escuela de Filosofía de esta Universidad. Gracias a la Asamblea de Estudiantes de Filosofía.

Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo.

Friedrich Nietzsche

Detrás de mi frente –filósofos, escuchad esto bien–,
detrás de mi frente hay un viejo dragón:
el sapo negro que saltó de la primera charca del mundo
y está aquí, aquí, aquí...
agazapado en mis sesos,
sin dejarme ver el Amor y la Justicia

León Felipe

TÁCTICAS Y ESTRATEGIA

La pregunta bajo la que hemos sido convocados a este ciclo de debates, es uno de los grandes problemas de “nuestra” *actualidad* filosófica. Ustedes, los estudiantes de filosofía de ARCIS, no nos invitan a pensar la *esencia* de nuestra disciplina, sino a pensar la *contingencia* de ella. Y no es casual que sea en épocas *dramáticas*, como la nuestra, que la pregunta adquiere urgencia. Podríamos decir que es una pregunta situada y, por tanto, sitiada² por todos lados.

No sé por qué hay que hacer filosofía, sólo sé que para mí es la única forma de resistir en la guerra entre el sentido y el sin sentido.

Los constructores de sentido hablan el lenguaje filosófico, es por ello que resistirlos implica comprenderlos.³ Muchas veces los grandes poderes del mundo se justifican en la hegemonía ideológica que les han aportado filósofos, aún sin quererlo. Hoy en que en Chile el neoliberalismo logró independizar el discurso económico y convertirlo en sentido común, naturalizando la privatización y expropiación de la riqueza y el trabajo de la mayoría; mientras, por otra parte, el pragmatismo se convirtió en el criterio de definición de la realidad,⁴ la tensión entre lo necesario y lo suntuario tiene el

² Más acerca del concepto en *La Pretensión de Universalidad de la Filosofía*. En: Barriá et. al. (2000).

³ Para la referencia en el uso del concepto, véase: Arendt, H., *Comprensión y Totalitarismo* (2005).

⁴ Recordemos que para Kant la apelación al pragmatismo como definición de las acciones humanas era el reconocimiento de la heteronomía como forma de determinación de ellas. Esto afectaba principalmente a la política y a la ética. Sin compartir completamente esta formulación y reconociendo que en el mundo posterior a Maquiavelo la dimensión estratégica de la política es fundamental, resulta inquietante que sólo se utilicen criterios estadísticos para evaluar la actualidad y los cursos de acción. Espacialmente cuando sabemos que la estadística y la técnica nunca son neutras.

mismo sentido que en la época de Epícteto: la necesidad de un *fármakos*⁵ contra el terror.⁶

Luego de que el sistema capitalista fue capaz de clasificar por millones a seres humanos, y luego, ponerlos a producir (da lo mismo lo que sea: autos, casas, muertos), la lucha se ha vuelto más sucia que nunca, y es ahí donde la filosofía —como la entiendo— sigue sin tener sentido, y por lo tanto, hacerla es un exceso.

De entrada señalo que me interesa esa filosofía que, después de Marx, se piensa a partir de la urgencia por transformar el absurdo cruel y el terror que nos provoca nuestro presente. Lo cual es una forma sencilla de decir que hacerla es un ejercicio infinito. Es una tarea sin mandato.

Pero, con ello aún no abordo la pregunta que nos reúne aquí, ahora. Es por ello que para pensarla voy a acotar su ámbito, pues al igual que León Felipe me cuesta ver las mayúsculas de los grandes conceptos. Así, voy a pensar la pregunta del modo siguiente: ¿Qué significa aquí, ahora, hacer filosofía política?

Pregunta difícil, muy difícil. Pregunta que *es filosófica*. Y por tanto, incita a pensar filosóficamente, reconocer que no tiene respuesta, si por ella entendemos una solución. Pero, también es política, y la política no se juega en el pensamiento, sino en la acción.

Por lo tanto, para responderla hay que diferenciar los dos momentos sobre los que se nos interroga: uno, el momento filosófico; otro, el político.

Frente al primer punto, tiendo a seguir la vieja tesis kantiana de que la proyección política de la filosofía es lo más impolítico que existe.

Muchos autores han señalado que la política como problema es un espacio de eterno conflicto entre bandos antagónicos que pugnan por motivos tan distintos como el control de los medios de producción, conservar la autonomía de las formas de vida o dominar y no ser dominados, entre otros. Si esto es así, implica que para actuar en ella se necesita una estrategia, pues, esa lucha por dominar o resistir, por controlar o liberarse, se libra en la acción. Esto implica que se necesita de insumos, de una logística que no es sólo de elementos materiales, sino también de ideas, argumentos, conceptos, análisis, palabras. Si hay un conocimiento dominante, también debe existir su paradoja. Esto será tema del modo en que la filosofía se hace acontecimiento, su devenir-escritura.

⁵ El término usado era el mismo para veneno que para remedio. La variación iba en las medidas.

⁶ Pienso en la anécdota con su amo Epafrodito, quien al romperle la pierna (aún ante el llamado de atención por parte de Epícteto acerca de que ello sucedería) escuchó un: “No te lo advertí”. Epícteto puede curarse del terror y sólo observar lo cruel y absurdo del acto de su amo. Ante la inminencia de la crueldad individualizante, la advertencia más obvia es *fallida*. Cassandra grita a los troyanos pidiéndoles que rechacen el caballo que les han regalado los helenos. La falla entre el decir la crueldad absurda por acontecer y la recepción por otros/as, es la fractura de la filosofía, su corte. La filosofía ve el horror de la situación, pero no lo comprende.

En este sentido, en primer lugar, entiendo el hacer filosofía como una logística para uno de los bandos en disputa. Nuestra primera *paradoja* es entonces este carácter logístico que adquiere el ejercicio filosófico.

La logística de la dominación y la de los dominados no es igual, no puede serlo. La dicotomía entre el poder como dominación y el poder como fuerza viva, fuerza creadora es la base de esta desigualdad constitutiva, de esta incapacidad de homologación entre formas de vida, actividad, pensamiento, sexualidad, religiosidad, etc. Este es un tema que ha venido siendo desarrollado por diversos autores. La fineza conceptual es muy amplia. Se habla de poder constituido y constituyente, poder sobre y poder para, aparato de captura y agenciamiento, etc.

Sin embargo, todas las posturas tienen en común que cuando se está con el bando de los dominados que buscan construir su “libertad”, esa logística tiene que habérselas con problemas que siempre emergen inesperadamente, es más, ése es su verdadero problema: que lo in-anticipable, lo in-esperado, constituyen el ámbito *técnico* fundamental de la filosofía política. Pues, si técnica es desde Grecia aquello que nos permite encadenar la incontrolabilidad de lo real, hacer filosofía en el campo de los dominados implica que eso real que aparece es el tiempo, ese tiempo que está contra ellos (*nosotros*). La crueldad absurda ya está aquí: es el presente de las y los explotados, expropiadas/os, excluidas/os de su propia vida y de la multiplicidad de lo real, las y los millones de precarios que habitan el mundo y Chile hoy.

Es por eso que esta urgencia constituye una ética *profunda*, que no admite enunciados fáciles, aunque el hecho sea en sí mismo evidente: la acumulación de trabajo muerto y su contraparte en la miseria cada vez mayor de las y los productores. Esta ética es profunda, porque su diferencia es imperceptible desde el otro lugar, el de los capitalistas en sus múltiples formas: financiero, mercantil, de servicio, informacional, etc. Y porque es imperceptible, es inefable, no existe palabra que pueda traducir esa alteridad espacial (en el más amplio sentido de la palabra). Pero, es en esa inefabilidad que implica un límite cívico⁷, donde la filosofía política se debe mover. En la fractura de palabra que hay entre el modo excluyente y el modo de existir en la exclusión, la filosofía responde a la urgencia táctica de una infinidad de territorios en conflicto. Pero, ¿tiene una función estratégica la filosofía? Antes de comprender esto, es necesario observar el terreno desde la altura, mirarlo en perspectiva, para lograr comprender qué significa la política como conflicto.

⁷ Al respecto ver mi texto: *Los Inefables Límites Cívicos*. En Valencia, M. (editor). *Santiago: Memorias, Imaginarios y Cotidianos*, Santiago, Ediciones Universidad Central, 2008.

Pensar la política en la larga historia del pensamiento occidental es *ya en sí* un problema.

Ahora bien, que este término (*ya en sí*) no se preste para engaños. Este *ya en sí* de la problemática política debe ser pensado antes de avanzar. Debemos pensar su carácter resolutorio antes de intentar siquiera despejar los términos contenidos en *la* política.

Resolución nombra el problema en su condición de presencia, de traer a la mirada los acontecimientos como datos efectivos, efectuales; en que la realidad política sucede y encuentra su sentido como mónadas significantes (la construida desde la positividad científica que la ciencia política “evidencia”). Esto quiere decir encontrar la verdad de la política en los mismos datos que se hacen accesibles desde la política como *poder constituido*. Como creación original (*arjé*) de su propio sistema de acceso. Las explicaciones sobre los comportamientos de los actores políticos en el marco de un sistema político que se da por hecho.

¿Qué otra cosa, sino eso es la confluencia de economía (liberalismo) y *Real Politike* (democracia de consenso en Chile)? Esto es algo que ya Heidegger y Jünger señalaron al hablar del nihilismo (Heidegger y Jünger, 1994).

Con la transformación de toda la realidad de la política en mera disposición para el trabajo (esto es para el ámbito de la utilidad, sancionada en términos técnicos), el político aparece como un funcionario en el sentido de Weber. Aquel que opera, funciona, lo más efectiva y eficientemente. Con múltiples encargos que centralmente se pueden ejemplificar: en primer lugar, como analista del cálculo de producción de sentido que los aparatos de reproducción del poder construyen. En segundo, enfocado en producir y reproducir el ámbito de despliegue social necesario para que la dominación se mantenga. En tercero, funcionando como bisagra en la interrelación de las subjetividades carentes de fuera, ensimismadas en su propia acción de consumir. En cuarto, como operador de soluciones pragmáticas a las contradicciones y emergencias que el sistema no puede anticipar. En quinto, en cuanto generador y renovador del sistema que lo instituye, mediante un sucedáneo de la acción⁸ arendtiana, que opera mediante el espectáculo y la conmoción constante.

Así las cosas, el liberalismo político y económico actúan como los verdaderos gatillantes de su ámbito de interpretatividad por medio de la política (entendida como sistema electoral) y la ciencia que la estudia. Pero, al mismo tiempo como actividades producidas por los “funcionarios” de ella, que ga-

⁸ El filósofo español Santiago Alba Rico ha señalado que el capitalismo actual disolvería los límites entre labor, trabajo y acción, a tal punto que viviríamos en una Endura: como las gallinas que comen su propio excremento en una caja de la que sólo saldrán para llegar a la muerte. Véase, especialmente: Alba Rico, 2004.

rantizan con sus actos, interpretaciones, discusiones, debates, etc., la verdad de esa interpretatividad.

El liberalismo, en su más amplio sentido, ganó la guerra con el socialismo, en la medida que *en* la lucha logró volver disponibles los datos para su factualidad (su hacerse realidad política, pero también hacer realidad la política para aquellos que la padecen). Por el contrario, los primeros experimentos de socialismo intentaron plantear la actividad política presente, como antecedente de una política plena que sólo puede aparecer en el deseo, en la utopía *de* política (Anderson, 2004: 75-92), es decir en el deseo de política que nunca se consume plenamente, porque la igualdad aún no es suficiente.

El liberalismo fue plenamente consistente con su afán de volver disponible los datos para pensar la política como política en acto (democracia = mercado). Pero, a la vez, lo fue al dotar de sentido esos actos, darles un fundamento-razón, que hace posible entender el sentido de ellos (los actos).

Así las cosas, el acto de lo político en el presente es pura *actualidad*, pura visualidad disponible para el sujeto cartesiano operando en lo social, es decir aquel que funciona eficaz y eficientemente en la medida que fragmenta y multiplica los juicios fideístas acerca de su lugar en la sociedad. Por ello, *sus* juicios encuentran su sentido y verdad en la confluencia parcial, pero ilimitada de la suma de sus presentes: una vez tras otra reproduce la duda metódica de su realidad en el contexto social. Todo parece pasajero cuando se depende del crédito para demostrar que se es: “soy lo que creo que soy, si soy capaz de comprarlo”. Tiene consistencia ontológica gracias al capital que lo constituye y es.

Este es el gran olvido de la política pensada científicamente. Ella intenta resolver el problema de la falta de voluntad divina, pero falla. Pues la voluntad divina une en ella la (omni)presencia, la (omni)sapiencia y la (omni)potencia como un todo abarcador y abarcante. Lo que es, lo es porque lo quiere; sabe lo que es; pero además hace que eso sea.

Pero, la voluntad política siempre está situada en la historia acontecida: anticipa un tiempo que ya no es el de la decisión. La decisión y sus acciones están disponibles sólo *a posteriori*, y gracias a un acto de memoria que hace retornar lo ausente. El conocimiento de la acción política ya no existe, ya pasó. Sus propias actividades están más allá de lo que puede conocer mientras está en ellas.

Ahora bien, entonces, mediante qué es posible, o se hace posible, esta disponibilidad de la política entendida como producción. O, dicho de otro modo, por motivo de qué es que llegamos a creer que hay política *abí*, justamente donde ella aparece constantemente desplazada. *Donde*⁹ en vez de preguntas tenemos respuestas que se anteceden a las preguntas.

⁹ Este dónde es una instancia problemática que tensiona no sólo el propio lugar del acontecimiento, sino la condición misma de este. Para un desarrollo más extenso, véase: Sánchez, R.; Sobarzo, M. *¿Dónde queda Mayo del '68?* En: Castro y Ríos, editores, 2009.

En el acontecimiento histórico y repetido de vacíos en que se ha tornado nuestro presente (pura presencia inmediata y disponible en su iterabilidad), en que el sujeto desplaza toda interrogación a una respuesta, no hay espacio para la decisión. Pues, todo es espejo de dicha decisión desplazada infinitamente, en un tiempo que siempre es presente¹⁰.

El liberalismo triunfa porque su necesidad se encuentra en *el* futuro, en la idea de futuro que él realiza e incita: en el futuro que *ya está aquí*. El futuro¹¹ se encuentra disponible en su condición de posibilidad. Está ahí en su *sencillamente* hazlo (Bruno y Luchtenberg, 2006). Y, dicha condición de posibilidad, está en este presente que es deseado por su apelación al futuro. Es deseo de mirar, de tener presente lo aún-no-disponible. Y, por tanto, lo único posible de encontrar en toda temporalidad presente y futura es sólo el deseo de mirada, el deseo de presencia. Pero, *falla*, por eso se vuelve insoportable.

HÝBRIS FILOSÓFICA

Para entender el sentido del horror apelaré a ciertas imágenes clásicas, pues en ellas (creo) se expresa esa relación con la liminalidad que es necesaria para pensar la ambivalencia de lo político, que hemos planteado al principio. Una incapacidad de reducción de la estrategia de los dominados a la de los dominadores.

Jean-Pierre Vernant emparenta diferentes figuras que implican el horror, en Grecia. Partiendo por las Gorgonas, todas tienen como características, siempre, la frontalidad representativa. Imagen espacial extrañísima a la época arcaica. Y:

(...) en segundo lugar, la “monstruosidad”. Cualesquiera que fueran las modalidades de distorsión empleadas, la figura siempre muestra cruces de lo humano con lo bestial, asociados y mezclados de distintas maneras. La cabeza alargada y redonda recuerda una cara leonina, los ojos están desorbitados, la mirada es fija y penetrante, la cabellera es concebida como melena animal o erizada de serpientes, las orejas son grandes y deformes —en ocasiones como las de una vaca—, la frente suele mostrar cuernos, la boca abierta en rictus ocupa todo el ancho de la cara y muestra varias hileras de dientes con caninos de león o colmillos de jabalí, la lengua se proyecta hasta salir de la boca,

¹⁰ Como en la escena de la película *¿Quieres ser John Malkovich?* en que el mismo John Malkovich entra en su cabeza para descubrir el infierno más temido para el hombre moderno, y realizado por la técnica: la infinita repetición de la igualdad de la identidad. Infinitos hombres y mujeres con nuestro propio rostro, que sólo repiten la palabra “Malkovich, Malkovich”. La parasitación de la vida de los demás (un voyeurismo existencial) aparece como algo terrible sólo cuando nos vuelve clones de nosotros mismos. Eso logra la industria cultural: la infinita fantasía de la individualidad en el gesto. Pero, si el gesto se hace entre dos espejos enfrentados, aparece lo grotesco de él.

¹¹ Lo nuevo, expresado en el nuevo artefacto que reemplaza al anterior: distinto, pero igual.

el mentón es peludo o barbado, profundas arrugas surcan la piel. Más que una expresión es una mueca. Al trastocar los rasgos que componen el rostro humano logra un efecto extraño e inquietante, expresión de algo monstruoso que oscila entre dos polos: lo aterrador y lo grotesco. (Vernant, 2001: 43-44)

Entiendo el horror como la experiencia y reacción subjetiva frente a la sacralidad. Y lo diferencio del terror.

El primero como recuerda Mircea Eliade (1996) se encuentra en la aparición de la hierofanía, de la fisura en el espacio y el tiempo que permite la unión de los dioses y los hombres. Ese punto que trastoca la continuidad espacio-temporal permitiéndoles a los hombres alcanzar la plenitud colectiva de sí mismos en la pérdida de sí, para nacer con otros. En cambio, el segundo nace de la separatividad en que incurre el ser humano al enfrentarse a su propia soledad y convertirla en imagen reificada de sí, que lo atenaza constantemente mediante miles de sistemas de dominación. Lo aterroriza aquello que conoce, pero le resulta ajeno.

Bataille expresa esta idea de lo horroroso y su correlación con el exceso.¹² Y ha sido el punto de referencia que me sirve para constituir uno de los insumos fundamentales que la filosofía puede aportar *en medio* de la batalla: describir el actor de esta vivencia horrorosa y las formas de relaciones colectivas o las actividades que realiza.

Gran problema, pues el exceso siempre tiende a ser homologado con la compulsión. Pero, no son lo mismo. Así, también, el deseo tiende a serlo con la satisfacción (Edgardo Castro).

El exceso es un concepto diametralmente distinto a la simple actividad compulsiva individualista. Y tratar de copiarlo es tan peligroso como cuando Atenea intenta tocar la flauta, y en su acto no se da cuenta que se convierte en la Gorgona¹³. La *mimesis* en este sentido no es sólo imitación, sino mímica.

Si comparamos el sacrificio de esclavos con la experiencia del exceso esto queda claro.

Una sociedad esclavista dice Bataille trata a los seres humanos como esclavos cuando son *su* propiedad y *su* cosa. Y el acto de violencia que es el sacrificio tiene que detenerse en el umbral que es el sostén de todo el sistema, la propia diferencia social:

La consumación intensa exige en su cima víctimas que no sean ya solamente la riqueza útil de un pueblo, sino ese mismo pueblo. Por lo menos tales elementos que le significan y que serán esta vez dedicados al sacrificio, no por

¹² Retomé esta problemática en *Excursus a partir de la Nocturnidad Cívica* en Sanfuentes, editor, 2009.

¹³ “Se dice que Atenea, absorta con su flauta, no tuvo en cuenta la advertencia del sátiro Marsias, quien al verla con la boca abierta, los carrillos hinchados y todo el rostro deformado para hacer sonar el instrumento, le dijo: ‘Estas cosas no son para tí. Toma tus armas, deja la flauta y cierra tu boca’. Cuando se miró en las aguas de un río, ese espejo no le devolvió su bello rostro de diosa sino el espantoso rictus de una cara de Gorgo.” Vernant, J.-P. (2001: 76).

un alejamiento del orden sagrado –por la decadencia–, sino, por el contrario, por una excepcional proximidad, como el soberano o los niños (cuya ejecución realiza finalmente el cumplimiento de un sacrificio dos veces). (Bataille, 1998: 64)

Por el contrario, el exceso que nace de la condición hierofántica se manifiesta como un acto en que la voluntad juega un rol fundamental. Pues el exceso es des-mesurado, es decir no posee cálculo, es distinto a la lógica y lo lógico, no tiene razón ni medida, es decir ahí no se encuentra la mente.

La multiplicación altera un estado de simplicidad del ser; un exceso derrumba los límites y lleva de alguna manera al desbordamiento.

Siempre se da un límite con el cual el ser concuerda. El identifica ese límite con lo que es. Es presa del horror cuando piensa que ese límite puede dejar de ser. Pero nos equivocamos tomándonos en serio el límite y el acuerdo que el ser le da. El límite sólo se da para ser excedido. El miedo (el horror) no indica la verdadera decisión. Al contrario, de rebote, incita a franquear los límites.

Si lo experimentamos, ya sabemos que se trata entonces de responder a la voluntad inscrita en nosotros de exceder los límites. Queremos excederlos, y el horror experimentado significa el exceso al cual debemos llegar; al cual, si no hubiese el horror previo, no habríamos podido llegar. (Bataille, 1997: 150)

La filosofía tiene que volver comprensibles la unidad que existe entre exceso y des-mesura, en cuanto es un insumo para hacer posible la articulación de un colectivo unitario en la diferencia. Este actor colectivo lleva en sí la capacidad de una violencia creadora (Benjamin, W., 1995) que necesita expandirse por la inefabilidad del límite cívico haciéndolo crujiir en su transformación en unidad cívica, en libertad común.

Esta *Hybris* (des-mesura) es la que conlleva la tragedia de la filosofía: su destino está más allá de lo que ella puede. No es la historia la que es fática, ni siquiera la filosofía de la historia. La comprensión del destino (*fatum*) sólo es posible en una filosofía que se haga cargo de ella misma y sus límites; pero, que al mismo tiempo no abandone aquello inefable, aquel sufrimiento *imposible* de liberar. Esto hace fracasar la voluntad del filósofo. Imagino una explicación para esto, pero requiere más análisis: tiene que ver con que la filosofía no pelea la batalla frontalmente, no enfrenta al poder. Es por ello que pienso que tiene una segunda función aparte de la logística.

Al igual que en el campo de la hierofanía, hay una diferencia entre el modo en que se concibe la batalla por parte del dominador y del dominado: los dominadores quieren producir terror.

Para eso utilizan a la divinidad como fundamento de su poder. Es el momento del panteón. O sea, la pérdida de la bella libertad indiferenciada en

la colectividad creadora: hierofanía colectiva. El terror de la batalla es descrito por Vernant del modo siguiente:

Según *La Ilíada*, la máscara y el ojo de la Gorgona operan en un contexto definido; forman parte de los pertrechos, los gestos e incluso la expresión del guerrero (hombre o dios) poseído por el *ménos*, la furia bélica; concentran de alguna manera el poder mortífero que irradia el combatiente armado, dispuesto a mostrar en la lid el vigor extraordinario, la fortaleza (*alke*) que posee. El brillo de la mirada de Gorgo se une al resplandor del bronce deslumbrante; el rayo parte de la armadura y el casco para sembrar el pánico hasta el cielo. La grotesca boca del monstruo, abierta de par en par, evoca el grito de guerra de Aquiles, resplandeciente bajo la llama que Atenea hace brotar de su cabeza, profiere tres veces antes de lanzarse a la batalla. “Como se oye la voz sonora de la trompeta”, y esa “voz de bronce”, en la boca del Eácida, hace estremecer las filas enemigas.” (Vernant, 2001: 76)

Los dioses empiezan a producir terror como modo de proteger su poder. Pero, el dominado, que va a la guerra obligado, a defender a su dominador no quiere reproducir el terror: eso sólo lo convertiría en un nuevo dominador. Es este uno de los grandes fracasos del socialismo: para defenderse del liberalismo lo imitó, y en ese camino asumió una fiereza que el actor colectivo no posee ni desea poseer.

Pero, ¿cómo se resiste a ese terror del dominador que usa todo su poder contra el grupo que quiere vivir de un modo distinto? La resistencia no es sólo pasiva. La resistencia tiene que poder *hacer* algo distinto. La resistencia tiene que ser una para-doja, una forma distinta de *decir* las cosas. El pensamiento es para-dójico siempre. Es por ello que su única forma de validación está en el acto de prudencia (uno cualquiera) que genere aquello que el sistema valórico del dominador avala: el terror a transformar lo establecido. Una filosofía que se valida ha perdido su mandato, se ha convertido en dominada, en colonizada. Sin embargo, lo que el dominador desea producir no es otra cosa que su propio horror, uno mucho más profundo y que tiene que ver con su propio aislamiento.

Este consenso se constituye a través de varias capas arqueológicas, que remiten a un pasado presente y vivo aunque a menudo desconocido para los sujetos.

Esas capas habitan al mismo tiempo la memoria, y cada una de ellas se resignifica en momentos diversos o simultáneos; lo central es la materialidad de sus efectos en los cuerpos. (...) Este, entre otros, fue un elemento central para modificar la cultura y los hábitos en la población. El terror se resignifica en situaciones de incertidumbre existencial tales como la falta de trabajo, la expulsión de la tierra, o en los escenarios televisivos en los que la violencia es el sentido que se constituye en la articulación de significantes. Esa primera capa de la memoria colectiva genera un profundo temor a todo lo que pueda

caracterizarse como "actividad política", pues ella connota peligro de muerte. Un segundo tiempo lógico de este proceso consiste en la denegación del genocidio por el horror que este produce, particularmente por la falta de cuerpos. La muerte y su denegación parecen operar sobre la memoria colectiva, produciendo el rechazo de todo aquello que asociativamente se vincule con ella. Así se borra la memoria histórica y se liga asociativamente al horror, de modo inconsciente, la actividad política. (Murillo, 2004).

Lo único que combate ese sistema de dominación valórico es la imprudencia. La falta de medida, de *phronesis* (Vernant, J.P., 2002).

Hacer filosofía es escribir propedéuticas de la libertad. La verdadera libertad no es definible por la filosofía, pero en la medida que el pensamiento es excesivamente im-prudente, nos prepara para romper el límite liberal de una mente permanentemente exteriorizada en el mercado.

Ahora bien, el contrapunto dialéctico (una dialéctica de excesos, en todo caso) de esto, es una praxis de silencio, una voluntad de cita. Aprender a hacer silencio es fundamental para poder vivir una libertad *con* otros, que están en constante exceso de sí mismos. Sólo es posible comprender la belleza en el acto voluntario de no unirse a ella, a riesgo de perderla.

Sin remontarnos al inevitable desgarro para el ser destinado a la muerte por la discontinuidad, ¿cómo captaríamos la verdad de que sólo la violencia, una violencia insensata, que quiebre los límites de un mundo reductible a la razón, nos abre a la continuidad?

Estos límites los definimos de todas las maneras: partiendo de la prohibición, de Dios, o incluso de la degradación. Y siempre, una vez definidos sus límites, salimos de ellos. Dos cosas son inevitables: no podemos evitar morir, y no podemos evitar tampoco «salir de los límites». Morir y salir de los límites son por lo demás una única cosa.

Pero, saliendo de los límites, o muriendo, nos esforzamos en escapar del pavor que la muerte produce, y que también la visión de una continuidad más allá de esos límites puede dar. (...)

Queremos acceder al *más allá* sin tomar una decisión, manteniéndonos prudentemente *más acá*. No podemos concebir nada, imaginar nada, como no sea en los límites de nuestra vida, más allá de los cuales nos parece que todo se borra. Más allá de la muerte, en efecto, comienza lo inconcebible, que de ordinario no tenemos el valor de afrontar. Y, sin embargo, lo inconcebible es la expresión de nuestra impotencia. Lo sabemos, la muerte no borra nada, deja intacta la totalidad del ser, pero no podemos concebir la continuidad del ser en su conjunto a partir de nuestra muerte, a partir de lo que muere en nosotros. De ese ser que muere en nosotros, no aceptamos sus límites. Esos límites queremos franquearlos a cualquier precio; pero al mismo tiempo habríamos querido excederlos y mantenerlos. (Bataille, 1997: 146-147)

La filosofía queda fuera de la comunidad, pero como el que la realiza es un ser humano, esa propia posibilidad de estar fuera sólo puede operar dolorosamente. La actividad filosófica se vuelve una in-citación (estar dentro de la cita y por tanto fuera del mundo común), la conversión de la renuncia al deseo infinito del actor colectivo es un *miasma* que se lleva con sencillez. Se asume el trabajo de filósofo como una contaminación del orden que va unido al aprendizaje doloroso del silencio. Como lo señala Epícteto:

Si ansías la filosofía, prepárate desde ahora mismo para ser objeto de risas, para ser objeto de las burlas de muchos que te dirán: “De pronto se nos ha vuelto filósofo” y “¿Cómo es que nos viene con este gesto altivo?”. Así que tú no pongas gesto altivo y aférrate a lo que parece ser lo mejor como quien ha sido destinado por la divinidad a ese puesto. (2001: 13)

Esta economía del aparecer es fundamental al trabajo filosófico. El constante peligro de la cooptación sistémica opera respecto a los nombres y escinde la persona y la actividad. Eso es algo inherente al ejercicio de intentar unir filosofía y política. En ello se corre el peligro de no poder evitar el querer actuar. Y la falsa conciencia de nuestro yo, obnubilado de sí (ensimismado), trastoca la capacidad analítica. Por eso el lugar de la filosofía es el texto, en su más amplio sentido, pero restringido a la vez. No es sólo la voz que pide alimento, descanso, sexo o agua, es la palabra que dura y constituye diferencia en la unidad de su escritura. La palabra no cierra el mundo, lo abre. La palabra es referente a sí y por lo tanto se da, no es posible tomarla. La expropiación de la palabra es la orden, el hacer callar (que es muy distinto del saber vivir el silencio), el negar la alteridad interpretativa en torno a ella. La palabra se da en la posibilidad de volver sobre ella, infinitamente. Y en este sentido, la escritura es *al* acontecimiento de la palabra, como el ritual es *al* relato que cuenta la historia sagrada: el mito (*mythos*). La palabra necesita su escritura, pero esta escritura no es igual en todas las disciplinas del pensamiento. En el caso de la filosofía se incluyen los principios de verosimilitud al trabajo de reflexión que es necesario hacer. Por ello plantearse otra forma distinta a la *doxa*, a la opinión, no implica intentar buscar la verdad. Esa pretensión filosófica es pretenciosa. Es necesario recusar la verdad, sustraerla del orden dominante, pero no para constituir la afuera y desplazar el polo, sino para disolverla. La para-doja se encuentra entre la verdad filosófica y la opinión dominante. Su escritura también. Está atravesada por la cesura, el corte, la borratura de totalidad, la renuncia a su identidad y a la completud. Es una escritura sucia, maloliente, mostrenca, contrahecha, carente de sí. Es una escritura de la renuncia.

La paradoja es que el pensamiento se multiplica en torno a esta palabra que la filosofía pule como una artesana rigurosa. Las citas y sus invitados se comportan excesivamente y nutren de lubricidad los conceptos que nos liberan, las metáforas que nos refrescan el entendimiento. Con sus cuerpos y sus deseos, impropios a la asepticidad filosófica, generan el escándalo que la fi-

losofía busca: una gota de luz en medio de tanta oscuridad. La desmesura nos hace soñar con la unidad aquí y ahora, pero el conflicto no termina sólo con pensamiento, necesita la acción.

La filosofía que se hace en el campo de aquellos que desean no ser dominados roza su límite. Éste es la estrategia total en la batalla por la libertad definitiva y verdadera, de un actor colectivo que construye un mundo y no un sucedáneo de ello. En esa estrategia la filosofía es sólo una pequeña parte. Como lo señala J.C. Marín: el ámbito de la táctica se refiere estrictamente hablando al ámbito del encuentro, al encuentro como estudio específico. En cambio la estrategia se refiere al conjunto total de las fuerzas y todos los aspectos involucrados en la lucha. La estrategia depende del tiempo. Ese tiempo puede ser pensado por la filosofía, pero no es la filosofía la que lo puede actuar. El *fatum* de la filosofía es que sólo puede ser útil en el combate por la construcción de una sociedad distinta, observando desde afuera.

Hacer filosofía es siempre excesivo y peligroso, pues las brechas entre los ejércitos suelen estar plagadas de trampas. Sin embargo, eso es tema de la acción política, no de cómo se hace filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- Alba Rico, S. (2004). *La Ciudad Intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.
- Anderson, P., (2004). “Alternativas en la guerra contra el neoliberalismo y el neoimperialismo. La batalla de las ideas en la construcción de alternativas.” En *Revista Tareas*. Número 116, Panamá: enero-abril, 75-92. Centro de Estudios Latinoamericanos, (CELA).
- Arendt, H. (2005) “Comprensión y Totalitarismo” en *Ensayos de Comprensión 1930 – 1954*. Madrid: Caparrós Editores.
- Barría, M; Rojahelis, J; Sobarzo, M; Van de Wingard, F., (2000). *Ciudad*. Santiago de Chile: Ed. El Aristotélico Sinistro.
- Bataille, G. (1998) *Teoría de la religión*. Madrid: Ed. Taurus.
- Bataille, G. (1997) *El Erotismo*. Barcelona: Ed. Tusquets.
- Benjamin, W. (1995) *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Ed. Leviatán.
- Bruno, D. y Luchtenberg, E., (2006). “Sociedad pos-disciplinaria y constitución de una nueva subjetividad, un análisis de los discursos de ‘autoayuda’ y del nuevo management desde la perspectiva de Michel Foucault”, *Revista Nómadas* enero-junio n° 13. Madrid: Universidad Complutense.
- Castro, E. A. Kojève. “El deseo en la posthistoria.” En: <http://www.descartes.org.ar/etexts-castro.htm>.
- Castro, R. / Ríos, M. (editores) (2009) *La Irrupción del Devenir. El mayo francés y la historia del tiempo presente*. Santiago de Chile: Ed. Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez.
- Epícteto, (2001). *Manual-Disertaciones por Arriano*. Madrid: Ed. Gredos.
- Eliade, M. (1996) *Lo Sagrado y lo profano*. Bogotá: Ed. Labor.
- Heidegger, M.; Jünger, E., (1994). *Acerva del Nihilismo*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Murillo, S., (2004). “El Nuevo Pacto Social, la criminalización de los movimientos sociales y la ‘ideología de la seguridad’”. En *Revista OSAL*. N° 14.
- Sanfuentes, F. (editor), (2009). *Estéticas de la Intemperie. Lecturas y acción en el espacio público*. Santiago de Chile: Ediciones del Departamento de Artes Visuales de la Universidad de Chile.
- Valencia, M. (editor), (2008). *Santiago: Memorias, Imaginarios y Cotidianos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Central.
- Vernant, J.-P., (2001) *La Muerte en los Ojos*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- (2002) *Esbozos de la Voluntad en la Tragedia Griega en Mito y Tragedia en la Grecia Antigua*. Obra en coautoría con Pierre Vidal-Naquet. Barcelona: Ed. Paidós.