



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa

23 de febrero de 2021.

Dictamen C.I. 02/2021

DICTAMEN
QUE PRESENTA LA COMISIÓN DE INVESTIGACIÓN DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS DE LA
COMUNICACIÓN Y DISEÑO

ANTECEDENTES

- I. El Consejo Divisional de Ciencias de la Comunicación y Diseño, en la sesión 01.21, celebrada el 29 de enero de 2021, integró esta Comisión en los términos señalados en el artículo 55 de Reglamento Interno de los Órganos Colegiados Académicos.

- II. El Consejo Divisional designó para esta Comisión a los siguientes integrantes:
 - a) Órganos personales:
 - ✓ Dr. Rodrigo Gómez García, Encargado del Departamento de Ciencias de la Comunicación;
 - ✓ Dra. Erika Cecilia Castañeda Arredondo, Jefa del Departamento de Teoría y Procesos del Diseño;
 - ✓ Dr. Carlos Joel Rivero Moreno, Jefe del Departamento de Tecnologías de la Información.

 - b) Representantes propietarios:
 - Personal académico:
 - ✓ Mtro. Daniel Cuitláhuac Peña Rodríguez, Departamento de Ciencias de la Comunicación;
 - ✓ Dra. Lucero Fabiola García Franco, Departamento de Teoría y Procesos del Diseño.
 - ✓ Dr. Alfredo Piero Mateos Papis, Departamento de Tecnologías de la Información.

CONSIDERACIONES

- I. La Comisión recibió, para análisis y discusión, el informe de actividades académicas desarrolladas por el **Dr. Felipe Antonio Victoriano Serrano**, durante el disfrute del año sabático comprendido del 16 de diciembre de 2019 al 15 de diciembre de 2020.



División de Ciencias
de la Comunicación
y Diseño

Unidad Cuajimalpa

DCCD | División de Ciencias de la Comunicación y Diseño
Oficina Técnica del Consejo Divisional
Torre III, 5to. piso, Av. Vasco de Quiroga 4871,
Colonia Santa Fe Cuajimalpa, Alcaldía Cuajimalpa de Morelos.
C.P. 05348, Ciudad de México.
Tel.: (+52) 55.5814.3505
<http://dccd.cua.uam.mx>



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa

- II. El periodo sabático fue aprobado en la Sesión 11.19 celebrada el 30 de septiembre de 2019 mediante Acuerdo DCCD.CD.09.11.19 del Consejo Divisional de Ciencias de la Comunicación y Diseño.
- III. La Comisión de Investigación sesionó vía remota el día 23 de febrero de 2021, fecha en la que concluyó su trabajo de análisis y evaluación del informe, con el presente Dictamen.
- IV. La Comisión contó, para su análisis, con los siguientes elementos:
 - Programa de actividades académicas por desarrollar durante el periodo sabático.
 - Evaluación general.
- V. La Comisión evaluó el informe de actividades académicas, las constancias y documentos que demuestran las actividades realizadas por el **Dr. Felipe Antonio Victoriano Serrano**, durante el disfrute del año sabático comprendido del 16 de diciembre de 2019 al 15 de diciembre de 2020.

Algunas de ellas:

Actividades académicas y de investigación:

1. Concluir la redacción final de un libro de investigación titulado *El aparato de captura. Una historia tecno-política del siglo XX*.
2. En el marco del proyecto *Las formas de lo documental en el ámbito tecnológico. Prácticas sociales de producción y experimentación audiovisual en México, 2019/21*, aprobado por Consejo, concluir un capítulo de libro titulado "Restos de Archivo. Muerte y huella en *La época de la desaparición*".

Actividades de docencia:

3. Continuar las actividades de tutor, asesor y director de proyectos terminales, ICRs, tesis, tanto en la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, como en el Doctorado.
4. Participar de una comisión para la elaboración de programas de UEA para el posgrado de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Cuajimalpa.
5. Participar como sinodal en dos exámenes de titulación de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Cuajimalpa.



División de Ciencias
de la Comunicación
y Diseño

Unidad Cuajimalpa

DCCD | División de Ciencias de la Comunicación y Diseño
Oficina Técnica del Consejo Divisional
Torre III, 5to. piso, Av. Vasco de Quiroga 4871,
Colonia Santa Fe Cuajimalpa, Alcaldía Cuajimalpa de Morelos.
C.P. 05348, Ciudad de México.
Tel.: (+52) 55.5814.3505
<http://dccd.cua.uam.mx>



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa

Actividades de divulgación y promoción de la cultura:

6. Presidente del Consejo Editorial de la UAM-Unidad Cuajimalpa. En ese periodo se trabajó en la publicación de cinco libros.

DICTAMEN

ÚNICO:

Se recomienda al Consejo Divisional dar por recibido el informe de periodo sabático del **Dr. Felipe Antonio Victoriano Serrano**, conforme al plazo establecido en el artículo 231 del Reglamento de Ingreso, Promoción y Permanencia del Personal Académico y del mismo se advierte que cumplió satisfactoriamente con el programa de actividades.

VOTOS:

| Integrantes | Sentido de los votos |
|----------------------------------------|------------------------|
| Dr. Rodrigo Gómez García | A favor |
| Dra. Erika Cecilia Castañeda Arredondo | A favor |
| Dr. Carlos Joel Rivero Moreno | A favor |
| Mtro. Daniel Cuitláhuac Peña Rodríguez | A favor |
| Dra. Lucero Fabiola García Franco | A favor |
| Dr. Alfredo Piero Mateos Papis | A favor |
| Total de los votos | 6 votos a favor |

Coordinadora

Dra. Gloria Angélica Martínez De la Peña
Secretaria del Consejo Divisional de
Ciencias de la Comunicación y Diseño



División de Ciencias
de la Comunicación
y Diseño

Unidad Cuajimalpa

DCCD | División de Ciencias de la Comunicación y Diseño
Oficina Técnica del Consejo Divisional
Torre III, 5to. piso, Av. Vasco de Quiroga 4871,
Colonia Santa Fe Cuajimalpa, Alcaldía Cuajimalpa de Morelos,
C.P. 05348, Ciudad de México.
Tel.: (+52) 55.5814.3505
<http://dccd.cua.uam.mx>



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa

*Comunidad académica comprometida
con el desarrollo humano de la sociedad.*

INFORME PERÍODO SABÁTICO 2020
Profesor Felipe Victoriano
Departamento de Ciencias de la Comunicación

7 de febrero de 2021, CDMX

Estimados miembros del Consejo Divisional

Durante mi periodo sabático de un año, que comprendió desde el 15 de diciembre del 2019 al 15 de diciembre del 2020, realicé un conjunto de actividades que engloban las áreas sustantivas de la labor académica de un profesor-investigador de tiempo completo, y que responden al proyecto aprobado por el Consejo Divisional.

Las actividades se enlistan como: (1) actividades de investigación, (2) actividades vinculadas a la docencia y, (3) actividades de divulgación y promoción de la cultura.

Adjunto a este informe, presento también un conjunto de anexos con el material probatorio de cada una de estas actividades.

1. Actividades académicas y de investigación:

- i) Concluí la redacción final de un libro de investigación titulado *El aparato de captura. Una historia tecno-política del siglo XX*. Se trata de un ensayo académico, monográfico, cuya intención fue trazar una lectura general del siglo XX, discutiendo algunos escenarios históricos y filosóficos en torno a la siguiente hipótesis: la coherencia del siglo se encontraría determinada por la continuidad de una metáfora tecnopolítica, el “aparato”, que se modeló en torno a una deriva que habría que comprender. En primer lugar, comprender esta determinación como el desplazamiento violento que vive la comunidad cuando se enfrenta en la guerra al límite de su plenitud política; un desgarró que no puede atravesar sino hundiéndose en una pulsión negativa, y que logra expresión bajo una funcionalidad mecánica que distinguimos como un “aparato”. Por otro, comprender esta deriva como la historia de una “captura”, de un momento de



sujeción que desplegó el Estado sobre su propio fundamento material, bajo la forma de la agregación masiva de seres humanos, acumulados para el consumo y la producción. En resumen, el “aparato de captura” concentraría la fuerza de significación del siglo XX, que no es sólo la época del desarrollo de los medios de producción y la intensificación inédita de las fuerzas productivas, es también la época en que Freud detecta el funcionamiento del aparato psíquico, la época de los grandes aparatos tecnológicos y burocráticos, que a su vez coincide con la experiencia estética, masiva, global, en la época que Walter Benjamin llamó de la “reproductibilidad técnica”.

Si bien las circunstancias sanitarias por las que (aún) atravesamos, mermaron el acceso a materiales bibliográficos e intercambios que pudieron asegurar con mayor solvencia la estructuración del libro, así como también la evaluación para su posible publicación, en lo que a mí respecta, considero que el proceso de escritura se encuentra concluido. (Ver anexo 1)

- ii) En el marco del proyecto *Las formas de lo documental en el ámbito tecnológico. Prácticas sociales de producción y experimentación audiovisual en México, 2019/21*, aprobado por Consejo, concluí un capítulo de libro titulado “Restos de Archivo. Muerte y huella en *La época de la desaparición*”. Este texto busca recrear, en el despliegue de una secuencia de escenas histórico-filosóficas, la relación que habría entre las instituciones que la comunidad fundó frente a la muerte y los límites que éstas tendrían hoy, en lo que respecta a su eficacia simbólica para pensar, o poner en relación con el pensamiento, el problema de la desaparición. No se trata de una secuencia lógica ni lineal, sino de un conjunto de momentos críticos del registro filosófico que, según mi parecer, abordan con cierta ejemplaridad el horizonte que abre la finitud de la existencia humana en el corazón de la política, de la economía, de la inscripción y del registro, de la memoria y el archivo. En el fondo, buscan estas reflexiones organizar un espacio crítico que permita tematizar la tensión que habría entre las formas culturales de la muerte y la emergencia de la desaparición, la época de la desaparición, cuya



especificidad resulta paradójica: es la época de la destrucción total del cuerpo, y del resto del cuerpo. Pero tal vez por ello mismo, en el impulso de esta negatividad radical, sea también la época de la huella, que es el trazo que contiene la posibilidad del cuerpo. La huella es la promesa del cuerpo, que es la condición del nombre y de toda sobrevivencia. (Ver anexo 2)

El texto se encuentra en proceso de dictaminación para ser incluido como capítulo en un libro temático, *Excesos de Archivo. Aproximaciones contemporáneas al archivo y la política*, organizado por la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía. (Ver anexo 3)

2. Actividades de docencia:

- i) A lo largo del año 2020 continué mis actividades de tutor, asesor y director de proyectos terminales, ICRs, tesis, tanto en la licenciatura en Ciencias de la Comunicación, como en el Doctorado. (Ver anexo 4)

Soy director de la tesis “Desarrollismo, neodesarrollismo y progresismo en Brasil: un análisis histórico-estructural de los pactos político-económicos”, de la alumna del doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Cuajimalpa, Ivone Cristina de Sá Cavalcante. Si bien la contingencia sanitaria afectó en un principio la conclusión de la tesis, logramos revertir la situación. El manuscrito final ha sido aprobado por los lectores y se prepara la defensa para la primera semana de marzo de este año. (Ver anexo 5)

- ii) En los meses de junio y julio, participé de una comisión para la elaboración de programas de UEAs para el posgrado de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Cuajimalpa. (Ver anexo 6)
- iii) En el mes de noviembre participé como sinodal en dos exámenes de titulación de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Cuajimalpa. (Ver anexo 7)



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa

*Comunidad académica comprometida
con el desarrollo humano de la sociedad.*

- iv) Durante el sabático actualicé temática y bibliográficamente los programas operativos de 2 UEAs que he venido enseñando en la licenciatura en Ciencias de la comunicación: *Geopolítica y geocultura de la comunicación*, y *Procesos cognitivos, representación y cultura*. (Ver anexo 8)

3. Actividades de divulgación y promoción de la cultura:

- i) Durante el sabático, me desempeñé como presidente del Consejo Editorial de la UAM-Unidad Cuajimalpa. En ese periodo se trabajó en la publicación de cinco libros. (Ver anexo 9)

Por último, no me queda sino agradecer la generosa oportunidad que me ha brindado la Universidad Autónoma Metropolitana de gozar un periodo sabático, pues me permitió concretar de manera efectiva mi trabajo académico y de investigación.

Sinceramente,

Dr. Felipe Victoriano Serrano
Profesor-Investigador, Titular C
Departamento de Ciencias de la Comunicación
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa.
4to. Piso de Avenida Constituyentes # 1054, Colonia Lomas Altas,
Delegación Miguel Hidalgo, México, D. F., C. P. 11950.
Tel. 9177 6650 ext. 6956; 6936
Correo Electrónico: fvictoriano@cua.uam.mx

El Aparato de Captura

Una historia tecnopolítica del siglo XX

Felipe Victoriano

Escena 1

Franz Kafka leyó en público *La condena, Das Urteil*, ante la audiencia de la Sociedad Herder de Praga la tarde del 4 de diciembre de 1912, un relato inédito que había escrito unos meses atrás, de un tirón, “entre las diez de la noche y las seis de la mañana del 22 al 23 de septiembre”, según consignó en su diario (Diario, 182). Terminado el recital, ya de madrugada, le escribe a la señorita Felice Bauer, a quien había conocido recién en agosto, en un único encuentro en casa de su amigo Max Brod, y con quien había iniciado, días antes de aquel parto hipnótico (el 20 de septiembre), una relación de amor epistolar que cobró dimensiones descomunales. En la carta que escribe aquella madrugada, le comenta con mucho entusiasmo lo bien que le fue en la lectura pública del cuento que, no podía ser de otra forma, estaba dedicado a ella.

En el taburete, con las 17 páginas mecanografiadas y una postal de Felice en la mano, como para sentirla cerca, comenzó a leer con nerviosismo aquel cuento, “un poco feroz y absurdo”, que trata, entre otras cosas, de cartas que se escriben y se envían, de un compromiso matrimonial roto, de la lucha filial y la muerte. Leyó hasta que el relato se le “metió en la sangre”. Con la postal completamente estrujada en su mano, agradeciendo que no estuviera allí la suya, concluyó la lectura con lágrimas en los ojos. (Cartas a Felice, 137ss).

En la carta le confiesa que leer en público le da placer. “¿Sabes, mi amor? –escribe– le saco un gusto endiablado a eso de leer en público, el que los oídos preparados y atentos de los oyentes reciban mis vociferantes tiradas le hace tanto bien a mi pobre corazón”. Y agrega: “ya sabes, no hay mayor satisfacción para el cuerpo que mandar a los demás” (Canetti, 135ss. Ed. Alianza; Cartas a Felice, 136). Le confiesa también un sueño de niñez, más bien una visión en la que se ve en un auditorio repleto de gente, frente a la que lee “con cierta potencia

cardiaca, vocal”, la *Éducation sentimentale* de Flaubert (“siempre me he sentido hijo espiritual de este escritor, si bien un mísero y torpe hijo”, había escrito en su diario unas semanas atrás) y leerla “entera y sin interrupción, a lo largo de tantos días y noches como resultara necesario, por supuesto que en francés (¡oh, mi encantadora pronunciación!), y mi voz retumbaba en las paredes” (Cartas a Felice, 136ss).

Esta escena de lectura, esta visión, es inaugural respecto a lo que hoy conocemos como Kafka. Por muchos motivos. El más significativo es temático. Según Roberto Calasso, al “leer *La condena* se tiene la impresión de ver pasar, como en un desfile militar, las constantes que después estarán presentes en toda la obra de Kafka” (Calasso, 151). Aunque quienes aquella tarde escuchan el relato no lo saben aún. Está todo cifrado, plegado en esas 17 cuartillas que lee ante el auditorio: *América, La metamorfosis, El proceso, El castillo*, por dispersar una sucesión meramente indicativa. Allí también se consagra el efecto de la escritura continua, constante, sin interrupciones que, supone, constituye la experiencia ideal de su escritura, de la cual la lectura pública es el símil por antonomasia. Esa suerte de trance aquella madrugada de septiembre, lo convierten en escritor. En esa condensación, la vida de Kafka ingresa al texto. Nadie lo ha expresado mejor que Ricardo Piglia: en *La condena* “Kafka anticipa lo que vendrá, lee ahí lo que todavía no vive” (Piglia, 52).

Sin embargo, el círculo de esta visión llega a su fin cuatro años después. Se trata de otra lectura pública, esta vez realizada en Múnich, en la galería Goltz, la tarde del 10 de noviembre de 1916. En aquella oportunidad, en el marco de unas “veladas por la nueva literatura” y ante unas 50 personas, leyó *En la colonia penitenciaria, In der Strafkolonie*, un relato inédito que había redactado en octubre de 1914, algunos meses después del comienzo de la Primera Guerra Mundial. Ahora está a punto de romper con Felice, definitivamente, y,

como si fuera una profecía enunciada en *La condena*, “te condeno a morir ahogado”, se encuentra a escasos meses del diagnóstico de la tuberculosis que ya padece.

Desde la distancia, inevitable no imaginar a esa audiencia que ve allí, de pie sobre el taburete, a ese hombre extremadamente delgado de ojos grandes pronunciar en alemán la historia de un viajero (“un extranjero distinguido”) que visita una colonia penal enclavada en un valle húmedo y lejano, invitado luego por el oficial a presenciar la ejecución de un conscripto por medio de un artefacto fabuloso, dotado de un mecanismo de funcionamiento cruel y original. La lectura, consumada “con perfecta indiferencia”, provoca revuelo entre los asistentes. El grafólogo y escritor Max Pulver fue testigo de la escena. Escribió:

“Con las primeras palabras pareció extenderse por la sala un desabrido olor a sangre, y un regusto extrañamente insípido e impreciso se me instaló en los labios. Su voz podía sonar a disculpa, pero sus imágenes penetraron en mí como un cuchillo afilado [...] Un golpe sordo, confusión en la sala. Sacaron a una dama que se había desmayado. La descripción, entretanto, continuó. Sus palabras dejaron tendidas de nuevo a dos personas que habían perdido el conocimiento. Las filas de oyentes empezaron a clarear. Algunos huyeron en el último momento, antes de ser aplastados por la visión del escritor. Jamás he presenciado un efecto semejante en una lectura pública”¹.

Independiente de las razones que llevaron a Kafka a decidirse por este texto (a esa altura, era ya un autor relativamente conocido), lo que aquí nos interesa retener es la escena que suscita su lectura. Al igual que el efecto que produjo en los espectadores las primeras proyecciones de los Lumière, la conmoción que desata en Múnich pareciera contener un

¹ Citado en Stach, Reiner. *Kafka. Los años de las decisiones (II). Los años del conocimiento*. Editorial Acantilado, Barcelona, 2006. Pág. 1647

sentido inaugural: se habría dado allí, por vez primera, lo *kafkiano* mismo; no en el sentido del uso actual que tiene este vocablo, del adjetivo que cualifica una situación absurdamente angustiante, al mismo tiempo que un estilo (único, extravagante) de expresión literaria. Se trata más bien de lo *kafkiano* como aquel momento en que el nombre propio, la firma, *K*, se imprime con la fuerza de un shock a una experiencia narrativa de la que no se tiene registro. Frente a la imagen que la palabra literaria proyecta y pone a vibrar sobre la audiencia, ocurre una experiencia que no sólo impacta las convicciones estéticas que comparten los presentes, sino que también moviliza sus cuerpos en torno a una operación que trastorna el orden de las sensibilidades que los mantenía allí reunidos. Y entonces, ante *eso* que emerge desde las profundidades de ese hombre que lee, sobreviene el vértigo, la desconexión, la huida. Después de todo, la conmoción supone movilidad (moverse-con), y cuando ocurre colectivamente, lo hace bajo la forma del contagio, del brote viral que desencadena la pulsión incontestable: el olor, el desmayo, la náusea. Habría que imaginar a ese público alemán, afectado por la guerra y su despliegue mecánico, industrial, que escucha aquella tarde fría la voz viva de Franz Kafka; una voz agitada por la extranjería y la tuberculosis, que lee el funcionamiento de un *aparato* cuya finalidad consiste en prolongar la agonía del condenado mientras le inscribe en su piel la sentencia capital que desconoce. Kafka precisamente abre el relato con esta palabra: *aparato*, *Apparat*, “*Es ist ein eigentümlicher Apparat...*” (Es un peculiar aparato...), le dice el oficial al visitante mientras contemplan el prodigio montado frente a ellos. En esta escena inicial, inaugural como decíamos más arriba, que es la del propio Kafka exhibiendo al público su *aparato* literario al mismo tiempo que lee la descripción de uno, nos gustaría simbólicamente situar el origen de este ensayo.

¿Qué es un aparato?

En castellano, la palabra aparato se encuentra en uso y por lo general designa a un dispositivo técnico común y corriente, a un mecanismo cualquiera. Es lo primero que se nos aparece con la evocación del nombre, o cuando la alusión se vuelve indicativa y señala a un objeto del que sólo conocemos su funcionamiento abstracto. Respecto a este uso, hay veces en que se inclina por las formas genéricas de la denominación, como cuando nos referimos a un instrumento científico desconocido, a un electrodoméstico, o simple y llanamente a una prótesis (la “aparatoología fija” de la ortodoncia, por ejemplo). Otras veces remite a estructuras complejas que sin embargo actúan mecánicamente, como el término “aparato reproductor”, que a su vez puede ser un conjunto de órganos de un ser vivo o un radio transistor.

Son estas múltiples direcciones lo que en la actualidad recoge el diccionario de la Real Academia Española, en una ilustración que bien pudiera situarnos de entrada en el contexto semántico en donde esta palabra extrae la fuerza de su significación y la utilidad práctica de sus significados: «**1.** Conjunto organizado de piezas que cumple una función determinada. | **2.** Conjunto de personas o cosas preparadas para algún fin. *Aparato administrativo.* | **3.** Pompa, ostentación. *Llegó la comitiva con gran aparato.* | **4.** Circunstancia o señal que precede o acompaña a algo. *Hubo una tormenta con gran aparato eléctrico.* | **5.** Conjunto de quienes dirigen una organización política o sindical. *El aparato del partido.* | **6. Biol.** Conjunto de órganos que en los seres vivos desempeña una misma función. *Aparato reproductor, circulatorio, digestivo...».*

Debiéramos confiar que en una definición como ésta, llamémosla autorizada, se recogen ciertas coordenadas de uso alrededor de una voz que circula entre nosotros difiriendo un anclaje definitivo, una suerte de amarre conceptual que la detenga en un “término”

específico. Más que un “término” o una terminación, estamos frente a un contexto general de uso, ante un registro de desplazamientos de sentido, una suerte de cartograma de condensaciones simbólicas y movimientos históricos. Y es que en esta sucesión numérica no sólo se enlistan contextos de habla, también se los jerarquiza de acuerdo con intensidades de uso, a la frecuencia con la que estos contextos se manifiestan en un momento específico del tiempo. No sólo es el discurrir del aparato lo que la convención retiene en un índice de tiempo histórico, “el conjunto organizado de piezas” que sostiene su presencia lingüística entre nosotros, sino también es lo que queda suspendido como “valor de uso” cuando ésta pasa a través del circuito de intercambio de una comunidad de habla históricamente determinada.

Los diccionarios son similares a las guías telefónicas: inscriben y des-inscriben direcciones, por lo que caducan cada cierto tiempo. Después de todo, un diccionario es también un aparato, un archivador o un “aparato de lectura”, en el sentido de un soporte técnico destinado a asistir el acto de comprensión ideal de las palabras, conservando las trazas del desgaste al que la actividad histórica las somete.

Aparato (*apparātus*) proviene del verbo latino *apparo*, que significa estar listo para actuar, preparado, presto: *bellum apparo*, “listo para la batalla”. En castellano existe aún el verbo “aparar” que lo traduce formalmente, y que en el habla de los zapateros cordobeses del siglo XVIII indicaba el acto de reunir las piezas de cuero de un zapato antes de coserlas a la suela, antes de fijarlas para siempre a su forma definitiva. Aparar dice relación también con el hecho de capturar algo en el aire mientras cae, atajarlo en un acto de destreza y reflejo, detenerlo: un balón en dirección a la portería, un objeto valioso que se precipita al suelo. En este sentido se emparenta con el verbo *parāre*, parar, que dice de la acción de detener e impedir el movimiento de algo, de alguien o de sí, pero en la medida en que aún se escuche en ella un *pre-parar*, un aparataje previo, anticipatorio al acto mismo de detención. Parar

implica siempre un dispositivo anterior que advierta o ejecute el acto, sea un signo o una señal, sea un mecanismo de cierre, una palanca de freno o el despliegue de una estructura de fijación. En efecto, detener el desplazamiento de algo supone un acto, una ejecución o una performance que prevea o prepare la detención, que se encuentra al asecho (*parātus*), en actitud predatoria.²

En la jerga militar, en el ámbito de los pertrechos, esta dirección semántica se deja oír en el sustantivo “parapeto”, y en la expresión “a parapetarse”, que es pre-venir y actuar en previsión del peligro, de la guerra o la tormenta. De aquí proviene el adjetivo “aparatoso” (aparataje, aparejamiento, acaparador, etc.), que califica la ostentación y la pompa, la sofisticación técnica y el exceso de recursos desplegados ante un suceso inminente. Una “caída aparatosa” es un exceso de caída en el ímpetu mismo de contrarrestarla. De aquí que parar sea también marchar aparatosamente –el Derecho Romano llama *apparitio* a la marcha solmense que realizan los asistentes de un ministro. Por ejemplo, los soldados actúan en la liturgia militar de una *parada* en función de movimientos afectados por una organización que los controla y los anticipa, que organiza desde arriba un flujo continuo de detenciones. Un aparato es una disposición que detiene, un estar “a punto” (*paro*), paralizado frente a una situación cuyo desenlace se desconoce, pero ante la cual se han desplegado recursos para afrontarla: *parātus ad omnia pericula subeunda*, “dispuesto a resistir todas las pruebas”.

Lo que persiste de esta voz es su carácter preventivo, anticipador, de quien ve venir lo que se precipita y toma precauciones, organizando un escenario de competencias técnicas que vistas en conjunto, nos resultan suntuosas, sofisticadas, como la pompa de los ritos

² Los primeros aficionados a la fotografía, escribió Walter Benjamin, para los cuales la vivencia de un día no era sino aquello que quedaba en el “botín de la cámara”, regresaban a sus casas como “el cazador que regresa del puesto de tiro”. Esto, debido a que una cámara fotográfica es, primeramente, un aparato de captura, un encuadre que detiene de un golpe mecánico, de un disparo, el flujo continuo de luz que proyectan las cosas.

castrenses o los movimientos en las artes marciales. Lo aparatoso, lo aparente no sólo definió al *apparatus* en los años de la temprana modernidad castellana, sino que lo ejemplificó en tanto artilugio técnico de sofisticación, como un gesto afectado de fastuosidad. Aparentar significa hacer aparecer lo que no es por medio de la amplificación de los gestos. Por entonces, el aparato se asemeja más a una actitud, a una posición o un rictus, que a un objeto material determinado. Antes de ser un dispositivo que reúne sus piezas en función de un mecanismo interior, el aparato es una disposición que anticipa su propio desenlace técnico bajo la forma del exceso, de un cierto derrame cosmético y ceremonial. En el tomo I del Diccionario de Autoridades, publicado en 1726, se consigna lo siguiente: «Aparato: *prevención, adorno, pompa, suntuosidad. Viene del Lat. Apparatus, y por esso arrimándose al origen se halla escrito con dos pp, especialmente en los libros antiguos, pero el uso le ha quitado la una, por la dulzúra de la pronunciación*».³

El lento tránsito que el vocablo aparato ha tenido que trazar para llegar hasta nosotros, a través por ejemplo de la Revolución Industrial, por la época de las máquinas de trabajo, emblemas de consumación del dominio técnico sobre el mundo, pero también a través de la época de la guerras mundiales y la amenaza de la inmolación nuclear, le ha restado ciertamente aquella dulzura con la que otros hombres la pronunciaban. Se habría desplazado por la época que ella misma inaugura, “La época de los aparatos” como no hace mucho le llamara Jean-Louis Déotte⁴, que no es sólo la época del desarrollo de los medios de producción y la intensificación inédita de las fuerzas productivas; es también la época en que Freud detecta el funcionamiento del *aparato psíquico*, la época de los grandes aparatos

³ <https://webfrrl.rae.es/DA.html> (Consultado 31/01/21)

⁴ Cf. Déotte, Jean-Louis. *La época de los aparatos*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2013.

tecnológicos y burocráticos, que a su vez coincide con la experiencia estética, masiva, global, en la época que Walter Benjamin llamó de la “reproductibilidad técnica”.

Tal vez por efecto de este tránsito, hoy evoque más bien la rigidez de la función, la neutralidad tecnológica, la desafección del órgano programático. Pareciera ser que el uso se ha desplazado de las formas misteriosas de la suntuosidad a las sofisticaciones funcionales de la máquina.

Pero si bien una máquina es en esencia un aparato –puesto que, independiente si se encuentre o no en funcionamiento, siempre se está primero ante una cosa general que se encuentra reunida y dispuesta por su mecanismo– no todo aparato técnico es una máquina. La expresión “aparato de comunicación” puede indicar al servicio de correos, a un teléfono celular o a una laringe, según sea el contexto en que se mire el estado de expresión del objeto. Lo que importa no es su estructura (si ésta es o no orgánica) ni el mecanismo interior que la hace funcionar (si depende de una interacción química o de un motor de explosión), sino su despliegue puro, su pura actividad fáctica. La máquina trabaja controlando las fuerzas mecánicas que captura del entorno, independiente si éste es una fuente de energía o un ser vivo. En cambio, el aparato simplemente “funciona”, opera abreviando el impase técnico sin exhibir el roce mecánico de sus fuerzas. Se desplaza, se despliega, actúa como un envoltorio que condensa todo lo que tiene de específico.

Un “aparato de propaganda” puede evocar tanto a un viejo mimeógrafo de estencil como a un grupo de funcionarios ideando el contenido ideológico de un panfleto. Aquellos funcionarios pudieran a su vez recordar la eficiencia de un mecanismo, ser el símil de un programa informático, o la expresión más fehaciente del compromiso colectivo en un aparato de agitación política. Tal vez por ello resulta ser un sustantivo más bien difuso, mitad nombre

mitad cualidad, que puede tanto describir a un aparato telefónico como al grupo de personas que conversan a través de él. El aparato es conceptualmente más extenso que la máquina, es más abstracto, más dúctil, y este hecho significa que el aparato contiene a la máquina, que la resume, abreviándola en un plano de expresión cuyo sentido viene dado por lo que ella tiene de más general e inespecífico.

Utilizando un símil teórico, el aparato le es a la máquina lo que el orden le es al control. Este último posee una especificidad práctica que se despliega sobre un horizonte de descontroles contingentes, locales, ante los que tienen que mantenerse en una actividad de síntesis permanente. En cambio, el orden es genérico, una situación global que apenas parpadea y que condensa a la multiplicidad expresiva de los mecanismos de control en un “estado emergente” de funcionamiento. Es así como en el uso común de la expresión “el aparato”, se alude casi siempre a aquello que se manifiesta de acuerdo a una funcionalidad general, difusa, que puede contener tanto al artificio mecánico como a la materia orgánica que reacciona con cierto automatismo ante el estímulo externo.

Pero frente a esta relación que opone máquina y aparato, ¿qué es o en qué consiste aquello que reconocemos como una máquina? Situemos de entrada algunas afirmaciones que nos permitan aventurar una dirección general de análisis. En primer lugar, no hay *la* máquina sino máquinas, ya sea en términos meramente cuantitativos o bien respecto a la diversidad apabullante de sus funcionamientos. De este modo, la imagen de *la* máquina como una entidad aislada, dotada de un mecanismo recursivo infinito, es meramente conceptual: no hay prototipo sino series de máquinas –en el sentido de que un prototipo (una maqueta o un modelo) es un hecho posterior, una consecuencia de la integración efectiva de la máquina a una red de funcionamiento general–. Esto quiere decir que siempre una máquina va a depender de otra, en cuya actividad se encuentra *ya* implicada.

En segundo lugar, ante la diversidad masificadora con la que se despliegan sus formas de funcionamiento, las máquinas pueden ser simples o complejas, concretas o abstractas. Estas caracterizaciones son sólo cardinales, de orientación ante lo diverso, por lo cual se cruzan diametralmente, de modo que una máquina pueda ser simple y compleja o bien abstracta y concreta, o viceversa. Un reloj es una máquina compleja y concreta, y una “máquina de Turing” es simple y abstracta; pero, del mismo modo, una bicicleta es simple y concreta y el “gran colisionador de hadrones”, la máquina más grande construida alguna vez, es compleja y abstracta. Respecto de estas coordenadas, hay máquinas contiguas, que se relacionan horizontalmente en un espacio organizado de trabajo, las viejas máquinas de escribir para la burocracia judicial, o distribuidos en torno a procesos jerárquicos de competencia, como los programas de cálculo en una actual oficina de recaudación tributaria. Otras, como las máquinas de juego, se agrupan de acuerdo con recorridos o a unidades temáticas colindantes, implicadas entre sí por el grado de captura que desarrollan con sus operarios. Hay máquinas que funcionan en conexión con otras, en colaboración estructural o vinculando algunos de sus componentes para extraer su potencia o intensificar su velocidad; hay máquinas que operan a distancia o, incluso, máquinas dentro de otras máquinas.

Un ejemplo que pudiera especificar con holgura estas indicaciones son las *máquinas de trabajo*, aparecidas con la manufactura a fines del siglo XVIII, particularmente las del ramo textil, y que se extendieron a lo largo del XIX bajo la forma de la industria. Una máquina de trabajo es, básicamente, una estructura artificial que organiza y regula la energía humana en función de un acto de producción susceptible de ser valorado, capaz de “engendrar valor” en el ámbito del intercambio económico. Se diferencia de otras máquinas (las máquinas de juego, las máquinas de tortura, las maquinitas de placer, etc.) por el hecho de que, en su disposición operativa, a través de su funcionamiento (su performance), conduce la fuerza

material de los individuos hacia un plano de realización objetivo. La máquina de trabajo funciona –y esto es precisamente lo que hace que una máquina sea una máquina: el hecho de que funcione– si logra incorporar en su interior a un operador vivo cuyo trabajo se encuentre determinado por el mecanismo que le subyace. En este sentido, las máquinas de trabajo no son nunca herramientas ni instrumentos sino estructuras diseñadas para reproducir maquinalmente ciertos aspectos de una habilidad adquirida precisamente en el uso de herramientas e instrumentos. La máquina transforma la habilidad desarrollada con el instrumento en fuerza motriz. La máquina resume la habilidad ante el instrumento, sintetiza el rito del artesano ante la herramienta, para luego capturarla maquinalmente.

Las máquinas de trabajo no trabajan, *hacen* trabajar. Y lo hacen operando sobre el cuerpo. “Siempre es del cuerpo del que se trata”, escribió Michel Foucault a propósito de la correlación entre los sistemas punitivos basados en el encierro disciplinante, y las formas de organización del trabajo bajo el régimen industrial de producción. En realidad, ese gran libro sobre el nacimiento de las prisiones, y que Foucault fechó entre los siglos XVIII y XIX, habla más del régimen fabril impuesto al trabajo vivo por medio de la máquina que de la máquina administrativa que tomó bajo control al cuerpo político moderno.

En el contexto de las máquinas de trabajo, surge otra característica general que bien pudiera apuntarse aquí: no toda máquina que opera sobre el cuerpo es una máquina de trabajo. Las *máquinas de tortura*, por ejemplo, se relacionan con el cuerpo en busca de otra función que el trabajo vivo; buscan el secreto, administrando el dolor en el tormento, que es la última consciencia viva ante la muerte del cuerpo, donde el semblante de la muerte es proyectado sobre la víctima con la intensidad de una descarga eléctrica.

Lo que importa retener aquí, sin embargo, es que, sea cual sea la máquina que funcione sobre el cuerpo, ésta siempre lo hará gracias a un soporte que la contiene,

manteniéndola unida, suspendida en su propia coherencia estructural. Llamemos a esta coherencia “mecanismo”. El mecanismo es lo que respira dentro del fuselaje, el interior maquinal de la máquina. Pero el mecanismo no sólo es un engranaje o un motor (o un programa) que determina su funcionamiento concreto, es también el modo específico en que una máquina en general *captura* una dimensión práctica de la actividad humana. Llamemos a esta captura *aparato*. Ahora bien, la especificidad moderna de esta captura es técnica. Lo es en dos niveles distintos: en un nivel tecnológico, maquínico si se quiere (la máquina de tortura, su metodología); por otro, a un nivel esencial, en el sentido que la máquina comparte la misma esencia que la técnica, el mismo fundamento metafísico. De modo que a la subjetividad moderna le acontece este fundamento técnico de manera esencial, expresándose en una racionalidad. Dicho de manera radical: la idea misma de racionalidad se encontraría determinada por el acontecimiento técnico, de modo que la propia experiencia moderna quedaría vinculada (en un nivel “profundo”, esencial) con esta captura. Un mecanismo es la formalización de una captura, y por ello mismo, en el plexo de una racionalidad que determina una experiencia general de la época, el aparato resulta ser más abstracto que la máquina.

Si pudiéramos producir una idea general del aparato, a través de los usos que hemos venido ensayando, que circunvalara el conjunto de direcciones que el vocablo “aparato” posee, tal vez terminaríamos por proyectar la imagen de una funcionalidad pura, activada por una estructura imprecisa, abstracta. Un “aparato de ventilación” puede ser un pulmón, un ventilador incrustado en el techo de una carnicería, unos ductos de extracción de aire, un soporte de respiración mecánica en el pabellón de urgencias de un hospital. Y sin embargo no habría aquí una ambigüedad, sino más bien una potencia expresiva asociada a una imagen

lógica, sintética, cuya forma coloquial viene a ser la de “la cosa que funciona”, que se autogobierna por medio de funciones.

La función es lo que define al aparato en tanto estructura. Lo hace emerger del plexo de las multiplicidades anímicas, delimitándolo a medida que aparecen sus funciones, cuando “la cosa que funciona” comienza a desenvolverse como una estructura dinámica, en pleno funcionamiento⁵. En matemáticas, las funciones son objetos que permiten apreciar (de manera analítica, en una figura geométrica o en una ecuación, por ejemplo) relaciones de dependencia entre elementos de dos conjuntos distintos, en el que un término tiene una “imagen” que aparece en el otro, y de cuyas variaciones ésta hace reflejo. En un arrebato de condensación, podríamos sostener que una “función” es el modo de aparecer de una relación entre dos elementos que varían de manera consistente en planos de expresión diferentes. Ante el aparato, el funcionamiento no sólo reúne en una sola imagen el modo complejo en el que se articulan sus piezas, o la deriva interactiva de sus componentes, sino también sintetiza su manifestación general, su presencia, en una nueva dimensión expresiva: el modo en el que una multiplicidad es capturada por un ordenamiento lógico de emergencia. El funcionamiento es “la interfaz” del mecanismo, su derrame virtual, su “plano de inmanencia”. Tal vez esto explique el hecho de que cada aparato al que nos enfrentamos, con

⁵ En ruso existe el adjetivo *Apparátchik* (аппарáтчик; en AFI: [apɫ'ratɕɪk]; plural *apparátchiki*), un término coloquial que designaba a un funcionario profesional, a tiempo completo del Partido Comunista o la administración soviética (por ejemplo, un agente del "aparato" gubernamental o del partido que tenía un puesto de responsabilidad burocrática o política). El término no designaba a los altos cargos del Estado o el Partido. Los miembros del "aparato" eran frecuentemente transferidos entre diversas áreas de responsabilidad, habitualmente con una formación escasa o inexistente acerca de sus nuevas responsabilidades. Debido a ello, el término "apparátchik", o "agente del aparato", era habitualmente el que mejor describía la profesión de aquellos. Además, el término estaba generalmente asociado con unas ciertas disposiciones, actitudes y apariencias. Cuando lo usaban personas externas al Partido o la administración soviéticos, tenía a menudo connotaciones despectivas. Actualmente, el término se usa también en contextos diferentes a los de la antigua Unión Soviética. Por ejemplo, se usa a menudo para describir a personas que causan cuellos de botella burocráticos en organizaciones que antes de su aparición eran eficientes.

los que incluso “funcionamos” a diario, posean la traza espectral de una entidad misteriosa que los habita internamente.

En el lenguaje burocrático, un funcionario no es simplemente un empleado de oficina ni un dependiente comercial que interactúa en un escenario contingente, sino alguien que “cumple funciones”. Se trata de un apelativo que aún persiste, y que comúnmente usamos para referirnos a la experiencia ante instituciones organizadas por posiciones jerárquicas complejas, por puesto y escalafones, y no por individuos concretos. Cumplir funciones consiste en ejecutar ciertas operaciones que buscan un fin específico en relación a protocolos definidos con anterioridad. El funcionario no recibe órdenes, en el sentido de ser objeto personal de un mandato de autoridad, impelido a responder a la fuerza de inscripción de la norma, sino que ejecuta un plan diseñado previamente, que le precede y que lo compele a adoptar ciertas “disposiciones” formales de comportamiento. En el funcionario no importa la subjetividad que lo habita, la potencia interior que le imprime sentido a las acciones que debe realizar, sino su desempeño. Cumplir una función es lo que define a un buen funcionario, pero lo que lo vuelve también en una figura inexpugnable, que actúa según un mecanismo de conducción especializado. Éstos suelen prestar sus nombres para llenar una casilla que nunca logran encarnar a completud, como aquel personaje de *En la colonia penal* de Kafka, el oficial que se resiste, no a abandonar el aparato de tortura que maneja con pericia y que ha caído en desuso, sino la función específica que esta máquina le habría asignado para el correcto funcionamiento de la penitenciaría. Desde que Max Weber diagnosticara con pesimismo a Occidente: nos hemos condenado a “encasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, técnico y económico de nuestras vidas, en los estrechos moldes de una organización de funcionarios ‘especializados’, [...] como titulares

de las *más altas funciones cotidianas de la vida social*⁶, el funcionario no ha dejado de exhibir su pura funcionalidad como un elemento esencial del ordenamiento de las sociedades capitalistas, sea bajo el racionalismo burocrático de los estados desarrollistas, keynesianos o nacional-populistas, sea bajo el imperio de esa virtualidad que los economistas contemporáneos llaman el mercado financiero global.

Una lavadora, que ante todo es una máquina (*washing machine* en su lengua de origen), puede ser condensada respecto de su puro funcionamiento, independientemente de aquello que, desde su interior, la hace funcionar. Hay que saber prenderla, no saber lo que este hecho desencadena en el mecanismo. Desde un punto de vista epistemológico, diríamos que el aparato se encuentra disociado de un acto de comprensión pleno, de aquella relación ilustrada de conocimiento donde el objeto es conocido en virtud del análisis de las partes que lo constituyen. En la interacción cotidiana con el aparato, ya no importa el cómo funciona el mecanismo interno que lo define, puesto que su complejidad material ha sido resumida, capturada en una abstracción que establece otro plano de experiencia para la comprensión: ya no se trata de entenderla sino de saber operar con ella. Con gran dificultad alguien medianamente instruido podría comprender la mecánica que le subyace a este ya inane electrodoméstico, por lo que la pregunta del cómo trabaja se remite a evaluar la función: de constatar el hecho concreto de sí funciona o no, y si lo hace bien, si cumple su propósito o no lo hace. Lo mismo ocurre con los aparatos tecnológicos de comunicación, con un celular o una computadora, sometidos a la gestión cotidiana de poblaciones de individuos y colectividades, a cada instante y en cada lugar posible, en un flujo continuo de impulsos sostenidos electromagnéticamente. El funcionamiento es el mecanismo en estado puro: una

⁶ Weber, ESR 1, p. 13, cursivas más

abstracción que no implica un estado superior o la ascensión hacia el dominio esencial de la idea, sino una actividad comprendida en un marco de coherencia propio.

En el lenguaje médico, el aparato digestivo no define a un órgano, sino a toda una estructura coherente de funcionamiento. Éste descansa en la incesante repetición de ciertos estados concretos, estables, y que se suceden mecánicamente debido a la propulsión continua de fuerzas que luego se redoblan, o bien se reducen, producto de las variaciones generales del organismo. El aparato funciona, trabaja correctamente, en la medida en que todos los órganos que lo conforman, que especifican su ubicación anatómica, desempeñen la función según le corresponda a su diseño orgánico. Los primeros anatomistas aislaron este funcionamiento cortando las fibras allí donde vislumbraban la conexión entre una estructura coherente y una función específica. No buscaban la vida *en* el aparato, sino el modo concreto en la que ésta funcionaba en él. Para la mirada fisiológica moderna –que se funda tempranamente, no sólo a través del desarrollo de las técnicas legales de disección sino también de la capacidad de hacer emerger de las formas orgánicas funcionamientos específicos– el aparato se encuentra regido por una disposición mecánica replegada en sí misma: un automatismo desafectado que, siendo vital, se reduce a una pura actividad espontánea, a la dinámica de una potencia ciega. Xavier Bichat le llamó vida orgánica, aquella “otra” vida que cumple la función vegetativa que permanece en el animal, que se mueve en otro ámbito de manifestación clínico, que incluso tiene otra muerte. El término persiste con fuerza aún, principalmente en la práctica médica hospitalaria, en las técnicas de resucitación, en los procedimientos de trasplante, y en todo el aparataje tecnológico desarrollado para “mantener” las funciones vitales de un ser humano en un estado neto de funcionamiento.

Es respecto a esta suerte de “neutralidad esencial” que recorre un amplio campo de situaciones lingüísticas y de uso, en que la cosa es capturada en su pura funcionalidad, que la palabra aparato logra conectar y mantener en un mismo plano de sentido dos ámbitos semánticos que pudieran considerarse contradictorios: lo maquínico y lo vital. Precisamente es en este intersticio que se abre en la integridad lógica del sentido, entre lo orgánico e inorgánico, entre lo que nace y lo que se produce, donde se instala el aparato. Sea una metáfora recurrente o bien un concepto técnico, el aparato vibra como una señal de tránsito, acaso un índice allí donde se ha interrumpido el orden que conserva la oposición (lógica, metafísica) entre necesidad y libertad. Por lo pronto, se trata de una abstracción que a ratos diluye la tensión entre lo espontáneo y lo artificial, dejando la impresión contradictoria de una entidad mecánica provista de una interioridad recursiva, *autopoiética*. Sin llegar a ser un oxímoron, el aparato oscila, planea entre la funcionalidad abstracta de la vida y la formalización técnica de las fuerzas vitales.

Escena 2

San Petersburgo 25 de octubre de 1917. Lenin espera la toma del Palacio de Invierno desde temprano. La idea es llegar a la ciudad y proclamar la caída total del gobierno antes de la apertura del Congreso de los Soviet. Los que lo asedian desde las riveras del Neva esperan, a su vez, la señal de un farol rojo que ilumine la noche para iniciar el fuego. Los que deben dar la orden esperan respuesta al ultimátum que han enviado con dos infantes a los ministros que se atrincheran en los comedores. Los que deben dar la señal no tienen el farol rojo y no encuentran con qué reemplazarlo. Lenin decide actuar. Habla ante los Soviet, proclama la victoria de la insurrección. Aparece la linterna roja con la que hacer la señal. Entonces, en el mismo instante en que el *Aurora* descarga las primeras salvas sobre el muro del Palacio de Invierno –momento definitivo, simbólico de la Revolución de Octubre– no muy lejos de allí, en la Casa del Pueblo, el barítono Fiódor Chaliapin interpreta un clásico, a *Don Carlo*, esa ópera de Verdi que algo tiene de los Karamazov, del crimen filial bajo el fondo de una intriga política. Algunos curiosos miran el asalto al palacio desde los barandales de los puentes. Esa noche, que será recordada como la “noche del tiempo”, Chaliapin habría estado “incomparable”.

Resulta extraño imaginar hoy día a un grupo de personas asistiendo a un concierto justo en el momento en que comenzaba la revolución, la Revolución de Octubre, que fue el origen de un régimen, de un sujeto, de todo un “siglo”. Pero en el San Petersburgo de aquellos años, la punta desafiante del liberalismo burgués, lo extraño era que ocurriera allí una revolución, en la ciudad en que los teatros abrían todos los días, incluyendo domingos, pues las masas no sólo se congregan a discutir en torno al *leitmotiv* de la realidad material que las determina; también lo hacen para ver a Tamara Karsávina bailar *El pájaro de fuego* de

Stravinski, que es la potencia de esa realidad determinante. Cuando Lenin anuncia ante el Soviet la derrota de Kérenski, San Petersburgo se encuentra retrasada, “en calma”, sumida aún en su protagonismo simbólico, diferida entre las detonaciones contra palacio y la fuerza estética que irradian los salones.

Esta escena, inusual, curiosa, se encuentra referida en esa monumental *Historia de la Revolución Rusa* que Trotsky escribe a fines de la década de los veinte, entre Siberia y Turquía, entre Turquía y Francia, que es el inicio del exilio y el trayecto de esa persecución que será implacable, definitiva. Quizás por la premura, la memoria de los hechos que allí relata adquieren la forma de una gesta cuyo momento conclusivo no lo definen precisamente los hombres que estaban allí, gestándola. Le interesa mantener, en el desglose milimétrico de los acontecimientos, la sensación de que la toma del Palacio fue una experiencia sublime de la historia de los hombres, independiente de lo que éstos hacían al momento de su irrupción. El eslabón “más débil” se había roto, rompiendo el trayecto de su propia causalidad revolucionaria. La ciudad, *su* ciudad, habría vivido la alteración del “estado de cosas” como la conjunción entre dos situaciones cuya coherencia vinculante era su propia excepcionalidad. Y esta imagen, que es también la distancia entre dos escenas, quedaría compuesta por ese vínculo inaudito del canto de Chaliapin “al son de los cañones”.

Guerra y Captura

A reserva de la larga discusión que debiera conducirnos los usos de la palabra aparato –por ejemplo: a una que examinara su actividad retórica a lo largo del discurso filosófico contemporáneo–, el siglo XX se caracterizó, como ningún otro, por la proliferación de aparatos. Si el siglo XIX fue el siglo de las máquinas, de la industrialización del trabajo humano a través de la sujeción de las fuerzas vivas a la tracción mecánica, el siglo XX será el de los aparatos técnicos, el de los artefactos de uso masivo, la época donde el artilugio misterioso brota sin cesar de los mecanismos. Es el paso que va del vapor a la electricidad, de la fotografía al cine, de los grandes públicos ilustrados a las extensas “escenas de masa”.

No se trata sin embargo de que el siglo viera emerger al aparato técnico en cuanto tal, sino más bien que éste sitúa en la perspectiva del tiempo, en un cierto contexto histórico y material, su masificación inaudita. Siempre hubo aparatos. Como hemos venido diciendo, la herramienta de trabajo, al igual que el instrumento (una pala, un bolígrafo), son, en esencia, aparatos: funcionamientos que definen a una estructura que se articula y se dispone para su uso técnico. En cambio, lo que el siglo XX desata de modo inusual es su masificación, su extensión a “gran escala”, su multiplicación en el ámbito de la existencia privada, cotidiana, asociado al incremento inédito de la actividad productiva del capitalismo industrial y financiero, un sistema que aún funciona –qué duda cabe– sobre la base de la organización masiva del trabajo humano, y la administración de la vida de aquellos que trabajan.

Los aparatos que comienzan a poblar el siglo emergen tal como Elias Canetti vislumbró la aparición de la masa: “surge de repente allí donde antes no había nada”. “Nada se había anunciado, nada se esperaba [...] de pronto, todo se llena.” El surgir de lo masivo no responde a la idea de desarrollo sino a la de proliferación, en la cual se conserva el eco de

lo discontinuo y lo efervescente, pero también de lo re-productivo, de la multiplicación mecánica. De este modo, lo masivo para el siglo no es simplemente la experiencia de la producción en serie, la automatización del proceso de trabajo y sus consecuencias para la vida social envuelta en el consumo, la homogenización del gusto en “la época de su reproductibilidad técnica”. Es también una fuerza negativa que captura a la subjetividad en un movimiento incontestable de neutralización. Lo masivo es la experiencia de estar bajo la captura total de la masa, esa dimensión corpórea de lo colectivo que funciona de acuerdo a su propia lógica de propulsión, y que nos inmoviliza y a la vez nos moviliza hacia una dimensión que Ellias Canetti resumió de un modo esencial: allí no “se perdona a mujeres, niños ni ancianos, ni se lo distingue de los hombres. Todo esto forma parte de la naturaleza de la masa, en la que todos son iguales; y aunque uno mismo ya no se sienta masa, aún sigue rodeado enteramente por ella.” La manada, la colmena, la tropa: aquel espacio de densidad y movimiento que subsume a la individualidad, poniéndola a operar en otro cuerpo, en otra estructura de funcionamiento del cual ésta sólo constituye una parte.

A esta suerte de masificación exponencial del aparato le es consustancial el curso abrupto que adoptó el siglo con la aceleración impuesta por las guerras, que le fueron constantes y universales, y esencialmente masivas. En una ilustración forzada, es la época que nace con los grandes aparatos de aniquilación masivos, con el accidente fatal y multitudinario, desde el hundimiento del Titanic en 1912, el espectáculo del Hindenburg en 1937, hasta la bomba atómica, o el desastre de Chernóbil en 1986. Esta última, acaso resume el acto de captura total que concibió la época, a una escala tal que la idea misma de mundo quedó bajo amenaza.

Armand Mattelart habló de “las máquinas de comunicar generadas por la guerra” para ilustrar precisamente este vínculo entre guerra y aparato, entre las que se cuenta el cine

(tecnología que aplica la lógica de repetición de los fusiles automáticos, además de la metáfora del *shoot*), el teléfono (y el principio codificación/descodificación, generados por las investigaciones en inteligencia militar), la radio (que cumplió un papel fundamental en las comunicaciones en el frente), el computador (cuyo modelo primordial, ENIAC, fue financiado por el ejército norteamericano para calcular las trayectorias balísticas), Internet (que fue concebida por el departamento de seguridad norteamericano para solucionar problemas de comunicación en un eventual escenario de bombardeo nuclear), etc. Digamos que estos aparatos, que hoy en día constituyen los medios a través de los cuales se realiza la comunicación, no sólo provienen de un contexto agonal específico de mundialización (entendiendo la Gran Guerra como el primer acontecimiento propiamente global), sino que, además, son efecto de un principio de organización del saber científico que tendrá como regla de oro la automatización, para fines prácticos, de un conjunto de funciones altamente complejas.

De cierto modo, la gran industria de la guerra que se desplegó con ferocidad a lo largo de estos años, consuma el modelo de desarrollo del capitalismo industrial nacional que se arrastra desde el siglo XIX. Dicho de modo técnico, el capitalismo de estado se realiza en la guerra, se vuelve efectivo en la medida en que funda otra lógica de expresión del mundo, otro plano material de existencia, a través del cual universaliza su concepto. El éxito del fordismo, al igual que la estandarización del producto industrial, se debió menos a la activación productiva del consumo interno que a la demanda masiva, mundial, de fabricación de armas. La cadena de montaje, que Chaplin inmortalizara en 1936 con una máquina engullendo a su operario, no metaforiza la amenaza a la explotación enajenada bajo la forma del capitalismo de estado, sino que más bien consuma la posición del trabajador sometido a las fuerzas productivas aceleradas por la guerra. En efecto, la serialización masiva de la

década de los 40' y 50', que es también el momento de consolidación del Estado como aparato de captura administrativa, no nacerá con los electrodomésticos, sino con la industria de los pertrechos y las balas.

Y es que al siglo lo recorren guerras que no son sólo cartesianas, en el sentido antiquísimo de la correspondencia entre el reparto aritmético de los bienes (el botín) y el reparto geométrico del espacio (colonización); guerras entre ejércitos formados por tecnologías disciplinantes, que representan los intereses de un Estado o de una nación, que a su vez representa a una estructura artificial fundada en la ley. También son guerras entre poblaciones civiles, sobre poblaciones anónimas sujetas a dispositivos de excepción que ya no están en la ley, sino que son la ley: multitudes extranjeras o nacionales, sin lugar ni registro, descartadas por el aparato de inscripción de la polis, que durante estas guerras fueron aniquiladas bajo un proceso cuya finalidad última no fue otra que expulsar programáticamente cuerpos sin vida a una fosa de cal.

Sin embargo, lo que en términos conceptuales vendrá a determinar de manera más profunda la presencia del aparato para este siglo, es su incursión teórica, la ascensión de un discurso específico acaso una filosofía o un pensamiento del aparato que la época produce de manera sistemática y sintomática. En este sentido, la proliferación de aparatos para este siglo no sólo aconteció en un modo material, en la época de la masificación industrial de los artefactos tecnológicos, sino también a nivel teórico, en el ámbito de la producción de conceptos. A diferencia de las grandes e intrincadas formulaciones teóricas del diecinueve, el siglo XX verá surgir, con la misma fuerza que los modelos de organización del trabajo productivo, o que el desarrollo de las computadoras personales, toda una variedad de micro-saberes destinados a funcionar heurísticamente en diversos campos disciplinares, moviéndose entre ellos como asistentes neutrales, como soportes generales de análisis. En

términos académicos, la intensa discusión librada durante el siglo al interior de las ciencias sociales y las humanidades, en la búsqueda de una sedimentación empírica general que permitiera establecer generalidades, estuvo animada por lo que podríamos llamar la producción masiva de aparatos de campo: modelos, grafos, instrumentos de captura e interpretación de datos, esquemas analíticos, diagramáticas, etc., todos dispositivos a escala que funcionaron con precisión en amplios dominios de saber, propagándose como instrumentos de uso común⁷.

Ahora bien, el hecho que transformó paradigmáticamente el modo de organización del conocimiento científico fue la Segunda Guerra Mundial. La ciencia, concebida como una institución particular de producción de conocimiento, pasa a convertirse en un eje estratégico de los complejos “industriales-militares” desarrollados con la Gran Guerra, en la medida en que ajusta sus prácticas de conocimiento a los intereses políticos y militares desplegados para ganar la guerra. Un ejemplo de esto, podría ser el paso que hay entre las matemáticas teóricas, que alumbraron las investigaciones sobre modelos abstractos a fines del siglo XIX, y las matemáticas aplicadas, que ven su momento de crispación con las llamadas “investigaciones de operaciones”, estimuladas desde el Pentágono para hacer más eficiente la comprensión del caos que regía los contextos bélicos. De allí, de las “investigaciones de operaciones”, proviene la consolidación hasta nuestros días de las “teorías de juego”, el llamado “pensamiento estratégico” (utilizado principalmente en el área que estudia los

⁷ Un caso habitual son las metodologías cuantitativas que operan en las ciencias sociales, y todos los mecanismos que se agrupan como técnicas de recolección de información, y de procesamientos matemáticos de los datos que el propio instrumento ha producido. Una “Escala Guttman” por ejemplo (un aparato de captura de información sobre individuos por medio del diseño de preguntas y respuestas), puede transitar a través de la psicología, la sociología, la economía, la ciencia política, sin alterar en lo más mínimo su estructura básica de funcionamiento. Los aparatos conceptuales son neutros, inmunes a los lenguajes teóricos que los ponen en funcionamiento. Así, la teoría de muestreo estadístico funcionará de igual manera, sea para una biometría hemática o para un estudio de audiencias televisivas.

comportamientos económicos), la teoría matemática de la información (con Claude Shannon a la cabeza), las matemáticas de los servomecanismos, la inferencia estadística, la teoría de las probabilidades, la informática, la cibernética, etc.

Pero, en este contexto académico-intelectual, ¿qué ocurre con la filosofía? ¿Son las ideas filosóficas, después de todo, inmunes a la fuerza de esta captura que vive el siglo? Digamos por el momento que, si la filosofía, aquella reforma de la expresión (Colli, 14) que consiste en devolverle al lenguaje el asombro de su propia actividad elucubrativa, constituye sin más “el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (D&G, 8), entonces no resulta extravagante formularle de entrada una suerte de “fijación” conceptual en torno al “aparato”. Una fijación que es más que una insistencia o un síntoma, sino una intensidad, una suerte de fuerza de atracción que imanta las preocupaciones que tematiza la época. Y no se trata exclusivamente de una cuestión metafórica, entendiendo la metáfora en su sentido técnico, en su condición de recurso lingüístico, sino de algo más profundo, vinculado al plano de inmanencia en el que filosofía opera, y que compromete a la idea misma de metáfora en lo que guarda de extrañeza: una cierta irreductibilidad metafórica que los propios conceptos deben conservar para mantener su eficiencia explicativa, su función técnica. No olvidemos tampoco que el siglo XX es el de la bestia de Mandelstam, la bestia sin columna vertebral, quebrada en su interior por fuerzas destructoras, y que Alan Badiou describió con una imagen de asedio continuo, una pesadilla insistente pero fascinante: la ruptura entre la facticidad vital de los hombres y la potencia incontestable del devenir, “entre la evidencia del poderío bestial del tiempo y la norma heroica del [encuentro] cara a cara”⁸ con la historia.

⁸ El siglo, 31

La guerra no fue sólo la masificación del aparato en su poderío técnico, sino también la captura subjetiva, la apropiación masiva de la vida al orden racional que la impulsa y la determina. El siglo XX se encargará de manifestarla como el núcleo irresuelto de lo moderno, el vórtice que se abre bajo los pies y que, al igual que terror, genera una constante fascinación por la caída: el vértigo ante la afirmación absoluta de la vida precisamente allí, en el acto mismo de su inmolación definitiva. El suceder de las guerras del mundo, la fuerza desplegada en la acumulación de los recursos de la vida y la entronización planetaria del capital, constituirán sus escenarios de manifestación más encarnizados.

“La acumulación de la muerte pone fin a la impresión de lo contingente”⁹ escribió Sigmund Freud en 1915, meses después de que estallara la primera gran guerra, como si los individuos que partían al frente fueran disueltos en una estructura que suprimía la excepcionalidad de sus existencias, para luego disponerlos ante las fuerzas destructoras de la maquinaria pesada, de los gases venenosos, de las ráfagas infinitas. La pérdida de la contingencia, de lo impredecible, de eso que propulsa la existencia individual hacia su plenitud, significa la caída a las bóvedas de la acumulación, del cálculo y el registro, de la predictibilidad mecánica de aquellos aparatos de aniquilación de especímenes anónimos. Después de todo, serán precisamente esos individuos y sus traumas de guerra, acaso el hecho mismo de haber sobrevivido a esa acumulación, lo que le dará a Freud el material empírico con el que imaginó el funcionamiento del aparato psíquico.

Alain Badiou definió al siglo XX, al “pequeño” “siglo maldito”, como aquel en donde la guerra, la violencia desatada, la inmolación atroz, alcanzó una dimensión paradójica, acaso

⁹ Nuestra actitud hacia la muerte, 47

paradigmática: produjo una subjetividad que, en el momento de su autoafirmación histórica, bajo el imperio de su propia pasión, desató sobre sí fuerzas destructivas y totalizadoras. Para el siglo, que consumaría su secularidad en la técnica y en la reproducción del capital, “la guerra no es [...] una mera operación del Estado; es una implicación subjetiva. Una causa absoluta que genera un nuevo tipo de sujeto”¹⁰, pero al que le ocurre, sin embargo, que no puede vivir la plenitud de esta causa sino fracturándose en una torsión mortal. Guerra o revolución, guerrilla o crimen, estado policial o insurrección armada, en todas ellas estaría presente la misma fractura subjetiva: la herida interna que esta experiencia se inflige mientras avanza hacia una comunidad de sentido que, en la profundidad de este desgarró, estaría internamente diferida. En esta “época”, arbitraria, asimétrica, habría tenido lugar una “disyunción no dialéctica”, una “síntesis disyuntiva”, a través del cual se conjugaron las potencias vitales de los hombres con el tránsito negativo de la historicidad que reclamaban. “La pasión del siglo es lo real –escribe Badiou–, pero lo real es el antagonismo. Y por eso la pasión del siglo, ya se trate de los imperios, las revoluciones, las artes, las ciencias, la vida privada, no es otra que la guerra. ‘¿Qué es el siglo?’, preguntó el siglo. Y responde: ‘Es la lucha final.’”¹¹

Pero esta “lucha final” no se proyectó solamente como una batalla por la existencia, en el pulso decisional de individuos que, concientizados, se incorporaban a la marcha de la historia, como lo plantea Badiou, sino por la excrecencia de lo colectivo, que los capturó mientras se reunían a conjurar la amenaza que presagiaban los tiempos. A esta captura le es consustancial el curso abrupto que adoptó el siglo con la aceleración impuesta por las guerras, que le fueron constantes y masivas. Entre 1900 y 1993 estallaron alrededor de 54 guerras,

¹⁰ Badiou, Alain. *El siglo*. Buenos Aires: Manantial, 2005, p. 57

¹¹ *Ibid.*, p. 58

mundiales, nacionales, civiles, coloniales, de exterminio, atómicas, que produjeron más muertos que todas las guerras religiosas del siglo XV, la de los treinta años y el siglo de las guerras napoleónicas e independencia juntas¹²; muertos que ya no pueden ser contados uno por uno, o dispuestos sobre una estructura de contabilidad que los devuelva al registro individual, puesto que ya no hay “unidades” que puedan ser reestablecidas, sino, en otro plano de sentido, una “masa” que crece exponencialmente bajo la sombra de una cifra imprecisable. Esta sombra es el cúmulo orgánico de una agregación inédita de los cuerpos, “impersonal” respecto a la fuerza de su captura, del que estos episodios bélicos extrajeron la materia prima de su energía totalizadora.

Y es que las guerras que pueblan al siglo XX emergieron con lo masivo, con la movilización total, con las fuerzas de la congregación inaudita en el zócalo de ese presente absoluto que estos cuerpos debían colmar. La guerra es la masa, la cual es el momento desacralizado de la comunidad, el pueblo desnudo en su corporalidad informe, la “reserva” infinita que acumula la existencia bajo la forma de su subsistencia vital. Pero también emergen porque este vínculo entre guerra y masa no sólo proviene de contextos agonales singulares respecto del plexo de las regularidades históricas, sino que, además, porque a todos estos acontecimientos los recorre el mismo principio de organización del trabajo y de los saberes tecno-científicos; una compleja máquina que tendrá, como regla de oro, la automatización para fines prácticos de un conjunto de funciones destinadas a mantener vigente la estructura negativa de este vínculo esencial.

¹² Cfr. De Luna, Giovanni. *El cadáver del enemigo. Violencia y muerte en la guerra contemporánea*. Madrid: 451 Editores, 2007, pp. 16-18

Si, como recientemente ha sostenido Giorgio Agamben¹³, a la teoría política contemporánea le hace falta una doctrina de la “stasis”, de la guerra civil entendida como la guerra primera (que estaría en el origen de todas las guerras en la medida en que representa el umbral que recorre el vínculo político e impolítico que mantiene a los hombres juntos), así también, a esta doctrina de la “stasis” le haría falta una teoría del siglo XX, que es el siglo de la guerra, de la “excepción como norma”, de la administración de la vida por medio de su disposición funcional, sobre el horizonte de la aniquilación masiva. En una ilustración forzada, es la época que imagina las grandes escenas colectivas imaginando su destrucción final; la guerra es la energía que edifica el espacio de realización comunitario, pero a costa del accidente fatal y multitudinario, incluso si este espacio no constituye una escena bélica en estricto sentido, desde el hundimiento del Titanic en 1912, o el espectáculo del Hindenburg en 1937, o el desastre de Chernóbil en 1986. Este último, acaso resumiendo el acto de máxima captura que concibió el siglo, a una escala tal que la idea misma de mundo quedó por siempre bajo amenaza.

Entonces, la coherencia de este curso histórico, arbitrario respecto de su temporalización, infinito en la multiplicidad de sus violencias, se encontraría determinado por la continuidad de una sola guerra, por un único y mismo flujo destructivo que se modeló en torno a una deriva que habría que comprender. En primer lugar, comprender esta determinación como el desplazamiento violento, trágico, que vive la comunidad política una vez es enfrentada al límite fáctico de su plenitud soberana, un desgarrar que la destituye al tiempo que la constituye, y que no puede atravesar sino hundiéndose en una pulsión negativa. En segundo lugar, comprender esta deriva como la historia de una “captura”, de un momento

¹³ Cfr. Agamben, Giorgio. *Stasis. Civil war as a political paradigm (Homo Sacer II 2)*. Stanford: Stanford UP, 2015, p. 1-2

de sujeción que desplegó el Estado sobre su propio fundamento material, bajo la forma de la agregación masiva de seres humanos a un espacio de excepción delineado por la guerra, que ha sido la energía vital acumulada como consumo y producción.

Si la guerra representa el punto en que aparece la inestabilidad inherente en torno a la que oscila el espacio político, que intentaría capturar su efectividad disciplinante y expulsar su residuo negativo, entonces resulta ineludible no citar al siglo XX como el instante de consumación de este principio, en el que la intensidad de la “unidad política” produce la energía disociativa que la amenaza¹⁴; acaso también, porque la misma palabra “siglo” evoque la esencia del conflicto de una subjetividad autofundada en el *mysterium tremendus* de su devenir secularizado¹⁵. Allí, habría ocurrido una captura inédita que resultaría necesario comprender. Una captura que tendría la forma de la acumulación industrial y la funcionalidad administrativa del cuerpo social, en torno a un orden económico que regula a las poblaciones humanas dosificando el impulso destructor de su propia potencia comunitaria. Un orden que, sin duda alguna, se encuentra hoy determinado por una estructura global llamada capitalismo, que a su vez depende de una oligarquía financiera gracias a la instalación intensiva de programas económicos de gestión gubernamental, sobre la base de la organización masiva del trabajo humano y la administración de la vida de los que trabajan.

En 1915, meses después de que se iniciara la Primera Guerra Mundial, Freud publicó un breve ensayo titulado *Nuestra actitud hacia la muerte*¹⁶. Allí, elabora una serie de

¹⁴ Ibid., p. 19ss

¹⁵ Esencial aquí, la reconstrucción que Roberto Esposito realiza sobre el debate que suscitó el “paradigma de la secularización” en el siglo XX. Cfr. Esposito, Roberto. *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2015, pp. 35-109

¹⁶ Freud, Sigmund. *Obras Completas Volumen XIV: De guerra y muerte. Temas de actualidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1984, pp. 290-301

argumentos en torno a lo que en Europa, difusa y convulsa, se venía imponiendo de manera rotunda: la experiencia social de la muerte masiva. En cierto sentido, esta experiencia coincidía con otra, tal vez anterior o inmediata, que hacía que los hombres se congregaran para organizar sus flujos libidinales, y así disponerse a una captura colectiva. Las masas eran las energías renovadas de la época, que irrumpen con el eco de lo discontinuo y lo efervescente, pero también de lo re-productivo, de la serialidad, de la multiplicación.

La muerte “ya no se deja negar”, escribe Freud con tono conclusivo y lleno de actualidad: “es preciso creer en ella”¹⁷. Pero, ¿se puede acaso creer en la muerte? ¿Qué significa creer cuando en lo que hay que creer es en aquello que, precisamente, anula toda creencia? Al menos, la creencia primordial: la fe de que se es. Freud pareciera sugerir que la guerra, desplegada por las naciones industriales bajo el influjo de la tracción mecánica, habría removido cierta imagen de la muerte, a través de la cual la comunidad lidiaba con su finitud constitutiva. Habría ésta movilizado una pulsión inherente de destrucción, confirmando que la vida en común está organizada sobre existencias que deben agruparse, convivir, con el propósito de conjurar aquella “irrealidad” que sin embargo los habita.

Digamos que, antes de esta guerra, que fue llamada la Gran Guerra, la muerte conservaba una imagen “familiar” para la cultura finisecular. Familiar, en la medida en que aún poseía sus rasgos intimistas y convencionales, aconteciendo como una oscuridad mítica en el corazón de la casa. La muerte era, en la aventura secular o en el viaje espiritual al origen, la última estación del destino trágico que habita la temporalidad de los vivos. Éstos, dice Freud, la imaginan a la distancia, proyectada en los héroes literarios, en aquellas figuras atroces que encarnaron el acto de su propio fin como un instante sublime, pero del que no

¹⁷ Ibid., p. 292

podían escapar sino a condición de enfrentarlo. Esto último, debido a que “en el ámbito de la ficción hallamos esa multitud de vidas que necesitamos. Morimos identificados con un héroe, pero le sobrevivimos e, incólumes, estamos prontos a morir una segunda vez con otro”¹⁸.

Sin embargo, la guerra comenzaría a desbaratar el perfil de esta cultura, donde palabras como Humanidad o Civilización comienzan rápidamente a entrar en crisis. No se trata de una pérdida de rumbo, una “pérdida de sentido” que hace que esas palabras no encuentren pertinencia en el mundo que las produjo, como al hecho de que al *sentido* mismo le acontezca la pérdida como un episodio constitutivo, fundamental de la idea misma de mundo. De ahí que Walter Benjamin imagine a esta catástrofe no sólo en el campo de batalla y su devoración siniestra –“esa tormenta” que impide que “el ángel de la historia” “despierte a los muertos”¹⁹–, sino también en aquellas vidas que son arrojadas al retorno infinito, los sobrevivientes, que volvían arruinados a ocuparse de su existencia, pero sin presente. Morir, no significará más la identificación secular con el héroe moderno –cuya muerte representaba la autoafirmación de la subjetividad moral– sino el hecho brutal de la muerte masiva, allí donde el héroe se disipará en la anonimidad de los cuerpos como una mancha ocre en el campo de batalla.

Digamos que la muerte se había revestido de una sustancia trágica, precisamente para proteger la integridad ontológica de aquella subjetividad que saltaba al fin de los tiempos. El héroe moderno cumplía el papel de encarnar un acto trascendental en un tiempo de conciencias secularizadas por la técnica, por medio de una decisión que comprometía el fundamento último de la época. Entonces, el ocaso del héroe moderno adviene no sólo como

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso. fragmentos sobre la historia*. Trad., introducción y notas, Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Arcis-Lom, 1995, p. 54

la consciencia que acepta el límite impuesto por la representación técnica del mundo, su “malestar en la cultura”, sino también como la imposibilidad de dotar lo trágico de un contenido trascendente. La guerra había impuesto la necesidad de establecer, a diferencia de la ficción, otra relación con la muerte, otra relación que se ajustara a la experiencia cotidiana que, con ella, venía sucediendo. Escribe Freud,

“*los hombres realmente mueren*; y ya no individuo por individuo, sino multitudes de ellos, a menudo decenas de miles en un sólo día. Ya no es pura contingencia. Por cierto, todavía parece contingente que un determinado proyectil alcance a uno u otro; pero al que se salvó quizá lo alcance un segundo proyectil; así, *la acumulación de la muerte pone fin a la impresión de lo contingente*. La vida se ha vuelto nuevamente interesante, ha recuperado su pleno contenido.”²⁰

Lo interesante de este breve ensayo, radica en el hecho de que la oposición entre ficción y muerte encuentra su contenido en la experiencia de la guerra, que traza a su vez la diferencia entre lo real y la fuerza histórica que lo define. Y es que “los hombres realmente mueren”, y en esto consiste la radicalidad de aquellos tiempos: el *factum* de la guerra quiebra la relación entre ficción y muerte como un acto compensatorio exitoso, debido a que esta relación provenía de una actitud que no había considerado la acumulación de muertos como un hecho psíquico relevante. La ficción fracasa, desoperacionaliza su función suplementaria en el instante en que la muerte se disemina arbitrariamente por el mundo, produciendo la percepción de que “los hombres *realmente* mueren” en el inefable y vertiginoso hecho de la “acumulación”. Era como si los individuos que partían al frente fueran disueltos en una estructura que suprimía la excepcionalidad de sus existencias, para luego disponerlos ante las

²⁰ Freud, *De guerra y muerte*, p. 292 (cursivas nuestras)

fuerzas destructoras de la maquinaria pesada, de los gases venenosos, de las ráfagas infinitas. La pérdida de la contingencia, de lo impredecible, de eso que propulsa la existencia individual hacia su plenitud, significaba la caída a las bóvedas de la acumulación, del cálculo y el registro, de la predictibilidad mecánica en el proceso anónimo de aniquilación. Después de todo, serán precisamente esos individuos y sus traumas de guerra, acaso el hecho mismo de haber sobrevivido a esta acumulación, lo que le dará a Freud el historial de “casos” con el que imaginó el funcionamiento del aparato psíquico.

Es así como la guerra inaugura un campo de reflexión en torno a los límites de la representación del mundo, la acumulación como dato de cultura, pero un campo de reflexión que debía desplazar a la ficción para poder conservar la experiencia dislocante de la muerte masiva como el acontecimiento que signaba a la época. La muerte había dado un paso más allá de la ficción, comprometiendo con ello el espacio de representación a través del cual el mundo mantenía su integridad subjetiva. Esto último, “porque en la crisis de la guerra, lo que en primer lugar declina es justamente el cuadro conceptual a través del cual los acontecimientos se organizan en un horizonte de sentido”²¹. Para Freud, la guerra era el acontecimiento que había removido la estructura de representación social de la generación a la que pertenecía: la muerte se había vuelto una facticidad capaz de acumularse como resto abyecto en el cierre mismo del proceso civilizatorio, “sellando con un golpe de irreversibilidad fatídica el ánimo general de la época.”²²

²¹ Rella, Franco. *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempos de crisis*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992, p. 83

²² Galende, Federico. *La oreja de los nombres*. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2005, p. 53

En un texto póstumo, *Esquema del psicoanálisis* (1940)²³, Sigmund Freud declaraba: “[sostenemos que] la vida psíquica es función de un aparato [*Apparat*] al que atribuimos extensión espacial y composición de varias partes, o sea nos lo imaginamos como un telescopio, un microscopio o algo parecido [...] semejante hipótesis es una novedad científica” (12).

Se trata de un texto tardío, inconcluso, escrito a saltos a lo largo de 1938, y en el que se ve una clara intención por sintetizar ideas en torno a una esquemática clarificadora y concluyente: la vida psíquica, aquella potencia espontánea del espíritu que conforma lo anímico, se manifiesta como el funcionamiento de un aparato. Un instrumento que funciona al interior de un espacio que sería orgánico, o al menos sería el intersticio producido por el cruce regular, mecánico, entre las exigencias somáticas de la vida y la ebullición constante de las energías psíquicas. El aparato pareciera aquí constituir el soporte mismo de la vida anímica, no su doble o su representación, sino la estructura a través de la cual ésta emerge y se proyecta. Una estructura que, al final de su vida, Freud imagina óptica, provista de elementos que se distribuyen espacialmente para disponer de la experiencia como si fuera un rayo de luz, como “las lentes del antejo, las cuales proyectan la imagen.”

Fue Jacques Derrida, en un texto ya clásico, *Freud y la escena de la escritura* (1966), quien primero tematiza la cuestión del aparato. Lo hace en el entendido de que allí se juega algo esencial para el psicoanálisis, que compromete su “novedad científica” en un punto refractario al discurso filosófico y su anclaje metafísico. Sin que la deconstrucción signifique “un psicoanálisis de la filosofía” (271), ciertos conceptos freudianos se dejarían leer como resistencias “al sistema de represión logocéntrica” (272) en el que, sin embargo, se

²³ Precisamente *Schriften aus dem Nachlass*, escritos póstumos, se titula la compilación alemana que los reunió en 1941.

encuentran organizados: “el discurso freudiano [...] no se agota en esa relación de dependencia” (273); por el contrario, se reserva a ella, se vuelve enigmático en su propia mecánica descriptiva. De ahí que el propósito de Derrida no sea otro sino el de “reconocer [...] aquello que en el psicoanálisis no se deja comprender bien dentro de la clausura logocéntrica” (274), aquello que se resiste a un cierre lógico precisamente allí donde pareciera estar asegurada dicha clausura. En la metáfora: eso que en el *aparato* queda como diferencia irreductible, sustraída de las operaciones que el propio aparato de comprensión del psiquismo pone a funcionar.

En un plan que va desde el temprano *Proyecto de psicología* (1895), pasando por *La interpretación de los sueños* (1900-1901), las *Notas sobre la “pizarra mágica”* (1925), y que nosotros podemos extender hasta *Esquema del psicoanálisis*, Derrida leerá con insistencia, en momentos que llama “decisivos”, el recurso en Freud de ciertos modelos metafóricos que comprometen la seguridad ontológica que tendría la consciencia por sobre los procesos de inscripción de la vida anímica. Inscripción que piensa una escritura psíquica por medio de un aparato, una máquina de escribir por ejemplo, que a su vez deja pensar a la escritura misma en su relación con “la historia del psiquismo, del texto y la técnica” (275), invirtiendo o doblegando así el sentido de la metáfora en su propia capacidad figurativa.

A lo largo de estos textos, el aparato psíquico será representado por diversos dispositivos mecánicos. A las máquinas de escribir, aparatos de inscripción, se le suman los instrumentos ópticos, el cliché fotográfico.

25 años después de que Freud escribiera este ensayo, se inicia en Europa La Segunda Guerra Mundial, precisamente cuando Europa ya no representa más al “mundo”, el meollo de la geopolítica del capitalismo industrial y su poderío técnico, o bien el mundo comienza

con esta guerra a ser otra cosa que la deriva imperio-colonial de los Estados europeos. La Segunda Guerra inaugura otro mundo, lo precipita sobre una generación que, de pronto, “se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes habían cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano”²⁴. Así como a la técnica que planificó las ciudades, las instituciones formativas, la ley, le fue consustancial poner a trabajar a sus ciudadanos bajo la sujeción novedosa de la tracción mecánica, así también a los campos de exterminio, a las cámaras de gases, a la solución final, a la bomba atómica, le fue necesario desplegar una racionalidad técnica más allá del horizonte de sentido en que se tramaba lo técnico, para así concentrar cuerpos, poblaciones, en un espacio de excepción hasta entonces inédito. Esta vez, “la acumulación” no sólo hará visible la oposición entre muerte y ficción, entre hecho y representación, sino también revelará el límite de la propia comprensión moderna del mundo: ahora la noción de acumulación encontraba su fundamento en la racionalidad técnica con la que esta guerra moviliza las energías vivas que consume. En esta guerra la movilización será total, y la acumulación de energías, sistemática y racional, poniendo la vida de millones de individuos en un punto tal de intervención que, como sostuvo en alguna oportunidad Hannah Arendt, en ellos ni siquiera “la muerte encontró un rostro donde estampar su sello”.²⁵

Sin duda alguna, esto pondrá en crisis no sólo el marco de representación en que las cosas del mundo son simbolizadas, sino también la posibilidad misma del mundo *como* representación. ¿Cómo presentar lo impresentable?²⁶ ¿Cómo decidir sobre el sentido de lo

²⁴ Benjamin, Walter. “Experiencia y pobreza”. *Obras*, Libro II/vol. 1. Madrid: Abada Editores, 2007, p. 217

²⁵ Citado en Schmucler, Héctor. “Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello. Reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria.” *Revista Confines* 03 (1996): 9-12.

²⁶ En un breve texto titulado “Fragmentos de un diario público sobre la guerra estadounidense contra Irak”, Alain Badiou escribe: “En tiempos de guerra se pueden distinguir tres tipos de imágenes: las imágenes mostradas por los dos campos, imágenes ‘con disponibilidad abierta’; las imágenes mostradas por un solo campo; las imágenes que nadie muestra” (Badiou, Alain. (2005) *Filosofía del Presente*. Buenos Aires: Libros

que ocurrió si, precisamente, lo que ocurrió fue la destrucción total del sentido? Se trata de la dimensión inefable que alcanza la destrucción de la vida a lo largo de esta guerra, que fue librada por sociedades mecanizadas de masas cuya organización conservaría siempre una complicidad con la racionalidad que la propulsó. Si bien en Freud a la guerra le sucede el trauma, que es la herida susceptible a la sutura analítica en torno a la que se reelabora una nueva integridad psíquica, a la acumulación que esta guerra desata no le sucede nada, acaso el resto, que debe ser entendido aquí no como un afuera, que la desafía desde su exterioridad, sino como su exceso irreductible, producto de una violencia ilegítima, siempre interior, que éste vendría a nombrar. Pero habría que insistir: ante la magnitud de esta acumulación destructiva, que se realiza borrando la singularidad de los cuerpos a una escala industrial, ¿qué queda entonces? Mejor dicho: si la guerra es el espacio de excepción del nombre, donde toma lugar lo que precisamente “no tiene nombre”²⁷, ¿cómo entonces conservar la memoria de lo que queda, así, innominado, situado en su propia resta? Si, como ya hemos dicho, la guerra no sería la exterioridad negativa en torno a la cual se funda la comunidad política, sino su interioridad más inmediata, ¿cómo nombrar o inscribir acaso a esa “otra muerte” que

del Zorzal, p. 31). Sobre estas últimas, las cuales no poseen ningún “protocolo de mostración” autorizado, son precisamente las imágenes de *lo real* de la guerra. Su invisibilidad no consiste solamente en el modo de represión y censura que ostentan (en donde lo impúdico acontece como esencia misma de la guerra) sino también, en el hecho de que la guerra en sí misma carece de imagen. Pensar la guerra es, dice Badiou, “pensar sin ver”, es decir: tematizar lo que podría hoy ser eso llamado guerra como ejercicio crítico que se sustrae (a sí mismo) de una metafísica de la mirada.

²⁷ Ciertamente que esto pone al siglo a pensar la cuestión del nombre, asunto que no consiste sólo en nominar o indicar lo que ocurrió, sino de producir precisamente el lugar en donde la indicación y la ocurrencia resultan posibles. Es decir, la cuestión del nombre es la posibilidad del presente, de tramar la distancia crítica que permite contemplar reflexivamente “eso” que se resiste al nombre. Pero la cuestión del nombre abre también al siglo a una torsión compleja, crítica, puesto que, al nominar, en el rito destinado a consagrar la diferencia, el nombre inscribe, captura. Es en torno a este contraste, que lo que “no tiene nombre” constituya a su vez una potencia, una fuerza que se propulsa desde su propio vacío, autodeterminada. Es la posibilidad *en lo imposible*, desde la cual emerge la promesa del nombre, “una lengua de los nombres”. (Cfr. Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 73)

arrastra a los sujetos hacia una acumulación que sólo busca acabar coordinadamente con sus existencias?

La relación ambigua que mantendría “nuestra cultura con la muerte” –ha escrito Giorgio Agamben–, “alcanza su paroxismo después de Auschwitz”²⁸, que se ha convertido en el nombre de lo que “no tiene nombre” (es el nombre de un lugar que no tiene lengua). Esto último, debido a que allí se habría configurado un espacio singular, “biopolítico” según sus términos, a través del cual la tensión constitutiva entre vida y muerte encontraría una dimensión paradójica. A diferencia de Freud –para quien la ruptura entre ficción y muerte volvía a la vida interesante, recuperando “su pleno contenido”–, Auschwitz es el lugar en donde acontece una nueva administración de esta diferencia: “una absolutización sin precedentes del biopoder de *hacer vivir* se entrecruza con una no menos absoluta generalización del poder de *hacer morir*, de forma tal que la biopolítica pasa a coincidir de forma inmediata con la tanatopolítica”²⁹. Digamos que la dialéctica pulsional entre vida y muerte revelaría ahora una secreta complicidad, vinculándose al interior de un complejo sistema de administración de esta diferencia. En el asombro a lo inconmensurable, en la parálisis colectiva, la organización de las “fábricas de la muerte” había superado con creces la imagen de la guerra como “acumulación de muertos”. La generación que vivió “en habitaciones que no habían sido nunca tocadas por la muerte”, que “había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos”³⁰, tuvo que enfrentarse nuevamente a un mundo en que se desbarató el sistema compensatorio en torno al cual el horizonte de inteligibilidad del fin, de la muerte, quedaba asegurado.

²⁸ Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo Sacer III)*. Valencia: Pre-Textos, 1999, p. 83

²⁹ *Ibid.*, p. 87

³⁰ Benjamin, Walter. *Op. cit.*, p. 217

En este sentido, Auschwitz, el epicentro fragmentario de esta guerra, trastocaría para siempre el marco de excepcionalidad que impulsó al héroe moderno a enfrentar su destino trágico. Ahora, el “campo de batalla” resulta indistinguible del “campo de concentración”, y la acción política de su disolución destructiva. La idea misma de acumulación pasa a un nuevo orden semántico, a través del que ya no se describe un rasgo inédito de la muerte en la batalla (como en Freud), sino al horror mismo, una vez la guerra trascendiera la batalla y pasara a ser el principio de acumulación de las naciones. Allí, en el horizonte del dominio técnico de las fuerzas vivas, el héroe no será más “aquel que seculariza lo teológico, ni quien quiere restituir el siglo a su antigua matriz teológica, sino quien abre dentro de éste un punto de trascendencia destinado a ponerlo en contraste consigo mismo”.³¹

En Auschwitz, entonces, se habría abierto un espacio imposible, un umbral de indiferenciación que alteró el punto de verosimilitud en el que ser y no-ser resultan momentos lógicos mutuamente excluyentes. Toda esta sofisticación técnica en la organización de la guerra bajo la forma del horror, canceló la posibilidad de que el sujeto pudiera calibrar, en el instante sublime, el sentido final de su sacrificio. En el paso de ser al no-ser no había ya un salto autoafirmativo en lo trascendental, sino un acto serializado al interior de un horizonte inmanente de excepción. Es en este horizonte que la vida humana alcanzaría su acumulación más radical, y más paradójica: habría sido vaciada de sus atributos ontológicos sacralizando al máximo su contenido formal, llevándola al extremo lógico de su figuración orgánica. En el momento de su mayor condensación política, la vida alcanza su mayor determinación técnica, coincidiendo precisamente con la máquina inerte que la captura. Digamos que la maquinación de la guerra consistió en la apertura de un pliegue en el cuerpo político que lo

³¹ R. Esposito, *Dos*, p. 55

disolvía *de sí*, al tiempo que lo integraba *a sí*, produciendo un umbral de extrañamiento del cual no pudo sustraerse. El horror fue, en este contexto, la guerra *como* diferencia entre vida y muerte, la maquinación misma de la guerra que calcula la dimensión indecible en la que se proyecta la muerte.

El aparato de captura

Pero la guerra no fue sólo la masificación del aparato de excepción que serializa la muerte en el momento de su crispación tecnocientífica, sino también la captura subjetiva, la apropiación masiva de la vida al orden racional que la impulsa y la determina. “Captura” no significa acá, sin embargo, que un poder externo o ajeno atrape, en un acto técnico, a una subjetividad que le resultaría siempre heterogénea, sino más bien el hecho a través del cual lo que la subsume estaría contenido en ella, vendría de ella, le sería consustancial, del mismo modo en que el cuerpo capturado es una producción de la captura. El aparato invoca, congrega en un acto de articulación energías de transferencia que el mismo sujeto produce. Así, la guerra no sólo desata la energía solidaria que reúne a los cuerpos que la padecen, también libera la fuerza con que esta reunión puede ser contenida, anticipada, dispuesta. Entre el Estado, ese Leviatán que se confunde tanto con una máquina como con una entidad monstruosa, y la organización de la vida social a través del trabajo industrial, que es otra máquina, colindante y colosal, se produciría una juntura en la que quedarían atrapadas las energías humanas, acumuladas allí por la fractura subjetiva que su alienación interna alienta.

Podría postularse, en un cierto plano general de determinaciones históricas, que la gran industria de la guerra que se desplegó con ferocidad a lo largo de estos años, consuma el modelo de desarrollo del capitalismo industrial que se arrastra desde el siglo XIX. El tren, símbolo técnico del desarrollo industrial, es el primer aparato que encarna al Estado en su función política bajo el principio de la penetración territorial. Dicho de modo técnico, el capitalismo de Estado, especialmente el de la posguerra, se realiza *con* la guerra, se vuelve efectivo en la medida en que funda otra lógica de expresión del mundo, otro plano material de existencia, a través del cual la diferencia entre vida y muerte adquiere su forma productiva.

En este contexto, es posible que el éxito del fordismo, al igual que la estandarización del producto industrial, se haya debido menos a la activación productiva del consumo que a la demanda masiva de fabricación de armas, la que a su vez resulta indisociable de la producción en serie de individuos dispuestos a tomarlas. La cadena de montaje, que Chaplin inmortalizara en 1936 con una máquina engullendo a su operario, no sólo metafórica la amenaza a la explotación enajenada bajo la organización capitalista del trabajo, sino que también expresa la posición del trabajador sometido a la temporalidad productiva de la guerra mecánica, que es la que controla el tiempo vital con que estos se adhieren a las máquinas de trabajo, acelerados exponencialmente. La serialización masiva de la década de los 40' y 50', que es también el momento de consolidación del Estado como aparato de captura administrativa, no nacerá con los electrodomésticos y la funcionalización de la vida, sino con la industria de los pertrechos y las balas, puesto que la guerra es un vector que acelera el proceso productivo, acelerando al tiempo mismo. La estandarización de la serie, la formalización de la calidad, son los fundamentos abstractos de esta captura, la cual llevará el sello paradójico de la concentración y la destrucción masiva³².

Así, lo masivo para el siglo no fue simplemente la experiencia de la producción en serie, la automatización del proceso de trabajo y sus consecuencias para la vida social

³² Una captura es un proceso en que la potencia vital de la existencia humana es dispuesta, puesta en disposición, estructurada en torno a una racionalidad específica. Toda captura supone un aparato de captura, un acecho, una sujeción y una resistencia. De manera negativa, toda producción de subjetividad supone un momento de captura. El cristianismo fue una gran captura que consistió en universalizar la igualdad de todos bajo la fórmula del "hijo de Dios". En el cristianismo, no sólo el hombre se convirtió en una criatura divina, sino que "el propio Dios tuvo que convertirse en hombre." (Zizek, 252)

La primera gran captura del capitalismo aconteció bajo la forma del "trabajo asalariado", en la lógica industrial de la división social del trabajo, que es la captura del cuerpo social. Los siglos XVIII y XIX europeos son el momento y el lugar de esta captura. Foucault dice que el alma es la prisión del cuerpo. Modificando el orden lógico de la clásica tesis Weberiana, la ética protestante no sería el fondo espiritual del sistema de acciones que definen la racionalidad capitalista, sino el aparato de captura que éste produce para universalizar su programa secular. Las máquinas de trabajo expresan la dinámica local de este proceso de depredación. La segunda gran captura acontece en el plano subjetivo. A la integración de estos dos programas se le llama biopolítica.

envuelta en el consumo, la homogenización del gusto en “la época de su reproductibilidad técnica”. Fue también una fuerza negativa que captura a la subjetividad en un movimiento incontestable de neutralización. Lo masivo es la experiencia de estar bajo la captura total de la masa, esa dimensión corpórea de lo colectivo que funciona de acuerdo a su propia lógica de propulsión, y que nos inmoviliza y a la vez nos moviliza hacia una dimensión que Ellias Canetti resumió de un modo esencial: allí no “se perdona a mujeres, niños ni ancianos, ni se lo distingue de los hombres. Todo esto forma parte de la naturaleza de la masa, en la que todos son iguales; y aunque uno mismo ya no se sienta masa, aún sigue rodeado enteramente por ella.”³³ La manada, la colmena, la tropa: aquel espacio de densidad y movimiento que subsume a la individualidad, poniéndola a operar en otro cuerpo, en otra estructura de funcionamiento del cual ésta sólo constituye una parte.

El siglo XX se encargará de manifestar esta captura como el núcleo irresuelto de lo moderno. En el plano de la consciencia, el vórtice que se abre bajo los pies y que, al igual que terror, genera una constante fascinación por la caída: el vértigo ante la afirmación absoluta de la vida precisamente allí, donde ya no queda nada, salvo el acto anónimo de su inmolación definitiva. En lo sucesivo, dará lo mismo si este acto ocurre en el frente de batalla o en los engranajes de la máquina de trabajo, puesto que ambos escenarios resultan ya indistinguibles. Algo de sí estaría entregado a las fuerzas que lo capturan, transformando cualquier soberanía decisional en una economía de guerra. No olvidemos tampoco que este siglo es el de “la bestia” de Mandelstam, la bestia sin columna vertebral, quebrada en su interior por fuerzas destructoras, y que Alan Badiou describió con una imagen de asedio continuo, una pesadilla insistente pero fascinante: la ruptura entre la facticidad vital de los

³³ Canetti, Elias. *Masa y poder*. México: Random House Mondadori, 2005, p. 85

hombres y la potencia incontestable del devenir, “entre la evidencia del poderío bestial del tiempo y la norma heroica del [encuentro] cara a cara”³⁴ con la historia. El suceder de las guerras del mundo, la fuerza desplegada en la acumulación de los recursos de la vida y la entronización planetaria del capital, constituirán los escenarios más encarnizados de esta fractura.

la Guerra Fría, es decir, la expansión de una forma particular de guerra al interior de un horizonte de intereses supranacionales, constituyó para el siglo el momento de mayor condensación de esta fractura subjetiva. Una guerra ideológica que se extendió y se libró a un nivel planetario, pero esta vez, a diferencia de las guerras mundiales anteriores, *Cold War* fue la forma de la guerra como amenaza a la inmolación nuclear del mundo, a la inminente extinción de la idea misma de mundo. La globalización, entendida como el actual panorama de integración económico-política que viviría el planeta, sólo es posible allí donde la propia noción de mundo se encuentra bajo amenaza, ante la inminencia del cataclismo financiero o el ataque nuclear irreversible. Digamos que la Guerra Fría es, en este contexto agonal de baja intensidad, la propia amenaza de la guerra, la pre-guerra: el instante como emergencia total de la guerra, y como condición efectiva del mundo.

Esta guerra puede ser pensada como la formalización de la captura que los Estados-nación hacen de las anteriores. Es la regulación del conflicto a través de la amenaza absoluta de incendiar el presente, lo que Paul Virilio llamó “la guerra *pura*”, allí donde ésta no es más su ejecución en el campo de batalla, frente al despliegue geográfico del enemigo, sino su inminencia absoluta, su estado de “preparación permanente”³⁵. Es como si los Estados nacionales que habían ganado la guerra no le habrían puesto fin, sino que, en cambio, habrían

³⁴ Badiou, *El siglo*, p. 31

³⁵ Virilio, Paul. *Pure War*. New York: Semiotext(e), 1983, p. 92

desplegado mecanismos de control y apropiación, intentando sobrecodificar sus flujos destructivos. Pero esta sobrecodificación es siempre paradójica, “autoinmunitaria”, como la “radioactividad”, que es el devenir incontrolable del control. La bomba atómica que cayó en Hiroshima mató al tercio de la población de manera instantánea, fulminados todos, evaporados por ese rayo incandescente que los atravesó la mañana del 6 de agosto de 1945. El resto porcentual de esta cifra infame, irá muriendo a las horas, a los días, a las semanas, por años, y el resto de este resto, los sobrevivientes, los *hibakusha*, serán condenados a vagar por las ruinas, ciegos, ardiendo en silencio. Es la guerra como extinción, como “fin absoluto”, acumulada toda como energía en una bóveda de acero dispuesta ser detonada a distancia. En esta imagen infinita que irradia con su luz blanca todo el siglo XX, se concentra la inminencia de la guerra como destrucción total, que extingue la vida sin excepción alguna, a una escala tal que incluso ya no quedan rostros, ni cuerpos, ni muertos que puedan ser acumulados.

Pero habría allí otra determinación, igual de efectiva, hacia la que habría que necesariamente transitar. Para Deleuze y Guattari, pensadores del siglo, en la captura de la guerra por las fuerzas productivas del Estado (que acumulan y disponen energías vivas), éste se da una “máquina de guerra”, se apropia de la guerra capturándola, haciéndola consistir en otro plano de expresión, bajo otras intensidades. La guerra es modulada, drenada cuando su fría pulsión disolutiva atraviesa el plexo maquínico del Estado. Pero, entre “guerra” y “máquina de guerra” media la captura, que es la formalización que se despliega sobre el flujo de destrucción que concita la máquina, y que, coincidentemente, produciría al propio aparato de captura. El Estado no sería posterior ni el resultado de sociedades primitivas nómadas que se habrían agrupado bajo el mecanismo de la pulsión imperial, sino consustanciales a éste, constituyendo una exterioridad que siempre estaría interiorizada, anticipada en su propia forma de aparato. “Hablando como Derrida –escribe Deleuze y Guattari–, diríase que la

guerra es el ‘suplemento’ de la máquina de guerra”³⁶, que a su vez sería el “suplemento” del aparato.

En las lenguas de la Guerra Fría, inglés, alemán y ruso, la palabra aparato (*apparat*, *Apparat*, *аппарат*, respectivamente) poseyó un sentido político muy preciso que ha logrado universalizarse, y así perdurar hasta nuestros días: un aparato es, antes que nada (incluso antes que un *apparātus*), una forma de organización del Estado. La plasticidad metafórica sometida a la experiencia política misma, ha convertido a esta palabra en una expresión general para identificar la rigidez de los protocolos estatales, los gabinetes metálicos uniformes, la burocracia militante, la nomenclatura. Un orden que se distribuye maquinalmente sobre la sociedad ,

Sin embargo, es esta vaguedad del aparato lo que precisamente permite referir, con bastante éxito por lo demás, a la oscuridad que envolvió a los órganos de propaganda totalitarios, a su red de funcionarios e informantes, a sus técnicas de operación y a su extensa maquinaria propagandística.

Como en Maquiavelo, donde lo esencial no es preservar el conjunto de instituciones que conforman al Estado, sino de controlar los mecanismos que hacen posible que la *cose di stato* funcione.

La palabra secularización, que en su tiempo designó “el retorno de un religioso al mundo” (A, 17), no sólo señala la disolución de los misterios que guardaban las estructuras de dominación en el ejercicio de la fuerza, sino también la conversión de estas estructuras en “un cosmos de reglas abstractas” (Weber). Desde Hobbes, desde el momento en que los

³⁶ Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1988, p. 417

súbditos de una comunidad política están obligados, ya no a la persona que reina, si no que a un órgano o a una estructura neutra, abstracta, impersonal. En “ese gran Leviatán que llamamos Estado”, ya se encuentra en funcionamiento un proceso de transformación de la autoridad y la soberanía que, con el tiempo, permitirán concebir al Estado como aparato.

Bajo esta posición, la guerra no sólo es la forma negativa del Estado, su doble antinómico que viene de afuera a combatirlo, sino su interioridad más radical, el exceso irreductible que la asedia desde dentro, y que habría siempre estado allí, latiendo en silencio. El Estado, en tanto aparato de captura, estaría entonces siempre habitado por un “flujo intenso de destrucción y abolición pura”, preparando su inmolación en una suerte de “nihilismo realizado”³⁷. Se trata de una pulsión suicida que tiene la forma de la “guerra total”, entendida no bajo el axioma clásico de la guerra subordinada a fines políticos, sino por su anverso, allí donde ésta no sólo pasa a constituir los fines políticos del Estado, sino también a encarnarlo operativamente. El Estado no está en guerra sino que *es* la guerra, puesto que lo que sucumbe en este espacio agonal de apropiación es su propio principio de legitimidad: la comunidad política que internamente lo sustenta. En este sentido, cuando el Estado se ha apropiado de la guerra, es decir, cuando la guerra misma lo tiene por objeto, “el aparato del Estado *se apropia* de [una] máquina de guerra, la subordina a *fines* ‘políticos,’ le da por *objeto* directo la guerra”³⁸. Pero simultáneamente, bajo el principio de un acoplamiento indirecto, la máquina de guerra se da a su vez un Estado, se construye un aparato de captura cuando entra en contacto con esta nueva lógica territorial, sobredeterminando su propio ámbito de control.

³⁷ Ibid, p. 233

³⁸ Ibid., p. 420

La máquina de guerra es el “caballo de Troya” que amenaza con implosionar al Estado desde su propia dinámica productiva.

En el ocaso del siglo, la tendencia global del Estado nacional, que había incorporado masivamente la vida pública a estructuras de inscripción, fue a desintegrarse, a minimizar sus funciones políticas, desagregándose como aparato administrativo. Comenzaba a trastocarse el conjunto de relaciones que esa “vida” pública requería para asegurar su presencia social en el mundo, debido a que el *nomos* ya no estaba en la tierra sino en el espacio desterritorializado del capital. El Estado comenzaba a dismantelar su aparato de captura, liberando fuerzas que hasta entonces se mantenían codificadas por la racionalidad política, acopladas a las dinámicas de la planificación centralizada. De pronto, la “acumulación” no necesitó más de Estados, ni de naciones, para asegurar una biopolítica del cuerpo productivo, el cual había saltado a otro plano de consistencias, a otra dimensión de captura. La “lógica del capital” comienza a ser encarnada por entidades que no son estatales ni para-estatales, que ni siquiera reclaman la soberanía de un Estado ni son propiamente internacionales; sociedades ecuménicas, financieras, bandas, carteles, con sus filiaciones y dinámicas de captura, con sus guerras y sus propias máquinas de guerra³⁹.

Según ha sostenido Paul Virilio, esta tendencia que desgarrar al Estado ocurre en el tránsito que va de la organización estatal clásica, cuyo paradigma era el monopolio de la fuerza física anclada a la tierra, a aquel tipo de organización en el que el poder del Estado es

³⁹ Un aparato de captura concreto, un artificio construido en torno a una finalidad específica, en torno a una lógica de sujeción, son las actuales empresas aseguradoras. Empresas que, constituyendo organizaciones privadas, no son instituciones propiamente tal, como los bancos. Están institucionalizadas, normadas, “reconocidas”, pero, sin embargo, no poseen la consistencia estructural de una institución. Son más abstractas, más inmatriciales: sociedades de inversión, micro-burocracias de fondos y ahorros, firmas. ¿Qué capturan estas organizaciones? Capturan la vida, la existencia privada de las personas por medio de la factorización del riesgo. Ponen en “juego”, en el sentido fuerte de esta palabra española, a la vida misma, en su generalidad más absoluta (social, biológica, espiritual, etc.), sobre la base de una imagen lógica de la existencia individual.

puesto en movimiento expansiva e intensivamente, desdibujando y excediendo los límites de su efectividad territorial⁴⁰. Después de la primer gran guerra, aparece no sólo el complejo militar-industrial como fuente de movilización y expansión de los recursos nacionales, sino que también, se da nacimiento al armamento transportable, movilizándolo la propia noción de guerra más allá de lo estrictamente geográfico, cuya consecuencia será la velocidad de ataque, desde el *Blitzkrieg* a los actuales *selective attack* sobre objetivos distantes e invisibles.

Se trata de la “militarización del espacio” y el advenimiento de la velocidad y la aceleración como reguladores de la acción política del Estado (su carácter *dromológico*), en desmedro de la geopolítica clásica y la delimitación espacial de los territorios. Así, la guerra pierde su forma convencional, mutando desde el fragor de los campos de batalla a un tipo de guerra que prolonga la guerra por otros medios, a una velocidad tal que, como ya hemos dicho, la propia disuasión nuclear es ya su ejecución, el instante mismo en guerra. Esto último resulta consustancial al auge de una clase militar no nacional, “una super-policía interna”⁴¹, destinada a acelerar exponencialmente esta amenaza, en un movimiento inclusivo que tendrá como objeto a las propias poblaciones humanas. Del mismo modo en que hoy día el crimen es indistinguible de una agresión armada, o un policía de un soldado de guerra, no sólo en el ámbito de los protocolos internos, sino también en el plano jurídico e internacional, así también a la clásica oposición entre guerra como enfrentamiento armado, y “estado de guerra”, que es el momento declarativo o formal, le ocurre un momento de indeterminación. La guerra no distingue adentro ni afuera, ni nacional ni internacional, puesto que la crisis agregativa del Estado-nación (la captura del ahorro masivo de millones de asalariados por organizaciones privadas), liberó de coordenadas estatales a “las máquinas de guerra”

⁴⁰ Cfr. Virilio, Paul. *Velocidad y política*. Buenos Aires: La Marca Editora, 2006, pp. 13-39

⁴¹ Virilio, *Pure war*, p. 94

acopladas al aparato. Se inaugura así un proceso que Virilio denominó “endo-colonización”, cuya característica central será el sustento programado de un estado de guerra al interior de una guerra “contra [la] propia población”⁴².

De este modo, se configura un espacio de militarización que tiene por objeto resolver la posición del Estado en el horizonte de amenaza desplegado por su propia máquina de guerra, pero a la luz de un proceso “endocolonizante”, de depuración del cuerpo social, al punto de producir un nuevo modo de administración de la guerra y sus efectos económicos en la población. El Estado (de Bienestar, por ejemplo) sufrirá así un cambio esencial: éste ya no disciplina al cuerpo social en busca de asegurar la fuerza productiva que requiere el capitalismo, sino que, de ahora en más, elimina parte sustancial de ésta. Despliega un último horizonte de intervención donde todo el Estado, en cuanto aparato de captura, se encuentra dirigido hacia la consecución de un mismo fin: destruir parte sustancial del cuerpo social a través del cual el viejo patrón de acumulación nacional se sostenía. Así, la administración del capital nacional pasa a depender directamente de una máquina global cuya función será reinscribir la relación entre política estatal y producción mundial: una operación intensiva de desmantelamiento de un modo particular de comunidad política y de los cuerpos inscritos en ella, establecido a través de una articulación interestatal determinada por la guerra y la nueva fase expansionista del capitalismo.

Habría, entonces, una profunda relación entre endocolonización y el momento de apropiación de la *guerra* por parte del Estado. La guerra interna, desatada por ejércitos nacionales en contra de su propia población, coincide con esa pulsión suicida que cruza la trayectoria del Estado, y que culmina con su propia desagregación anómica. De ahora en

⁴² Ibid., p. 95.

más, todas las guerras que vengan, declaradas o no declaradas, se encontrarán regidas bajo esta tensión que desgarrar el interior del Estado, que engendra y estimula precisamente las fuerzas que lo capturan.

Guerras que no serán sólo cartesianas, en el sentido antiquísimo de la correspondencia entre el reparto aritmético de los bienes (el botín) y el reparto geométrico del espacio (colonización); guerras entre ejércitos formados por tecnologías disciplinantes, que representan los intereses de un Estado o de una nación, que a su vez representa a una estructura artificial fundada en la ley. Ni simétrica ni asimétricas, sea entre potencias imperiales, entre ejércitos profesionales, o bien entre el poderío militar colonial y alguna fuerza insurgente. También serán guerras entre poblaciones civiles, sobre poblaciones anónimas sujetas a dispositivos de excepción que ya no están en la ley, sino que son la ley: multitudes extranjeras o nacionales, sin lugar ni registro, descartadas por el aparato de inscripción social, y que durante estas guerras serán aniquiladas bajo un proceso cuya finalidad última, nuevamente, no será otra que expulsar cuerpos sin vida a una fosa de cal.

Escena 3

En el curso que traza el auge de los estados nacionales de América Latina, a principios de la década de los sesenta del siglo XX, y la crisis terminal del Estado nacional desarrollista tras el estancamiento económico de los años ochenta, se desencadena un proceso de intervención social que tiene como actor, como sujeto efectivo, a los cuerpos militares y policiales que constituían al aparato del Estado como instituciones de resguardo ante la agresión externa. Se desarrolla con esto una doctrina general que tuvo su momento de crispación histórica en los golpes de estado que se suceden desde 1970, y que se extienden como dictaduras militares hasta la década de los '80, conocida también como la década pérdida.

Dicha doctrina, que posee una historia particular rastreable desde la primera mitad del siglo, fue conocida como la Doctrina de Seguridad Nacional, cuyas características operativas esenciales se resumen en la lógica de la guerra desplegada sobre el “enemigo interno” de la nación⁴³. Así, si pudiéramos construir una historia doctrinaria de los ejércitos nacionales latinoamericanos, notaríamos una suerte de cambio paradigmático en la concepción del “enemigo de la nación” como agente externo, la invasión militar extranjera, la inmigración, el capital foráneo, etc., y la concepción inaugurada desde la invasión a Guatemala y el triunfo de la revolución cubana, donde se abre una nueva percepción del enemigo, esta vez interno y constituyente esencial del cuerpo mismo de la nación; un agente interno al que hay que extirpar del cuerpo, más bien que contenerlo o reprimirlo.

⁴³ Cfr. Calloni, Stella. *Los Años del Lobo*. Buenos Aires: Ediciones Continente, 1999. Maira, Luis. “El Estado de Seguridad Nacional en América Latina”. *El Estado en América Latina: Teoría y Práctica*. (Pablo González Casanova (Ed.)). México: Siglo XXI, Universidad de la Naciones Unidas, 1990. 108-130.

Un rasgo esencial que mostrarán invariablemente las dictaduras del Cono Sur y los procesos de militarización en el Continente, será su obsesión por el cuerpo, por cierto cuerpo social, y por la estructura de sociabilidad que ese cuerpo (cultural, pero esencialmente humano) había con los años adquirido.

En primer lugar, el cuerpo como problema político, como el último plano de operatividad de los organismos estatales de represión, marca un nuevo paradigma de intervención que tiene su correlato histórico en el imaginario concentracionario de la Europa fascista. Tanto para Agamben como Virilio, la característica del Estado mínimo, neoliberal si se quiere, radica precisamente en este cambio paradigmático del poder del Estado, cuyo plano de efectividad no será más lo social como entidad abstracta, sino el cuerpo social mismo, en torno al cual se despliega la fuerza de una inscripción que tuvo su momento histórico de emergencia con el fascismo, la primera gran tendencia endocolonizante y, por ende, esencialmente biopolítica.

En segundo lugar, los cuerpos reales, la militancia viva como soporte de una guerra que inscribía en ella su propio lenguaje de muerte genocida, encontrará expresión en un estado de excepcionalidad (político, moral) en el que la propia condición humana perdía su referencia real, mostrando al “nuevo orden” en un más allá del universo cultural que hasta entonces prevalecía. Digamos que el autoritarismo, como categoría explicativa, no alcanza a dar respuesta al hecho más fundamental que se inscribe con ferocidad en la historia de estas dictaduras: la muerte de la politicidad, del espacio público, por medio de la supresión de la vida misma. La cultura de izquierda desapareció en un acto político-militar sin precedentes, puesto que la violencia desatada contra dicha cultura no buscaba suprimirla, censurarla, sino hacerla desaparecer, borrarla del mapa destruyendo maniáticamente al cuerpo mismo que la ponía en movimiento, encarnándola. Hombres, mujeres y niños serán objeto de un poder de

inscripción masivo a la vida política, en el que no sólo la cultura les será sajada por medio de una escala de padecimientos técnicamente inéditos, sino, sobre todo, les será apropiado el cuerpo y la vida misma adherida a él, la singularidad vital del nombre, para luego hundir por siempre los restos en las profundidades ajenas del mar.

El aparato filosófico del siglo XX

Un aparato crítico, que su sentido más usual resulta ser académico (*critical apparatus*, *apparat critique*, *Textkritischer Apparat*; inglés, francés, alemán: lenguas académicas), designa al conjunto de notas y comentarios en torno a un texto o a una obra que, reunidos y organizados en función de un estudio general (de carácter filológico o utilizando criterios ecdóticos, por ejemplo), auxilian la lectura, la previenen, la asisten en el curso de una interpretación general. Es una escritura, una sobreescritura que, sin confundirse con el texto, se adhiere a él, afectándolo en su integridad. Trastorna su unidad precisamente cuando intenta asegurarle el sentido, como lo haría una prótesis.

En la primera edición de La Enciclopedia de Diderot (1751), *apparat*, *l'apparat*, hace referencia al cúmulo de tecnologías que desde el tiempo de los copistas se fueron agrupando en torno al oficio de leer libros: pequeños aparatos de desciframiento, índices, abreviaturas, pero también a la declinación de los pupitres, el mecanismo de ajuste del atril, el candil de la vela.

Entre otras tantas direcciones, la palabra latina *apparātor* alude a un estante, a un gabinete en el que se aprovisionan enseres, víveres o herramientas. Amplificando esta resonancia, un aparador de libros es, en el mejor de los casos, un organizador de itinerarios de lecturas y sus formas varían si éstas son rigurosas u ornamentales. Cuando varios aparadores se juntan articulando un todo orgánico, estamos ante una biblioteca. Para la filosofía la biblioteca es el soporte de las fuentes. Las ciencias humanas han preservado esta noción bajo el término “andamiaje”, designando con ello a una estructura de soporte en el ámbito cognitivo.

De este modo, un aparato crítico puede ser un par de anteojos o una lupa, un prólogo o la inscripción entre *brackets* (aparatos) de un concepto en su lengua original. Un aparato de lectura es un útil cercano: un diccionario, una lámpara para leer; pero también la cristalización de una lectura que, desde cierto margen de operación, gestiona a otra el acceso al contenido que ella misma tramó.

Precisamente porque “en filosofía las cuestiones terminológicas son importantes”, al punto incluso de constituir, como dijo alguna vez Gilles Deleuze, “el momento poético del pensamiento”, habría entonces que considerar el hecho de que la traducción al inglés del ensayo de Giorgio Agamben *¿Qué es un dispositivo? –Che cos’è un dispositivo?–* se titule *What is an apparatus?* No en el sentido técnico de evaluar si la palabra *apparatus* (que por lo demás no es una palabra de origen anglosajón, sino latina) traduce adecuadamente el término dispositivo (también una voz latina, en cuyo caso la correspondencia entre ambas –*dispositio* y *apparātus*– debiera estar técnicamente justificada), sino más bien considerar la relación de sentido que se abriría aquí, entre estos dos términos que recorren con insistencia buena parte del pensamiento del siglo XX, y que en otros contextos lingüísticos se implicarían de manera problemática. Por varias razones

En primer lugar, porque se trata de un ensayo que es en sí mismo una traducción; o al menos, la hipótesis de una traducción. Si bien periférico respecto de aquella fabulosa arqueología de la política que ha titulado *Homo sacer*, Agamben sitúa allí la función estratégica que le cabría al dispositivo en la articulación del discurso filosófico del cual se declara heredero, y cuyo rendimiento crítico intentaría actualizar. Y esta función estratégica vendría determinada por la palabra latina *dispositio*, “del que deriva nuestro término ‘dispositivo’” y con que los Padres de la iglesia tradujeron la noción greco cristiana de

oikonomía. A partir de este trasplante, que arrastraría a buena parte de la tradición metafísica de Occidente, estos habrían fundamentado no sólo el ejercicio del poder de Dios a través de la segunda persona de la Santa Trinidad, sino la posibilidad de un gobierno terrenal, capaz de gestionar de manera efectiva y duradera la vida de los hombres.

Entonces, “nuestra” palabra dispositivo, que por lo general designa a un artefacto técnico, tendría un momento teológico fundamental: el traslado o el desplazamiento (la traducción, diríamos) del uso aristotélico de economía al ámbito de la gestión salvífica de las almas en el mundo, sin vaciar con esto su contenido semántico original, en tanto administración doméstica de la existencia. Esto tendría profundas consecuencias en la comprensión moderna del poder y las formas de inscripción de la vida en la comunidad política.

Como vemos, en esta genealogía del dispositivo, constitutiva de la tradición filosófica, quedarían comprometidas más de dos lenguas y más de una traducción. Por lo pronto, la hipótesis de que el mismo dispositivo sea la traducción de una traducción, asunto con el que necesariamente el “apparatus” tendría que relacionarse.

Por ejemplo, volveremos sobre esto más adelante, uno de los objetivos declarado del ensayo es postular el término *dispositif* como una pieza decisiva, clave, en el proyecto crítico de Michel Foucault, asunto que debiera ponernos a pensar si acaso la palabra “apparatus” alcanza también a traducir el francés de Foucault. En el entendido de que en italiano (y en castellano, y en el universo latino en general, pero también en alemán), y en Foucault por cierto, resulta inobjetable la distinción entre *dispositivo* y *aparato*, diferencia que quedaría, si no suprimida, al menos afectada, trastornada respecto de su traducción al inglés. Sólo para insistir en el punto: ¿cómo se relacionarían acá, en esta lengua, la noción althusseriana de “aparato ideológico de Estado” (*ideological state apparatus*), con el *dispositif* (*apparatus*)

de Foucault? ¿En torno a qué linaje o herencia el *apparatus* quedaría aquí vinculado (*psychic apparatus*, en Freud)?

En segundo lugar, porque el inglés no es cualquier lengua de traducción para la cultura alfabetizada contemporánea; y quizás sea, como alguna vez lo fue el latín imperial, *la* lengua que domina hoy el intercambio general del mundo universitario. Tal vez no existe un lugar más privilegiado para observar este deseo imperial monolingüe que la universidad, donde la organización tecnológica de los saberes aseguraría el acceso a una lengua universal basada en el entendimiento racional y pacífico de la comunidad. Se encontraría bajo este régimen también la filosofía, que desde el fin de La segunda guerra mundial ha quedado asegurada como una actividad eminentemente académica. Esta hegemonía del inglés, o mejor dicho: del registro universitario anglo-americano, impone ciertamente una nueva soberanía sobre el texto filosófico y, por tanto, participa de la traducción de modo determinante. Sería parte del “aparato” de desciframiento del texto, la condición de posibilidad de su operatividad crítica.

Por ejemplo, el hecho de que en inglés el ensayo de Agamben haya aparecido en una publicación especializada, universitaria, Stanford University Press, en la prestigiosa serie de *Meridians: Crossing Aesthetics*, que curiosamente no pertenece al ámbito estricto de la filosofía sino a lo que se traduce como *Theory* (dentro de la cual se puede distinguir *The italian theory* como un campo específico de enunciación); y que además, ante la presencia de un “término técnico”, los traductores hayan renunciado al galicismos y optado por mantener la traducción que Colin Gordon hizo en los 80 de la palabra *dispositif* en Foucault, como si el ensayo de Agamben tratara exclusivamente de él (y no del concepto de *oikonomía* en Aristóteles o de *Posivität* en Hegel o del *Gestell* en Heidegger, etc.); y con esto, también obviarán el hecho de que el ensayo de Agamben *cite* a otro, escrito con el mismo título por Guilles Deleuze en 1988, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, y bajo el mismo propósito: proponer

la centralidad del término dispositivo en la obra de Foucault, traducido en 1992 por Timothy J. Armstrong como *What is a dispositif?*, no hace sino confirmar que la comunicación entre contextos idiomáticos distintos, entre lenguas nacionales y universitarias, se encuentra de suyo cruzada, interceptada por una geopolítica de la traducción.

Pensemos por un momento en la recepción que tuvo Michel Foucault en la academia estadounidense a fines de los 70 del XX, principalmente en la intelectualidad de izquierda en un momento particular de renovación teórica del marxismo. En Chomsky, Berman, Jameson, por nombrar aquellos que están a la mano, descansa el mismo tono aflictivo ante la descripción de estructuras que no sólo amenazan la autonomía individual, sino que ya la regulan a través de mecanismos de captura y dispositivos de control. Parecieran no ver la sutileza del *dispositif*, sino la estructura del *apparatus*:

“Foucault desarrolla estos temas [...] con rasgos sádicos, imponiendo sus ideas a sus lectores como barrotes de hierro” (24), escribe Marshall Berman en un libro célebre de los años 80, y agrega: “sospecho que Foucault ofrece a una generación de refugiados de los sesenta una coartada histórica mundial para explicar el sentimiento de pasividad e importancia que se apoderó de tantos de nosotros en los setenta” (25). Fredric Jameson escribe lo mismo:

“Hay ciertamente una extraña y casi sartreana ironía –una lógica de la victoria pírrica– que parece acompañar a todo intento de describir un ‘sistema’, una dinámica totalizadora [...] sucede que la potencia perceptiva del lector disminuye en la misma proporción en que aumenta la potencia descriptiva de un sistema o de una lógica progresivamente totalizadora. El libro de Foucault sobre la prisión es el más obvio ejemplo de ello: en la medida en que el teórico triunfa [...] al construir la descripción de una máquina terrorífica y cada vez más cerrada, en esa misma medida fracasa,

puesto que la capacidad crítica de su trabajo queda entonces paralizada, y los impulsos de rechazo y de revuelta –por no hablar de los de transformación social– se perciben como algo vano y trivial a la vista del propio modelo” (20).

En tercer lugar, porque el término “dispositivo” no sería sólo un término técnico, circunscrito al ámbito categorial de la filosofía o las ciencias humanas, ni remitible a un sistema filosófico o a un autor en particular, sino que sería algo más. Este algo más vendría dado por su condición de enunciado, es decir, en el sentido fuerte que le dio Foucault, aquella entidad cuya significación no se agota en el ámbito semiótico o hermenéutico, sino que los excede. Más que una estructura interpretativa o una unidad lingüística, el enunciado es una función que ordena los planos de sentido en el que las prácticas discursivas operan históricamente. Recordemos que, para Agamben, el dispositivo no sería simplemente esto o aquello, ni la coherencia general entre esto y aquello, sino, por el contrario, la disposición (el *dispositio*, la *oikonomía*) de cada uno de estos sentidos existentes en el ordenamiento del discurso en que son enunciados. El dispositivo sería el mismo un “dispositivo”. Como vemos, el dispositivo no sería sólo un “*termine tecnico*”. Acaso tal vez, volveremos sobre esto, lo técnico mismo.

Por último, hay que considerar el hecho de que Agamben no es un pensador de aparatos, sino de máquinas. Su obra está repleta de mecanismos que hacen funcionar grandes máquinas metafísicas, de cuyos engranajes emergerían las instituciones rectoras del orden contemporáneo. Estructuras arqueológicas que operan en los fundamentos mismos de la actualidad, disimulándose en la propia tradición filosófica llamada a interpretarlas. La “máquina jurídico-política”, la “máquina antropológica”, la “máquina providencial”, la “máquina económico-gubernamental”, la “máquina cultural de Occidente”. Al estar activas, estas máquinas no sólo producirían efectos en las subjetividades concretas

Sin embargo, no es mi propósito acá valorar estas afectaciones, que por lo demás han sido ya de observaciones. Incluso si acaso con esta decisión idiomática queda, por ejemplo, comprometida o no cierta poética del nombre. Me interesa más bien echar a andar esta deriva. Si la traducción transfiere contenidos de una lengua a otra en la medida en que traslada, trasplanta; que no sólo consiste en transferir un contenido, de la manera más fiel posible, sino en algo más complejo, algo que se asemeja más bien a una travesía que intenta sortear la heterogeneidad radical de las lenguas, entonces me interesa adentrarme a este curso. Insistiendo sobre este punto, ¿qué filiación comenzaría acá, en esta lengua, a revelársenos?

El hecho de que los restos de Hannah Arendt se encuentren depositados *on campus*, bajo un montículo de tierra en los agrestes terrenos de Bard College, cerca de Nueva York, suscitó un sugerente ensayo de Peter Sloterdijk en torno al pensamiento de Martin Heidegger, escrito hace ya tiempo (1996), como quien ensaya una primera posición crítica, una suerte de “rendición de cuentas” ante la obra y la vida del filósofo, “del maestro” que determinó, para bien o para mal, “las relaciones de aprendizaje de las generaciones filosóficas del siglo XX” (Sloterdijk, 2011, pág. 6). Me refiero a las primeras páginas de *Caída y vuelta (discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento)*, donde Sloterdijk relata el sorpresivo hallazgo de la loza en una caminata de esparcimiento por los jardines de la universidad.

Si bien la anécdota le sirve para evaluar una oferta de trabajo en una universidad estadounidense (“¿Quién en la Europa actual se identificaría con su cargo docente hasta el punto de aceptar su nombramiento hasta más allá del final y querer que lo entierren entre colegas, entre pedantes?”, se pregunta Sloterdijk con preocupación ante la tumba de su coetánea (pág. 10), aquel insólito descubrimiento también le sirve para contrastar el hecho de que Heidegger haya decidido, en un acto que podemos llamar filosófico, que sus restos

sean enterrados en el cementerio de Meßkirch, en su ciudad natal, “bajo una lápida que no guarnece una cruz, sino una pequeña estrella” (pág. 11).

Sabemos bastante de la relación que los unió cuando jóvenes, y que de algún modo mantuvieron a lo largo de sus vidas como quien sostiene una fe. También de sus rotundas diferencias, incluso de aquellas que para ellos resultaron insalvables. Sin embargo, lo interesante no es sólo la contraposición con la que estos actos finales pudieran dar luces sobre trayectos biográficos e intelectuales de estos dos pensadores decisivos del siglo XX, sino también porque en ellos se concentra la fuerza de una significación destinada a clausurar la Obra una vez se haya extinguido la fuerza vital que la movilizó a través del tiempo, y la mantuvo unida a la singularidad radical de quien la firma. El asunto radica en poder ver en estos gestos finales, en el instante alegórico que señalan, el sentido que éstos quisieron darle a una vida dedicada a pensar los fundamentos de la tradición, y observar su propia performatividad como un legado biográfico esencial, como un momento técnico interior al pensamiento, y cuyo sentido se encuentra tramado por el trabajo vital contenido en la Obra.

Todo indica que en los bucólicos parajes de provincia, en el claro del bosque, en los campos de labranza, Heidegger vislumbró un lugar de apertura indistinto del que abrió su propia actividad filosófica cuando –desde la Universidad de Friburgo– se preguntaba por la historia y el destino de la metafísica occidental; lugar del que nunca salió del todo, pues se trataba de un espacio originario, de una morada que siempre le fue cercana, que incluso le determinó su “temperamento teórico” (pág. 12), y en cuyos dominios decidió poner a resguardo sus restos. Digamos que a Sloterdijk no le interesa Arendt sino el extraño efecto que su lápida *on campus* produce sobre el cementerio de Meßkirch, a través de la que pareciera proyectarse una cierta actitud filosófica, un rictus reflexivo que gobernó al filósofo hasta el final de sus días. Todos coinciden en que Martin Heidegger tenía un marcado

provincianismo. No sólo en la actitud o en la vestimenta, también en el carácter, en el acento. No por nada creció en una sacristía de Meßkirch, del que su padre fue el misario.

La pregunta acá sería ¿qué significa ese “suelo”, el campus universitario, para que una pensadora de la política, refugiada judía, formada filosóficamente en alemán, cuya relación con la academia estadounidense fue, por decir lo menos, compleja y tardía, decida ser enterrada junto a su esposo Heinrich Blücher en los jardines (laicos) del mundo del saber y la *universitas*? Habría que preguntarse si acaso, como afirma Sloterdijk, ese lugar llamado campus (universidad, academia, college, etc.: “espacios que testimonian la irrupción en las ciudades del mundo ensanchado por la teoría” (pág. 10) representa algo más que la distancia irrecusable entre Arendt y Heidegger, entre política y filosofía, e incluso –de modo más evidente– entre la *polis* y su ágora cargada de pólemos, y el recogimiento meditativo en la interioridad misteriosa del ser. Este “algo más” no es simplemente el exceso que brota de la relación conflictiva entre institución y vida académica (entre “razón universitaria” y comunidad), sino la tensión esencial y, por tanto constante, entre el espacio de la universidad como dominio desinteresado del saber y el lugar del trabajo como espacio de administración de “fuerzas productivas”. Tal vez se puede ser más explícito y concreto, y preguntar por lo que es un campus hoy en día, un campus universitario: ¿qué es una universidad hoy? ¿Es un lugar de “preservación” como se suele decir, una institución memorística en cuyo espacio autónomo se salvaguarda el ánimo universalista del saber, del saber por el saber? ¿O más bien un lugar secularizado de trabajo y de labor, donde la enseñanza se ha precipitado al ámbito de la producción y gestión de instrumentos, a la profesionalización de saberes instrumentalizados? Pues bien, insistamos: ¿quién quisiera hoy día ser enterrado en un establecimiento (o plantel) universitario, ya no digamos *on campus*, sino en nuestros propios lugares de trabajo?

Una primera digresión nos conduciría precisamente a este punto complejo de empalme entre lo que la obra de un filósofo tiene de trabajo, digamos de actividad material, y en la que siempre está implicada lo que podríamos llamar “la vida del cuerpo”, y aquello que se sustrae de la actividad productiva y permanece bajo la forma de una entidad abstracta, teórica, no por ello menos real sino excluida del mundo de las cosas concretas: eso que llamamos pensamiento, y que no es sino un estallido fulminante, “el golpe de rayo” que desencadena el rictus meditativo, “o, para usar la propia metáfora de Platón –escribe Arendt– el chispazo volátil del fuego entre dos guijarros” (Arendt, *La promesa de la política*, 2008, pág. 73). Se trata de una intersección que le acontece a la universidad moderna como institución, en cuyo interior se trama toda una historia de conflictos (de Facultades, diría Kant; entre verdad filosófica y verdad científica; o la tensión entre el académico profesional y el intelectual crítico, como pensó la misma Arendt), y que bien podemos resumir en la relación problemática entre filosofía y trabajo. No sólo en el aspecto negativo de la relación, en cuanto a si un filósofo (y habría que ver si esta “profesión” u oficio sigue aún vigente) trabaja o no; si acaso éste es un “asalariado” y en qué consiste aquello por lo que se le paga, su quehacer respecto de la estructura general de producción en la adquiere valor su trabajo – pregunta por lo demás que resulta extremadamente recurrente en la universidad hoy día, pero que además interroga a la enseñanza de los ciudadanos, a la educación y a todo lo que la filosofía le viene haciendo a esta profesión desde, digamos, Sócrates y Platón en adelante.

A lo largo de su historia, que es breve comparada con la historia de la filosofía (y ésta, respecto a la política), la universidad ha sido un lugar privilegiado para concebir la disyunción entre pensamiento y producción, entre episteme y *techné*, una suerte de división del trabajo que operó (y opera) no sólo al interior de la institución universitaria como jerarquización de saberes sino como límite entre eso que está (y debiera estar) más allá de

sus fronteras y lo que le pertenece en tanto que la define, asunto claramente limítrofe, demarcatorio, y que tuvo a la filosofía como principal promotora. Pero también es problemática esta relación en la propia juntura que las distingue, en el aspecto de que hay algo insuprimible en la filosofía que se relaciona de modo primario con el quehacer en general, como si el despliegue sistemático de un pensamiento estuviera condicionado por su realización en el mundo de las cosas. Cierta cosificación inherente a la especulación filosófica. Esa porción de trabajo “manual” que requiere la actividad teórica, la configuración efectiva de lo que se llama un “sistema filosófico”, y que designa un hacer del filósofo que se encuentra determinado por la “necesidad expresiva” de un acto productivo concreto, de un procesamiento técnico de inscripción. El golpe fundacional en el “régimen de expresión” del *sophos* que Giorgio Colli, en *El nacimiento de la filosofía*, le atribuye a Platón (Colli, 2009, pág. 14).

Se cuenta que en los años veinte, en la apertura de un seminario dedicado a Aristóteles, Martin Heidegger habría dicho: “este curso consta de dos partes: una, sobre la vida de Aristóteles, y la otra, sobre la *Física*. En cuanto a la primera, Aristóteles fue alguien que nació, pensó y murió. Pasemos ahora a la segunda parte, que es la que interesa”⁴⁴. Bajo esta ironía filosófica, anecdótica, se resume cierto gesto crítico general que nos gustaría retratar: respecto de una “obra”, en este caso la *Física*, la interpretación crítica “que interesa” debe prescindir de la “vida” en tanto entidad material, puesto que ésta habría sido siempre ya bio-gráfica, derivativa, producida en torno a una coherencia que el nombre, la firma “Aristóteles”, vino a singularizar en la multiplicidad de lo concreto. De nada sirve saber los

⁴⁴ Citado por Diego Tatián, *Spinoza*, Editorial Quadrata-Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2012, p. 13. También hace referencia de la anécdota Jacques Derrida, en una conferencia dictada en Nueva York. El fragmento se puede ver en la película de Kirby Dick y Amy Ziering, *Derrida* (2002).

entretelones de la experiencia fáctica del ser inmolándose en el tiempo, cuando lo que se quiere pensar es la obra, en cuya materialidad trascendente se organiza la condición de posibilidad de lo biográfico, que es la “vida” más allá de sí misma.

Por un lado, Heidegger habría contrarrestado la tendencia existencial de la época (años fenomenológicos), condensando en una axiomática concluyente la singularidad vital proyectada al reverso de la firma. Por otro, en el mismo gesto, le habría sido fiel al filósofo (años hermenéuticos), puesto que éste ya había enseñado que la vida no es sino el despliegue material del “alma según el *lógos*”, es decir, “ser-en-obra”, *enérgeia* (¿trabajo?). De este modo, a la *Física* sólo le corresponde una firma, Aristóteles, y a este nombre, la presencia formal de una entidad viviente que, en el devenir inexorable hacia su finitud, simplemente nació, pensó y murió.

En una carta fechada el 21 de abril de 1954, agobiado ante la repentina notoriedad internacional de su obra, Martin Heidegger le escribe a Hannah Arendt: “Estoy totalmente perdido [...] Ahora llega casi cada mes alguna solicitud de traducción; en los países latinoamericanos [lateinamerikanischen Ländern] traducen sin preguntar cualquier cosa que se les presenta” (132)⁴⁵.

Contextualizando un poco esta afirmación, convengamos que, por aquellos años, Heidegger sí sabe qué son los “países latinoamericanos” o, al menos, alguna idea o imagen se ha formado respecto de ellos, en el sentido que él mismo le dio a la expresión alemana *Wir*

⁴⁵ “Du beherrscht die maßgebenden Sprachen ebenso gut wie vor allem die Sache und die Denkwege. Ich bin da der größten Verlegenheit und kann nicht urteilen. Fast jeden Monat kommt jetzt aus U.S.A diese oder jene Anfrage wegen Übersetzungen. In den lateinamerikanischen Ländern übersetzen sie ohne zu fragen, was ihnen unter die Augen kommt”. Hannah Arendt/Martin Heidegger. Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1998, p. 140.

sind über etwas im Bilde. Debió, ciertamente, tener noticias de los trabajos de Carlos Astrada y Carlos Erro, de David García Bacca, de Alberto Wagner de Reyna, de Xavier Zubiri, todos exalumnos que emprendieron sus carreras en América Latina, y de la influencia de Ortega y Gasset y la *Revista de Occidente* en el “giro fenomenológico” que se propagó en las universidades transoceánicas como un incendio.

Desde la distancia, sabemos que Heidegger sabe que la primera traducción de *Sein und Zeit* publicada en Occidente corresponde a la de José Gaos, aparecida en México el año 51, y del revuelo que provocó su lectura en los círculos filosóficos hispanohablantes. Incluso, unos años antes, en 1949, había declinado una invitación a participar en el Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en la Universidad Nacional de Cuyo, en la ciudad de Mendoza, Argentina, inaugurado por el propio Juan Domingo Perón y que congregó a la *crème de la crème* de la filosofía mundial. Entonces, habría que insistir en el juicio, que si bien es marginal y fragmentario, resulta extremadamente indicativo: no sólo “ellos” traducen “cualquier cosa”, digamos, documentos generales, materiales que no contribuyen a la integridad que el autor busca mantener en su obra (conferencias, clases, reseñas, cartas, etc.), sino que, también, lo “que se les presenta”, allí donde ven la oportunidad, amparados en la situación marginal en la que se hallan, como si estuvieran al acecho. Y todo esto, “sin preguntar”, sin pedir permiso o autorización de quien en definitiva firma. Así, “los países latinoamericanos” (¿cuáles?, ¿a qué pueblos, a qué lenguas se refiere?) quedarían representados bajo esta modalidad conductual, en esta suerte de arrebato traductivo que busca engullir al otro, sin contención ni norma, canibalizando todo, “cualquier cosa”, obedeciendo quizás a un pulsión monolingüe de la que no pueden resistirse.

Sin embargo, el comentario también resulta indicativo porque no se trata estrictamente de un juicio filosófico, como podría esperarse, sino de uno territorial,

geopolítico. O más bien *geofilosófico*, como lo sugirieron Gilles Deleuze y Félix Guattari en su *¿Qué es la filosofía?*, en el sentido de que todo pensamiento filosófico estaría desde ya situado en la relación tierra-territorio, tramado primariamente por la experiencia de la autoctonía y lo foráneo, de lo que brota de la tierra propia y de lo que llega de otros territorios. En efecto, si en un sentido general la traducción traslada, transporta, moviliza lo espiritual de una lengua hacia su propio confín, entonces ella estaría, antes que nada, antes incluso de la fundación de los discursos, determinada por la lógica de los desplazamientos; estaría implicada en la dinámica de la travesía y la trashumancia, que no sólo supone el “ir y venir” de las lenguas, sino, materialmente, de los pueblos mismos que las hablan. Se trataría de una determinación vinculada a las rutas migratorias, a las formas de la conquista y del intercambio, pero también del dominio sobre las poblaciones, del control de sus fronteras, de sus medios de comunicación y comercio, de sus tráficos y contrabandos. Los “países latinoamericanos” parecieran encarnar esta determinación que no sólo es filosófica ni lingüística, sino, esencialmente, geográfica.

En efecto, no es ni la filosofía ni son los filósofos latinoamericanos los referidos en las palabras de Heidegger, en el entendido, claro está, de que estas figuraciones hubieran existido alguna vez para el filósofo. Alude, en cambio, a “los países latinoamericanos”, cuya reunión conceptual obedece más a la contemplación administrativa que a una deferencia con la herencia cultural de las nuevas naciones. A pesar de encarnar el universalismo ilustrado moderno, en ellos habría quedado regionalizada cierta experiencia histórica de la que no pueden sustraerse, y que estaría aún activa en la lógica del nombre: el colonialismo europeo (principalmente español y portugués), el mestizaje forzado, la imposición de la lengua, la violencia doctrinal de la fe cristiana. En esencia, los “países latinoamericanos” serían el continuo o la deriva de lo que, en el seminario sobre Parménides en Friburgo, Heidegger

llamó *imperium*, aquel “territorio [*Gebiet*] que se funda en el mandato [*Gebot*], al cual los otros obedecen [*botmässig*]” (54) y que traza un dominio *romano* de la traducción, “es decir, latino, es decir, cristiano (como paganismo), es decir, románico [castellano, por ejemplo], es decir, de un modo moderno-europeo” (61), a través del cual se rompe la esencia inicial del pensar auténtico (58). En el fondo, lo que compartirían estos países en cuanto a lo propio de su experiencia autóctona, su propiedad más propia, sería esta suerte de “inautenticidad” [*Uneigentlichkeit*] originaria que los vincularía a la Metafísica de Occidente, pero desde una historia derivada, marginal, a través de la cual la apropiación de lo ajeno (en el ímpetu traductivo, por ejemplo) quedaría desde ya afectado en su lejanía, en la posibilidad misma de su escucha filosófica.

Pero, ¿tiene acaso la filosofía lengua propia? En el sentido de si tiene lengua materna o idioma original, es decir, que posea un dominio que no es simplemente discursivo o lingüístico, sino que corresponde a una comunidad de habla particular, a una nación o a un pueblo.

A diferencia de otros conceptos centrales de la obra de Martín Heidegger, conceptos que gozarían hoy de cierto consenso general en torno a su terminología (*Dasein*, *Ereignis*, *Kehre*, *Unverborgenheit*, *Lichtung*), en español, en el ámbito del idioma y de la institución filosófica que lo habla, la palabra *Gestell* posee varias traducciones disponibles. Sin pretender ser exhaustivo, aunque manteniendo un grado de autoridad, se ha traducido por “composición”, “imposición” (“imponencia”), “posición-total”, “dispositivo”, “dispuesto”, “estructura de emplazamiento”, “instalación”, “implantación”, “engranaje”, “armazón”, “conducto”. Independiente del significado que estas palabras tienen para un hispanohablante común, éstas estarían aquí conformando, más que una sucesión de tentativas originales, un

tejido o una trama de significaciones concretas. Estás habrían sido destinadas a ocupar posiciones de cercanía respecto a un concepto que, sin embargo, no pueden colmar unívocamente. A reserva de los protocolos académicos que indican preservar en filosofía el término en su lengua de origen, pareciera sin embargo haberse formado allí, en *Gestell*, un sedimento adicional. Digamos que, vistas desde arriba, cada una de estas definiciones estaría gravitando en torno a un núcleo de sentido cuya plenitud se encuentra diferida, pues nombran y no aquello que organiza el juego que las complementa. Están allí, una respecto de otras, emplazadas desde una lengua a formar en otra una sobre-representación que asegure la distancia específica (histórica, política, filosófica) entre el español y el alemán.

Parece ser esta sobreabundancia una característica peculiar del español con respecto a otras lenguas que se dieron la tarea de traducir la palabra *Gestell*. Habría ocurrido allí, en ese encuentro, que no sólo es un encuentro entre filósofos-traductores-heideggerianos y la obra de Heidegger, sino entre dos pueblos, cierta exacerbación nominativa que contrasta con la regulación que *Gestell* posee, por ejemplo, en francés (*arraisonnement, le dispositif*) o en inglés (*enframing*), ambas lenguas filosóficas. Es como si se hubiese desregulado una potencia de inscripción, un ímpetu o frenesí ante una partícula idiomática que se resiste al traslado, a ser movilizada en otro cuerpo que reclama y desafía su legibilidad absoluta; una suerte de pasión por el hallazgo: el impulso de dar con esa palabra castellana que reúna la conceptualidad de una época, la época Heidegger, asegurando un horizonte de comprensión propio.

Independientemente del lugar que ocuparía este vocablo en el texto heideggeriano o, más precisamente, el lugar que ocuparía la cuestión de las lenguas para una filosofía hispanohablante, *Gestell* ha dado curso a una singular proliferación que habría que evaluar más allá de sus implicancias técnicas. Si acaso el hecho mismo de que la experiencia ante lo

intraducible provoque, a pesar de vacilación e inmovilidad, un flujo intenso de significaciones, entonces habría que considerar esta experiencia como productiva.

Sabemos que se trata de un concepto escrito en alemán, lengua filosófica, y que desde allí desafía su traducibilidad bajo el amparo de un pueblo. Nada más ni nada menos que el pueblo alemán. Pero sabemos también que ese pueblo ha olvidado el sentido originario de esa palabra, *Gestell*. A partir de los años 50, él mismo se encargará de acentuar la presencia del *Gestell* en sus textos, sitiándolo con indicaciones, notas aclaratorias. Esto confirma el hecho de que resulta indisociable la filosofía de la lengua y del pueblo que la habla. De este modo, la filosofía no sólo habla su lengua, sino que lo hace *ante* un pueblo.

Kommunikation fue la palabra que, en 1956, en los tiempos de la reconstrucción y de la Guerra Fría, un conjunto de profesores de la Escuela de Ulm eligió para nombrar al departamento que reunía, por vez primera, al diseño industrial y a la publicidad con las teorías del lenguaje, la informática y el cine. Por entonces, la palabra *Kommunikation* era una palabra extraña, incluso para el alemán académico. Poseía la rusticidad latina, el eco imperial de la nomenclatura romana, que desde tiempos de la imprenta de Gutenberg reverbera con la cuestión de lo nacional, que a su vez coincide con la lengua germana y con la tradición que la resguarda. Es reiterativo pero útil: los alemanes no dicen televisor sino *Fernsehen*. En fin, una vasta historia de conflictos y encuentros que tramaban al contexto político en el que esta decisión académica tenía lugar. Otl Aicher, quien estuvo allí, en el aula donde decidían las unidades académicas de la Escuela, relata que recurrieron, en realidad, al concepto inglés de *communication*, pues les parecía más general y abarcador. Es sabido que, para los ingleses, que en 1944 destruyeron casi completamente la ciudad de Ulm, los términos latinos poseen la sonoridad enigmática de las lenguas romances, las que suelen ser poéticas y filosóficas.

Sobre un cálculo que habría que interrogar, a los profesores de la Escuela de Ulm les pareció que *communication* abarcaba tanto el ámbito de lo visual y lo verbal, y era lo bastante inespecífica como para transmitir el signo de innovación que la Escuela buscaba establecer.

Sin embargo, no mucho tiempo después recuerda Otl Aicher, cuando las disputas internas comenzaron a afectar los recursos públicos de la Escuela, “vino a Ulm la comisión de política cultural del Parlamento de Baden-Württemberg para comprobar si esta, entre tanto legendaria escuela, era digna de ser promovida. Los representantes de la política cultural preguntaron qué era eso de la “comunicación”, si tenía algo que ver con *comunismo* o *comuni6n*.” (p. 55, cursivas mías) La Escuela cerró en 1968, tal vez porque no pudo nunca disipar la sospecha que le subyacía a ese concepto tan abarcador, y al mismo tiempo tan ambiguo de “comunicación”. “Comunismo” (*Kommunismus*) y “comuni6n” (*Kommunion*) era lo que los parlamentarios del comité cultural oían en el vocablo y que, para una lengua que acostumbraba recién el oído a la conceptualizaci6n anglosajona y sus nuevos intercambios con la latinidad, constituía una verdadera amenaza. Pero no era una sola amenaza, sino dos, apuntando hacia dos direcciones como si su unidad semántica se bifurcara o “comunicara” sentidos opuestos y distantes, al menos en el contexto político-académico en el que su uso pretendía instalarse.

Independiente del destino que el concepto de comunicaci6n ha tenido en lengua alemana (no olvidemos la “acci6n comunicativa”, *Kommunikatives Handeln*, formulada por Jürgen Habermas unas décadas después), esta anécdota de Ulm esquematiza a la perfecci6n el conjunto de ideas que quisimos desarrollar.

En primer lugar, la idea general de que los conceptos son importantes, no sólo porque definen cosas, fenómenos, situaciones (unidades académicas, por ejemplo), sino también porque no las definen completamente. Los conceptos dicen más de lo que dicen. No son

“términos” (en el sentido de “terminados”) sino que se encuentran en actividad permanente. En segundo lugar, la idea de que los conceptos se actualizan, caducan, además de que su valor semántico fluctúa a través del tiempo. Por esto, los conceptos en sí mismos no explican nada; nombran, denominan, suponen descripciones, pero no explican (ni epistemológica ni cognitivamente) nada que no esté contenido en la red de sentido en la que son engendrados⁴⁶. Pero esta “red de sentido” no sólo es teórica o sistémica, en cuya imbricación lógica o política se teje la trama discursiva que los soporta simbólicamente. Esta red es también una comunidad específica de hombres concretos que pone “en juego” su significado. Los conceptos son producciones sociales y, por tanto, se encuentran insertos en contextos de uso que varían históricamente.

⁴⁶ Los romanos —según Hannah Arendt, el pueblo más político que alguna vez haya existido— llamaban *conceptus* a lo que nosotros llamamos feto, embrión, producto del cruce semántico, cristiano y político, entre *concepción* y *noética*.

Bibliografía.

Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo Sacer III)*.

Valencia: Pre-Textos, 1999

—. *Stasis. Civil war as a political paradigm (Homo Sacer II 2)*. Stanford: Stanford UP, 2015.

—. *Signatura rerum*. Sobre el método. Editorial Anagrama, Barcelona, 2010.

Benjamin, Walter. “Pequeña historia de la fotografía”. En *Sobre la fotografía*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2004.

Eco, Humberto. *La estrategia de la ilusión*. Editorial Lumen, Barcelona, 1999.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Editorial Siglo XXI, México, 2003.

Marshall MacLuhan. *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Editorial Paidós, Barcelona, 2009.

Nelly Richard (editora). *Políticas y estéticas de la memoria.*, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2000.

Paul Virilio. *La velocidad de Liberación*. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1997.

Badiou, Alain. *El siglo*. Buenos Aires: Manantial, 2005

—. *Filosofía del Presente*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2005

Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Avila Editores, 1990

Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso. fragmentos sobre la historia*. Trad., introducción y notas, Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Arcis-Lom, 1995

—. “Experiencia y pobreza”. *Obras, Libro II/vol. 1*. Madrid: Abada Editores, 2007

Canetti, Elias. *Masa y poder*. México: Random House Mondadori, 2005

Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1988

De Luna, Giovanni. *El cadáver del enemigo. Violencia y muerte en la guerra contemporánea*. Madrid: 451 Editores, 2007

Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002

Esposito, Roberto. *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2015

Freud, Sigmund. *Obras Completas Volumen XIV: De guerra y muerte. Temas de actualidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1984

Galende, Federico. *La oreja de los nombres*. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2005

Heidegger, Martin. "La Época de la Imagen del Mundo." *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. 63-90

—. "El Origen de la Obra de Arte." *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. 11-62.

Lacan, Jacques. "El Estadio del Espejo como Formador del Yo (Je) tal como se nos Revela en la Experiencia Psicoanalítica." Slavoj Žižek (Ed.) *Idelogía. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: F.C.E., 2003. 107-113.

Nancy, Jean-Luc. *La Representación Prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.

Rancière, Jacques. *El Viraje Ético de la Estética y la Política*. Santiago de Chile: Palinodia, 2005.

Rella, Franco. *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempos de crisis*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992

Schmucler, Héctor. "Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello.

Reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria.” Revista Confines 03 (1996): 9-12

Virilio, Paul. *Pure War*. New York: Semiotext(e), 1983

Restos de archivo

Muerte y huella en la *época de la desaparición*

Felipe Victoriano, UAM-Cuajimalpa

Resumen: Las reflexiones que siguen buscan recrear, en el despliegue de una secuencia de escenas, la relación que habría entre las instituciones que la comunidad fundó frente a la muerte y los límites que éstas tendrían hoy, en lo que respecta a su eficacia simbólica para pensar, o poner en relación con el pensamiento, el problema de *la desaparición*. No se trata de una secuencia lógica ni lineal, sino de un conjunto de momentos críticos del registro filosófico que, según mi parecer, abordan con cierta ejemplaridad el horizonte que abre la finitud de la existencia humana en el corazón de la política, de la economía, de la inscripción y del registro, de la memoria y el archivo. En el fondo, buscan estas reflexiones organizar un espacio crítico que permita tematizar la tensión que habría entre las formas culturales de la muerte y la emergencia de la desaparición, la *época de la desaparición*, cuya especificidad resulta paradójica: es la época de la destrucción total del cuerpo, y del resto del cuerpo. Pero tal vez por ello mismo, en el impulso de esta negatividad radical, sea también la época de la huella, que es el trazo que contiene la posibilidad del cuerpo. La huella es la promesa del cuerpo, que es la condición del nombre y de toda sobrevivencia.

1

El honrar a los muertos, el darles sepultura, constituye una escena que tiene la edad del hombre y que bien pudiera pensarse como la institución esencial de la cultura, que en el fondo secular de su significado nombra la actividad de *cuidar* lo que se entierra: el cuerpo inerte del ser querido, los restos mortales de la partida, los objetos que acuñó, pero también los granos, los cimientos del hogar y los pensamientos en el trazo de la escritura. Si la huella hundida en la tierra y la estela que deja el movimiento de los astros en el cielo constituyen las escenas primordiales de la contemplación crítica, la actitud ante la muerte –el cavar la fosa, el encender la antorcha y reunir las cenizas– constituye la primera escena con que la comunidad humana actúa, pone en acto, contesta con su cuerpo, la finitud radical que la habita.

En esta réplica primordial, le ocurriría un *impasse* a este curso mortal que, indistinto y universal, ha constituido siempre para la comunidad una disposición de los restos sobre la superficie del territorio, por tanto: un gasto de energía, un momento productivo, una labranza (esparcir las cenizas como si fueran granos, hundir en la tierra el cuerpo como si se sembrara). Este momento primero de la cultura no sólo indica o marca el lugar que ocupa en la memoria quien habitó la comunidad como una singularidad irrepetible, y que la muerte, “esa

irrealidad” como le llamó Hegel (1966: 24), extinguió del mundo de una vez y para siempre. El entierro, el sepulcro, la edificación de la pira, señalan también aquello que emerge, que nace, que se erige tras la suspensión total de la existencia. El entierro es el primer trabajo, la primera labor de los hombres ante la mortalidad incontestable que los acecha. El carácter finito del existir humano, apropósito del cual emerge la Obra.

Como decíamos, se vislumbra allí una tensión extremadamente sutil que suspende la mecánica natural, cíclica del proceso vital en el cual se encuentra atrapada la especie. Y es que esta tensión entre lo que muere y lo que emerge no es dialéctica, en el sentido lógico, sino política: digamos fáctica, concreta, y que en su inmediatez detona un acto de inscripción material. No habría allí una negación de contrarios sino una radicalidad. Es porque los hombres son mortales que pueden comenzar de nuevo, pueden actuar y producir sus propias condiciones de existencia. Como lo expresara innumerables veces Hannah Arendt, es porque mueren que hay mundo en el que nacer, por tanto, posibilidad misma de mundo (Arendt, 1997; 2005). La acción política, el sacrificio, el crimen, sólo son posibles en un mundo de hombres mortales: capaces de producir la verdad de sí mismos, capaces también de ponerla en peligro.

2

En el corazón de esta problemática, tal vez resulte ilustrativo evocar el hecho de que Hannah Arendt decidiera que sus restos mortales fuesen enterrados en la universidad en la que trabajó, en el campus de Bard College, en Nueva York (Sloterdijk, 2011: 6-12). Pero ¿es acaso significativa esta decisión, esta suerte de voluntad póstuma con respecto a sus restos, para interpretar la Obra de Hannah Arendt? Dicho de otro modo: ¿qué significa ese “suelo”, el campus universitario, para que una pensadora de la política, refugiada judía, formada filosóficamente en alemán, cuya relación con la academia estadounidense (y la propia comunidad judía) fue, por decir lo menos, compleja y tardía, decida ser enterrada allí, en los jardines del mundo del saber y la *universitas*? Tal vez convenga acá acotar la resonancia de estas preguntas, contrastando esta decisión con la de Martin Heidegger, quien resolvió, en un acto que podemos llamar filosófico, ser enterrado en el cementerio de Meßkirch, en su ciudad natal. Desde esta perspectiva, ese lugar llamado campus representa algo más que la distancia irrecusable entre Arendt y Heidegger, entre política y filosofía, e incluso –de modo más

evidente— entre la *polis* y su ágora cargada de pólemos, y el recogimiento meditativo en la interioridad misteriosa del ser. Este “algo más” no es simplemente el exceso que brota de la relación conflictiva entre razón y comunidad, sino la función misma del espaciamento de la obra que concluye con la muerte.

Sabemos bastante de la relación que unió a Heidegger y a Arendt cuando jóvenes, y que de algún modo mantuvieron a lo largo de sus vidas como quien sostiene una fe. También de sus diferencias rotundas, incluso de aquellas que para ellos resultaron ser insalvables. Sin embargo, lo interesante no es sólo la contraposición con la que estos actos finales pudieran dar luces sobre trayectos biográficos e intelectuales decisivos de estos dos pensadores, sino también porque en ellos se concentra la fuerza de una significación destinada a clausurar la Obra una vez se haya extinguido la fuerza vital que la movilizó a través del tiempo, y la mantuvo unida a la singularidad radical de la firma. El asunto radica en poder ver en sus tumbas, en el instante alegórico que ellas señalan en el mundo, el sentido que éstos quisieron darle a una vida dedicada a pensar los fundamentos de la tradición, y observar su propia performatividad como un legado biográfico esencial, como un momento interior al pensamiento, cuyo sentido se encuentra tramado por el trabajo vital condensado en su Obra.

Todo indica que en los bucólicos parajes de provincia, en el claro del bosque, Heidegger vislumbró un lugar de apertura indistinto del que abrió su propia actividad filosófica cuando —desde Friburgo— se preguntaba por la historia y el destino de la metafísica occidental; lugar del que nunca salió del todo, pues se trataba de un espacio originario, de una morada que siempre le fue cercana, que incluso le determinó su “temperamento teórico” (12) y en cuyos dominios decidió poner a resguardo sus restos. El pensar se dispone hacia lo auténtico como si siguiera el cauce de un sendero que apenas se vislumbra en la espesura de la metafísica, y que requiere de un cierto retiro de la vulgaridad común para apreciar su trazo. Digamos que en el cementerio de Meßkirch, “bajo una lápida que no guarnece una cruz, sino una pequeña estrella” (11), pareciera haber quedado proyectada una cierta actitud filosófica, un rictus reflexivo que gobernó al filósofo hasta el final de sus días.

Para Hannah Arendt en cambio, judía y refugiada como decíamos, la potencia del pensamiento, la fuerza con la que se empina en el flujo natural del suceder humano, consistía en un impulso que surge del enfrentamiento de dos experiencias: la de llegar al mundo como un extraño, como un advenedizo, o un infante, y la de hacerlo sólo en la pluralidad radical de

una comunidad de mortales. Y este instante de nacimiento, este nuevo comenzar, no es anterior al pensamiento, en el sentido transhistórico de la cuestión del origen, sino que le pertenece de un modo permanente. Le es auténtico.

Es así como la tumba de Arendt pareciera condensar, a pesar de la sencillez que reúne aquel paisaje agreste recortado entre aulas universitarias, a orillas del río Hudson, un acto político que vendría a coronar la sistematicidad crítica de su obra: la decisión de ser enterrada en una universidad estadounidense, en un lugar indistinto de la actividad académica, o de la simple contemplación y el asombro, como si el campus designara un espacio en la tierra habilitado, idóneo, para dejar testimonio de que una singularidad irrepetible dejó de estar por siempre en el mundo de los mortales.

Es un acto político no sólo porque encarna lo que podríamos llamar la voluntad final de quien dedicó su vida a destrabar la oposición entre pensamiento y política, entre eso que la universidad captura y profesionaliza de lo que se sustrae como pura actividad, sino respecto a la autenticidad que este acto posee de suyo. Una acción es auténtica cuando, restituyendo la complicidad secreta entre el acto de pensar el mundo y el impulso que lo sostiene como un pensamiento en el ámbito de la publicidad y los juicios humanos, deja sin embargo vislumbrar la pertenencia mutua, acaso la cercanía irreductible entre lo que se destina a la extinción total y la fuerza con la que los hombres insisten en su permanecer.

Por lo tanto, no habría ámbito humano que no haya puesto a la comunidad ante el trance de inscribir la muerte como un momento constitutivo de su historicidad, sea en la política o en la filosofía, en la tierra o en la lengua. Toda actividad productiva, toda praxis humana es una respuesta a la catástrofe que impone la experiencia de la muerte en la comunidad, que hace que los mortales se reúnan a coordinar sus acciones para preservar la autenticidad que los define. En efecto, esta desagregación negativa, cuya intensidad resulta radical e inexorable, puede sin embargo ser contestada, desafiada, produciendo en torno a los restos más comunidad.

3

En este contexto universal, no resulta extraño constatar que el duelo constituya la relación “normal” con la muerte, y que esta normalidad esté fundada sobre el despliegue de un trabajo; que sea esencialmente una *labor*. A través de esta actividad, trabajamos la pérdida

del otro, la rescribimos, para perder incluso la pérdida misma. El duelo está destinado, paradójicamente, a suspender sus condiciones de posibilidad, es decir, trabajar la falta del otro en el vacío, en el abismo inaccesible de su muerte. Por un lado, el duelo trabaja para dejar en el olvido la singularidad que alguna vez exhibió el muerto, puesto que dicha singularidad se vuelve peligrosa al ser, en esencia, insustituible. Por otro, es gracias a esa singularidad irremplazable en *su* muerte que hay duelo, puesto que esta labor esencial (tan esencial como la del parto) consiste en asumir la muerte como un hecho irreversible, poniéndonos en relación productiva con nuestro propio fin.

En el ámbito de la filosofía, por ejemplo, las oraciones fúnebres y las cartas de despedida constituyen archivos disímiles entre sí. Si acaso en estas oratorias pudiéramos retener prácticas discursivas específicas (modos de producción, posiciones subjetivas, tonos, etc.), veríamos dos retóricas que se disputan la misma escena: la escena primordial que, indistinta, siempre formulada a la distancia, constituye tanto una bendición como un saludo.

Por un lado, aquellas oraciones que, espontáneas o no, pronuncian con valentía los familiares, los amigos, los cercanos al difunto; por el otro, la nota suicida, el testamento, la arenga final, la última voluntad que sobrevive, impresa o no, como sutura anticipada del legado. Mientras el primer género nos impone la tarea de tener que atravesar con palabras propias ese punto en el que nos quedamos sin palabras, el segundo nos resta, nos desplaza de la responsabilidad de tener que cruzar ese instante infinito, pero para comprometernos a interpretar las palabras póstumas que nos han legado.

Bajo el régimen de esta ficción, la oración fúnebre sería el acto primordial del duelo, la primera conjura, el primer *performativo*, y esto, en la medida en que estas palabras serían articuladas por una falta que se ha tornado obsequiante: la potestad absoluta de lo que quedó como “vida del otro”, precisamente allí donde el otro no es sino la marca de su propia ausencia. En cambio, quien se dispone a leer el testamento, quien abre la carta que el muerto deja (o tal vez, quien sólo entiende que su misión consiste en transmitir, con su voz, la fuerza de una significación anterior) comparece a la obligación de endosar su propia presencia como parte de la trama en la muerte del otro. Mientras la primera escena busca herederos, instituyendo lo que llamaríamos un acto “pleno de transferencia”, la otra escena los exime, en la medida en que quien muere, lo haría implicando nuestra presencia en un cálculo autobiográfico exitoso.

De acuerdo con esta oposición un poco antojadiza –puesto que siempre puede disiparse ante la distancia infinita, irreductible, entre vida e historia– se podría pensar la idea misma de época. Digamos que una época emerge en el funeral de otra, que a su vez se estableció en un sepelio anterior, y así, sucesivamente, loza tras loza, entierro y sucesión. Todo ocurre como si, aquella que parte, *se dejara* trabajar por la que oficia la pompa, por aquella que decide el obituario. Así, la imaginación intelectual que una generación filosófica ostenta, encontraría su origen en el rito fúnebre de instituir en lo real la muerte del otro: política del luto, o duelo destinado a desnudar la estructura misma con que una época rescribe su relación con el origen. De este modo, la escena fúnebre registraría el estado de tensión en el que una generación vive el acto de ser, por un lado, heredero de las significaciones que usa, y, por otro, propietario exclusivo de ellas.

Aquí estaría, tal vez, lo que el gesto genealógico inaugura en cuanto tal: la constitución de un campo de fuerzas que nubla el punto de unión, la juntura entre nacimiento y muerte, dejando a una época ante el dilema de celebrar la fuerza de irrupción de su comienzo o, digámoslo así, resguardar la actualidad de los hombres póstumos que la han concebido. Pero ambos son acontecimientos provisorios, y simultáneos, pues el duelo siempre se resuelve trabajando en torno a lo que la muerte llegará a significar para quien sepulta: sea el heredero de las significaciones que lo autorizan, sea el transgresor que las refunda o las olvida. El dilema es, en el fondo, hablar ante el muerto pensando la muerte propia como problema, que es el modo de diferir y no, de permanecer o huir, frente a la mirada imposible de esa negatividad que nos supone, que nos persigue y nos anticipa

4

Tal vez resulte instructivo proponer aquí una escena filosófica que represente a la propia filosofía. En el año 399 antes de la era cristiana, en Atenas, el tribunal del arconte-rey sentenció a muerte a Sócrates de Alopeke por impiedad contra los Dioses, fundando en esta tragedia la escena inaugural del platonismo, la filosofía primera. La querrela la presentaron un artesano, Anytos, y el poeta trágico Meletos, y básicamente sostenía dos acusaciones graves: por las calles, en el puerto, en los jardines, Sócrates agitaba a los jóvenes poniendo en cuestión al logos de la ley cívica y a los dioses de los poetas. Además, que posee un *daimon* personal (un demonio, un “genio”) a quien escucha en su interior y que nadie más

oye. Fueron seleccionados 502 ciudadanos al azar, mayores de treinta años, quienes deliberaron y decidieron por mayoría, 281 votos a favor de la sentencia. Sócrates, de setenta años, no se defendió con destreza. Su ejecución fue provisoriamente suspendida por las festividades de Teseo en Delos, que conmemoraban la muerte del minotauro. Una vez arribó la última nave de la procesión, fue conducido a un vestíbulo para beber la cicuta. Vacío la copa, se tendió en la loza, cubrió su rostro con un paño de lino. A los amigos que le rodeaban les alcanzó a relatar el frío que le ascendía por el cuerpo. Antes de morir, pudo pronunciar una petición a Kritón: sacrificar un gayo a Asklepios.

400 años después muere en la cruz Jesús de Nazaret, el Cristo, en una escena sacrificial que constituye, sin duda alguna, la escena primera del cristianismo. Se trata también de una escena regulada, organizada bajo la forma de una condena. Jesús es llevado al pretorio por los jerarcas judíos y puesto ante la autoridad de Poncio Pilato, el prefecto romano. Se le acusa de *lesa Majestad* contra el César y de proclamar por las calles, en el puerto, en los jardines, violando a veces el Sabbath, la palabra del dios de quien dice ser su hijo. El prefecto lo interroga por seis horas y decide “entregarlo” a la voluntad de quienes exigen el sacrificio. Al igual que en la escena socrática, la ejecución se encuentra diferida por la misma ley que lo condena: los judíos no pueden matarlo, se contaminarían antes de la cena de pascua. Pilato salió con Jesús del pretorio, se sentó en el Gábbata y le dijo a la muchedumbre reunida: “¡aquí tienen a su Rey!”, y éstos gritaron “¡crucificarlo!”. Y entonces les preguntó: “¿a su Rey voy a crucificar?” “No tenemos más Rey que el César”, dijeron, y Pilato se los entregó para que fuera crucificado.

En estas dos escenas sacrificiales, altamente reglamentadas, sometidas a una economía del rito, habría tanto el cristianismo como la filosofía situado el fundamento de sus doctrinas. De ahí en más, el sacrificio será la forma occidental del sacrificio, en torno al cual quedarían regulados todos los demás, sean sagrados o paganos, antiguos o modernos. Operaría en éstos una suerte de relevo o reducción del primitivismo sacrificial. Sócrates y Jesús (a diferencia del ritual orgiástico y dionisiaco, donde la víctima es el objeto), son ellos mismo el sacrificio. Lo hacen posible en la medida en que se auto-sacrifican. Son el acto de sacrificio en sí mismo, injustificable por lo que tienen de propio, y allí radicaría la herencia onto-teológica del sacrificio contemporáneo, que no sería sino el momento de espiritualización de la finitud

irreductible de la especie humana. Es la fundación del sujeto ético, en torno al cual la muerte individual queda diferida, volcada sobre la comunidad.

Para la filosofía, este acto de espiritualización tendría la doble forma del duelo: consistiría en la ruptura que la escuela establece entre filosofía y política, entre pensamiento y acción (entre quietud e inquietud) tras la trágica muerte de Sócrates a mano de los hombres comunes. Al “mito de la caverna”, donde ocurre el retiro del pensar filosófico de los asuntos mundanos, allí donde la experiencia de lo eterno es una especie de muerte, ocurre también una experiencia exclusivamente política: la condena de la ciudad a Sócrates, al filósofo inútil, impersuasible respecto de los juicios a los que fue sometido una vez comprendió y enseñó públicamente la ironía de la que había sido objeto por el oráculo delfico.

Pero habría aquí también una reacción en torno a la muerte del filósofo, la edificación de una suerte de acto pedagógico, interpretativo ante la memoria del maestro, cuyas enseñanzas quedaron en el mundo bajo la forma de palabras. Platón no sólo funda la Academia como un acto institucional de la filosofía para romper la distorsión que el poeta y el político introducían en el dominio supremo del Bien (lugar en el que la enseñanza de la verdad debiera concluir en la actitud sublime y catatónica “ante el milagro del Ser”), sino también para responder por el sacrificio del maestro muerto. Habría con ello “interpretado” la muerte de Sócrates como un sacrificio, emitido un juicio, formulado una respuesta, a través de la cual se habría desencadenado toda una historia de la filosofía.

En *Muerte y alteridad*, Byung-Chul Han lo sintetiza de modo ejemplar:

“Morir no es para Platón un padecimiento, una ‘imposibilidad de poder’, sino un poder. Morir presupone actividad y resolución del alma. [...] En Platón la muerte no ‘individualiza’ el alma, pero en la preocupación por la muerte el alma se repliega sobre sí misma y trata de ‘mantenerse ensimismada’. Este trabajo del alma es en último término el trabajo para sobreponerse al duelo, que trabaja en solventar la mortalidad, es decir, en matar la muerte.” (Byung-Chul Han, 2018: 117)

De este modo, “la experiencia de lo eterno”, la contemplación teórica que el platonismo reclama, no es lo contrario, el opuesto a la historia de la actividad que realizan los hombres comunes cuando despliegan sus energías corporales, sino, dicho políticamente, una toma de posición. El duelo de Platón consiste en fundar un acto de significación como extrañamiento, interpuesto por la filosofía a sí misma al excluirse de la agitación que le

propina el espacio político. Este desvío, esta torsión es en el fondo un nuevo sacrificio: lo que le ocurre al pensamiento cuando se enfrenta al hecho político en tanto que acontecimiento decisivo (a la muerte y al crimen), el evento “inesperado” que lo aniquila o lo propulsa.

5

En 1915, meses después de que se iniciara la Primera Guerra Mundial, Freud publicó un breve ensayo titulado *Nuestra actitud hacia la muerte* (Freud, 1984: 290-301). Allí, elabora una serie de argumentos en torno a lo que, en Europa, difusa y convulsa, se venía imponiendo de manera rotunda: la experiencia social de la muerte masiva. La muerte “ya no se deja negar”, escribe con tono conclusivo y lleno de actualidad: “es preciso creer en ella” (292). Pero ¿se puede acaso creer en la muerte? ¿Qué significa creer cuando en lo que hay que creer es en aquello que, precisamente, anula toda creencia? Al menos, la creencia primordial: la fe de que se es. Freud pareciera sugerir que esta guerra, desplegada por las naciones industriales bajo el influjo de la tracción mecánica, habría removido cierta imagen de la muerte, a través de la cual la comunidad lidiaba con su finitud constitutiva. Ésta habría movilizó una pulsión inherente de destrucción, confirmando que la vida en común está organizada sobre existencias que deben agruparse, convivir, con el propósito de conjurar aquella “irrealidad” que sin embargo los habita.

Digamos que, antes de esta guerra, la muerte conservaba una imagen “familiar” para la cultura europea. Ésta, dice Freud, la imagina a la distancia, proyectada en los héroes literarios, en aquellas figuras atroces que encarnaron el acto de su propio fin como un instante sublime, pero del que no podían escapar sino a condición de enfrentarlo. Esto último, debido a que “en el ámbito de la ficción hallamos esa multitud de vidas que necesitamos. Morimos identificados con un héroe, pero le sobrevivimos e, incólumes, estamos prontos a morir una segunda vez con otro” (293). El sacrificio del héroe que decide por sí (Sócrates, Jesucristo), que, como decíamos atrás, inaugura la forma ética de la filosofía, desplaza, ahorra, espectraliza la pulsión destructiva individual.

Sin embargo, la guerra impondría la necesidad de establecer, a diferencia de la ficción, otra relación con la muerte, otra relación que se ajustara a la experiencia cotidiana que, con ella, venía sucediendo. Había que empezar a pensarla, a registrarla, contenerla, desde otro lugar, a partir de otros recursos. Escribe Freud:

“*los hombres realmente mueren*; y ya no individuo por individuo, sino multitudes de ellos, a menudo decenas de miles en un sólo día. Ya no es pura contingencia. Por cierto, todavía parece contingente que un determinado proyectil alcance a uno u otro; pero al que se salvó quizá lo alcance un segundo proyectil; así, *la acumulación de la muerte pone fin a la impresión de lo contingente.*” (292)

Lo sugestivo de este breve ensayo, radica en el hecho de que la oposición entre ficción y muerte encuentra su contenido en la experiencia de la guerra, que traza a su vez la diferencia entre lo real y la fuerza histórica que lo define. Y es que “los hombres realmente mueren”, y en esto consiste la radicalidad de aquellos tiempos: el *factum* de la guerra quiebra la relación entre ficción y muerte como un acto compensatorio exitoso, debido a que esta relación provenía de una actitud que no había considerado “la acumulación de muertos” como un hecho psíquico relevante. La ficción, y con ella el sacrificio mismo (es decir, el hecho de que la tradición se fundara en el auto-sacrificio que subroga todo sacrificio) fracasa en su función suplementaria en el instante en que la muerte se disemina arbitrariamente por el mundo, produciendo la percepción de que “los hombres *realmente* mueren” en el vertiginoso hecho de la “acumulación”. Era como si los individuos que partían al frente (hay que señalarlo: sus propios hijos) fueran disueltos en una estructura que suprimía la excepcionalidad de sus existencias, para luego disponerlos ante las fuerzas destructoras de la maquinaria pesada, de los gases venenosos, de las ráfagas infinitas. La pérdida de la contingencia, de lo impredecible, de eso que propulsa la existencia individual hacia su plenitud, significaba la caída a las bóvedas de la acumulación, del cálculo y el registro, de la predictibilidad mecánica en el proceso anónimo de aniquilación.

6

Un cuarto de siglo después de que Freud escribiera este ensayo, se inicia en Europa La Segunda Guerra Mundial, precisamente cuando Europa ya no representa más al “mundo”, el meollo de la geopolítica del capitalismo industrial y su poderío técnico, o bien el mundo comienza con esta guerra a ser otra cosa que la deriva imperio-colonial de los Estados europeos. La Segunda Guerra inaugura otro mundo, lo precipita sobre una generación que, de pronto, como escribió Walter Benjamin, “se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes habían cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de

explosiones y corrientes destructoras estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano.” (Benjamin, 2007: 217)

Así como a la técnica que planificó las ciudades, las instituciones formativas, la ley, le fue consustancial poner a trabajar a sus ciudadanos bajo la sujeción novedosa de la tracción mecánica, así también a los campos de exterminio, a las cámaras de gases, a la solución final, a la bomba atómica, le fue necesario desplegar una racionalidad técnica más allá del horizonte de sentido en que se tramaba lo técnico, para así concentrar cuerpos, poblaciones, en un espacio de excepción hasta entonces inédito. Esta vez, “la acumulación” no sólo hará visible la oposición entre muerte y ficción, entre hecho y representación, sino también revelará el límite de la propia comprensión moderna del mundo: ahora la noción de acumulación encontraba su fundamento en la racionalidad técnica con la que esta guerra moviliza las energías vivas que consume. En esta guerra la movilización será total, y la acumulación de energías, sistemática y racional, poniendo la vida de millones de individuos en un punto tal de intervención que, como sostuvo en alguna oportunidad Hannah Arendt, en ellos ni siquiera “la muerte encontró un rostro donde estampar su sello.” (Citado en Schmucler, H., 1996: 9-12)

Sin duda alguna, esto pone en crisis no sólo el marco de representación en que las cosas del mundo son simbolizadas, sino también la posibilidad misma del mundo *como* representación. ¿Cómo presentar lo impresentable? ¿Cómo decidir sobre el sentido de lo que ocurrió si, precisamente lo que ocurrió fue la destrucción total del sentido? Se trata de la dimensión inefable que alcanza la destrucción de la vida a lo largo de esta guerra, que fue librada por sociedades mecanizadas de masas cuya organización conservaría siempre una complicidad con la racionalidad que la propulsó.

Si bien en Freud a la guerra le sucede el trauma, que es la herida susceptible a la sutura analítica en torno a la que se reelabora una nueva integridad psíquica (el duelo), a la acumulación que esta guerra desata no le sucede nada, acaso el resto, que debe ser entendido aquí no como un afuera que la desafía desde su exterioridad, sino como su exceso irreductible, producto de una violencia ilegítima, siempre interior, que éste vendría a nombrar. Pero habría que insistir: ante la magnitud de esta acumulación destructiva, que se realiza borrando la singularidad de los cuerpos a una escala industrial, ¿qué queda entonces? ¿En torno a que archivo -cómo sería éste, cuáles sus recursos- podría preservarse los trazos

fidedignos del horror? Mejor dicho: si la guerra es el espacio de excepción del nombre, donde toma lugar lo que precisamente “no tiene nombre” (se dice en castellano: “*lo que le hicieron, no tiene nombre...*”), ¿cómo entonces conservar la memoria de lo que queda, así, innominado, situado en su propia resta? Si, como ya hemos dicho, la muerte no sería la exterioridad negativa en torno a la cual se funda la comunidad política, sino su interioridad más inmediata, ¿cómo acaso nombrar o inscribir a esa “otra muerte” que arrastra a los sujetos hacia una acumulación que busca acabar coordinadamente con sus existencias?

7

Habría demasiadas imágenes que anteponer para desafiar a estas preguntas. La profusión actual del corpus testimonial, documental, gráfico, y la disponibilidad técnica del archivo, conjura la intensidad crítica que nos interesaría mantener en ellas. Tal vez la elección de abrir un archivo no hegemónico, desfamiliarizado, nos ayude a calibrar la distancia entre la acumulación proliferante del registro y la promesa del nombre. Entonces, una escena, pero no cualquier escena.

La luz radioactiva que produjo la bomba atómica en la ciudad de Hiroshima mató al tercio de la población de manera instantánea, fulminados todos, evaporados por ese rayo incandescente que los atravesó la mañana del 6 de agosto de 1945. El resto porcentual de esta cifra infame irá muriendo a las horas, a los días, a las semanas, por años, y el resto de este resto, los sobrevivientes, los *hibakusha*, serán condenados a vagar por las ruinas con esa luz irradiante en la retina, ardiendo en silencio. Muchos de ellos relataron que esa mañana vieron una luz blanca emerger en el horizonte, brillante, el destello antes de la explosión que apareció en el cielo como otro sol, como un flash que los envolvió repentinamente para luego arrojarlos desnudos, calvos, heridos, en un lugar en que todo lo que les pertenecía se había incinerado hasta las cenizas.

En contraste con esta luz mortífera que quemó cada partícula de oxígeno a medio kilómetro a la redonda, se encuentran las sombras de Hiroshima, las impresiones que este barrido resplandeciente dejó tras su paso. Ante la apertura total de esta luz paradójica, frágiles siluetas emergieron desde las ruinas. Se trató de una suerte de efecto radiográfico del instante cero de la explosión: una huella negativa que apareció entre las cosas en el instante mismo en el que desaparecían. Las que más impresionan, pues nos conciernen en lo profundo, son

aquellas sombras que dejaron algunos transeúntes que fueron sorprendidos por ese flujo inaudito de energía. Fue tal su intensidad lumínica, tal su fuerza de captura, que sobre los muros de piedra quedaron impresas las sombras que éstos proyectaron por última vez sobre la tierra. Pero, ¿qué son estas sombras?

Ciertamente que esto nos pone a pensar la cuestión del nombre, asunto que no consiste sólo en nominar o indicar lo que ocurrió allí, para preservarlo como testimonio, como monumento. También se trata de producir precisamente el lugar en donde la indicación y la ocurrencia resultan posibles. Es decir, la cuestión del nombre es la posibilidad del presente, de tramar la distancia crítica que permite contemplar reflexivamente “eso” que se resiste al nombre. Pero la cuestión del nombre abre también una torsión compleja, crítica, puesto que, al nominar, en el rito destinado a consagrar la diferencia, el nombre inscribe, captura. Es en torno a este contraste, que lo que “no tiene nombre” constituya a su vez una potencia, una fuerza que se propulsa desde su propio vacío, sobredeterminándose. Es la posibilidad *en lo imposible*, desde la cual emerge la promesa del nombre, “una lengua de los nombres.” (Derrida, 2002: 73)

En la posibilidad de esta promesa del nombre, digamos que estas sombras impresas son *la huella*. No la huella de alguien, o no solamente, sino la posibilidad primera de la huella misma, pues confirman que ninguna energía totalizadora resulta absoluta; que, en el instante mismo de la destrucción, ya habría estado en juego una impropiedad esencial en torno a la cual la presencia resiste. Dicho de otro modo, siempre hay sobrevida, con toda la carga que este prefijo tiene, pues también dice un más allá de la vida, una “otra vida”, a través de las que estas sombras perduran y se destinan.

8

En Derrida, la huella, *la trace*, es la forma general de la inscripción, que es la forma general de la escritura, del lenguaje y la lengua (Cf. Derrida, 1989; 2003). Está antes que las palabras, antes que el pensamiento, pero en un antes que no es exclusivamente temporal, sino espacial, por lo cual no transcurre sino desdoblándose, espaciándose. Es la posibilidad del nombre, de lo propio del nombre, en el instante mismo en que apropia y sustrae de sí la singularidad nombrada. Es la condición de posibilidad del duelo, de la cripta, de la economía y del archivo.

Señala también la necesidad de una experiencia decisiva que la filosofía habría reprimido, desplazado desde sus orígenes y en torno a la que debía abrirse. Abrirse a la experiencia de la huella, seguir el trazo, supone en Derrida comprender el acto humano de significación del mundo determinado por una inscripción original, que no se deja descomponer en una unidad simple y plena, y que estaría contenida ya, marcada desde siempre en el propio discurso filosófico. De ahí que la necesidad de esta apertura no sea el resultado de una consecuencia lógica o una conclusión de la propia filosofía, sino el acontecimiento inscrito en ella, en su propio logocentrismo, a través del cual aquello que está ausente de la unidad autoafectiva del yo (en la subjetividad moderna, por ejemplo), aparecería afectando desde dentro de sí el cierre de su plenitud autoconsciente. La forma de este aparecer es complejo. Para la filosofía no sería el producto de una crítica ni el resultado de un sistema de lectura, acaso un suscitar lo extraño en el corazón de las certezas, a la que Derrida llamó deconstrucción. Además, lo que allí debe aparecer no es positivo, ni fenoménico, ni dialéctico. Es sólo una traza, y tiene la forma de un desplazamiento al interior de la presencia, del estar presente consigo mismo *en* el presente, como una experiencia siempre ya diferida, o referida a una diferencia radical, irreductible, de la cual ella misma sería su huella.

Para Derrida, un pensamiento de la huella se debe a aquella experiencia ante el otro, ante lo otro radical, que ocurre en el instante de mayor plenitud autoconsciente: en la relación interna, auto-afirmativa, entre el logos y el ser. En el punto cero de esta relación, no habría origen simple de un habitar la presencia subjetiva (en el “yo-pienso” moderno, por ejemplo), sino la huella de una diferencia que habría quedado inscrita, marcada como una ausencia constitutiva. Pero, ¿cómo se marca una ausencia?

La condición de posibilidad de la huella es paradójica. Por un lado, la huella constituye una marca singular, única e irrepetible, que fue dejada ahí por algo o alguien que ya no está presente, y a la que ésta refiere, se remite. En el ámbito del indicio, una huella representa lo que ya no está presente; “vuelve” a presentar lo no-presente en el presente, presentándose *por* él. Pero, por otro lado, en el momento en que traza esta presencia, la huella traiciona su origen, puesto que no puede presentarse sino a condición de dislocarse de éste para así mantener la presencia de su representación. Entonces, al estar siempre la huella referida a otra cosa que sí misma, su identidad nunca está en ella, sino fuera de sí, en otro presente que no es su presencia, por lo que su singularidad (aquello que la vuelve única e

irrepetible) ya está alterada, deformada, obliterada. La huella conserva borrando; mostrando aquello que precisamente ha perdido.

Entonces, a la presencia plena del sí mismo, del yo, del sujeto que produce soberanamente el sentido, debió de ocurrirle un encuentro con lo otro, con una diferencia tal, de tal radicalidad, que se disipó apenas emergió en la plenitud totalizante de lo mismo. La huella de una no-pertenencia en el corazón mismo del pertenecer, del estar presente consigo mismo como una experiencia siempre ya diferida, distorsionada, descentrada en su propia unidad, pero a la que debió ignorar, tachar, disimular, para poder mantener su continuidad en el presente, su cordura. La huella es lo que queda de un encuentro imposible.

9

En una oportunidad, dictando una conferencia en Montreal, Derrida evocó un curioso rito de bienvenida que ciertas comunidades antiguas de México ofrecían al extranjero, y que aparecían comentadas en las crónicas del viajero Jean de Lery (Derrida et al., 2006: 95-7). Ante la aparición del otro, en el momento de la llegada, de la sorpresa, las mujeres del pueblo debían encoger el rostro y llorar. ¿Cómo interpretar estas lágrimas frente al recién llegado? Estas mujeres consideraban al extranjero como un muerto que retornaba al pueblo y, por tanto, el primer saludo que debían ofrecerle eran lágrimas de duelo. ¿No hay acaso allí una contradicción, en el gesto mismo que saluda al extranjero? Se le tiende la mano, se le ofrece una sonrisa, se le invita a casa bajo la seña de la felicidad, nunca de la tristeza, de la gravedad. Derrida ve allí, en cambio, una afinidad profunda, poética, que vincularía la cuestión de la bienvenida, que es la cuestión del “acontecimiento del otro” como tal, eso que me sorprende en mi seguridad ontológica, me desafía en mi propia existencia, y la cuestión del duelo, del trabajo con la muerte y con los muertos que reaparecen.

Aquel que viene de improviso, que llega sin aviso, sin visado, que irrumpe en casa por así decirlo, siempre lo hace en un horizonte en el que ya está implicado; incluso si se le recibe más allá de las capacidades del anfitrión, debe saludarse su venida como una vuelta. Desde el momento mismo en que hay una frontera que franquear, un límite que transgredir, una puerta que cruzar, el extranjero ya está siendo contenido, implicado en quien lo recibe. Entonces, la hospitalidad es primera, y esto significa que, incluso antes del “yo mismo”, de mi “estar en casa”, es preciso que la irrupción de lo otro haya ya pasado por el interior que

habito y ofrezco al visitante. Pero la hospitalidad primera, desde el umbral de la casa, es también el primer fracaso, puesto que debe mantener su extranjería irreductible, y la propiedad de lo propio, para conservarse fiel a sí misma.

De este modo, la pertenencia original no sólo sería lo más propio e íntimo que todos los seres humanos tienen respecto de lo que son en la Tierra, y por tanto insuprimible e imborrable, como la lengua llamada materna, que siempre está allí, atrás de nosotros, afectando a todas las demás lenguas, sean oficiales o nacionales, dadas o deseadas. Sino que sería también lo más impropio, lo que se aleja de nosotros propulsada por la fuerza de una exclusión que siempre estuvo allí, adentro mismo de lo propio, alterándolo en su unidad. Y entonces, toda inscripción, sea política o cultural, de suelo o de sangre, pasa necesariamente por la experiencia de una extranjería más antigua, espectral, que vendría a ocultarse en el corazón mismo de la casa. El extranjero es quien llega de afuera, de otra tierra, del desierto, del mar, e ingresa como otro al círculo ético que limita la morada. Pero con él llega también el extranjero que somos, aquel que habita en lo interior y que se resiste a desaparecer, pues siempre estuvo allí, asechando la posibilidad misma de la experiencia propia (recordándole por ejemplo que la lengua materna también es una lengua extranjera, que vino de un otro, que llegó de afuera, borrando con su marca la fuerza de su impropiedad). Incluso antes que llegue el extranjero, con sus muertos y su lengua, ya estaba allí, como un espectro de sí mismo.

La hospitalidad no puede sino ocurrir detonando esta espectralidad que la hace posible. De ahí que acontezca sólo entre mortales, heridos todos por la finitud que trama lo propio, y en torno a la cual se erige la memoria y el nombre. De ahí también las lágrimas, lo póstumo, la pérdida irreparable que sella el primer instante del encuentro con el extranjero.

10

Las fuerzas destructivas que han imaginado la extinción total del otro, no sólo en la escena de la muerte, en la derrota o en el sometimiento, hoy también imaginan la desaparición de la desaparición, que no es sólo borrar la estela del crimen, sino que al crimen mismo. Sería la desaparición del resto, el fin del archivo. Si nuestra actitud a la muerte ha estado de algún modo regida por la huella que brota del vacío negativo, ¿cómo pensar entonces en la

desaparición, decir “algo” sobre “los desaparecidos” si la única huella que queda de ellos, que persiste entre nosotros, es el hecho fáctico, totalizador, de que no están presentes?

Y es que “desaparición” constituye en sí un vocablo problemático. Con él designamos la situación inusual, acaso mágica, que ocurre cuando algo o alguien que goza de apariencia y singularidad se desvanece ante nosotros, dejando el eco del instante mismo en el que se sustrajo del tiempo y del espacio. Se usa aún en castellano la expresión “desapareció” para referirse a alguien muerto, como si allí se resumiera el hecho de que la muerte es un instante imperceptible que se consume extinguiéndose a sí mismo. Aquel halo de irrealidad que recubre el destello final de la lumbre de una vela. Así, conservando esta tensión, decir que alguien o algo desapareció (vivir la experiencia, aquí y ahora, de su desaparición) es hacer referencia a lo que no posee referencialidad inmediata pero que, no obstante, persiste en una agitación intempestiva, sin presente, que está y no está, o que está en su no-estar. Así, a la palabra desaparición le es constitutiva la desaparición, que habita el sentido de lo que precisamente nombra, puesto que señala una acción sin referencia material, un movimiento a través del cual el instante abstracto que rompe la presencia de su presente, aparece, pero con el hecho de su propia desaparición.

Problemático, decíamos, si acaso quisiéramos además nombrar con esta palabra a toda una época, *la época de la desaparición* –como ya hace algunos años Alain Brossat y Jean-Louis Déotte nombraran precisamente a ésta (Brossat y Déotte, 2000; 2002)–. Pero, ¿qué sería una época de la desaparición? En primer lugar, sería una en la cual se define y se sitúa una nueva relación con la representación. Con el régimen general de las representaciones que constituyen el sentido del mundo. Como sostiene Déotte, la propia especificidad técnica con que opera la desaparición, digamos la racionalidad a través de la cual la desaparición (como técnica represiva de Estado, como consumación radical de la aniquilación) aparece, trastoca para siempre el límite en el que se configuran las sensibilidades que traman lo real (Déotte, 2013: 29-43). En la desaparición en general, masiva o selectiva, se remueve el vínculo que asegura la frontera entre ser y no ser, suspendiéndola, “espectralizándola”. La desaparición, individual o colectiva, es el acontecimiento de espectralización. Como toda espectralidad, esta resulta paradójal.

Por un lado, la cuestión del cuerpo. Sea el cuerpo del individuo, su materialidad concreta, o el “cuerpo social”, el cuerpo de la ley (en el habeas corpus, por ejemplo, o en el

condenado de la colonia penal kafkiana), o el cuerpo en tanto soporte, superficie de inscripción, digamos la corporalidad en general, en la época de la desaparición ocurre su supresión, la suspensión absoluta del cuerpo. Es la experiencia de sustracción radical del soporte, una suerte de virtualización a la deriva. Precisamente en la época donde cada habitante del planeta puede ser capturado, inscrito y procesado tecnológicamente (por ejemplo, habrá un día, un momento preciso del calendario en el que todos los humanos vivos del planeta posean una imagen numérica de sí, disponible todas a la vez, en tiempo real, a través de internet), precisamente en esta época de captura técnica, la desaparición resulta un acontecimiento posible.

Por otro, la cuestión del relato. ¿Dónde están? ¿Qué pasó? ¿Cómo pasó? La desaparición forzada de personas no sólo opera secuestrando al cuerpo, sustrayéndolo del mundo y, con ello, todo lo que este cuerpo conserva de la singularidad de la víctima, también secuestra sus registros políticos, sus inscripciones civiles, incinerando su biografía, reprimiendo la memoria de los suyos. El desaparecido no sólo es el insepulto, objeto de una violencia brutal que no dejó restos, acaso cenizas sobre las que construir el sepulcro; también es a quien se le ha privado de morir, en el sentido de inscribir, de registrar la certeza de su partida en la memoria de sus familias. Aquí, la posibilidad de la muerte siempre se encuentra asediada por esa suerte de “ser y no estar” en el que ha quedado detenida la existencia, por lo que el duelo ante la pérdida resulta un trabajo inabordable.

Pero a propósito de esta radicalidad, precisamente bajo el influjo de esta violencia exterminadora, el desaparecido también es quien nunca desaparece. Es la marca paradójica de su ausencia la que lo retiene en el mundo en el que sin embargo no está. Esto quiere decir que, en el momento mismo en que ocurre la catástrofe, cuando “toma lugar” la fuerza destinada a exterminar al otro, algo resiste su desaparición; algo que no está dentro ni fuera de esta fuerza inaudita, ni en la superficie viva en torno a la que se precipita. Esta resistencia es la huella misma del desaparecido, la cual no acontece, no se marca, sino retirándose de sí, borrándose del presente en el que, sin embargo, está.

La huella –escribe Derrida– es el borrarse a sí mismo, el borrarse [de] su propia presencia, constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable, de la desaparición de su desaparición. Una huella imborrable [sin embargo] no es una

huella, es una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorruptible, un hijo de Dios, un signo de la ‘parousía’ y no una semilla, es decir, un germen mortal. (1989: 315)

La huella es lo único que queda, lo único que sobrevive como diferencia irreductible, el único archivo posible en la época de la desaparición; pero también es lo que no cesa de irse, lo que nunca está a salvo, amenazada desde ya por su ausencia constitutiva: acaso permaneciendo entre nosotros bajo el sello de su propia desaparición. Abrir el pensamiento a la experiencia de esta huella, entonces, es impedir que la destrucción sea absoluta.

11

A fines de la década de los setenta en Chile, los artistas visuales Luz Donoso y Hernán Parada intervinieron una vitrina de una tienda comercial de televisores en el centro de Santiago, en cuyas pantallas emitieron por algunas horas el rostro fotografiado de una detenida-desaparecida.¹ La acción, intitulada *Intervención de un sistema comercial*, sucedió precisamente cuando se vivía el tránsito al neoliberalismo y el efecto de “borradura” que éste requería para destrabar a la sociedad de su memoria política reciente. La televisión era, por entonces, una suerte de *momentum* tecnológico que resumía la neutralización de la actividad pública con la adaptación a nuevas estrategias de consumo y de control social. La idea fue interferir un cierto flujo comunicativo de estabilidad y modernización, haciendo aparecer en la pantalla de televisión el rostro de aquellos que la dictadura había excluido radicalmente, y cuya presencia este artilugio venía a restituir.

Un desaparecido no sólo es quien está en un estado de interdicto permanente respecto a su identidad ontológica, suspendido de su presencia corpórea en el mundo de los seres físicos, es también quien, no estando ni aquí ni ahora, está, sin embargo, bajo el signo de su propia desaparición. Es su propia “im-presencia” (que es una suerte de ser y no estar) la fuerza misma de su expresividad. El rostro de un desaparecido es una señal continua, un signo que persiste en la gravedad del mundo, que “se resiste a ser silenciado y que reclama sin contemplaciones el nombre [del que] vivió aquí y está aquí todavía realmente, sin querer entrar nunca...” (Benjamin, 2004: 24)

Interferir una señal supone no sólo manipular el aparato, sino la espectralidad que se encuentra operando en su interior. Por aquellos años, un televisor era un receptor que

¹ Para una lectura más detallada de esta acción de arte, cf. Richard, Nelly, 2000: 165-72.

iluminaba sobre una fría pantalla una señal continua destinada a desaparecer. No tenían “memoria”, en el sentido de que no poseían espacio (virtual o físico) de inscripción, como las retinas actuales, por lo que su función se resumía en proyectar la fugacidad de la señal, manteniéndola a través del tiempo en una estructura capaz de modular el flujo eléctrico de modo continuo. Y es que una señal es un rayo, una intensidad que posee un cierto momento místico, acaso teológico, que los antiguos concibieron bajo el término *signatum*, “a través de la cual todo lo que está oculto es descubierto” (Agamben, G., 2010: 43ss), y que todas las cosas naturales poseen una “señal” a través de la cual se vuelven inteligibles. A esa señal, a ese rayo, el siglo XX lo especificó como “radiación”, la cual emite toda materia existente en el universo. Todas las cosas que son visibles deben esta particularidad a la radiación que despiden y que se desplaza hacia nosotros a una velocidad cercana a la de la luz. Así, todo lo que podemos ver no es sino una señal que impacta al ojo en un rango que va de los 400 a 700 nm, en una longitud de onda que oscila entre los 384x10¹²Hz. Y es lo que, también, permite a los forenses y arqueólogos precisar con exactitud la data de los restos antiguos.

Estos artistas sabían que, al emitir una señal de un desaparecido en ese contexto de opresión, podían no sólo materializar la espesura simbólica que adquiere esa ausencia en el plexo de la normalidad oficial, sino también emitir una nueva señal: esta vez destinadas a los transeúntes anónimos, capaces de recibirla como un estallido lumínico de sentido. Intentaban producir una huella con un rayo indirecto de una señal electromagnética vibrando sobre un cristal, y a plena luz del día (“por las calles, en el puerto, en los jardines”) anteponerlas frente al ojo como quien abre un documento.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. (2010). *Signatura rerum*. Sobre el método. Barcelona: Editorial Anagrama.

Arendt, Hannah. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

_____. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Benjamin, Walter. (2007). “Experiencia y pobreza”. *Obras*, Libro II/vol. 1. Madrid: Abada Editores.

_____. (2004). “Pequeña historia de la fotografía”. En *Sobre la fotografía*. Valencia: Editorial Pre-Textos.

- Brossat, Alain. y Jean-Louis Déotte. (2000). *L'Époque de la disparition: politique et esthétique*. París: L'Harmattan.
- _____. (2002). *La mort dissoute: disparition et spectralité*. París: L'Harmattan.
- Déotte, Jean-Louis. (2013). *La época de los aparatos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora
- Derrida, Jacques. (2002). *Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*. Madrid: Editorial Tecnos.
- _____. (2003). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- _____. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- _____, S. Gad, A. Nouss. (2006). *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid: Arena Libros.
- Freud, Sigmund. (1984). Obras Completas Volumen XIV: *De guerra y muerte. Temas de actualidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Han, Byung-Chul. (2018). *Muerte y alteridad*. Barcelona: Herder
- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Richard, Nelly. (2000). "Imagen-recuerdo y borradura". En *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago, Editorial Cuarto Propio.
- Schmucler, Héctor. (1996). "Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello. Reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria." *Revista Confines* 03: 9-12.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: AKAL.



Sobre el libro "Excesos del archivo" (ENCRyM-INAH)

1 mensaje

GUILLERMO DAMIAN PEREYRA

21 de octubre de 2020, 19:38

Para: Felipe Victoriano

Cc: "ANTONIO J. HERNANDEZ"

Estimado Felipe Victoriano,

Nos comunicamos con la intención de informarte sobre el estado actual del proceso de publicación del libro titulado (provisionalmente) *Excesos del archivo. Aproximaciones contemporáneas al archivo y la política*, del que forma parte tu capítulo.

Por distintos motivos, el proceso ha tardado significativamente más tiempo del que habíamos previsto inicialmente.

Como sabes, desde un principio nos planteamos como objetivo que el libro cumpliera con todos los requisitos de evaluación que aseguran su valor académico, de manera que, una vez que el formato fue homogenizado y adaptado a los requerimientos institucionales, lo enviamos a dictaminación por pares. Según la normativa del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía "Manuel del Castillo Negrete" (ENCRyM), la dictaminación está siguiendo dos fases independientes entre sí: 1) una fase *interna*, de la que es responsable la Coordinación de Publicaciones de la ENCRyM; y 2) una fase *externa*, exclusiva para obras académicas que no sean de difusión, responsabilidad de la Comisión Central Dictaminadora de Publicaciones del INAH.

Este proceso suele ser lento, dado que el área de publicaciones tiene una importante lista de espera. Pero a esta lentitud se ha sumado cierta desorientación institucional motivada por la pandemia de este año y los recortes presupuestarios que el INAH ha sufrido en los últimos meses. A pesar de esta situación, las publicaciones que estaban en marcha no se han visto comprometidas, aunque sí ralentizadas. Este es el motivo principal del retraso.

Estamos haciendo el correspondiente seguimiento para que podamos contar con los dictámenes a finales de año. Una vez que contemos con ellos, además de hacerlos llegar inmediatamente a los/as autores/as para que puedan llevar a cabo las correcciones que sean necesarias, comenzaremos las negociaciones para la edición.

Te agradecemos mucho tu colaboración en este proyecto, es el primero con estas características que se lleva a cabo en la ENCRyM. También agradecemos la paciencia y estamos a tu disposición para aclarar cualquier duda, así como para expedir una constancia formal del estado actual en el que se encuentra la publicación.

Saludos cordiales,

Guillermo Pereyra y Antonio J. Hernández (compiladores)

| NOMBRE DEL PROFESOR: VICTORIANO SERRANO FELIPE ANTONIO | | No. DE EMPLEADO: | | | | | | | | | |
|--------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|-----------------------------|-----------------------------|----------|------|----------|------|------------|-----|-------------|-------|
| CATEGORIA: PROFESOR TITULAR | NIVEL: C | TIEMPO COMPLETO | CONTRATACION: INDETERMINADO | | | | | | | | |
| UNIDAD: CUAJIMALPA | DIVISION: CIENCIAS DE LA COMUNICACION Y DISEÑO | CIENCIAS DE LA COMUNICACION | | | | | | | | | |
| CLAVE | U.E.A. | UNI | GRUPO | NIVEL | TRIM | CREDITOS | H.I. | H.P. PROF. | NO. | COEF. | HORAS |
| 4208002 | SEMINARIO DE TESIS II | CUA | PDB11S | POSGRADO | 20I | 14 | 7.0 | 0.0 | 3 | 0.30 | 1.0 |
| 4209001 | SEMINARIO DE INVESTIGACION II | CUA | PDB02S | POSGRADO | 20I | 6 | 0.0 | 6.0 | 3 | 0.30 | 1.0 |
| 4209028 | SEMINARIO DE TESIS XI | CUA | PK01S | POSGRADO | 20I | 14 | 7.0 | 0.0 | 3 | 0.00 | 1.0 |
| 4209031 | SEMINARIO-TALLER DE DESARROLLO DE PROYECTOS ACADÉMICOS II | CUA | PMB03S | POSGRADO | 20I | 16 | 0.0 | 16.0 | 2 | 0.50 | 1.0 |
| 4209000 | SEMINARIO DE INVESTIGACION I | CUA | PDD02S | POSGRADO | 190 | 6 | 0.0 | 6.0 | 3 | 0.30 | 1.0 |
| 4209027 | SEMINARIO DE TESIS X | CUA | PDJ01S | POSGRADO | 190 | 14 | 7.0 | 0.0 | 3 | 0.30 | 1.0 |
| 4209030 | SEMINARIO-TALLER DE DESARROLLO DE PROYECTOS ACADÉMICOS I | CUA | PMA03S | POSGRADO | 190 | 16 | 0.0 | 16.0 | 1 | 1.00 | 1.0 |
| 4208003 | SEMINARIO DE TESIS III | CUA | PDC11S | POSGRADO | 20P | 14 | 7.0 | 0.0 | 3 | 0.30 | 1.0 |
| 4209029 | SEMINARIO DE TESIS XII | CUA | PDL01S | POSGRADO | 20P | 14 | 7.0 | 0.0 | 3 | 0.30 | 1.0 |
| 4209032 | SEMINARIO-TALLER DE DESARROLLO DE PROYECTOS ACADÉMICOS III | CUA | PME03S | POSGRADO | 20P | 16 | 0.0 | 16.0 | 2 | 0.50 | 1.0 |
| TOTAL DE HORAS IMPARTIDAS | | | | | | | | | | 10.0 | |

DIRECTOR DE DIVISION

MTR. OCTAVIO MERCADO GONZALEZ

Ciudad de México a 27 de enero de 2021

Comité de Posgrado
Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades
Unidad Cuajimalpa

Presente,

Nos dirigimos a ustedes para comunicarles que hemos decidido aprobar por unanimidad la tesis de la alumna **IVONE CRISTINA DE SÁ CAVALCANTE**, con título "**Desarrollismo, neodesarrollismo y progresismo en Brasil: un análisis histórico-estructural de los pactos político-económicos**" que se presenta para obtener el grado de doctor (a).

Asimismo, sometemos a su consideración la lista de jurados para la disertación pública del Doctorado:

Dra. Beatriz Stolowicz Weinberger
Dra. Esperanza Isabel Palma Cabrera
Dra. Monika Ribeiro de Freitas Meireles

Saludos cordiales,

—
Dr. Felipe Victoriano

Director

—
Dra. Beatriz Stolowicz Weinberger

Integrante Comité Tutorial

Dra. Esperanza Isabel Palma Cabrera

Integrante Comité Tutorial



UNIDAD CUAJIMALPA
DCSH | División de Ciencias Sociales y Humanidades
Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades DCSH, 6to piso
Av. Vasco de Quiroga No. 4871, Colonia Santa Fe Cuajimalpa
Delegación Cuajimalpa de Morelos, C.P. 05300, Ciudad de México.
Tel. 5814 6547 www.cua.uam.mx

CONSTANCIA

DCSH.176.2020

Ciudad de México a 14 de diciembre de 2020

A quien corresponda:

Por medio de la presente hago de su conocimiento que el **Dr. Felipe A. Victoriano Serrano** participó en la elaboración de los programas de las siguientes UEA:

- “Metodologías Críticas I, Materialismo Dialéctico y Dialéctica Negativa”
- “Metodologías Críticas II. Crítica de la Ideología y Psicoanálisis”

Estos programas forman parte de la adecuación del Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades, que fue aprobada en la sesión 186.20 del Consejo Divisional de Ciencias Sociales y Humanidades, el 7 de julio de 2020, y fue informada en la sesión 483 del Colegio Académico llevada a cabo el 1° de octubre del 2020.

Estos programas enriquecen el plan de estudios del Posgrado en sus niveles de maestría y doctorado.

Se extiende la presente para los fines que al interesado convengan.

A t e n t a m e n t e
“CASA ABIERTA AL TIEMPO”

Dr. Mario Barbosa Cruz
Director
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Cuajimalpa



Examen de grado

Ciudad de México, a 18 de noviembre de 2020.

Dr. Felipe Antonio Victoriano Serrano

Por este medio, le agradezco el haber participado como sinodal en el examen de grado de la alumna Alejandra Estefanía Quiroz Tirado, cuya Idónea Comunicación de Resultados se titula “*Las representaciones del ser en la literatura neoindigenista del Perú*”. El examen de grado se realizó el día 16 de noviembre.

Su participación y comentarios son de gran importancia para el alumno y para la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades.

Saludos cordiales,

A t e n t a m e n t e

Casa abierta al tiempo

Dra. Laura Carballido Coria

Coordinadora del Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades



UNIDAD CUAJIMALPA

DCSH | División De Ciencias Sociales y Humanidades

Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades DCSH, 6to piso

Av. Vasco de Quiroga No. 4871, Colonia Santa Fe Cuajimalpa

Delegación Cuajimalpa de Morelos, C.P. 05300, Ciudad de México.

Tel. 5814 6500 Ext. 2901 y 2903 www.cua.uam.mx

Examen de grado

Ciudad de México, a 18 de noviembre de 2020.

Dr. Felipe Antonio Victoriano Serrano

Por este medio, le agradezco el haber participado como sinodal en el examen de grado del alumno Cuauhtémoc Gómez Calderón, cuya Idónea Comunicación de Resultados se titula “*La producción del deseo en la Ética de Spinoza. Deseo, afectos y cuerpo en los libros II, III & IV*”. El examen de grado se realizó el día 16 de noviembre.

Su participación y comentarios son de gran importancia para el alumno y para la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades.

Saludos cordiales,

A t e n t a m e n t e

Casa abierta al tiempo

Dra. Laura Carballido Coria

Coordinadora del Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades



UNIDAD CUAJIMALPA

DCSH | División De Ciencias Sociales y Humanidades

Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades DCSH, 6to piso

Av. Vasco de Quiroga No. 4871, Colonia Santa Fe Cuajimalpa

Delegación Cuajimalpa de Morelos, C.P. 05300, Ciudad de México.

Tel. 5814 6500 Ext. 2901 y 2903 www.cua.uam.mx

PROGRAMA OPERATIVO
Geopolítica y geocultura de la comunicación
Felipe Victoriano

Objetivo del curso:

Que al final del ejercicio del programa el alumno se capaz de comprender, en virtud de un conjunto de perspectivas teóricas de análisis, la complejidad geopolítica y cultural de la sociedad contemporánea. Asimismo, se espera que el alumno logre articular conceptos y autores relevantes que le permita construir visiones críticas en torno a la globalización financiera, los sistemas de telecomunicación planetarios y los órdenes e instituciones políticas internacionales.

Evaluación:

A lo largo del trimestre se celebrarán dos (2) controles de lectura, una (1) exposición grupal sobre un tema de relevancia para el programa, y se evaluará la participación del alumno clase a clase y la asistencia.

Guía Temática para exposiciones del curso

Objetivos. La idea central es promover la discusión en torno a temas que involucren las unidades conceptuales que hemos trabajado en clases, a través de grupos de discusión no mayores a 4 integrantes. Habrá 4 temas generales. Los grupos de discusión deberán elegir uno (1), el cual deben trabajar proponiendo al curso una línea de abordaje “original” (utilizando recursos variados, como el uso dinámico del pizarrón, del PowerPoint, breves spots, documentales, fichas técnicas, etc.) que provoque el intercambio de opiniones y argumentos entre los compañeros y el profesor.

Temas:

1. El capitalismo cognitivo y sus dinámicas culturales. Las nuevas lógicas de organización del conocimiento. La conformación de propiedad intelectual en el nuevo orden mundial. La industria tecnológica y su relevancia en el capitalismo contemporáneo. La importancia de las I&D y la investigación científica: el problema del monopolio de las patentes en la sociedad del conocimiento.
2. Las crisis globales del siglo XXI. Hacia dónde va la crisis económica mundial: quiénes son sus actores más relevantes; cómo se representa una crisis financiera en el mundo actual: cuáles son sus características más relevantes. Enfermedades contagiosas, enfermedades crónicas no contagiosas y las nuevas configuraciones de la pandemia en el siglo XXI. Las crisis ambientales, la cuestión del clima global y sus implicancias locales para la economía nacional, la salud pública, etc.
3. La seguridad global. La importancia de la información en el contexto de la seguridad mundial. Análisis detallado de los casos de Edward Snowden y Julian Assange, el espionaje global y las nuevas tecnologías de información y comunicación. La cuestión de los derechos frente a la globalización de las comunicaciones. Las máquinas de espionaje, las guerras

preventivas y la cuestión de la libertad de información. El Estado Islámico, la crisis en Ucrania, en México y EE. UU., etc.

4. Las migraciones. Los fenómenos contemporáneos de la migración por trabajo, mejores condiciones de vida, educación, etc., desde el sur al norte del planeta, pero, de manera simultánea, los movimientos poblacionales de Oriente a Occidente, debido a la seguridad nacional; los desplazados por cuestiones climáticas, los refugiados de toda índole: políticos, económicos, aquellos que escapan de zonas de conflicto, de intolerancia religiosa, del hambre.

Controles de lectura 40%

Exposición grupal 40%

Participación 20%

Programa operativo:

1. Semana 1:

a. Introducción a la geopolítica y a los fenómenos culturales contemporáneos.

b. Globalización, mundialización o transnacionalización: los dilemas conceptuales del actual escenario político mundial.

Actividades: Presentación y análisis del texto de Zygmunt Bauman *La Globalización: Consecuencias Humanas*.

2. Semana 2:

a. Elementos y conceptos básicos para la comprensión de los fenómenos planetarios contemporáneos.

Actividades: ¿Qué son las “crisis globales”? Análisis y discusión del concepto de crisis.

3. Semana 3:

a. Introducción a las problemáticas actuales de la comunicación social en el ámbito de las sociedades posindustriales.

b. Posmodernidad, globalización y sociedades informatizadas: los flujos del capital.

Actividades: Análisis del libro de Byung-Chul Han, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014.

4. Semana 4:

a. Los nuevos contextos de mundialización en la producción y circulación de la información y la cultura.

b. Los sistemas globales de información y control.

c. La globalización de las comunicaciones y la aceleración de las innovaciones tecnológicas.

Actividades: Análisis del libro de David Harvey, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*.

Control de lectura. (Zygmunt Bauman *La Globalización: Consecuencias Humanas*)

5. Semana 5:

a. El surgimiento de las redes globales de comunicación y la constitución del mundo mediático.

b. La alteración de las coordenadas espacio-temporales en el nuevo régimen de producción y circulación de la información y la cultura. La migración de los cuerpos.

Actividades: Presentación y análisis del texto de Néstor García Canclini, *La sociedad sin relato. Antropología y estética de inminencia*.

6. Semana 6:

a. Introducción al mundo-red. Internet y la noción de ciberespacio como sociopolítica.

b. La digitalización del espacio y el tiempo. La virtualización del mundo. Geo-cultura de la comunicación.

Actividades: discusión sobre multiculturalismo e identidad.

7. Semana 7: Perspectivas teóricas de análisis.

a. Samuel Huntington y el “choque de civilizaciones”.

b. Immanuel Wallerstein y el análisis del “sistema-mundo”.

Actividades: Análisis y discusión de los conceptos de “civilización” y “sistema-mundo”.

8. Semana 8:

a. El Imperio I, Antonio Negri y Michael Hardt. La cuestión de la organización del trabajo en el capitalismo mundial.

Actividades: Rendimientos críticos del concepto de Imperio.

Control de lectura. (Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*).

9. Semana 9:

a. El Imperio II, Antonio Negri y Michael Hardt. La crisis de la soberanía estado nacional y la biopolítica.

Actividades: Exposiciones.

10. Semana 10:

a. Capitalismo, comunicación y cultura: hacia una nueva geografía crítica del capital.

Actividades: Exposiciones.

11. Semana 11:

a. Conclusiones del curso.

Actividades: Exposiciones.

Bibliografía del curso.

(Proporcionada en formato pdf)

- Bauman, Zygmunt. *La Globalización: Consecuencias Humanas*, FCE, México, 1999.

- Byung-Chul Han. *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014.
- Mattelart, Armand. *La mundialización de la comunicación*. Paidós, Barcelona, 1998.
- Harvey, David. *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Akal, Madrid, 2007.
- Lash, Scott; Urry, John. *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1998.
- García Canclini, Néstor. *La sociedad sin relato. Antropología y estética de inminencia*. Katz, México, 2010.
- Negri, Antonio; Michael Hardt. *Empire*. Harvard UP, Cambridge, 2000.
- Wallerstein, Immanuel. *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Kairo, Barcelona, 2007.
- Wallerstein, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI Editores Madrid, 2006.
- Huntington, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Barcelona, 1997.

PROGRAMA OPERATIVO
Procesos cognitivos, representación y cultura
Felipe Victoriano

Objetivo del curso:

Que al final del ejercicio del programa el alumno sea capaz de comprender de manera general las nociones de representación y cultura desde los problemas fundamentales planteados por las teorías de la cognición y la filosofía del conocimiento del siglo XX, y las recientes investigaciones en torno al cerebro y las ciencias de lo artificial.

Evaluación:

A lo largo del trimestre se celebrarán dos (2) controles de lectura y de conocimientos, y una (1) exposición o trabajo grupal sobre un tema de relevancia para el programa.

Controles de lectura 60%

Exposición grupal 40%

Programa:

1. **Semana 1:** Consideraciones sobre el programa de clases. Introducción a la teoría del conocimiento. La “estructura” del acto de conocer: un recorrido de la filosofía moderna desde Descarte a Kant. La subjetividad moderna como la sustancia pensante que se piensa a sí misma. Breve introducción al proyecto crítico de Kant y a la idea de “Razón Pura”.
Problema 1: La relación entre experiencia y saber (los límites de una subjetividad trascendental y la cuestión de la “cosa en sí”).
2. **Semana 2:** Introducción a la “fenomenología”. El problema de la consciencia. Problema 1: reflexiones críticas en torno a la “experiencia de sí”. Problema 2: reflexiones críticas en torno a la idea de “mundo de la vida”.
3. **Semana 3:** El psiquismo y la cuestión de la cultura. Breve introducción a los postulados esenciales del psicoanálisis. La consciencia y “lo” inconsciente. Las formas sociolingüísticas de la realidad. Problema 1: Lo simbólico, lo imaginario, lo real (Lacan).
4. **Semana 4:** “La construcción de la realidad social”. El sentido y la intención: el lenguaje común. Problema 1: la problemática de una “comunidad ideal de habla”. Problema 2: La cuestión del lenguaje como representación.
*Control de lectura 1: a) Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano.*
b) Macluhan, M. y B. R. Powers (2015). *La aldea global.**
5. **Semana 5:** Introducción a la cuestión de la “mente”. La mente mecánica. Racionalidad y conducta. La cultura como orientación valórica de las conductas

sociales. La consciencia práctica en el “mundo de la vida”. Problema 1: la objetividad. Problema 2: la realidad. ¿Son las representaciones reflejos de una realidad objetiva?

6. **Semana 6:** Introducción a las ciencias cognitivas. La mente como computo. Problema 1: la inteligencia artificial. Problema 2: Los “estados emergentes” de la consciencia. (una breve introducción al pensamiento de Francisco Varela)
7. **Semana 7:** Las bases biológicas del acto de conocer. La biología de Humberto Maturana. El conocer como actividad social. La cultura como coordinación intersubjetiva. Problema 1: El determinismo estructural.
8. **Semana 8:** Introducción a las neurociencias. Las redes neuronales y la consciencia. La plasticidad y la antropología del “exocerebro”. La cuestión de la “mano”. Problema 1: las neuronas espejo y el aprendizaje. Problema 2: La realidad como ideología: maquinación y posverdad.
Control de lectura 2: a) Varela, Francisco (2005). Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas; b) Bartra, Roger (2014). Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y albedrío.
9. **Semana 9:** Exposiciones.
10. **Semana 10:** Exposiciones.
11. **Semana 11:** Conclusiones del curso. La verdad, la objetividad y la realidad desde una perspectiva crítica.

Bibliografía fundamental del curso:

- Putnam, Hilary (2012). *Mente, lenguaje y realidad*. UAM-Cuajimalpa y UNAM, México.
- Macluhan, M. y B. R. Powers (2015). *La aldea global*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Malabou, Catherine (2007). *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Arena libros, Madrid.
- Bartra, Roger (2014). *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y albedrío*. Pre-Textos, Valencia.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Lumen y Editorial Universitaria, Buenos aires.

- ---. (1993) *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria, Chile.
- Varela, Francisco (2005). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Pérez Soto, Carlos (1998). *Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica*. Editorial Arcis-Lom, Santiago de Chile.
- Damasio, Antonio (2001). *El Error de Descartes*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Wiener, Norbert (1985). *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*. Tusquets Editores, Barcelona.
- Searle, John R. (1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós, Barcelona.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa

Ciudad de México, a 20 de enero de 2021

A QUIEN CORRESPONDA

Me permito hacer constar que el doctor Felipe Victoriano Serrano, profesor investigador de tiempo completo adscrito al Departamento de Ciencias de la Comunicación de la División de Ciencias de la Comunicación y Diseño, formó parte del Consejo Editorial de la Unidad Cuajimalpa, mediante el Acuerdo CUA-05-155-18 del Consejo Académico para el periodo 2018-2020.

Se extiende la presente a petición del interesado y para los fines que a él convengan.

A t e n t a m e n t e

Dr. Álvaro Julio Peláez Cedrés
Secretario de la Unidad Cuajimalpa

Unidad Cuajimalpa

Rectoría de Unidad

Torre III, 8to. piso. Avenida Vasco de Quiroga 4871, Colonia Santa Fe Cuajimalpa

Delegación Cuajimalpa de Morelos, Ciudad de México, C.P. 05348

Tel. 5814-6500 ext. 3962

www.cua.uam.mx