

**TESIS**  
**DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA**

**FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN. ORALIDAD Y ESCRITURA EN LA  
TRANSMISIÓN DEL SABER FILOSÓFICO. LA PALABRA DEL  
PROFESOR**

**Doctoranda: Adriana Marcela Barrionuevo**

**Director: Dr. Water Omar Kohan**

**Co-directora: Dra. Ariela Battán Horenstein**

**Córdoba, Marzo de 2015**



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

*A Juanita, María, Ludmila, Micaela y Libertad. Y a León.*

## ÍNDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	5
<b>INTRODUCCIÓN</b>	
<b>(I) LA EMERGENCIA DE UN PROBLEMA</b>	7
<b>(II) KANT PROFESOR EN LAS LECTURAS DE FOUCAULT, DELEUZE Y DERRIDA</b>	18
 <b>PRIMERA PARTE. MICHEL FOUCAULT Y LA TRANSFORMACIÓN DEL HUMANISMO</b>	
<b>(I) LA ESCRITURA OBSTINADA EN LA TRANSFORMACIÓN</b>	37
<b>(II) LA CRÍTICA HUMANISTA</b>	49
(i) PALABRA SUMISA	66
(ii) PROFESOR EXAMINADOR	78
<b>(III) LA CRÍTICA POSTHUMANISTA</b>	86
(i) PALABRA INDÓCIL	96
(ii) PROFESOR INTERLOCUTOR	105
 <b>SEGUNDA PARTE. GILLES DELEUZE Y LA MONSTRUIFICACIÓN DE LAS FACULTADES</b>	
<b>(I) LA ESCRITURA GESTA UN MONSTRUO</b>	120
<b>(II) ARMONÍA Y CONFLICTO DE LAS FACULTADES</b>	136
(i) PALABRA HÁBITO	147
(ii) PROFESOR PÚBLICO	155
<b>(III) UN MONSTRUO EN LAS <i>CRÍTICAS</i></b>	162
(i) PALABRA REPETICIÓN	171
(ii) PROFESOR PRIVADO	187
 <b>TERCERA PARTE. JACQUES DERRIDA Y EL RODEO DEL INDICIO</b>	
<b>(I) LA ESCRITURA COMO RODEO DEL NOMBRE</b>	196
<b>(II) LA ARQUITECTÓNICA COMO TATUAJE</b>	206
(i) PALABRA RAZÓN	220
(ii) PROFESOR MNEMOTÉCNICO	225
<b>(III) LA EDIFICACIÓN COMO TARJETA POSTAL</b>	231
(i) PALABRA FE	243
(ii) PROFESOR OBRERO	256
 <b>CONCLUSIONES</b>	 274



## AGRADECIMIENTOS

Una tesis se hace en compañía. Se necesita contar con quien lea los avances con detalle y entusiasmo; tarea difícil dado lo arduo que es leer a quien está confundido y apenas puede presentar un borrador de ideas. Eliana Gastaldi ha leído cada una de estas líneas en proceso, haciendo comentarios y correcciones atinadas por puro gusto de la filosofía y de la amistad. Engrandecida su tímida figura con un gesto que supo decir *no* cuando la orden de la institución era decir *sí*, se torna destinataria de un especial agradecimiento. Ella, junto a Mauro Acastello —cómplice en todo lo que aquí compete al estudio de Gilles Deleuze—, me honran con conversaciones jóvenes y atrevidas y su disposición para emprender nuevos proyectos conjuntos. Luciana Samamé ha sido una gran amiga interlocutora durante estos años y con sus decisiones me fue entusiasmando y mostrando que era posible acabar este proyecto. Liliana Rodríguez Cantarell me mantuvo en celeridad cuando creí que no iba a llegar al final del recorrido. El grupo de investigación sobre “fenomenología y cuerpo” emprendió, durante estos últimos dos años, el estudio de la *Crítica de la razón pura* y me permitió compartir con ellos todas las lecturas semanales que, página tras página, se realizaron en el segundo año. Ernestina Godoy con su erudición y gracia logró lo que parecía imposible: leer a Kant con humor. Vaya en ella mi gratitud a la directora del grupo, Ariela Battán Horenstein, y a todos los que asistieron a la ardua lectura de la primera *Crítica*. Saben, los que se disponen a escribir, que el tiempo disponible es un aliado precioso. La beca de Formación Superior de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba y el Programa de Finalización de Tesis de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de la Nación Argentina, ayudaron a que pudiera dedicarme más cómodamente al trabajo de tesis. El equipo de gestión del Instituto de Educación Superior donde trabajo, Carlos Alberto Leguizamón, tuvo la predisposición suficiente para que mis tiempos pudieran acomodarse: Belkys Gatti, directora de la institución, junto a Susana Ríos, Paola Saporitti, Eugenia Malanca, y Graciela Pedrotti han debilitado los tironeos burocráticos para facilitar mi trabajo. Mis directores me han dado toda la confianza sin escatimar paciencia. A Walter Kohan le agradezco inmensamente haber aceptado la dirección de esta tesis, para mí ha sido un honor contar con un referente tan sobresaliente y comprometido en la temática. Ariela Battán Horenstein ha estado

presente en cada una de las instancias por las que atravesé como doctoranda ofreciéndome su amistad, haciendo correcciones minuciosas, abriendo nuevas lecturas y estimulándome para continuar mis estudios académicos. Junto a mi agradecimiento expreso también la admiración que tengo por su honesta, erudita y apasionada labor filosófica.

## INTRODUCCIÓN

### (I) LA EMERGENCIA DE UN PROBLEMA FILOSÓFICO

En Argentina, desde la apertura democrática de 1983, después de la última dictadura militar, ha comenzado a consolidarse un ámbito de reflexión, producción y difusión de conocimientos en torno a la temática de la enseñanza de la filosofía en el Nivel Secundario, Superior y en el trabajo con niños, atendiendo especialmente a la formación docente del profesor de filosofía. Ello ha permitido formar una masa teórica y crítica en crecimiento que puede apreciarse en aquellos que han realizado la formación en el área, en la organización de eventos y en la circulación de publicaciones en el campo de la formación docente de profesores de filosofía que, en no pocos casos, la formación específica se hace extensiva a la formación docente en general. Este trabajo sostenido le ha otorgado a la enseñanza de la filosofía una relativa autonomía teórica y una consistencia que afirma y revaloriza un campo opacado y desmerecido, en ocasiones, hasta su desconocimiento como filosófico. Considero que se trata de un campo emergente en las Universidades argentinas que, bajo el nombre de enseñanza de la filosofía u otra denominación, se encuentra soslayado respecto a otros campos que se aprecian como más filosóficos o propiamente filosóficos. Estos planteos desvalorizantes, a mi juicio, afectan la transmisión de la filosofía a filósofos y a no filósofos y bien pueden ser tratados en el campo académico filosófico —y no solamente pedagógico— acorde a sus múltiples y divergentes perspectivas. Quienes nos dedicamos a dar clases sobrellevamos el menosprecio que suele recaer en lo que hacemos, decimos y escribimos, porque más de una vez se considera al trabajo del profesor poco relevante para la filosofía que parecería desarrollarse al amparo de un pensamiento académico que se habla y escribe con el tono de una filosofía “pura”. Esta fractura entre filosofía y transmisión de la filosofía incumbe habitualmente a la misma persona, dividida entre el filósofo crítico y el funcionario estatal que reproduce.

Esta tesis comienza en la aspiración de alcanzar una exigencia que considero vital: la afirmación y el reconocimiento del valor y poder de la tarea docente que llevamos a cabo en

tanto bregamos en las instituciones como profesores formados en filosofía. Ante esta situación, me pregunto por la palabra del profesor: ¿puede ésta aportar algo más que una divulgación, tantas veces crecientemente deplorada en la medida que nos alejamos de la academia universitaria? La fragmentación entre filósofo y profesor se reduplica cuando se procede a distinguir entre profesor universitario para filósofos y para no filósofos, por un lado, y, por otro, profesor de escuelas secundarias, como si al salir del recinto de las facultades de filosofía el saber filosófico sufriera, en su transcurso, un deterioro obligado por las circunstancias. Permítaseme, en esta introducción, colocar en lugar central lo que puede catalogarse como un detalle anecdótico. Mientras redactaba la primera versión de esta introducción recibí una carta pública escrita por Ariela Battán Horenstein. La misiva relataba la reciente declaración de Susana Barco, docente secuestrada y mantenida en cautiverio durante la dictadura cívico-militar iniciada en 1976 en Argentina, testimonio ofrecido en el marco del juicio a los represores que se realiza en la ciudad de Córdoba. El motivo de la detención, según destaca quien testimonia, fue su actividad como profesora. Con los ojos vendados fue sometida a un careo que tenía por objetivo dilucidar los contenidos programáticos de la asignatura que dictaba. En otra ocasión, el secuestrador la interrogaba con su *curriculum vitae* en mano, poniendo de manifiesto sus decisiones teóricas y adhesiones, preguntándole sobre definiciones tales como “ideología” y “grupo”, y si era cierto que dictó un seminario sobre Paulo Freire. No es apenas una anécdota, sino un estado de vida y un modo de pensamiento que entraña una espeluznante paradoja: el impacto de la docencia ha sido valorado más por los represores que por muchos de nosotros mismos, profesores de filosofía. Ellos sabían muy bien el poder de la palabra, lo que se juega cuando se toma posición y se elige determinada bibliografía para tratar ciertos temas, el desgaste y el riesgo de exponer el cuerpo en público...

Si se acepta que la transmisión es inherente a la filosofía - lo que se confirma cada vez que el filósofo no guarda silencio, algo que sin dudas acontece siempre, puesto que un filósofo no sería reconocido como tal si no hablara o escribiera lo que piensa, pero lo es con certeza cuando se desempeña como docente-, entonces, se percibiría que la tarea de enseñar es un problema filosófico. En ese sentido, en esta tesis intento dejar asentado que las condiciones de la transmisión de la filosofía no son ajenas a su propia producción, como un momento



anterior o posterior, por lo que requiere de un tratamiento filosófico, indelegable a la pedagogía o a la didáctica. Por otra parte, considero necesario pensar la transmisión en instituciones formales de enseñanza, máxime tratándose de que la sobrevivencia de la filosofía es posible gracias a estas instituciones, al menos en nuestro país.

¿Qué se transmite? ¿quién? ¿para quiénes? ¿en qué lugares? ¿cómo se realiza la transmisión? Son las preguntas básicas y generales que inevitablemente aparecen cuando se intenta esbozar una respuesta. Cualquiera sea la línea de abordaje, habrá que tomar decisiones, hacer una selección y recortar lo que interesa. Las respuestas no son unánimes y antes de introducir mi tema de tesis, quisiera detenerme para hacer un paneo sobre problemas e intentos de soluciones en torno a la transmisión de la filosofía. En principio me remito a la periodización de Guillermo Obiols y Laura Agratti<sup>1</sup> para señalar el comienzo del área de Enseñanza de la Filosofía como un área específica en 1985, momento al que los autores llaman “paradigma didáctico” porque se acentúa la enseñanza de la filosofía en la escuela media y en la filosofía como un saber producido que hay que reproducir, traducir o bajar al aula. Laura Galazzi<sup>1</sup> remite a esta periodización y le adjudica a este “primer período” una distinción marcada entre filósofo y profesor, ocupándose el primero de producir conocimiento y el segundo de la didáctica como campo de constitución de la enseñanza de la filosofía que conlleva a la didáctica como herramienta y a la producción de manuales. Un “segundo período” se marca cuando la enseñanza de la filosofía es planteada como un problema filosófico. Esta tesis capitaliza esta memoria de trabajo y se activa e inscribe en este segundo momento que, adhiriendo a los autores mencionados, me propongo continuar y ampliar. Prefiero el uso del término transmisión antes que enseñanza de la filosofía porque este segundo término convoca, en su uso generalizado, contenidos y metodologías ya sean prescriptos o a construir. En cambio, hablar de transmisión de la filosofía, permite incorporar elementos que no son del orden de lo programado ni de lo

---

<sup>1</sup> Ver: Guillermo Obiols & Laura Agratti, “Concepciones de la filosofía y enseñanza de la filosofía”, *Serie Pedagógica 1*, Nro 1, pp. 83-92, 1994. Una primera versión de la periodización según paradigmas en la enseñanza se encuentra en Guillermo Obiols & Laura Agratti, “Concepciones de la filosofía y enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria: un análisis a través de los programas y los libros de textos”, en Eduardo Rabossi & Guillermo Obiols, *La Filosofía y el filosofar. Problemas de su enseñanza*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, pp. 123-135.

<sup>2</sup> Ver: Laura Galazzi, *Mirando conceptos. El cine en la enseñanza de la filosofía*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2012, pp. 14-15.

estrictamente curricular. El segundo período alude a una nueva disciplina filosófica, la enseñanza de la filosofía, pero en la medida en que se incorporan planteos que exceden lo estrictamente pedagógico y didáctico no sería incompatible llamarle transmisión. Estimo que si se salva el uso generalizado de enseñanza al que hice referencia, pueden homologarse sin inconvenientes.<sup>1</sup>

Considero que el primer período redundaba en el proyecto de Mejora de la Enseñanza de la filosofía de la Universidad de Buenos Aires cuyos directores fueron Eduardo Rabossi y Guillermo Obiols.<sup>1</sup> Es clave Guillermo Obiols como la figura emergente del filósofo que se afirma desde la consideración y valoración de la enseñanza de la filosofía y del trabajo del profesor.<sup>1</sup> Es inédita la tarea que el filósofo profesor de La Plata lleva adelante en cuestiones de decisión curricular a nivel oficial en que se discute la importancia y el lugar de la filosofía, sobre todo considerando los mínimos o nulos cambios que se desarrollan en el *curriculum* oficial de filosofía por más de cien años. Respecto al señalamiento de Laura Galazzi quisiera aportar que este período no es solamente didáctico sino que a nivel político se vincula con la “normalización” de las facultades.<sup>1</sup> Este concepto tiene su génesis “fuera” de la filosofía: en Argentina, en un período en que las facultades fueron devastadas por la intervención militar, la vuelta a la “normalización” de un Estado que había roto las normas, se planteó como un reclamo impostergable. Durante este período el Estado se asume como garante de una universidad autónoma y la filosofía se va a constituir en un doble registro: teóricamente se erige como discurso crítico que pone freno al dogmatismo y, a la vez que, en su versión epistemológica, produce un desplazamiento del humanismo metafísico hacia la filosofía considerada fundamentalmente como discurso racional, argumentativo y crítico. Existe un marcado interés por pensar la filosofía bajo la impronta de la tradición analítica,

<sup>1</sup> Gabriela Dicker plantea la enseñanza como transmisión en el sentido de que en ocasiones la enseñanza desata la recreación y la refundación, relaciones que no pasan por el conocimiento objetivado y externalizado, la habilitación del saber fuera de los universos definidos escolarmente y de los recorridos establecidos pedagógicamente. Ver: Gabriela Diker, “Y el debate continúa. ¿Por qué hablar de transmisión?”, en Graciela Frigerio & Gabriela Diker, *La transmisión en las sociedades, las instituciones y los sujetos. Un concepto de la educación en acción*, Buenos Aires, Noveduc, 2005, pp. 223-230.

<sup>2</sup> Este programa de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT) se inicia en 1991 y hasta el momento este programa continúa bajo la dirección de Alejandro Cerletti; en el marco del mismo se realizan, cada dos años, las Jornadas nacionales e internacionales de enseñanza de la filosofía.

<sup>3</sup> Ver: <http://www.guillermoobiols.com.ar/>

<sup>4</sup> Decreto de Normalización de las Universidades Nacionales Nro 154/83 que suscriben el presidente Raúl Alfonsín y el Ministro de Educación y Justicia Carlos Alconada Aramburo (1983) y Ley 23.068 (1984)

tarea que resalta en la figura de Eduardo Rabossi.<sup>1</sup> Al desligarse, en su base positivista, de principios metafísicos, las verdades filosóficas son valoradas como cualquier otro contenido y como tales hay que someterlas a criterios de validez epistémica. El lazo entre filosofía (teoría) y filosofar (práctica) excluye abocarse a los contenidos filosóficos meramente como datos históricos, pues el enfoque en la enseñanza prioriza la validez de los sistemas del pasado al someterlos a criterios metodológicos.<sup>1</sup> La “falsación” de hipótesis exigida a las ciencias se traslada a la filosofía cuando se plantea la necesidad de someterlas a prueba para evaluar la resistencia de estas convicciones que siempre han de adoptar forma de conjeturas. En esta fundación de la enseñanza de la filosofía ningún contenido puede ser censurado apelando a la ideología, antes bien, ésta debe ser capaz de sobrevivir a la crítica que exige la fundamentación racional. De este modo, la filosofía se presenta como crítica, no sólo de los saberes escolarizados, sino del mismo Estado: la verdad se mide por la resistencia y la convicción de sus razones y razonamientos y no por los posicionamientos ideológicos, lo que permite admitir la pluralidad de perspectivas. Durante la Ley Federal de educación y la Ley de Educación Superior<sup>1</sup> se afianza la epistemología de corte analítico plasmándose en los contenidos curriculares nacionales para la enseñanza de la filosofía y se llevan a cabo cursos de formación docente para todos los niveles del sistema educativo de epistemología y metodología de la ciencia a través de la Red Federal de Formación Docente Continua.<sup>1</sup> En el nivel terciario y universitario se incorpora la filosofía como epistemología o teoría del conocimiento, en algunos casos desaparece la enseñanza de la filosofía por considerar que responde a una metafísica doxográfica y dogmática desvinculada de los

---

<sup>1</sup> Durante el gobierno de Raúl Alfonsín Eduardo Rabossi es Subsecretario de Derechos Humanos, Miembro de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas. Participó en la redacción del libro “Nunca Más”. Dirigió el grupo de investigación académico en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA) “Mejoramiento de la enseñanza de la filosofía en Argentina”.

<sup>2</sup> Ver: Eduardo Rabossi, “Enseñar filosofía y aprender a filosofar”, en Eduardo Rabossi & Guillermo Obiols, *La Filosofía y el filosofar. Problemas de su enseñanza*, pp. 13-26.

<sup>3</sup> Se toma como modelo la Reforma Educativa de España. Se destacan José María Gutiérrez, Ignacio Izusquiza y Luis María Cifuentes en la enseñanza de la filosofía en el secundario que acentúan aspectos didácticos ligados al discurso argumentativo procedimental. En este período se produce un “boom” editorial de manuales para el secundario y la formación docente de la que la enseñanza de la filosofía en el secundario en Argentina no está exenta.

<sup>4</sup> Publicaciones de la editorial Pro-ciencia del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (CONICET), Ministerio de Cultura y Educación de la Nación Argentina, Programa de perfeccionamiento docente. Libros de distribución gratuita. Pensamiento científico I, II y III, autores Félix Schuster, Guillermo Boido y Eduardo Flichman respectivamente, 1990, 1996, 1997.

problemas que afectan a la preparación de profesionales y futuros profesionales y que se despliega en filósofos funcionarios que obedecen a los intereses particulares de la maquinaria represiva de la dictadura militar.

El “Segundo momento” en la enseñanza de la filosofía hace referencia a una nueva mirada que critica fuertemente la distinción entre los que hacen filosofía y los que la enseñan. Laura Gallazzi destaca el libro de Alejandro Cerletti *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*<sup>1</sup>, el cual es sin duda un aporte fundamental. Este autor coloca la fundamentación filosófica de la enseñanza de la filosofía en primer lugar como un problema que se trabaja conceptualmente y la didáctica de la filosofía como una construcción del profesor.<sup>1</sup> Éste no se limita a exponer, sino que “encarna” problemas y actualiza contenidos prescriptivos jugando con la irrupción aleatoria al dar lugar al pensamiento del otro. Me importa remarcar que Cerletti, además de ser un autor que investiga teóricamente, ha realizado también, junto a otros colegas, investigaciones empíricas que permiten visualizar lo que sucede en el aula.<sup>1</sup> Unos años antes este autor, junto a Walter Kohan, publican *La filosofía en la escuela, caminos para pensar su sentido*, producido en el marco del Programa “La UBA y los profesores”.<sup>1</sup> En mi opinión este texto constituye un hito preliminar de este segundo momento. En la primera línea del escrito ambos autores afirman que “Este libro está escrito por profesores de filosofía” y renglón seguido enuncian “Nos preguntamos si realmente tiene lugar una reflexión filosófica o en qué medida somos capaces de *pensar filosóficamente*, docentes y estudiantes”.<sup>1</sup> El acto de escribir y pensar filosóficamente los afirma como profesores filósofos y en esta afirmación involucran también a colegas y estudiantes. Con este gesto se inicia una nueva generación que trasciende el paradigma didáctico y afirma con contundencia la enseñanza de la filosofía como problema filosófico la cual cobra peso por sí misma recuperando la vasta herencia filosófica, independientemente de la perspectiva que se asuma. Los profesores de

---

<sup>1</sup> Ver: Alejandro Cerletti, *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2008.

<sup>1</sup> Ver: *Ibidem*, pp. 73-82.

<sup>1</sup> Ver: Cerletti & Ruggiero (editores), *Enseñar filosofía en los límites. Un estudio sobre la enseñanza de la filosofía en el Conurbano bonaerense*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.

<sup>1</sup> Ver: Walter Kohan y Alejandro Cerletti, *Filosofía en la escuela. Caminos para pensar su sentido*, Buenos Aires, Eudeba, 1996. (Producido en el marco del Programa “La UBA y los Profesores Secundarios”, 1990).

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 11.

filosofía en ejercicio se declaran como tales considerando valioso conocer su práctica de enseñanza y, consecuentemente, inician un trabajo teórico para conocerla, fundamentarla, debatirla, volverla un problema:

Se trata más bien de pensar conjuntamente por qué son significativos ciertos temas o qué construcciones culturales y sociales hacen que adquiera vigencia. Se trata de cultivar una forma de mirar el mundo circundante, una manera no ingenua de vincularnos con nuestra experiencia. El acercamiento filosófico a la cotidianeidad, entonces, no puede plantearse como un simple recurso didáctico más, sino que debería adoptarse como un intento de establecer un punto donde se apoye una manera de pensar eminentemente cuestionadora en los estudiantes, para abrir a partir de allí nuevos campos de significaciones y sentidos.<sup>1</sup>

Cabe señalar que en este libro se descentran la lógica como propedéutica y la argumentación dando lugar a la crítica como transformación y necesidad de pensar el presente desde prácticas contextualizadas. Para esta importante tarea que se le adjudica a la enseñanza, Cerletti y Kohan enfatizan la creatividad del profesor de filosofía y la crítica a la repetición de lo mismo.

Habría que ampliar este segundo momento con el proyecto político latinoamericano que recupera la “Filosofía de la liberación” en la versión historicista y epistémica expuesta por Arturo Roig. Desde fines de los años ’60, Arturo Roig se ocupó de la pedagogía universitaria para transformar la educación en vistas a un proyecto de liberación latinoamericana; trabajo que en Argentina se interrumpe brutalmente por la dictadura militar de 1976, lo que lo obliga al exilio.<sup>1</sup> Vuelta la democracia en 1983 la teoría crítica del pensamiento latinoamericano encabezada por Roig continúa su cometido, sobre todo desde la provincia de Mendoza, reunidos en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. La enseñanza de la filosofía se estudia también en el marco de Historia de las Ideas de Nuestra América; una tarea historiográfica que continuamente recupera materiales y pensadores de la historia de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>2</sup> Ver: Arturo Roig, *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinales e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC), 1998.

nuestra América para reinscribirlos en problemáticas actuales. Por otra parte, se considera que la filosofía es co-adyuvante de un proyecto de integración latinoamericana en la diversidad que postula la necesidad de una enseñanza de la filosofía política como crítica de los saberes y autocrítica de la filosofía. Es para remarcar que desde esta corriente la filosofía flexibiliza sus límites al permitir el tratamiento de núcleos de fundamentación filosófica presentes en discursos literarios, periodísticos o políticos. Sobre todo en la Universidad Nacional de Cuyo se aloja la tarea constante y minuciosa de quienes han sido formados en el análisis historiográfico que propone Roig, entre quienes destaco a Adriana Arpini, líder de iniciativas que vinculan la propuesta de Roig con la enseñanza de la filosofía con niños y jóvenes, quién es, además, miembro fundador del Centro de Investigaciones interdisciplinarias de Filosofía y Escuela (CIIFE).<sup>1</sup> Si bien se insiste en una Historia de las Ideas de y en Nuestra América, las propuestas con respecto a la transmisión del saber filosófico no se reducen a agregar como contenido disciplinar autores o problemas de lo que puede llamarse “pensamiento latinoamericano”. Antes bien, se apunta a la posibilidad de que la filosofía pueda tener una actitud crítica sobre los discursos, sean de la disciplina que sean, crítica regulada por la concreción de la diversidad e integración latinoamericana. En este sentido, puede advertirse la transversalidad de la filosofía en la diversidad de discursos que pueblan los diferentes niveles educativos como un saber fundamentalmente práctico que involucra acciones cotidianas. La filosofía se ofrece como herramienta para la crítica que denunciar universales ideológicos que operan como formas de opresión, lo que implica no solamente tratar la razonabilidad discursiva en términos de criterios de validez lógica y de eficacia, sino el trabajo de una filosofía que es, necesariamente, política. Existe, además, una valoración de la enseñanza de la filosofía que la coloca en un lugar central, pues es “un problema filosófico en sí mismo, al que no

---

<sup>1</sup> El CIIFE fue creado en el año 2005 como dependencia del *Instituto de Filosofía Argentina y Americana*. Ver: Adriana Arpini & Ana Luisa Dufour de Ortega, *Orientaciones para la enseñanza de la Filosofía en el nivel medio*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1988; Adriana Arpini. & Rosa Licata (Comp.), *Filosofía-narración-educación*, Guaymallén, Editorial Qellqasqa 2002; Adriana Arpini, Silvana Vignale & Mariana Alvarado (Comp.), *Pensamiento y experiencia*, Mendoza, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía y Escuela Instituto de Filosofía Argentina y Americana, UNCuyo, 2006; Adriana Arpini & Sara Molina (Comp.) *Filosofía, ética, política y educación*, Mendoza, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía y Escuela Instituto de Filosofía Argentina y Americana, UNCuyo, 2008; Adriana Arpini, Mariana Alvarado, Paula Ripamonti, Cristina Rochetti (Comp.), *Filosofía y educación en Nuestra América. Políticas, escuelas, infancias*, Guaymallén, Editorial Qellqasqa, 2011.

siempre se le da la importancia que tiene”.<sup>1</sup> La enseñanza de la filosofía involucra, entonces, tanto la transmisión del humanismo latinoamericano a las nuevas generaciones, como los nuevos modos en que los niños y jóvenes pueden reinventar este legado. Para ello es fundamental que los filósofos se formen también como profesores, sin soslayar la necesidad de involucrarse y comprometerse en la discusión de políticas educativas estatales.

Laura Galazzi considera a la Filosofía *para y/o con* niños una excepción en el paradigma didáctico que da lugar a publicaciones híbridas que apuntan a la fundamentación de las prácticas y a guías para actividades en el aula.<sup>1</sup> Puede señalarse el año 1989 como el momento de ingreso al país del Programa de Filosofía para Niños de Matthew Lipman (FpN).<sup>1</sup> Dicho programa se basa en un proyecto ético-político democrático ligado a la necesidad de formar y ejercitar la micro-república en la escuela. Para tal logro se prioriza el razonamiento lógico, la indagación y la escucha como herramientas de diálogo. Este programa cuenta con el acierto de llevar la filosofía a las escuelas y, aunque no se instala en el formato curricular, brinda un lugar sumamente importante a la formación de docentes no-filósofos en ejercicio, pues serán ellos los encargados de sostener el programa en el aula. Es también destacable la problematización de la filosofía y la transmisión que se lleva a cabo al incluir como destinatarios niños de tres años de edad hasta jóvenes de 18.<sup>1</sup> Walter Kohan lidera una perspectiva crítica del programa de "filosofía *para* niños" dando lugar, para diferenciarse de aquél, a "filosofía *con* niños".<sup>1</sup> El distanciamiento estriba en que la reformulación de Kohan no impone la necesidad de ajustarse a un programa que ha de aplicarse conforme a una bibliografía preestablecida que responde a la evolución de las

---

<sup>1</sup> Adriana Arpini, “Adriana Arpini, la discípula de Arturo Roig”, [en línea], Mendoza, La Quinta Pata Digital, 25-01-2009, [citado 21-01-2015]. <http://la5tapatonet.blogspot.com/2009/01/adriana-arpini-la-discipula-de-arturo.html>

<sup>1</sup> Ver: Laura Galazzi, *Mirando conceptos. El cine en la enseñanza de la filosofía*, p. 17.

<sup>1</sup> Ver: Stella Accorinti, *Introducción a filosofía para niños*, Buenos Aires, Editorial Manantial, 1999, pp. 19-28.

<sup>1</sup> Ver: Laurance Splitter & Ann Sharp, *La otra educación. Filosofía para niños y la comunidad de indagación*, Buenos Aires, Manantial, 1996. (Libro de distribución gratuita en todas las escuelas del Plan Social Educativo, Ministerio de Cultura y Educación de la Nación Argentina, 1993-1999).

<sup>1</sup> Ver: Walter Kohan & Vera Waskman (Comp.), *Filosofía para niños. Discusiones y propuestas*, Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas, 2000; Maximiliano López, *Filosofía con niños y jóvenes. La comunidad de indagación a partir de los conceptos de acontecimiento y experiencia trágica*, Buenos Aires, Noveduc, 2008, pp. 17-26.

capacidades cognitivas de los niños y jóvenes, como sucede en el caso de la filosofía *para* niños de Lipman. Creo que la apuesta teórica más fuerte se juega en pensar la filosofía en términos de experiencia, esto es, un pensamiento que involucra una dimensión vital y no sólo un conocimiento a transmitir; un pensamiento que afecta a quienes lo encarnan en modos de existencias cotidianas. La idea de experiencia está ligada a la de infancia, que no puede ya homologarse con niñez porque no se trata de una edad cronológica, sino de la posibilidad de pensar la inquietud como un momento en donde prima la pregunta que moviliza a detenerse a pensar las ideas de otros y fundamentalmente las propias.<sup>1</sup> Es en este sentido que "filosofía *con* niños" se perfila hacia el cruce de filosofía y educación, atendiendo a la formación docente e invitando a pensar las prácticas pedagógicas. Con este cometido, el campo de intervención de la filosofía en la enseñanza se amplía notablemente al ingresar a las escuelas primarias y a la formación docente y a espacios no necesariamente ajustados a un contenido curricular.<sup>1</sup> Particularmente aprecio un modo de trabajo que es una constante en la producción de Kohan y otros autores que es la de posicionarse como usuarios de los conceptos que inventa la filosofía. Se eligen conceptos que no se remiten a la totalidad de la obra de los autores y se definen, convirtiéndolos en una herramienta para pensar en los efectos que éstos producen más que en la autenticidad de las fuentes o el contexto en que se originan. Por otra parte, tampoco hay intenciones de re-contextualización pedagógica, pues aunque puede ser un momento, la finalidad no es divulgar la filosofía o explicarla de un modo comprensible, sino ofrecerla, ponerla a disposición de los no filósofos para transformar sus vidas.

Durante la vigencia de la Ley Federal de Educación y La ley de Educación Superior se incorpora como disciplina curricular a Ética en relación a la formación de la ciudadanía y los derechos humanos como proyecto pedagógico escolar interdisciplinario que incluye a la filosofía. Carlos Cullen, coordinador del área de Formación Ética y Ciudadana, define la ética como contenido transversal en todas las materias, en nivel primario y secundario con

---

<sup>1</sup> Ver: Walter Kohan, *Infancia. Entre educación y filosofía*, Barcelona, Laertes, 2004.

<sup>2</sup> En esta línea, quisiera destacar el trabajo que se lleva adelante desde el año 2005 en la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, coordinado por Laura Morales desde la cátedra de Didáctica Especial de la Filosofía del Departamento de Humanidades. A partir de la creación de la *Red institucional de filosofía con niños@s y adolescentes*, se extiende una tarea de articulación entre filosofía y el espacio público educativo, a través de Extensión Universitaria, que congrega a más de treinta escuelas de nivel inicial, primario y secundario. Ver: <http://culturayextension.uns.edu.ar/index.php/extension/proyectos/inclusion-educativa/red-de-filosofia>



énfasis cognitivo y metodológico centrado en la argumentación y en el consenso.<sup>1</sup> Con la Ley de Educación Nacional<sup>1</sup> se continúa con la enseñanza de ética en la escuela apuntando a brindar herramientas para actuar elaborando claves de lectura para acciones propias y ajenas. Se aportan categorías explicativas al servicio de la acción provenientes de teorías éticas, de la justicia y el reconocimiento para pensar los conflictos escolares, es decir que se enseña a partir de situaciones.<sup>1</sup> Paralelamente se abre otra línea que liga la ética a la pedagogía de la diferencia, cuyo máximo exponente es Carlos Skliar. En este caso no aparece el discurso de derechos humanos y ciudadanía y se considera que la ética es irreductible a la participación crítica racional. La acogida, la hospitalidad, la pregunta que convoca a la relación con el otro, fundamenta la enseñanza de la ética de la mano de Levinas, Foucault, Derrida, Deleuze, Rancière.<sup>1</sup>

Sé que esta presentación peca de escueta; no obstante, considero importante plantearla porque hacerlo es ya afirmar y reconocer el valor de los profesores filósofos que piensan su propia práctica docente desde la filosofía en que se han formado. Durante años mis lecturas se han nutrido de los autores aquí expuestos, ubicándome claramente en una filosofía que piensa los procesos de su transmisión y que considera como destinatarios tanto a filósofos como a no filósofos. Aún queda mucho por hacer, estudiar y escribir en esta nueva área

---

<sup>1</sup> En el *currículum* de la Formación General Básica y Polimodal resaltan contenidos de derechos humanos y ciudadanía. Se propone una Ética sin religión y como contenido transversal y materia común. Existe un marcado énfasis en el procedimiento. En dicho *currículum* se lee: “Identificar los principios puestos en juego en determinadas acciones y, por otra, discutir racionalmente su validez ética” (en documento oficial curricular, 1995). En Argentina destaco los siguientes libros de divulgación, a saber: Carlos Cullen, *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro. Bases para un currículum de formación ética y ciudadanía*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 1996; Guillermo Obiols, Marta Frasinetti de Gallo, Osvaldo Dallera & otros, *La formación ética y ciudadana en la Educación General Básica*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 1997; Pablo Gentili (Coord.), *Códigos para la ciudadanía. La formación ética como práctica de la libertad*, Buenos Aires, Santillana, 2000.

<sup>2</sup> Ley 26.206, año 2006. Durante la presidencia Néstor Kirchner, año 2007, se forma el Instituto de Nacional de Formación Docente para el nivel terciario que fortalece un campo para la enseñanza de la filosofía.

<sup>3</sup> Isabelino Siede, *La educación política. Ensayos sobre ética y ciudadanía en la escuela*, Buenos Aires, Paidós, 2007; Gustavo Schujman & Isabelino Siede (Comps.), *Ciudadanía para armar: aportes para la formación ética y política*, Buenos Aires, Aique, 2007; Gustavo Schujman (Coord.), *Formación ética y ciudadana. Un cambio de mirada*, Barcelona, Octaedro, 2004; Gustavo Schujman (Coord.), *Filosofía. Temas fundamentales y aportes para su enseñanza*, Buenos Aires, Biblos, 2007; Gustavo Schujman, Laura Clérico & Vera Carnovale, *Derechos humanos y ciudadanía*, Buenos Aires, Aique, 2007 (Libros distribuidos por el MECYT en el marco del PROMSE). Este autor cuenta también con manuales para el nivel medio: Gustavo Schujman & Erica Herszkowich, *Filosofía: Formación ética y ciudadana 2*, Buenos Aires, Aique, 1999.

<sup>4</sup> Ver: Carlos Skliar con la colaboración de Ricardo Foster, *El cuidado del otro*, Equipo Multimedia de apoyo a la formación inicial y continua de docentes, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, 2008 (Material de distribución gratuita).

llamada “enseñanza de la filosofía” que presenta líneas convergentes y perspectivas disímiles. En lo que sigue presentaré el tema específico de esta tesis con la esperanza de construir en su desarrollo, nuevos aportes para pensar la transmisión de la filosofía.

## **(II) KANT PROFESOR EN LAS LECTURAS DE FOUCAULT, DELEUZE Y DERRIDA**

Esta es una tesis sobre la palabra del profesor, de lo que habla y escribe cuando transmite *eso* que llamamos filosofía. Por ahora dejo sentado que la palabra no es solamente un vehículo de transmisión o expresión del pensamiento, a pesar de que en el ámbito de la educación la palabra es valorada, predominantemente, como el medio por el cual se atrapan o se disparan los contenidos ya establecidos que se deben transmitir. Esta tendencia dejaría como saldo una palabra que no es problematizada en sus posibilidades de sentido. Empero, si la palabra ya no es únicamente vehículo o instrumento de transmisión del concepto, si la palabra es creadora de sentidos que hacen al orden del mundo, entonces hay que indagar sobre esa productividad, sus condiciones, huellas, señales y otros aspectos a tener en cuenta para sondear el poder de la palabra.

Cuando digo “profesor” me refiero al filósofo encargado de transmitir filosofía en una institución formal de enseñanza regulada por el Estado. Pienso no solamente en la escuela Secundaria, sino también en la Universidad e, incluyendo el trabajo que se viene realizando de filosofía con niños, me refiero también al nivel Inicial y Primario de gestión privada o pública. Tampoco me acoto únicamente al desempeño docente, ya que las actividades de investigación y extensión programadas son también modos de transmisión que se encuentran dentro del mismo régimen escolar, aunque en la docencia se priorice al filósofo como profesor. Pese a que muchos son los problemas que arrastra la transmisión de la filosofía desde sus remotos orígenes griegos, habría que tener en cuenta que lejos estamos de la transmisión socrática y cínica en las calles de Atenas, de la voluptuosa Academia de Platón y de los peripatéticos del maestro Aristóteles.<sup>1</sup> Otra delimitación se impone

---

<sup>1</sup> La figura de Sócrates es retomada en la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación como un maestro filósofo que inaugura una tradición de diálogo que se intenta recuperar, incluso marcando la relación con las instituciones. Ver: Walter Kohan, *Sócrates: el enigma de enseñar*, Buenos Aires, Biblos, 2009; Walter

inevitablemente, la de la filosofía -y el profesor que la transmite- y las órdenes emanadas del Estado respecto de esta actividad. En este contexto, entre las posiciones y las competencias comprometidas cuando el profesor transmite filosofía, se establece una trama compleja que no puede menos que devenir problema.

Una figura paradigmática para el problema que me preocupa es Immanuel Kant, primer filósofo profesor funcionario del Estado. A partir del siglo XVIII hay un progresivo incremento en el número de filósofos que se procuran el sustento a través de la enseñanza privada o pública, ya fuera elemental o universitaria, incluso desempeñándose como preceptores en la educación de niños. Kant ejerció esas funciones. En 1755 inicia la actividad docente en la Universidad de Königsberg, primero como docente privado, es decir, con un salario móvil que cobraba según la cantidad de alumnos que asistían a sus clases. Luego accede a las cátedras de Metafísica y Lógica hasta los 70 años, edad en que se retira. Kant, como profesor, no solamente ha dado clases sobre su especialidad sino también sobre Pedagogía, materia que dictaban alternativamente los profesores de la Facultad de Filosofía, y sobre Antropología. A pesar de los años dedicados a la enseñanza, apenas dos textos concilian cuestiones teóricas con su práctica pedagógica: las anotaciones de Kant al preparar las clases de Pedagogía que fueron entregadas a su colaborador Theodor Rink, quien las publicara en 1803<sup>1</sup>, y un “Aviso” donde anticipa el contenido de sus lecciones para atraer a sus oyentes cuando era profesor privado. En esta suerte de propaganda aparece la distinción entre aprender filosofía y aprender a filosofar, también presente en la *Crítica de la Razón Pura*: “No se aprende la filosofía, no se puede aprender más que a filosofar”.<sup>1</sup> Es muy divulgada esta célebre frase kantiana, re contextualizada y

---

Kohan, *Infancia, política y pensamiento. Ensayos de filosofía y educación*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, 2007; Alejandro Cerletti, *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*, pp. 63-72.

<sup>1</sup> Ver: Immanuel Kant, *Sobre pedagogía*, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2008.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009, p. 849. También: “El joven que ha terminado la enseñanza escolar ha sido acostumbrado a *aprender*. A partir de ese momento piensa que va a *aprender filosofía*, lo cual es imposible, ya que ahora lo que tiene que *aprender* es a *filosofar*”. Immanuel Kant, “Aviso de Immanuel Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre invierno 1765-1766”, *Revista Ágora. Papeles de filosofía*, Nro 10, pp. 144-152, 1991, p. 145. Y también: “De la distinción hecha en los conocimientos racionales, según que son objetivos o subjetivos, se sigue, que se puede en cierto modo aprender la filosofía sin saber filosofar. Aquel que quiere ser un filósofo propiamente dicho, debe acostumbrarse a hacer libre uso de su razón y no a un ejercicio de imitación, y en cierto modo mecánico”. Immanuel Kant, *Lógica*, Parte III, [en línea], Uruguay, Ministerio de Educación y Cultura, 2010, [citado 21-01-2015]. [http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca\\_digital/libros/K/Kant,%20Immanuel%20](http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/K/Kant,%20Immanuel%20)

hasta naturalizada por manuales y artículos especializados en enseñanza de la filosofía en nuestro medio. En múltiples ocasiones funciona como una apelación a la autoridad para legitimar la introducción a la enseñanza de la filosofía, aunque sin profundizar sus enclaves en el conjunto del sistema filosófico de Kant. Sin desconocer estos divulgados mojones kantianos, en los que seguramente viene bien detenerse a la hora de tratar la transmisión de la filosofía, me ocuparé de Kant, como personaje contemporáneo del momento en que la filosofía se torna asunto de Estado. Es en este momento cuando el filósofo adquiere el estatus de profesor funcionario público, condición política, como he aludido, vigente hasta nuestra actualidad, que pone de relieve la tensión entre filosofía y Estado. Creo que, seamos conscientes o no de semejante legado, somos sus herederos en tanto habitantes de la escuela moderna, pese a que ese legado haya sido producido en un contexto político e intelectual distante del nuestro. De allí el interés de esta tesis de partir de la recepción de Kant, de la configuración de este personaje que es la piedra de toque de gran parte de las producciones académicas sobre la transmisión del saber filosófico. Kant como una figura a explorar, incluso más allá de los escritos en que expresa su opinión sobre la enseñanza.

La filosofía, independizada de la teología y cercana a la ciencia, será una disciplina que se afirma en la razón, demarcando, de este modo, nuevos límites para el uso legítimo que debe hacerse en términos no solamente de razón, sino también de libertad, pues es en el dominio de la razón que la libertad se realiza. En esta introducción voy a presentar a Kant en los rasgos más destacables que me permiten avanzar en la exposición del problema central de esta tesis.

Desde el punto de vista epistémico, la filosofía trascendental se ocupará de la razón pura especulativa para establecer las condiciones *a priori* en que los objetos dados pueden ser pensados. Para ello, la crítica trascendental se propone enjuiciar el conocimiento sintético *a priori* a partir del análisis y deducción de los conceptos que son los principios de estas síntesis. Un objeto puede ser representado según las facultades en las que tienen su origen dichas representaciones, caso contrario no podría tratarse de un conocimiento legítimo. La filosofía trascendental es puramente especulativa y, como tal, pretende levantar un sistema

universal a partir de aquellos principios de la razón. El sistema en que se operan las síntesis, conforme a la función de cada facultad conforme a su fin, es llevado a cabo por la razón, o sea que es la propia razón la que se ordena a sí misma. Este sistema pretende operar al modo de un organismo en que cada órgano tiene una función de la que no puede extralimitarse; organismo de la razón que la razón misma erige, motivo por el que Kant le adjudica a esta construcción un desarrollo interno a la razón especulativa. Para dar cuenta de esta ambiciosa construcción, Kant recurre, en la *Crítica de la razón pura*, a la metáfora de una arquitectónica que crece desde dentro como un organismo vivo:

Los sistemas parecen haberse formado como los gusanos, por una *generatio aequivoca*, incompletos al comienzo, y con el tiempo completos, a partir de la mera confluencia de conceptos recolectados; aunque todos [esos sistemas] tenían su esquema, como un germen originario, en la razón, la que no hacía más que desplegarse; y por eso no solamente cada uno de ellos está organizado en sí mismo según una idea, sino que además todos, a su vez, están unidos entre sí de manera funcional, como los miembros de un todo, en un sistema del conocimiento humano, y permiten una arquitectónica de todo el saber humano, la cual, en el tiempo presente, cuando ya tanto material se ha juntado o puede ser recogido de las ruinas de antiguos edificios desmoronados, no sólo sería posible, sino que ni siquiera sería difícil. Nos conformamos aquí con completar nuestra tarea, a saber, solamente con diseñar la *arquitectónica* de todo conocimiento proveniente de la *razón pura*, y comenzamos ahora por el punto en que la raíz general de nuestra potencia cognoscitiva se divide, y echa dos troncos, uno de los cuales es la *razón*. Pero aquí entiendo por razón toda la facultad cognoscitiva superior, y opongo, pues, lo racional a lo empírico.<sup>1</sup>

Kant parte de una división de dos raíces o fuentes del conocimiento, el ámbito racional, trascendental, y el ámbito empírico, que es el mundo de lo dado. No obstante, para ser objeto de conocimiento, lo empírico ha de cumplir con las condiciones que la razón establece *a priori*. Estas condiciones son formales, producto de la pura razón, que en sus funciones responden a diferentes facultades. La división de facultades de la razón responde a la necesidad de establecer límites precisos para determinar la validez del conocimiento. Tal necesidad proviene de la tendencia de la razón a desbordarse y generar ilusiones o

---

<sup>1</sup> Ver: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 847.

ficciones, lo que demanda una vigilancia constante para saber en qué sentido es válida la razón como instrumento de conocimiento. Es la razón, debido a su naturaleza, la que necesita poner límites a su actividad de pensar o generar ideas, en pleno ejercicio de su libertad.

(...) la razón humana, en este asunto, tiene una propensión natural a traspasar ese límite; que las ideas trascendentales son para ella tan naturales como lo son las categorías para el entendimiento, aunque con la diferencia de que así como las últimas conducen a la verdad, es decir, a la adecuación de nuestros conceptos con el objeto, las primeras producen una mera apariencia ilusoria, que es irresistible, y cuyo engaño apenas si puede contenerse mediante la más rigurosa crítica.<sup>1</sup>

Es mortificador para la razón humana que ella no logre nada en su uso puro, y que incluso necesite una disciplina para poner coto a sus excesos y para impedir las ilusiones que de ellos le vienen. Pero por otra parte es algo que la levanta otra vez, y que le da confianza en sí misma, la que pueda y deba ser ella misma la que ejerza esa disciplina, sin admitir sobre sí otra censura (...)<sup>1</sup>

Paradójicamente, es la libertad de la razón la que abre una brecha a las ilusiones y la que abre también a la necesidad de ejercer la crítica trascendental como actividad que limita esta libertad natural. La enseñanza y la pedagogía se inscriben en esta paradoja. Una cita de Kant recogida por Rink puede dar cuenta de la tensión entre la fuerza de la normalización institucional, presente en el interior de la práctica filosófica, y la necesidad -también filosófica- de pensar libremente: “Uno de los más grandes problemas de la educación es cómo unir la sumisión bajo la coacción de las normas con la capacidad de servirse de su libertad. (...) Debo habituar a mi alumno a que soporte la coacción de su libertad; y, al mismo tiempo, debo guiarlo para que use bien su libertad”.<sup>1</sup> El humanismo kantiano inculca una mentalidad cosmopolita que sitúa la educación en el mundo, un lugar que no es únicamente el del Estado ni del propio individuo, sino del mundo habitado por la humanidad. Un mundo cosmopolita en que la educación del hombre es llevada a cabo por

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 684.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 812-813.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Sobre pedagogía*, pp. 47-48.

el hombre mismo: el ser humano es un ser libre y racional para darse sus propias normas, pero, a la vez, necesita de disciplina para guiar su razón hacia la orientación debidamente establecida por su misma razón. La educación bascula entre los fines de la naturaleza humana que postulan un hombre libre, por un lado, y la cotidianeidad empírica de la vida cultural que implica la sumisión a las normas, por otro lado.

En consecuencia, la pregunta que me interesa plantear es la siguiente: ¿qué relación existiría entre las condiciones epistémicas de la arquitectónica y la transmisión de la filosofía impartida por un profesor funcionario público, es decir, bajo la regulación estatal? La arquitectónica kantiana tiene como correlato la arquitectónica de la universidad. Así como la arquitectónica pretende orientar al pensamiento para no caer en las ilusiones que desequilibran a la razón, así también Kant se propone saldar el conflicto o contienda de las facultades de la Universidad, logrando una armonía en la que designa a cada facultad su lugar y su función. *El Conflicto de las Facultades* es un texto privilegiado para comenzar una respuesta. En este opúsculo Kant ofrece el sustento de la validación racional a la organización de la universidad y, por ende, reubica los saberes que en ella se producen y enseñan. Esta arquitectónica sienta las bases para demarcar el lugar del filósofo en relación a la ciencia, a la política y a la teología que rige la actividad filosófica; lugares reales de la Universidad de Königsberg, mediada por el Estado: Facultad de Teología, Jurisprudencia, Medicina y Filosofía. La armonía debida y el permanente riesgo de conflicto entre las facultades de la universidad, tal como quedan planteadas en el *Conflicto de las Facultades*, son el correlato de la filosofía crítica de Kant en la que se adjudican facultades o capacidades a la razón y se les confieren límites para la realización legítima de sus fines.

Desde este enclave kantiano, una delimitación me importa especialmente, la que existe entre filósofo y profesor de filosofía. En esta introducción solamente adelanto que en la distribución de saberes de la universidad kantiana, la enseñanza de la filosofía queda relegada a un corpus de saberes históricos, único modo de acceder al conocimiento filosófico, pues solamente éstos, por ser contenido histórico, pueden considerarse empíricos. Así, se propicia una distinción entre la filosofía y la enseñanza de la filosofía según la cual se le otorga al profesor la facultad de transmitir conocimientos ya producidos

a lo largo de la historia de la filosofía con formato de datos factibles de experiencia. De aquí a la tentación de asignarle a Kant la división jerárquica entre un profesor que apela a la memoria para repetir en la obediencia al Estado, y un filósofo que piensa en los fueros de una razón incondicionada, hay sólo un paso. Este sería el lugar que asigna Kant a la enseñanza de la filosofía en conformidad con la armonía de las facultades, diseño que conforma nuestra herencia como profesores funcionarios públicos. Elijo una cita de la *Crítica de la Razón Pura* en la cual Kant plantea la distinción entre conocimientos objetivos y subjetivos que darían pie a la división de las facultades de la universidad.

Cualquiera sea la procedencia originaria de un conocimiento dado, para quien lo posee éste es histórico, si él conoce solamente en el grado y en la medida en que [el conocimiento] le ha sido dado desde afuera, sea que le ha sido dado por la experiencia inmediata, por un relato, o por instrucción (conocimientos generales). Por eso, quien ha *aprendido*, propiamente, un sistema de filosofía, p ej el de *Wolff*, aunque tenga en la cabeza todos los principios, definiciones y demostraciones, junto con la articulación de todo el edificio doctrinal, y pueda repetirlo todo de memoria, no tiene más que un completo conocimiento *histórico* de la filosofía wolffiana; sabe, y juzga, sólo en la medida de lo que le ha sido dado. Impugnadle una definición, y no sabe de dónde ha de sacar otra. Se educó según una razón ajena, pero la facultad de imitar no es la de producir; es decir, el conocimiento, en él, no surgió *de* la razón, y aunque, objetivamente, era por cierto un conocimiento racional, sin embargo, subjetivamente, es meramente histórico. Ha comprendido y retenido bien, es decir, ha aprendido, y es la copia de un hombre viviente, vaciada en yeso.<sup>1</sup>

¿Será que el profesor de filosofía, en la transmisión del saber filosófico, sólo puede formar individuos huecos, vaciados de razón? La cuestión es compleja, y en esta introducción apenas la planteo para formular que el propósito de esta tesis es cuestionar la arquitectónica kantiana a los fines de reubicar y revalorar el lugar de la filosofía en las instituciones de enseñanza y a la palabra del profesor en la transmisión de la filosofía. Entonces, la pregunta que orienta este escrito es la siguiente: ¿cómo podría rediseñarse el lugar de la filosofía, del filósofo y del profesor de filosofía, si la arquitectónica no se mantuviera en pie? ¿Qué

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, pp. 847-848. El manual de Wolff era el que se usaba para enseñar filosofía en la época y al cual Kant tenía que ajustarse.



resultaría de la armonía de las facultades de la universidad si los límites de la razón fueran alterados? ¿Cuál sería el lugar de la filosofía en las instituciones de enseñanza y de qué sería capaz la palabra del profesor que en ese lugar se ubica? Si el lugar de la filosofía y del profesor de filosofía en la Universidad y otras instituciones escolares se corresponde con la delimitación de las facultades de la razón en función de sus capacidades legítimas, concertando un profesor que repite lo ya pensado y lo ya dicho en la tradición filosófica, creo que es necesario transformar la herencia legada. Si la teoría crítica kantiana fuera trastocada, ¿podría perturbarse también a ese profesor funcionario público que nos presenta Kant en sus textos y en su vida?

Intentaré buscar la respuesta a este y los demás interrogantes planteados en esta introducción, de la mano de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida en las lecturas que estos filósofos realizan del legado de Immanuel Kant. Por lo tanto, esta no es una tesis sobre Kant, sino sobre algunas lecturas de Kant, las de estos filósofos que pueden ser considerados entre los llamados post-fundacionalistas. He transitado estos cuestionamientos junto a Foucault, Deleuze y Derrida, una compañía que viene de lejos pero que me anima a escribir desde un problema que me afecta entrañablemente y que, por esto mismo, creo imprescindible pensar. Esta es una tesis, entonces, que pretende mostrar y desarrollar un problema, valiéndose de autores que en mi opinión aportan a ese cometido y que, además, ofrecen elementos para, a partir de un problema, esbozar líneas que impliquen límites más porosos o más inclusivos para insertar la tarea del profesor de filosofía en la educación y en la filosofía. Fue la lectura de las obras de Foucault, Deleuze y Derrida la que me introdujo en el pensamiento de Kant, quien desde mis prejuicios no representaba más que un empecinado lógico y moralista que ejemplificaba al docente que no quería llegar a ser. Las críticas que estos filósofos lanzan contra Kant refuerzan, por un lado, esta imagen, pero si se sigue el recorrido y se atiende la recomendación de leer sin prejuicios, sobre todo ideológicos, puede apreciarse cómo Foucault, Deleuze y Derrida mismos beben de la fuente kantiana llevando agua para su molino. Las críticas a Kant por parte de estos filósofos franceses son las previsibles en la medida que proceden de una corriente que intenta socavar las estructuras “naturales” —y por ello mismo inamovibles— del pensamiento. Lo que sin lugar a dudas está menos trabajado y destacado es la original

recuperación que estos autores hacen de Kant para formular sus propias concepciones de la filosofía. Consecuentemente, esta tesis tiene el propósito de dejar entrever en qué medida el legado kantiano es también pasible de ser afirmado, valorado, recuperado e incluso admirado por esta tradición de pensamiento.

Resulta, sin embargo, llamativo que este Kant que se recobra es y no es el mismo que edificara la arquitectónica. Para la tríada filosófica de Foucault, Deleuze y Derrida, Kant resulta un pensador paradigmático respecto de la herencia moderna que se quiere abandonar y, a la vez, el precursor de un pensamiento que se quiere preservar. A medida que me fui adentrando en el estudio de Foucault, Deleuze y Derrida comencé a percibir que el hilo kantiano recorría la trama de sus escritos, ocupando de manera alternativa lugares centrales y adyacentes. En la obra de estos autores la referencia a Kant es constante, unas veces para presentar al Kant profesor, otras para introducir críticas a su herencia. Teniendo en cuenta esta ambigüedad, me ha interesado indagar el modo como Kant se va mostrando en los textos de los autores tratados en diversos momentos de sus escritos, y cómo es encaminado a sobrellevar su propia diferencia a lo largo de estos recorridos. Esta tarea me condujo por una trama que intercepta problemas y respuestas que, en más de una ocasión, se presentan demasiado tenues o lo suficientemente discontinuos como para advertir que allí se anudan o se desanudan segmentos que podían conducirme a dilucidar las conexiones para seguir el camino. Estas conexiones fueron evidenciándose a medida que la insistencia en las lecturas y el detenimiento en la escritura permitió ejercitar y, por lo tanto, agudizar, mi percepción. Avanzo, entonces, detrás de las huellas de Kant en el camino trazado por estos filósofos de la diferencia, en busca de una diferencia extraída del mismo Kant.

El lugar al que intentaré llegar, como ya lo he dicho, es a la valorización de la palabra del profesor. Esto no está explicitado por Foucault, ni por Deleuze o Derrida, pero con ellos aprendí que, en una operación de traslado, se puede leer a los filósofos desde un problema propio. Y que se les puede hacer decir lo no dicho, un secreto que los textos albergan y que puede extraerse con el trabajo de lectura y escritura que ha abandonado la pretensión de verdad entendida como transparencia. Bajo estas consideraciones merece un lugar destacado el lenguaje, el cual es puesto en un lugar prioritario para el pensamiento francés

“post-estructuralista”. Los autores elegidos dejan a un lado la discusión sobre si existe o no la verdad para desplazarse hacia lo que puede generar la afirmación de una verdad u otra. En el trabajo sobre el lenguaje aprecio de manera particular el modo como Foucault, Deleuze y Derrida consideran la filosofía, destaco en primer lugar el descentramiento de la actividad filosófica como discurso lógico argumentativo, racionalismo crítico, prácticas de confrontación y debate, de diálogo y consenso. Desde un sitio que no es ni una metafísica dadora de principios, ni una epistemología legisladora, se trabaja sobre las posibilidades del lenguaje porque estamos en el lenguaje y con él construimos la verdad. Enfatizo que la exploración sobre el lenguaje, y particularmente la escritura, ha llevado a Foucault, Deleuze y Derrida a asumir nuevas formas de lectura y de escritura para abordar los textos filosóficos. Se ofrece, fundamentalmente, una lecto-escritura que se avoca a generar la diferencia allí donde la tradición encuentra la continuidad de lo mismo. El resultado será un Kant diferente, construido al modo de preferencia de cada uno de estos tres pensadores que lo alteran aunque sin deteriorarlo. Kant se despliega en un doble que incluso va a contramarcha de sus postulados y se luce en la novedad que lo enaltece después de haber sido sometido a severas críticas. Las lecturas de Foucault, Deleuze y Derrida deforman al Kant humanista, haciéndolo incluso profesar con un gesto revolucionario que sienta las bases para minar la arquitectónica que inauguró. Lo que persiguen con insistencia es la búsqueda de esos efectos que la filosofía ha iniciado y propagado instalando ideas que trascienden su propio ámbito, y, en este sentido, podría hablarse del *efecto Kant*: el de un Kant que se ha instituido, y el de otro que puede instituirse. En este punto, lo que me importa remarcar de los filósofos de la diferencia es que las variaciones, los quiebres, los nuevos sentidos, ya están en esos textos heredados: otro Kant ya está en Kant. A esta diferencia que altera la identidad hay que construirla en el trabajo de lectura -y escritura de esas lecturas- que acaban haciendo que “lo mismo” devenga “otro”, siempre en la clave de pensar problemas actuales. En este punto retomo una hipótesis de la que partí en el proyecto de esta tesis. Algunos estudios históricos sobre el origen de la escritura nos permiten afirmar lo que se ha vuelto casi un axioma: la escritura es una tecnología incorporada a los procesos mentales mismos, y los modelos de racionalidad constitutivos del mundo occidental se configuran en torno a esta lógica letrada.<sup>1</sup> Con la invención de la

---

<sup>1</sup> En el proyecto de tesis del año 2008, me refiero a: David Olson & Nancy Torrance (Comp.), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998; Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la*

escritura se perfila el logos analítico, argumentativo, objetivo, con pretensiones de universalidad (definición de términos, división y síntesis de los conceptos, inferencias deductivas, formulación de teorías, etc.). La escritura pertenece a una matriz de pensamiento que ella misma parece condicionar, cual es la lógica del pensamiento analítico, y las posibilidades de conceptualización y objetivación que lo caracterizan. Una matriz de pensamiento ontológica y epistémica que puede rastrearse en los orígenes de la cultura occidental. Sócrates, “el que no escribió nada”, puede ser en realidad considerado un escritor en el sentido de que lleva a cabo una oralidad que depende de la escritura; oralidad secundaria, pues responde a una sintaxis y un vocabulario conceptual. La producción intelectual de Occidente y la incansable tarea de propagarla han negado de alguna manera este condicionamiento del pensamiento por la escritura. Por el contrario, han sustentado durante siglos su poderío precisamente en la idea de que el lenguaje escrito permite representar una verdad que subsiste como un mundo objetivo y exterior a la escritura. Queda asentado que el ideal de transparencia comunicativa y la idea asociada de que el lenguaje es vehículo de significaciones se vuelven insostenibles: no hay palabras dotadas de sentido fijo y transparente, y no por una incapacidad del lenguaje para dar cuenta de él, sino por la capacidad del lenguaje para construir la verdad.

A contramano de Kant, si hay un denominador común entre estos filósofos de la diferencia, es la convicción de que no existe una verdad auténtica o natural, lo que les permite socavar cualquier estructura *a priori* estable que ansíe amparar la producción filosófica, quitándole al fundamento todo derecho de existencia natural. Los dobles presentes en sus planteos rasgan el cierre de cualquier unidad inducida, lo que apunta a desbaratar el *yo pienso* trascendental kantiano, pieza fundamental de la arquitectónica. Y también existe un denominador común entre Kant y los filósofos franceses que he escogido, cual es la afirmación de que la razón engendra ilusiones o ficciones. Estas ilusiones, de donde Kant pretende alejarse, son una atracción para los filósofos post-fundacionalistas, pues la razón crea en estas ideas, y es en ellas, también, que radica la potencia de la filosofía. La transgresión desafía el intento de mantener al pensamiento en los límites de una arquitectónica, aunque siempre se continuará oscilando dentro de la tensión generada entre

---

*palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

el ajuste y el desborde de la razón; un problema de límites que los filósofos franceses comparten con Kant. Ya Kant habría advertido que la posibilidad de desvío está en la propia razón; lo que no pudo ver es que al crear la arquitectónica no escapaba a la ilusión. La atracción de parte de Foucault, Deleuze y Derrida por las ilusiones de la razón consiste en que los límites fijos en un sistema previamente delimitado tienen efectos que Kant, tal vez por su confianza, tampoco pudo ver. La razón pura puede aplacar la vida al juzgarla desde su propia actividad supuesta natural, lo que redundaría en una quietud del pensamiento. Los tres filósofos franceses demandan a la filosofía algo más que la validación del conocimiento, y van a criticar en forma contumaz la figura del filósofo juez. En estas lecturas de los filósofos post-fundacionalistas importan más el poder, la potencia y la fuerza que la validez epistémica. La filosofía otra vez va a trazar el perímetro que la circunscribe, estableciendo un nuevo orden de cosas en el que tiene cabida de forma irremplazable, pero sin trabajar ya a favor de una legalidad y legitimidad dissociadas del poder. El resultado es una razón corrompida por un exterior que, inevitablemente, la interfiere y agudiza sus ilusiones desestabilizantes. El *Conflicto de las Facultades* está presente en Foucault, Deleuze y Derrida, no solamente como un escrito a considerar para tematizar la universidad, sino como un problema de límites a tratar. El conflicto de las facultades de la razón como temática se encuentra diseminado en distintas obras que Foucault, Deleuze y Derrida asumen para su estudio. Como libro, está sumamente presente en las conferencias de Derrida acerca de la Universidad moderna y la universidad por venir. También recuperando a un Kant que habla con anclaje en la institución académica, Foucault deja ver que, en la segunda parte de *El Conflicto de las Facultades*, Kant se pregunta por el acontecimiento de la Revolución. En lo que he podido constatar, Deleuze una sola vez cita *El Conflicto de la facultades* en un pie de página de *¿Qué es la filosofía?*, cuando menciona al entusiasmo como elemento no conceptual de la filosofía; sin embargo, en el libro *La filosofía crítica de Kant* analiza toda la obra de Kant sobre el eje de la armonía y el conflicto de las facultades. En este juego de límites, Kant es llevado a transgredir aquellos que cuidadosamente había establecido, sin dejar de reconocérsele que el problema de los límites de la razón es una contribución suya insoslayable.

Descreídos de cualquier fundamento y dispuestos a su crítica permanente, tanto en Foucault, como en Deleuze y Derrida, no se visualiza el relativismo como una salida posible, pues no se persigue la igualdad en el valor de las diversas posturas. A pesar de que se ha abandonado una idea de verdad, negar la existencia de una verdad absoluta y, al mismo tiempo, no aceptar el relativismo, torna, muy por el contrario, aún más imprescindible abocarse al problema de la verdad. No pocas veces se los ha acusado de irracionistas o de llevar adelante una hipercrítica que no deja salida para propuestas de acción transformadoras. Sin embargo, creo que cuestionar la razón en lo que ella tiene de unitaria, pura o natural, no impide una filosofía con rasgos valorativos y propositivos, lo cual veda catalogarlos de irracionistas, absurdos u oscuros. Respecto a este tinte propositivo destaco que, a pesar de haber elaborado duras críticas a las instituciones modernas, entre las que sin duda se encuentran las escolares, son filósofos que ejercen la docencia en las instituciones que critican. Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida, como Immanuel Kant, se han desempeñado como profesores y han hablado desde su lugar de profesores. Especial aliciente ofrece la participación de estos filósofos franceses en la experiencia de París VIII, universidad creada por el gobierno francés para atender a las críticas pedagógicas que se alzaban con brío durante el llamado Mayo Francés. Vincennes fue una universidad diferente, abierta a los trabajadores y, en particular, a los no bachilleres, en que la enseñanza fue flexible e interdisciplinaria y en la que se podían incorporar profesores competentes en su disciplina, aunque no tuvieran los títulos tradicionalmente exigidos por la academia. Foucault fue el primer director del departamento de filosofía de esta nueva universidad, puesto al que renuncia para asumir la dirección del Collège de France, en donde dicta cursos hasta su temprana muerte. Deleuze comienza como profesor en liceos y, después de algunos años en la Sorbona, trabaja como profesor en Vincennes hasta su jubilación. Derrida, que no manifiesta deseo de ir a enseñar a Vincennes pero colabora junto a Hélène Cixous en el proyecto de esta universidad experimental, asume el cargo de director primero en la Escuela Normal Superior y, luego, en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales donde trabaja el resto de su vida. Como puede percibirse, Foucault, Deleuze y Derrida no están al margen de las

instituciones, antes bien, al igual que Kant, están predominantemente interesados en la filosofía y sus límites, en los que hay que establecer y los que hay que franquear en ellas.<sup>1</sup>

Esta tesis incorpora lo que considero son las dos metodologías habituales de quienes trabajan tanto en enseñanza de la filosofía como en filosofía y educación. Por un lado, se puede recuperar lo que los filósofos, o un filósofo en particular, han pensado y dado a conocer explícitamente sobre la transmisión de la filosofía o la educación. Por otro lado, el investigador puede valerse de conceptos filosóficos que han sido pensados en conexión con problemas foráneos a la enseñanza de la filosofía y que, en una especie de injerto, se emplean para tratar la transmisión de la filosofía como problema filosófico. Aunque predomine el uso de conceptos de la filosofía, esta tesis combina esos dos modos, lo que habilita un entre que cruza perspectivas en función del problema antes expuesto. El hallazgo de los conceptos requiere de una lectura extensiva de la producción de los filósofos escogidos, a los fines de percibir y valorar los conceptos que se consideren más importantes y fértiles. Me he demorado también en una lectura intensiva de los conceptos con el afán de extraer y desarrollar las implicancias que tienen cuando se trata de la palabra que transmite filosofía. Por ende, siguiendo esta metodología, no podría decirse que ésta es una tesis de autor, pues la lectura que realicé tanto de Kant, como de Foucault, Deleuze y Derrida no pretende dar cuenta de todas sus obras. Es importante dejar asentado que la idea

---

<sup>1</sup> Los “filósofos de la diferencia” en Argentina están incipientemente trabajados en lo que refiere a educación y aún queda mucho para hacer en relación a sus ideas. Un impacto considerable ha tenido la filosofía francesa con Jacques Rancière, autor recuperado a partir del *Maestro Ignorante*. Ver: Alejandro Cerletti, *Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, 2008, pp. 167-179. Walter Kohan incorpora a Foucault, Deleuze y Derrida para abordar la difícil tarea de construir una filosofía con niños y para plantear nuevos modos de pensar la relación pedagógica; un trabajo que puede apreciarse en una importante circulación de sus publicaciones en el campo de la formación docente. Ver: Walter Kohan, *Sócrates: el enigma de enseñar*; Buenos Aires, Biblos, 2009; Walter Kohan, *Infancia: entre educación y filosofía*, Barcelona, Laertes, 2004. Carlos Skliar y Graciela Frigerio presentan sus artículos, junto a los de otros autores argentinos y brasileros, en una compilación que retoma a Derrida para pensar la escritura y la transmisión en educación. Ver: Carlos Skliar & Graciela Frigerio (Comps.), *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, 2005. Silvia Duschatzky elige algunos conceptos de Deleuze para conformar un marco teórico que permite, también, el trabajo de investigaciones empíricas y la intervención en las escuelas. Ver: Silvia Duschatzky, *Maestros errantes. Experimentaciones sociales en la intemperie*, Buenos Aires, Paidós, 2007 (especialmente, el prólogo de Diego Sztulwark); Silvia Duschatzky, Gabriela Farrán & Eliana Aguirre, *Escuelas en escenas. Una experiencia colectiva de pensamiento*, Buenos Aires, Paidós, 2010; Silvia Duschatzky & Diego Sztulwark, *Imágenes de lo no escolar. En la escuela y más allá*, Buenos Aires, Paidós, 2011 (incluye conversaciones con Peter Pál Pelbart, Santiago López Petit y Marcelo Percia); Silvia Duschatzky & Eliana Aguirre, *Des-armando escuelas*, Buenos Aires, Paidós, 2013.

de esta tesis no es generar una discusión entre las ideas, haciendo sopesar argumentos en función de un diálogo o controversia entre los autores. Mucho menos se estimará una tarea interpretativa que acerque o aleje a los autores de Kant. Antes bien, la preferencia será seguir las líneas de sentido que contornean la figura de Kant, a partir de considerar la escritura más allá de la necesidad de dar cuenta de una verdad originaria. Mi lectura de Kant no se encamina a cotejar las fuentes, sino a las construcciones que Foucault, Deleuze y Derrida realizan a partir de las fuentes y los nuevos efectos que se producen a partir de ellas.

Amerita una aclaración ulterior la elección que hice desde un comienzo, de trabajar principalmente con fuentes y en menor medida con comentaristas. Defiendo esta decisión como una forma de procedimiento acorde con lo que ofrecen los pensadores aquí tratados, como una manera de ensayar una tesis a partir de encontrar los puntos de mayor densidad y dar cuenta en una exposición prolija que vaya paso a paso escudriñando y conectando los conceptos hallados entre sí y con el problema que me atañe. Me he valido de comentaristas en la medida en que han aportado a la relación de los autores con Kant, lo que para mí ha sido de suma importancia dada la escasez de producciones sobre esta relación en particular. He leído algunas de las obras de Kant, pero no para determinar su influencia en el pensamiento de los filósofos franceses que mencionamos, o para verificar si el Kant que ofrecen es un “verdadero” Kant, o en qué medida son legítima o verdaderamente kantianos. Las obras que he tomado en ese sentido son la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica del discernimiento*, ya que la *Crítica de la Razón Práctica* es dejada de lado en forma contumaz por los filósofos franceses. Ha sido necesario también complementar la lectura de la primera *Crítica* con otros textos de Kant que aparecen referidos, tales como la *Antropología en sentido pragmático* y la *Metafísica de las Costumbres*, prioritariamente.

En todo caso, la figura de Kant se dibuja en una composición a partir de las relaciones que otros arman con sus palabras; un escenario hecho de líneas de lectura y de escritura que traen consigo significaciones que cristalizan en un nudo de sentido que se llama “Kant”. Sin dudas Immanuel Kant piensa decisivamente su actividad como filósofo profesor en los debates de su tiempo, pero también es cierto que sus ideas lo exceden en la permanencia



que le otorgan sus lectores. En todos los momentos de mi recorrido por la obra de Foucault, Deleuze y Derrida he focalizado e intentado recuperar la lectura que éstos realizan de Kant, aunque también he tomado otros textos de ellos con el criterio de que aportan a una mejor comprensión de la lectura que hacen del filósofo alemán.

La tesis se encuentra estructurada en tres apartados. En cada uno de ellos comienzo mostrando cuál es el procedimiento de lectura que cada autor lleva adelante para mostrar a “su” Kant. Este procedimiento de lecto-escritura recorre el modo de lectura y escritura de la obra de Foucault, Deleuze y Derrida, y mi propósito ha sido dar cuenta de la singularidad de cada uno. Esta tríada de filósofos hace hablar al autor para que se pronuncie respecto a un problema que ellos imponen de acuerdo a sus preocupaciones y a las vertientes que abren para resolverlas, e instalar un problema, más que una reconstrucción, acciona una tendencia hacia la deformación del autor en cuestión. Esto lleva a sacar a relucir invisibilidades en los escritos de Kant con los indicios metodológicos que plantean la arqueología, la genealogía y la ética foucaultiana, la técnica de collage de Deleuze y los cruces y desvíos que provocan los rozamientos de significantes en la deconstrucción de Derrida. La experiencia foucaultiana transforma a Kant en un doble que se mezcla sin unificarse; Deleuze, en una concepción contra-natura, lo hace nacer monstruo y lo acerca a la locura del pensar; Derrida lo desgasta y lo borra para volver a inscribirlo con los restos de su propia escritura al punto de encontrar en Kant el fermento de la deconstrucción. Lecturas y escrituras que construyen la verdad en capas que se acumulan, máscaras que señalan la ficción, estratos profundos que dan cuenta de la superficie manifiesta, palimpsestos en el sentido estricto de la palabra. Esta reconstrucción del procedimiento de lectura ha sido resultado de mi aprendizaje al tener que recorrer gran parte de la obra de los mismos, es decir que aquello en este primer apartado dedico al modo de proceder de cada uno de ellos ha sido fruto de mi propia experiencia de lectura.

A continuación de la exposición del procedimiento de lectura de Foucault, Deleuze y Derrida, en el segundo apartado atiendo, en una primera instancia a las críticas de éstos a Kant, para luego visualizar la concepción que los autores tienen de la palabra y la construcción del profesor en concordancia con los supuestos que se critican. En el caso de

Michel Foucault, retomo para la primera instancia su crítica del humanismo y de la inauguración de la analítica de la finitud o nacimiento del hombre para la consolidación de las ciencias humanas, entre las que se encuentra la pedagogía. De Gilles Deleuze retomo, para esta misma instancia, la gran crítica de éste a la armonía de las facultades que ataca una filosofía de la representación que reproduce la forma-Estado. Kant aquí aparece como un profesor público contra quien, junto a Guattari, disparan para derribarlo. La armonía de las facultades está en armonía con el modelo del Estado que territorializa, juzga y reprime. Termino con Jacques Derrida, para quien la formación pedagógica y filosófica en particular pasa por el poder como competencia lingüística y filosófica. El lenguaje que Kant propone en la *Crítica de la razón pura* pretende ser universal, o sea, incontaminado de particularidades empíricas. Complementariamente, la razón filosófica se da su propia ley y, en consecuencia, el concepto de universidad no es un concepto más que ha pensado la filosofía, sino un concepto fundador que legitima a la filosofía como razón que se institucionaliza.

En la siguiente instancia de esta segunda parte muestro, en cada caso, el otro Kant al que arriban los autores. Foucault presenta un giro respecto al modo de considerar la filosofía y la historia en la que resalta la preocupación por la actualidad, las técnicas de trabajo sobre sí y la palabra *parrhesiástica*. En esta nueva perspectiva se se apoya en Kant, fundador de la analítica que tanto criticó. Si se siguen las elaboraciones que Deleuze realiza respecto al tiempo, Kant es considerado un revolucionario por haber descubierto el tiempo como forma e intensidad, fuerza que quiebra el *yo pienso* para dar lugar a lo impensado en las presentaciones que se dan en el tiempo y no en las representaciones. En su desconstrucción, Derrida incorpora el lenguaje kantiano en forma destacada haciéndolo funcionar con una nueva semántica que expresa una marcada diferencia con el Kant del que pretende distanciarse. El compromiso del sí arrastra la afirmación de la memoria de Kant, y la firma de Derrida le regala una sobrevida no sin ejercer cierta violencia que aleja al filósofo de Königsberg del acto policial de vigilancia que al mismo tiempo le atribuye.

En esta división dual de la segunda parte de cada apartado he querido dar cuenta de la ambigüedad que caracteriza la recepción que los filósofos franceses hacen de Kant. Una

tensión que se muestra insuperable e inmensamente rica para pensar modos diferentes de ser profesores, a los que pretendo arribar al cierre de cada una de las partes. Al final de cada uno de los apartados dedicados a los autores trabajados intento dibujar la figura de un nuevo profesor, un ensayo que es el resultado de un problema que intento no solamente mostrar sino aportar crítica y propositivamente. No hay una única respuesta, motivo por el que no he querido soldar un concepto omniabarcador de profesor que pudiera superar exitosamente las diferencias. Como se tendrá oportunidad de apreciar, el registro de diversas posibilidades en un proceso de diferenciación mantiene una cierta autonomía en cada uno de los recorridos que evita una generalización, primando mostrarlos en su singularidad.

Resta la tarea de encontrar la relación entre las nuevas lecturas que estos pensadores hacen de Kant y lo que sería el conflicto de las facultades de la universidad, sobre todo focalizando en el lugar de la filosofía como enseñanza y en ella la palabra del profesor: ¿qué verdades, riesgos y audacias arrastra la palabra del profesor?; ¿qué puede un cuerpo docente?; ¿qué compromiso profesa y qué promesa profiere la lengua del magisterio?; ¿cuánto disciplinamiento es capaz de soportar?; ¿qué umbrales se pueden franquear en la crítica?; ¿qué intensidades pulsan los encuentros cotidianos en el aula? Estas preguntas implican una nueva dimensión que considera a lo filosófico permeable a lo que puede considerarse no filosófico; una porosidad limítrofe que, tanto a nivel de producción como de transmisión, habilita otras palabras, en otros sitios lejanos en los que tuvieron su génesis. Volviendo a la pregunta que alienta a esta tesis, que sondea en la exploración de la arquitectónica para alterar las facultades de la razón y, consecuentemente, el lugar y la palabra del profesor de filosofía, he de insistir en que dicha alteración se realiza por la intervención de la escritura y su reverso, la lectura. Si es posible un Kant diferente extraído del mismo Kant, quisiera acercarme a la construcción de un profesor diferente extraído del profesor Kant. Este promete ser mi aporte a partir del recorrido por las lecturas y escrituras que llevan a cabo Foucault, Deleuze y Derrida de Kant. En resumen, el quehacer es presentar y desarrollar el trayecto kantiano en los autores elegidos para arribar el modo en que conciben la alteración de la arquitectónica, y vincular esta diferencia con el profesor de filosofía que somos y no somos, porque estamos todavía –como siempre- en proceso de

serlo. ¿Para qué? Para pensarnos como profesores de filosofía apuntando a otros lugares que nos aparten de las incomodidades y limitaciones que nos hacen posicionarnos como alguien cuya función es transmitir en la palabra que repite lo ya pensado y lo ya hecho. La intención es concentrarme en lo que la palabra tiene de resistencia y de potencia para la acción en un espectro que conjuga la individualidad de cada uno en sus lugares de trabajo, en la conjunción con el espacio público y la recuperación y valoración de un pasado que avala lo que hoy somos y lo que podemos dejar de ser. Me alienta la gran apuesta de Foucault, Deleuze y Derrida a que la filosofía se pruebe en la práctica, que sus conceptos funcionen para construir, que la filosofía se parasite con un exterior que la constituye, que derive en mirar lo no visto, oír lo no escuchado siempre en torno a un problema presente que aqueja, que preocupa, que conmueve la vida, por qué no, también la de una docente. Pues bien, en lo que sigue, trabajo en aras del desarrollo y esclarecimiento de lo que en esta introducción he anticipado. Queda a los lectores juzgar mi desempeño y, quizá en el mejor de los casos, ser interpelados por una profesora que tímidamente resuelve demorarse en pensar aquello que ofrece cuando da clases: la palabra filosófica.

# MICHEL FOUCAULT Y LA TRANSFORMACIÓN DEL HUMANISMO

## (I) LA ESCRITURA OBSTINADA POR LA TRANSFORMACIÓN

Michel Foucault fue catedrático de *Historia de los sistemas de pensamiento* en el Collège de France, en reemplazo de la cátedra que ocupó hasta su muerte Jean Hippolite.<sup>1</sup> Su interés por la historia del pensamiento, por ese entonces, 1970, ya era explícita y sus estudios se encaminan con porfía hacia un intento que encuentra resistencia: transformarnos es, en gran medida, liberarnos de lo que pensamos. Obstinación es una palabra que Foucault utiliza en sus escritos y la he elegido porque creo que da cuenta del empeño que moviliza su trabajo intelectual de la historia del pensamiento en la que nos hallamos insertos. Hay una larga historia del pensamiento que ha cristalizado en verdades reconocidas y aceptadas, las cuales se expanden y circulan hasta en los detalles más mínimos de la vida de los individuos y de las grandes instituciones por aquellos habitadas. La filosofía no es ajena a la perpetuación de un modo de pensar y de decir la verdad que la exceden en una complejidad de relaciones de saberes y poderes que impiden que la historia del pensamiento pueda homologarse a la historia de la filosofía. Al contrario, lo que se entiende por el ejercicio de la crítica, como el que la filosofía tiene de suyo, está implicado en el comienzo y en la continuidad de una matriz de pensamiento que interroga y problematiza la cultura. Este interés está presente en Foucault como la preocupación de “hacer de las cosas un problema”, “cosas” que atañen no solamente a la gran historia del pensamiento y a los filósofos, sino también a la vida de la “gente común”.

(...) el tercer error consiste en olvidar que la gente piensa y que sus comportamientos, sus actitudes y sus prácticas están habitados por un pensamiento.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tras los eventos de Mayo de 1968, el gobierno francés creó la universidad experimental París VIII en Vincennes y nombró a Foucault como el primer jefe de su departamento de filosofía en diciembre de ese año. Su permanencia en Vincennes fue breve, ya que el 12 de abril de 1970 la asamblea general de profesores del Collège de France eligió a Michel Foucault, que por entonces tenía 43 años, como titular de la nueva cátedra.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “El estilo de la historia”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2013, p. 179.

Lo que me parece interesante es dejar de manifiesto lo que puede haber de pensamiento profundo, serio y que compromete nuestro destino histórico, en esas instituciones que, no obstante, no parecen sino expresar la barbarie, el arcaísmo, la estupidez institucional. Hay pensamiento en una prisión, por tonta que sea la prisión.<sup>1</sup>

Quien alguna vez se interesó en Foucault seguramente ha leído u oído, en clases o pasillos académicos, en un blog o en una conversación informal, que pueden distinguirse tres etapas que dan cuenta de las transformaciones de su obra: la arqueología, la genealogía y la ética, las cuales no son apenas cronológicas o metodológicas, ni se restringen a la progresión evolutiva del desarrollo de un pensamiento de autor.<sup>1</sup> Transformar (nos) es posible porque hay una historia producida que nos hace ser lo que somos, pensar como pensamos; producción en el origen de la verdad que permite afirmar que otras verdades pueden todavía elaborarse para no repetir la historia de lo mismo. Incluso estas otras verdades ya han sido pensadas, aunque, por la misma producción de una historia consagrada, han sido opacadas, minimizadas o excluidas. Para Foucault la historia está hecha de continuidades y rupturas que marcan transformaciones a veces radicales —aunque no contradictorias—, no solamente en forma sucesiva, sino en un mismo período histórico considerado. La fuente de estudio son documentos escritos sin distinguir su área de procedencia, éstos pueden ser textos filosóficos, una obra literaria, conversaciones cotidianas, doctrinas religiosas, la historia clínica de un paciente psiquiátrico o el prontuario de un preso; lo que importa es abarcar los vastos vericuetos en que el pensamiento se infiltra y se derrama. Con su propia escritura Foucault interviene los documentos, haciendo aparecer allí verdades antes no percibidas y, por lo tanto, no dichas; es decir que lo nuevo de alguna manera se encuentra en lo ya escrito. Los documentos son leídos como monumentos arqueológicos, lo que equivale a considerarlos como un objeto de marcos espaciales y temporales concretos al que hay que devolverle su historia, reconstruyéndola y explicándola. Ante una historia que borra las discontinuidades volviendo a un comienzo originario, como si la historia fuera un gran libro mítico de una memoria que se quiere guardar, la lectura foucaultiana busca la

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit”, en *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2014, p. 266.

<sup>2</sup> Es Deleuze, en el libro que lleva por título el nombre de su amigo, *Foucault*, quien atribuye estas tres etapas. Miguel Morey, destacado comentarista de Foucault en idioma español, matiza estos momentos. Ver: Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1987, pp. 148-149; Miguel Morey, “Para una política de la experiencia”, en Michel Foucault, *Obras esenciales*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2010, pp. 17-18.

diferencia y la dispersión en el pasado. No es que la historia no haya recurrido a documentos, pero si lo hace es para construir una memoria, cuyos supuestos ya se encuentran establecidos. Más bien, estos documentos, propone Foucault, han de ser leídos como monumentos a los que en su mudez se ha de restituir un sentido histórico.<sup>1</sup> Como monumentos, las palabras de los documentos ya no traducen en caracteres visibles los pensamientos constituidos antes, sino que estas palabras son acontecimientos raros que aparecen en ciertas condiciones y dominios y, a la vez, conforman enunciados que hacen posibles esos acontecimientos. Las palabras, en el procedimiento arqueológico, se vuelven cosas entre cosas, tal como el objeto que encuentra un arqueólogo que excava y registra los restos del pasado. Considerados de este modo, los documentos son archivos con los que la historia del pensamiento se encuentra, como una práctica de la que surge una multiplicidad de enunciados. Tanto la obra como su autor son consideradas por Foucault como parte de estos enunciados, que en su realidad tienen la peculiaridad de estar institucionalizados, pertenecer a una disciplina o a determinada sociedad o grupos autorizados. Enunciados desde los que un autor habla, o sea que el filósofo, entre otra gente que habla, parte de un archivo que ya está regulado con reglas particulares que lo conforman.

La masa documental da cuenta de lo ya pensado en el pasado en relación al presente, por eso el archivo no acumula para repetir lo mismo, sino para interrogar lo ya dicho y transformarlo en modos de respuesta que abren, al mismo tiempo, nuevos interrogantes. En paralelo, lo ya escrito se interroga sobre lo nuevo que aporta la actualidad, pues ésta se presenta con una complejidad que requiere de nuevos pensamientos para responder a las coyunturas que acucian a lo que pasa hoy. La verdad no solamente germina en las regularidades discursivas que le anteceden, sino que las preguntas refieren siempre sobre estudios concretos: El “¿qué es?” se cambia por “¿qué ha hecho posible pensarlas?”, “¿cómo han sido pensadas?”. Lo real, el aquí y ahora son las condiciones de pensar y hacen las veces de una palanca de apoyo para probar la filosofía en la exterioridad de la acción, de la vida individual, social y política:

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008, p. 17.

Lo real de la filosofía es su práctica. Más exactamente, lo real de la filosofía (...) no es su práctica como práctica del *logos*. Es decir que no será la práctica de la filosofía como discurso, no será siquiera la práctica de la filosofía como diálogo. Será la práctica de la filosofía como “prácticas”, en plural, será la práctica de la filosofía en sus prácticas, sus ejercicios. (...) esos ejercicios, ¿a qué se refieren? ¿Qué está en cuestión en esas prácticas? Pues bien, se trata muy simplemente del sujeto mismo”.<sup>1</sup>

La pregunta por el sujeto no supone un yo consciente de sus pensamientos ni del orden en que éste ancla. Tampoco un querer libre que pueda escoger o desear en la evaluación y decisión consciente que oriente el querer de la voluntad. La pregunta por el sujeto implica afrontar el afuera, pasando por el límite del sistema formal sobre el que flota la espuma y la imagen de la propia existencia. Sujeto que, sin origen ni objetivos naturales, se va produciendo a sí mismo en el tiempo, en un *ethos*. Lo que pueda predicarse del sujeto se construye por preceptos y palabras y por cosas, a medida que las cosas acontecen y se hacen palabras a partir de cosas. La tarea del pensamiento, como evaluación de nuestra actualidad, se realiza siempre a partir de un pasaje por el límite de ese sistema formal que constituye el entramado de prácticas discursivas y no discursivas, cuyo “despejamiento” es una forma de advertir lo que ya no somos. Ya no somos griegos, ni cristianos, ni ilustrados, pero a través de ese pasado se puede vislumbrar lo que aún no estamos siendo. Creo que resulta difícil encorsetar lo real en una definición, porque tal cosa no es el conjunto de hechos de nuestra actualidad; a pesar de que la tarea urgente del pensamiento sea pensar, en medio de los hechos *eso* que pasa en la actualidad que no se reduce a cotejarlos. Importa la actualidad de lo real en la medida en que facilite la irrupción del afuera, para desprendernos de lo que hemos llegado a ser y quisiéramos dejar de serlo. ¿Qué de eso que estamos siendo nos está arrastrando hacia algo nuevo? En este sentido, la tarea del pensador es diagnosticar, a partir del buceo en las mil y una huellas de determinados discursos, la actualidad.

(...) vale para nuestro diagnóstico. No porque nos permita hacer el cuadro de nuestros rasgos distintivos y esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro. (...) el

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 252.



pensamiento antropológico interrogaba al ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior. El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones.<sup>1</sup>

En paralelo, también esta escritura de la historia del pensamiento va transformando a quien la escribe y a quien la recibe como lector. Foucault es contundente al decir que no es su vida personal íntima lo que expone en sus textos, pero sí que todos sus escritos han estado impulsados por un acontecimiento vivido en términos individuales.

A lo sumo, diría que ni siquiera busco afianzar la coherencia; diría que esa coherencia es la coherencia de mi vida. Di combate a propósito de ciertos temas, es cierto: esos son fragmentos de experiencia, fragmentos de autobiografía. (...) Diría que la coherencia es estratégica. Si peleo por tal o tal otra cosa, es porque eso me importa en mi subjetividad.<sup>1</sup>

Un suceso vivido que arrastra hacia otra cosa, hacia un exterior, pues no puede constreñirse a duplicar la realidad previa de quien la sobrelleva y dejarlo, por así decirlo, en donde estaba antes.

(...) me considero más un experimentador que un teórico; no desarrollo sistemas deductivos que deban ser aplicados uniformemente en diferentes campos de investigación. Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes.<sup>1</sup>

Refiriéndose a los efectos que tuvo la publicación de su libro *Vigilar y castigar* —el cual habla sobre las prisiones—, Foucault dirá:

(...) es leído como una experiencia que nos cambia, que nos impide volver a ser como éramos antes, o tener el mismo tipo de relación que teníamos antes con las cosas y con los

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p.172.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit”, en *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, p. 276.

<sup>3</sup> Michel Foucault, “Cómo nace un «libro-experiencia»”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La marca, 2003, p. 9.

demás antes de leerlo. Esto me indica que el libro expresa una experiencia que se extiende más allá de la mía.<sup>1</sup>

Este sería un claro ejemplo no solamente de la transformación del escritor, sino de lo que la escritura provoca en el lector, ya que la experiencia propia, impulsada por problemáticas que afectan la vida personal, transmite una verdad que podría provocar experiencias en otros. Me interesa destacar que las rupturas como potencialidades de la obra de Foucault escritor, son también la potencialidad del sujeto que arriesga desujeciones en su propia vida individual.

¿Se imaginan ustedes que me tomaría tanto trabajo y tanto placer al escribir, y creen que me obstinaría, si no preparara —con mano un tanto febril— el laberinto por el que aventurarme, con mi propósito por delante, abriéndole subterráneos, sepultándolo lejos de sí mismo, buscándole desplomes que resuman y deformen su recorrido, laberinto donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que jamás volveré a encontrar? Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.<sup>1</sup>

Pero Foucault, como lector, no deja en paz a Kant y de alguna manera lo gobierna con ductilidad para hacerle experimentar una transformación, haciéndole recorrer su propio laberinto, abriéndole subterráneos y sepultándolo lejos de sí mismo. La escritura no solamente puede inducir transformaciones en el lector, sino que el lector transforma también al escritor, y Foucault, con su lectura, transforma a Kant. No se trata de una vuelta al pasado innecesaria, pues revertir el pasado heredado es una forma de acercarnos a la actualidad por los efectos que esa lectura tiene, tanto en el lector-escritor como en otros lectores que recibirán esa nueva lectura, cuando la escritura comience a circular. Más bien se trata de capas de lecturas y de escrituras que afectan al lector y al escritor, al pasado y al presente, en un encadenamiento difícil de interrumpir y de disponer linealmente. Es fácilmente comprobable que Immanuel Kant acompaña a Michel Foucault desde el

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 30.

comienzo de su oficio como filósofo hasta un año antes de su muerte. La primera presentación de Kant acontece en 1961, con *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* —complemento de su tesis principal de doctorado, *Historia de la locura en la época clásica*, publicada como libro posteriormente, en 1964—. En 1978, con la conferencia “¿Qué es la crítica?”, Foucault muestra a Kant como un filósofo de la Ilustración al que retomará en continuidad, en 1983, en la apertura del curso que dedicará al “decir veraz” en el mundo griego. En esta trayectoria resuenan las preguntas kantianas de la *Lógica*, que en Foucault adquieren la forma de “¿Qué puedo saber?”, “¿Qué puedo hacer?” y “¿Qué puedo ser?”, en un vaivén que renueva el pasado en la duración de la pregunta por el presente.

A través de dos preguntas, Foucault señala a “(...) Kant en el origen de otra manera de filosofar”.<sup>1</sup> Kant adopta la forma de un doble en el que bascula la historia de occidente, en la oscilación entre “¿Qué es el hombre?” —pregunta con la cual Kant inaugura la analítica de la finitud y ubica a Foucault como un gran crítico del humanismo— y “¿Qué es la Ilustración?” —pregunta recuperada después de la primera, para inaugurar la ontología del presente, pero que ya había sido pronunciada por Kant catorce años antes de la interrogación antropológica. La interpelación por la actualidad no puede dimensionarse si no se considera la crítica de Foucault al humanismo y esta crítica no se pondera sin la obstinación por indagar la actualidad de la filosofía. Kant inaugura el humanismo, pero por efecto de la tozudez que impulsa a Foucault a liberar al pensamiento de lo que piensa y ocasionar la oportunidad de pensar de otro modo, como un cometido que involucra la transformación de los documentos que se leen, también el filósofo alemán inaugura la crítica post humanista.

El programa de Foucault puede leerse como una crítica que pretende desligarse de una historia del pensamiento heredada del humanismo. Focalizo en esta tesis el programa de crítica que se plantea en términos de humanismo y cómo ésta podría dismantelarse entendiendo la crítica como un hacer visible el funcionamiento de su constitución histórica. Para Foucault, Kant nos introduce en el sueño antropológico, la ilusión de creer que el

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2008, p. 64.


hombre existe en tanto naturaleza dada y que ese hombre se puede conocer. El hombre no se hace, en Kant, porque la naturaleza humana ya está supuesta; el hombre puede pensarse pero no darse su naturaleza y, en este sentido, ha de formarse al hombre conforme a su naturaleza. La finitud aparece independizada de Dios pero queda fija y dependiente de la propia razón finita, lo que trae como resultado que quien conoce tiene por objeto conocerse a sí mismo en su naturaleza: el hombre es su propio fin. El saber sobre el alma como conocimiento objeto de conocimiento, producido desde los límites que el propio hombre instaure, se ordena, distribuye y dispone dando lugar a las llamadas “ciencias del hombre”, temática que Foucault trata particularmente en *Las palabras y las cosas*.

(...) ese humanismo fue en cierto modo la pequeña prostituta de todo el pensamiento, toda la cultura, toda la moral, toda la política de los últimos veinte años. (...) Creo que las ciencias humanas no llevan en absoluto al descubrimiento de algo que sea lo “humano”: la verdad del hombre, su naturaleza, su nacimiento, su destino; en realidad, las diversas ciencias humanas se ocupan de algo muy diferente del hombre: sistemas, estructuras, combinaciones, formas, etc. En consecuencia, si queremos ocuparnos con seriedad de las ciencias humanas, habrá que destruir ante todo esas quimeras obnubilantes constituidas por la idea de que hay que buscar al hombre.<sup>1</sup>

Las ciencias humanas, destinadas a conocer y extraer la verdad del alma humana, proliferan gracias al suministro de disciplina a las fuerzas del cuerpo, las cuales se normalizan conforme a lo que el hombre debe ser en su naturaleza esencial. Esta normalización es solidaria de técnicas de disciplinamiento, que tienen como propósito la utilidad en términos económicos y la obediencia en términos políticos, suministración que llevan a cabo las ciencias humanas y de la que dará cuenta, fundamentalmente, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*.<sup>1</sup> Lo sustancial es que este incremento de fuerza coexiste con el advenimiento de una relación de sujeción o dominación, la cual se agudiza cuando la verdad es puesta al servicio de la repartición y, en los límites, produce inclusión y exclusión. No solamente no somos enteramente conscientes ni ignorantes, sino que

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, p. 99.

<sup>2</sup> Este libro tiene la particularidad de seguir la crítica al humanismo más explícitamente que otros del mismo período, como la *Historia de la sexualidad I*. 

tampoco somos ingenuos en la producción de la verdad, pues en su pronunciamiento se cruzan la voluntad de saber y la voluntad de poder que modelan un sujeto sujetado.

La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación.<sup>1</sup>

El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la consciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y «adaptada a su destino»). En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual *se ha obstruido el deseo de poder* en Occidente —prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo—. En el corazón del humanismo está la teoría del *sujeto* (en el doble sentido del término).<sup>1</sup>

A pesar de ser el humanismo una invención de la modernidad, Foucault encuentra en la racionalidad griega los elementos para desarmar la crítica de la analítica de la finitud. La filosofía no solamente es *logos*, sino también práctica, una idea que Foucault encuentra en los griegos y que le permite la postulación de un modo de entender la filosofía en forma propositiva. Cito a continuación definiciones que Foucault retoma en lo que puede considerarse el momento fundacional de la filosofía, haciendo lugar a una tradición que excede el marco analítico-lógico de prueba.

Los *prágmata* son las actividades, todo aquello en que nos ocupamos, todo aquello a lo que podemos aplicarnos.<sup>1</sup>

(...) la filosofía no sólo no es incompatible con las acciones comunes y corrientes, sino que consiste en que, aun en la vida común y corriente y en el transcurso de las acciones que llevamos a cabo día tras día, pues bien, utilicemos la filosofía, la pongamos en juego.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, p. 17.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “Más allá del Bien y del Mal”, en *ibidem*, p. 34.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 249.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 250.

El trazado que inaugura Foucault con su original genealogía de la *parrhesía*, vuelve a recusar por otros caminos que la verdad arraigue, se acepte o cuestione en los límites de la interioridad del pensamiento o alma humana. Como un desprendimiento de su obra en permanente revisión y expansión, puede apreciarse la transformación de la vida de ese sujeto que piensa y actúa en tanto individuo. Lo magnífico es que Kant, quien sentó las bases para el humanismo, se inserta también en esta tradición de la filosofía como *prágmata* que compromete técnicas de espiritualidad y disciplinamiento, pero que esta vez son tenidas en cuenta por su resistencia a la servidumbre o indocilidad. La pregunta por lo que somos y podemos hacer de nosotros mismos es una fisura del humanismo que Foucault abre con Kant, cuando formula la crítica como virtud en la coyuntura de una práctica o acción que plantea el conocimiento en relación a los límites del poder. La obediencia se debilita si ensayamos o probamos otras formas de establecer los límites con las normas, pues el énfasis está en la actitud que problematiza las normas y los modos en que resulta el gobierno de sí y de los otros a partir de ellas.

(...) sería interesante hacer la historia de la filosofía clásica a partir del problema de la vida filosófica, considerado como elección identificable a través de los acontecimientos y las decisiones de una biografía, pero también a través del lugar [que se le] da en el sistema mismo.<sup>1</sup>

Puede decirse que Kant es el gran ministro de la razón, hacedor y director de los departamentos en que se divide su arquitectónica y su fiel servidor público, en tanto el género humano está dotado de ella. No será Kant el administrador del sueño dogmático, lo serán los herederos, filósofos y científicos que producen conocimiento en la destinación del humanismo. La administración del saber de las ciencias humanas no es apenas una actividad teórica, pues éste se suministra, es decir, provee y tramita lo conveniente para transformar al hombre conforme a su ser, lo que se resuelve en una terapéutica del alma a cargo de juristas, psicólogos y pedagogos fundamentalmente. La analítica de la finitud es un sueño inducido por Kant, del que aún no hemos despertado; y Kant es, también, quien

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 248.

provee los elementos para poder despertarnos de él. Tal vez el proyecto de la ontología del presente, más que el acceso a la lucidez, sea la advertencia de que no hay un despertar definitivo y que éste se construye en la dispersión, pensando en lo que pasa en la actualidad.

En resumen, considero que la relación entre Kant y Foucault atraviesa por las tres transformaciones siguientes: Kant como escritor es transformado por las geniales lecturas que nuestro autor francés realiza, llevándolo, de algún modo, a experimentar un acto de auto-creación; Kant acompaña la transformación de Foucault, en tanto escritor, hacia un pensamiento propositivo; el encuentro Kant-Foucault transforma la historia envuelta en el destino humanista. De modo que este entrecruzamiento de lecturas y escrituras reviste dimensiones: Foucault lector de Kant humanista, Foucault experimentador de sí a partir de su lectura de Kant y Foucault transformador de la historia del pensamiento a partir de la construcción de un Kant virtuoso.<sup>1</sup> Queda a los herederos del filósofo francés hacer el intento, como él hiciera con Kant, de pensar los efectos que las bases de su pensamiento establecen para continuar en lo que podría llamarse administración o suministración de la ontología del presente. Es con esta convicción que me interesa retomar la crítica humanista y las cuestiones afirmativas que se abren con la pregunta sobre la actualidad, para pensar la palabra del profesor. Tal vez en estas transformaciones que originan posiciones variables, que Kant va tomando en la lectura de Foucault y Foucault gracias a Kant, exista, junto al imprescindible *logos*, un gesto de amor. Creo que lo que Foucault dice de Nietzsche podría decirlo también de Kant:

Yo, a las gentes que amo, las incorporo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al límite. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel al texto, algo que carece del menor interés.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mariapaola Fimiani analiza la obra de Foucault con la hipótesis de que puede leerse como un palimpsesto de Kant. En consecuencia, la autora da cuenta de los conceptos kantianos que aparecen en el desarrollo del pensamiento foucaultiano. Ver: Mariapaola Fimiani, *Foucault y Kant. Crítica - Clínica - Ética*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones, 2005.

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en *Obras esenciales*, p. 610

## (II) LA CRÍTICA HUMANISTA

Con Foucault, la *Antropología en sentido pragmático* de Immanuel Kant puede leerse en clave de transformación.<sup>1</sup> Considero que la hipótesis fundamental de la *Introducción* que le dedicara Foucault es que la *Antropología en sentido pragmático*, escrita a lo largo de de los años en que Kant diera cursos sobre la materia, sufre una transformación que va desde la dispersión temporal de la existencia no dialectizada, es decir, una antropología en sentido pragmático, hasta la dialectización de la antropología o una antropología en sentido trascendental. Los estudios de Foucault comprueban, incluyendo también los apuntes inéditos, que Kant fue pensando la *Antropología* en paralelo a la escritura de las *Críticas* y, si bien es publicada como obra autónoma en 1798 por el propio Kant, el desarrollo de su contenido como lecciones antecede, acompaña y sigue desarrollándose con posterioridad a la publicación de la obra crítica. Tratándose de un libro que recoge años de trabajo de profesor, no sería difícil adjudicar a la *Antropología* el lugar del ejemplo, de la ilustración o de la aplicación de la *Crítica*. Así entendida, la obra en cuestión sería “menor” o se la rebajaría en relación al pensamiento del filósofo, sobre todo tratándose de la grandeza de la obra crítica de Kant. Al respecto, la hipótesis de Foucault es que la *Antropología* no es una aplicación de la teoría de las facultades a la vida práctica, una vez que esta teoría estuviera acabada, sino que, al ser desarrollada en paralelo a las *Críticas*, va adoptando relaciones diferente con éstas. En un principio, la *Crítica*<sup>1</sup> cumple una función organizadora de la *Antropología* y, a medida que Kant va configurando la filosofía trascendental, adquiere la posición de fundamento. Esta transformación coloca a la *Antropología*, ante la mirada de Foucault, en un libro clave, pues concentra el proceso de transformación que desemboca en la pregunta “¿Qué es el hombre?”, dando lugar, así, al nacimiento del humanismo. Sin embargo, y esto es lo interesante, al leer toda la evolución de la *Antropología en sentido pragmático*, en Kant aparecen elementos compatibles con la pregunta “¿Qué es la ilustración?”. Por lo tanto, creo que no sería adecuado suponer que Kant se aboca a pensar la historia en su vejez; al contrario, la tesis de Foucault refuerza la idea de que, en sus

<sup>1</sup> Frédéric Gros y Jorge Dávila realizan un estudio de *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* demostrando la influencia fenomenológica de Heidegger en la mencionada obra de Foucault. Ver: Frédéric Gros & Jorge Dávila, *Michel Foucault, lector de Kant*, Mérida, Consejo de publicaciones de la Universidad de los Andes, 1998.

<sup>2</sup> Foucault se refiere al “período crítico”, en que Kant escribe las tres *Críticas*, como la “Crítica”.



últimos años, Kant va girando hacia la antropología trascendental, generando una confusión entre lo empírico y lo trascendental, como ámbitos que tensionan la *Antropología*. Asimismo puede observarse que, ya en la *Introducción a la Antropología*, Foucault aprecia aspectos de Kant que retomará a partir de “¿Qué es la crítica?”,<sup>1</sup> conferencia en la que sorprende con su nueva lectura del filósofo de Königsberg. Así, creo que la *Introducción a la Antropología en sentido pragmático* tiene la peculiaridad de mostrar la transformación de Kant, cosa que no sucede en otros textos, ni siquiera en las *Palabras y las cosas*, donde se plantea la antropología ya cristalizada en el pensamiento de Kant. Esta transformación, por otra parte, permite conciliar las dos tradiciones que iniciara Kant, la analítica de la finitud y la ontología del presente, o al menos considerar que la pregunta sobre el presente ya habría sido tratada por Kant muchos años antes de la pregunta antropológica e, indirectamente, la analítica de la finitud se visualiza ya en este texto temprano de Foucault.

He preparado el desarrollo que da cuenta de esta transformación con el afán de poder seguir a Foucault en sus puntos más sobresalientes, destacando aspectos conceptuales por sobre los datos históricos que aporta la rica documentación que Foucault presenta con minucia. Respecto a la relación de la *Antropología en sentido pragmático* con las *Críticas*, habría que decir que, antes de la publicación del texto definitivo, la *Antropología* intenta captar la forma concreta de la existencia humana de un modo sistemático, en el que la *Crítica* adopta la función organizativa sin que exista una jerarquía de una obra sobre la otra. Como organización, la *Crítica* se desdobra en la *Antropología*: la primera parte de la *Antropología*, la más extensa, consta de tres libros que se corresponden con cada una de las *Críticas*, es decir, la facultad de conocer, el sentimiento de placer y la facultad de desear. En este desdoblamiento se enlaza la investigación crítica y la investigación antropológica; por un lado se define el *a priori* del conocimiento y, por el otro, se aporta los *a priori* de la existencia. Por ende, en la duplicación, resalta Foucault, se mantienen separados los dos ámbitos, el del conocimiento puro de la *Crítica* y el de la realidad empírica del hombre de la *Antropología*, pues ésta, al igual que la física, no tiene necesidad de una reflexión pura o trascendental. Foucault observa que, si bien la relación con la *Crítica* no es manifiesta ni intencional, se puede reparar en que esta duplicación o repetición en espejo invierte la

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N° 11, 5-25, 1995.

*Crítica* “como el negativo”.<sup>1</sup> El campo de empiricidad de la antropología sería inverso al campo trascendental en el sentido de que no responde a las normas de encauzamiento de la razón; por el contrario, su dominio es el de lo ilegítimo, de la desviación posible de cada facultad. En la *Antropología en sentido pragmático* aparece lo que Foucault llama “libertad pragmática”,<sup>1</sup> de la que dan cuenta las astucias, intensiones turbias, esfuerzos en post de un dominio. En esta diferencia radica el poder de la *Antropología en sentido pragmático*. La gran tesis de Foucault es que, a contramano de la antropología trascendental, operando a nivel de la empiricidad en la que se desarrolla la vida de los individuos concretos, la *Antropología* pretende “Describir no lo que el hombre es, sino lo que puede hacer de sí mismo”.<sup>1</sup> Como punto de articulación entre lo dado —que es la naturaleza— y la espontaneidad del sujeto trascendental, el enfoque pragmático abre una forma de conocimiento del ser humano en tanto actúa y se comporta en el mundo, pero no desde un punto de vista exterior, como objeto de una consideración teórica, sino desde el punto de vista de la posible comprensión de la propia vida, en la medida en que el hombre actúa en el mundo. La *Antropología en sentido pragmático* es, entonces, el resultado de la auto-comprensión de la existencia humana en su vivir y obrar concreto.

Aquella cierta libertad pragmática hace del hombre un ciudadano del mundo que se sitúa, a diferencia de la relación con el mundo ya dado de la naturaleza, en un mundo a construir. La antropología en sentido pragmático hace lugar “(...) a una idea cosmopolítica, que tiene valor programático, y en la que el mundo aparece más bien como ciudad a construir que como cosmos ya dado”.<sup>1</sup> Por otra parte, lo pragmático, en los apuntes de clases, antes del texto de la *Antropología* publicado definitivamente en 1798, tiene como núcleo lo útil, que, a diferencia de la razón práctica que asegura el uso de la razón *a priori*, la garantiza el uso en el movimiento concreto del ejercicio cotidiano: en el *Spielen* (juego). “Esta noción de *Spielen* es singularmente importante: el hombre es el juego de la naturaleza; pero este juego lo juega él, y en ello se juega él mismo (...)”.<sup>1</sup> El juego se da en la ambigüedad de lo que ya

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2009, p. 80.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 61.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 69.

está hecho y de lo que se puede hacer; en este sentido, hay una relación ambigua del hombre con la naturaleza: el hombre es juguete de la naturaleza pero también la contraría, es decir, se vuelve también un el jugador que dispone de libertad.<sup>1</sup> Se trata de un trabajo de artificio o actos creativos que será llevado adelante por la imaginación en la construcción que ésta hace de esquemas de exploración,<sup>1</sup> es decir, no sujetos a las determinaciones del entendimiento, sino a su transgresión. Se trata de formas de juego en la cotidianeidad que hacen surgir el *kunst*, que no es un arte en particular, sino el arte de la vida. Aquí Foucault visualiza un Kant en post de resolver la articulación entre el hombre como sujeto de libertad y como hombre natural. La clave de resolución está en la noción de utilización de la naturaleza precisada en el *Conflicto de las facultades*, particularmente en “Conflicto de la facultad de filosofía y medicina”, respuesta epistolar a Hufeland con motivo de la publicación de éste de *Macrobiótica o el arte de prolongar la vida humana*.<sup>1</sup> Esta carta muestra el interés de Kant por la dietética y el vínculo entre la salud y el dominio de la razón. Este vínculo hace a una forma de racionalidad que es el espacio de juego de la libertad, en el cual se define un arte cotidiano donde se articulan la medicina y la reflexión filosófica en la salud: sueño, hipocondría, alimentación, digestión; y en el que aparece la vejez como el trabajo de la actividad del hombre en el tiempo, un trabajo que perfila una vida: “El arte de prolongar la existencia no es, pues, una victoria sobre el absoluto de la muerte en el dominio exhaustivo de la vida; es, en el interior mismo de la vida, el arte, medido y relativo, de manejar las relaciones entre la enfermedad y la salud”.<sup>1</sup>

Este arte de la vida, que sugiere un trabajo sobre la cotidianeidad de los actos, es el dominio de la razón en la espontaneidad de las síntesis pasivas del tiempo en el presente, lo que abre el espacio de la libertad pragmática como juego. Se trata de un *mí*, yo empírico, que está

---

<sup>1</sup> Salvador Mas hace la siguiente traducción en el estudio preliminar a la *Crítica del discernimiento*: la palabra alemana *Spielen* se emplea para nombrar las actividades lúdicas de niños y adultos, pero la ejecución de una obra musical o la representación de un papel en una pieza de teatro también es *spielen*. La palabra puede también significar *simular*, en el sentido de hacerse pasar por alguien que en realidad no es: el jugador actúa *como si*. Estas diversas acepciones del término comparten una semántica común, cual es que el jugador tiene libertad pero, a la vez, está sometido a ciertas reglas susceptibles de ser comunicadas, sino no se sabría a qué está jugando. Ver: Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003, p.73.

<sup>2</sup> Ver: Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, p. 81.

<sup>3</sup> Ver: *ibidem*, pp. 63-66.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 65.

presente en su verdad fenoménica como dispersión del tiempo actual, que se da como juego.<sup>1</sup> En la *Crítica de la razón pura*, Kant plantea un desdoblamiento del yo: *yo pienso*, que es pura forma, y yo empírico como fenómeno. En la percepción del yo como fenómeno, yo empírico, interviene el *yo pienso* como protagonista de la síntesis, puesto que el yo empírico no puede ser captado sino mediante esta actividad sintética en la que interviene el yo trascendental; es decir, el yo empírico ya supone una síntesis, pues sólo puede ser captado como fenómeno. La diferencia alude a una relación del orden de la no-relación, porque la *Antropología* se ocupa de la multiplicidad de lo dado: lo que en la *Crítica* es determinación de un yo puro, en la *Antropología* lo es de un yo empírico captado como evento de contenidos. El tiempo es la puntada que mantiene separado el enlace, pues el yo fenoménico sólo puede ser captado en el tiempo como “dispersión temporal”, en lo que Kant llama sentido interno. O sea, el yo empírico, temporal y cambiante, sólo puede conocerse a sí mismo como fenómeno, es decir, supone la intervención del tiempo formal, atemporal y unitario como intuición trascendental.<sup>1</sup> Siguiendo la comparación con la *Crítica*, Foucault se ocupa de comprobar que la *Antropología* de Kant presenta un desfasaje respecto a la *Crítica*. En el texto inédito se desarrolla más el problema del conocimiento de sí, la observación de sí, que se produce por la afección del sujeto en la forma del tiempo, es decir, que el sujeto es afectado a sí mismo por el tiempo como sentido interno, por lo tanto mutable. Esta observación de sí se presenta ante un yo empírico —que es objeto presente en la verdad fenoménica— sin acceso al *yo pienso* y el resultado de esta distinción, que se mantiene en la *Antropología* de Kant, según Foucault, es que no se puede suministrar un yo fijo en la corriente de fenómenos internos. En el texto publicado de la *Antropología*, el sentido interno no es forma de espacio y tiempo, como en la *Crítica de la razón pura*, sino diversidad primitiva que se juega en una matriz por fuera del sujeto trascendental.

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 101.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 103. En la *Crítica de la razón pura*, el yo trascendental siempre se refiere al yo empírico, porque este yo trascendental permite la síntesis de la multiplicidad dispersa y mutable: “La consciencia de sí mismo según las determinaciones de nuestro estado, en la percepción interior, es meramente empírica, siempre mutable; no puede haber ningún yo estable o permanente en este flujo de fenómenos internos; y habitualmente se la llama *sentido interno*, o *apercepción empírica*. Aquello que tiene que ser representado *necesariamente* como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal mediante datos empíricos”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 177. Y también: “La unidad trascendental de la apercepción es aquella por la cual todo el múltiple dado en una intuición es reunido en un concepto de objeto. Por eso se llama *objetiva*, y debe ser distinguida de la *unidad subjetiva* de la consciencia, que es una *determinación del sentido interno* por el cual aquel múltiple de la intuición es dado empíricamente para tal enlace”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 208.

Efectivamente, en las lecciones de *Antropología* Kant distingue el sentido interno, como apercepción empírica, de la apercepción trascendental, es decir que discrimina entre lo que el hombre experimenta y hace a nivel de conocimiento empírico y la consciencia de la actividad a nivel lógico trascendental que piensa aquello que el hombre hace y experimenta. Por ende, no se trata de lo dado en la pasividad sensible del tiempo como forma de la intuición, ni del yo pienso que acompaña a todas las representaciones como componente de las síntesis *a priori* del conocimiento. La apercepción, que en la *Crítica de la razón pura* se reduce al *yo pienso*, en la *Antropología* se asemeja a la actividad originaria del sujeto como apercepción empírica; por lo tanto, el *a priori* de la *Crítica* deviene originario en la *Antropología*, es decir, “algo real”, y es esta dispersión originaria lo que delimita la región de la *Antropología* como experiencia empírica que no suelda la dispersión temporal.

Lo que evidentemente le atrae a Foucault es que la *Antropología* incorpora la multiplicidad como elementos externos a las formas *a priori* constitutivas del sujeto, por lo tanto, no hay unidad ni síntesis, sino dispersión temporal. La dispersión originaria recoge aquellos elementos del cotidiano, no como datos recibidos en forma pasiva, sino como elementos que ya implican un trabajo. Efectivamente, lo dado nunca es dado en la *Antropología*, de manera tal que indique una absoluta pasividad originaria, como en el caso de las multiplicidades que se presentan en la pasividad de las intuiciones de espacio y de tiempo. El yo empírico reclama la espontaneidad de la actividad sintética, pero no como trabajo del sujeto trascendental, sino por fuera de la labor de la consciencia reflexiva del Yo. El yo empírico aparece como un *ya ahí*, como una figura ya sintetizada, una identidad ya constituida con figuras sólidas o provisorias de la síntesis: lo dado ya tiene elaboración, la sensibilidad aparece ya organizada. La experiencia posible que postula Kant define el campo de la verdad y de la no-verdad y, para Foucault, la *Antropología* se encuentra en el segundo término del binomio: se trata de la síntesis inconsciente de percepciones y representaciones oscuras o imperfectas, tales como mentiras y patologías, por ejemplo. La dispersión temporal da pie al error, al trastorno, a la falsación. El tiempo en la *Antropología* es, precisamente, la garantía de una dispersión no superable que corroe la actividad sintética con respecto a sí misma, la actividad sintética en sí.<sup>1</sup> Este es el nudo de la cuestión,

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 101.

pues la temporalidad de la *Antropología*, al amenazar la síntesis, sería lo no fundado de lo condicionado. Hemos llegado aquí, por lo tanto, a confirmar la conclusión de Foucault: la *Crítica* tiene una función organizativa.

En su sentido pragmático, como dominio propio, la *Antropología* se diferencia también de la psicología racional y de la psicología empírica. De la primera, porque está arraigada en el conocimiento de una sustancia, lo que hace que se trate de una ilusión de la Razón. Kant, en los “De los paralogismos de la dialéctica trascendental”,<sup>1</sup> achaca a la psicología racional la confusión entre el alma, noción metafísica inmaterial, y el *yo pienso*, puramente formal. Respecto a la psicología empírica, la diferencia radica en que no se trata de una forma de auto-conocimiento, sino que la *Antropología* está orientada hacia el uso práctico, en tanto el hombre es usurario del mundo. Esto explicaría, también, por qué la *Antropología* no aparece como una disciplina prevista por la *Dialéctica trascendental*. El *Gemüt*, alma humana, no es solamente determinación empírica, no es sólo una organización del ser viviente u orgánico. Esto distingue al hombre de la naturaleza, porque no es inerte, lo que abriría a la experiencia no sólo en términos de naturaleza: “(...) el *Gemüt* no es simplemente ‘lo que él es’, sino ‘lo que él hace de sí mismo’”.<sup>1</sup> Este trabajo es posible porque el *Geist* (espíritu) hace nacer en él las ideas. La cita elegida por Foucault para definir *Geist* es una célebre definición de Kant, con la que comienza a desarrollar la mentada relación: se denomina espíritu (*Geist*) al principio vivificante en el hombre. Esta cita aparece tanto en la *Antropología* como en la *Crítica del discernimiento*, pero Foucault advierte que leerá esta frase fundamentalmente desde la *Crítica de la razón pura*,<sup>1</sup> para

<sup>1</sup> Kant aborda el *yo pienso* como “mera consciencia que acompaña a todos los conceptos” en términos trascendentales, es decir, como sujeto trascendental; por lo tanto, no pertenece a una psicología racional. En este capítulo aborda los cuatro paralogismos en que incurre tal psicología y la crítica a los mismos. Ver: Immanuel Kant, *Crítica de la Razón pura*, p. 415-447

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, p. 77.

<sup>3</sup> “El principio de la mente que vivifica mediante *ideas* se llama *espíritu*”. También: “*Espíritu* es el principio *vivificante* en el ser humano. En la lengua francesa, *espíritu* e *ingenio* llevan el mismo nombre, *esprit*. Se dice: un discurso, un escrito, una dama, en sociedad, etc., es bella, pero sin espíritu (...) Si todas las cosas y personas recién mencionadas han de llamarse *espirituales*, deben despertar un *interés*, y deben despertarlo por medio de *ideas*”. Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Losada, 2010, pp. 212 y 180 respectivamente. En la *Crítica del discernimiento* se lee: “Un poema puede ser bonito y elegante, pero carecer de espíritu. Una historia es exacta y bien ordenada, pero sin espíritu. Un discurso solemne es profundo y al mismo tiempo grácil, pero sin espíritu. Ciertas conversaciones resultan entretenidas, pero, en efecto, sin espíritu. Incluso de una mujer se dice que es bella, afable y cortés, pero sin espíritu. ¿Qué se entiende aquí por espíritu? En su significación estética *espíritu* quiere decir el principio vivificante en el ánimo”. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 280.

demostrar que el *Gemüt* no se “agota” en la organización de las facultades expuestas en el inicio de la *Crítica del discernimiento*, obra en la que el *Geist* recibe tratamiento explícitamente. La significación de esta frase adoptada por Foucault —después de descartar algunas traducciones— es la de “(...) el papel organizador de las ideas en la vida concreta del espíritu”<sup>1</sup>. Una organización que hace nacer “(...) de la determinación empírica, el movimiento hormigueante de las ideas (...)”.<sup>1</sup> Lo “vivificante” (hacer nacer...) es una idea que Foucault remarca para señalar el modo, un tanto vago, podríamos decir, en que Kant define a este principio llamado *Geist*. Con esto, Foucault concluye que no hay antropología posible si el ánimo no está vivificado por la labor de las Ideas en el campo de la experiencia. Esto permite ir más lejos sin perderse en la dispersión, trabajo que implica que no sólo se trata de lo que podemos conocer, sino de lo que podemos y debemos hacer de nosotros mismos y el mundo. El *Geist* está en la posibilidad del saber; aunque no señala el lugar de la verdad, sino el origen de las ilusiones trascendentales; anima el movimiento hacia la verdad sin determinar. Esta Idea no se lee como concepto necesario de la razón que no tiene dato de la sensibilidad, como sucede con las Ideas trascendentales de la Razón pura, no se trata del acceso a estas ideas que regularían la dispersión temporal como principios; tampoco es una facultad o una de sus fuerzas, como sucede en la *Crítica del discernimiento* —en la que se alude al papel de la imaginación productiva como acceso al mundo de las Ideas, aclaro—, por lo tanto, no es principio determinante ni regulador. ¿Qué es, entonces, lo que emparenta al ánimo con la vida?, se pregunta Foucault. Lo que puede afirmarse es que vivifica por medio de ideas, pero no para regular la diversidad empírica del *Gemüt* —pues ya ha descartado que se trate de una Idea reguladora—, ni para determinar la verdad de los juicios, como sería en el caso de la facultad del entendimiento. Liberada de su uso trascendental, la idea adquiere sentido en la plenitud de la experiencia al indicar, mediante un esquema no determinante, que “se puede ir más lejos” de lo dado; entonces, no organiza al *Gemüt* para conformar un organismo, sino para vivificarlo, hacer nacer de la determinación empírica el movimiento de las ideas. Este trabajo es lo propio de la *Antropología* presentada como inversión de la *Crítica*, y lo que la diferencia de la psicología empírica y racional. Aquello que en la *Crítica de la razón pura* hace nacer el espejismo de la ilusión, es lo que en la *Antropología* hace que se prosiga la vida empírica y

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, p. 76.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 77.

concreta del *Gemüt*, sin estar fijado por la determinación de la *Crítica*. El *Geist* es un núcleo importante de la Razón pura, porque sería el origen de las ilusiones de ésta, ilusiones que animan hacia el movimiento de la verdad en la posibilidad del saber, pues la razón, en este sentido, es una cantera de ideas. Ideas que Kant va a analizar detenidamente en el apartado de la “Dialéctica de la Razón pura”, para examinar en qué medida podemos valernos o no de estas ideas. Dice Foucault:

El *Geist* será, pues, el principio, en el *Gemüt*, de una dialéctica desdialectizada, no trascendental, destinada al dominio de la experiencia y que se conjuga con el juego mismo de los fenómenos. Es el *Geist* el que abre al *Gemüt* la libertad de lo posible, lo arranca a sus determinaciones, y le da un porvenir que sólo debe a sí mismo.<sup>1</sup>

Respecto a la lectura que Foucault hace de la *Antropología*, es una introducción que, precisamente por dar cuenta de una transformación, contiene un doble: Kant y otro Kant. Digo esto porque al rescatar Foucault la *Antropología*, en lo que ella tiene en consideración al hombre y la vida pragmática —y no solamente trascendental, como hará después en *Las palabras y las cosas*—, marca también la iniciación del estudio histórico de las empiricidades, las cuales dan pie a la contextualización del hombre en el mundo de la actualidad o el hombre como usuario del mundo.

No obstante la clara delimitación de dominios, Foucault va perfilando, en el análisis del *Gemüt*, la relación que tiene la *Antropología* con el alma humana. Kant se desplaza hacia el texto definitivo de 1798, focalizando la dimensión interior del alma no como un problema de utilidad, sino de conocimiento. Kant cede, así, ante la posibilidad de que la *Antropología* analice las formas concretas de la observación de sí desde el punto de vista de una relación trascendental. Según Foucault, el núcleo del hombre que construye el mundo y se construye a sí mismo en la dispersión temporal pragmática, ámbito propio de la reflexión antropológica, varía en la publicación definitiva. En este último texto de las lecciones se produce un desplazamiento hacia la dimensión trascendental que subordina la antropología a la crítica, adquiriendo así relevancia lo que se puede esperar del hombre. La relación entre

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 78.



lo que el hombre puede y debe en el cotidiano quedaba garantizada por la antropología en sentido pragmático; ahora, con el giro hacia la dimensión trascendental, esta relación queda asegurada por la antropología en sentido práctico, la cual encauza, mediante la crítica, hacia la verdad. A este viraje Foucault llama dialectización precisamente por referirse al examen crítico en términos de ideas trascendentales de aquellos conocimientos que para Kant, produce, sofismas o paralogismos y que por este motivo que deben examinarse críticamente. Foucault va a explicar esta dialectización a partir de la consideración de dos textos póstumos de Kant: los manuales de lecciones a *Lógica* (1800) y los fragmentos del *Opus Póstumum* que redacta al final de su vida.<sup>1</sup>

En el *Opus Postumum* se retoma la filosofía trascendental en relación a las ideas Dios, Hombre y Mundo.<sup>1</sup> El Hombre aparece como la unidad concreta y activa en la que Dios y el Mundo encuentran su unidad. Foucault se pregunta por esta síntesis y, fundamentalmente, considera que la pregunta sobre el hombre no puede dejar de relacionar toda problemática del mundo y de Dios. La *Antropología* permite la correspondencia entre verdad —repite la *Crítica de la razón pura*— y libertad —repite la *Crítica de la razón práctica*, pues el dominio de lo necesario es el dominio de lo imperativo—, que es lo que se halla en juego en el *Opus Postumum*: ser limitado respecto a Dios y uno de los habitantes del mundo: la correspondencia entre libertad y verdad se realiza en la forma de la finitud humana, que supone una concepción del mundo diferente a la *Antropología en sentido pragmático*. En el *Opus Postumum* el mundo aparece como fuente de actualidad que es la raíz de la existencia; como dominio de un sistema de relaciones reales no necesarias que admiten otras definiciones; como la estipulación de los límites del mundo que plantean la imposibilidad de pasar al “dominio” de relaciones no necesarias. La *Crítica* se pregunta por las fuentes del conocimiento humano, la *Antropología* por el alcance de un mundo dado y la filosofía trascendental por los límites que frenan el desborde de una razón que se ilusiona. La conclusión de Foucault es que la solidaridad entre lo *a priori* como fuente del conocimiento, lo originario como alcance de lo que se puede y no se puede hacer, y lo

---

<sup>1</sup> Obra realizada entre 1798-1801 que Kant, en parte, ordenó de forma precisa y minuciosa, y de otras quedaron fragmentos en hojas sueltas para la futura obra *Transición de los principios de la metafísica natural a la Física*.

<sup>2</sup> Ver: Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, pp. 92-97.

fundamental como encauzamiento de la razón, marca el destino de la filosofía moderna como antropología trascendental.

Esta solidaridad se repite y condensa en las preguntas que aparecen en la *Lógica* y que el filósofo tiene que poder determinar: las fuentes del saber, ¿qué puedo saber?; el alcance del uso posible y natural de todo saber, ¿qué debo hacer?; los límites de la razón, ¿qué es dable esperar? La cuarta pregunta de la *Lógica* retoma las anteriormente referidas: ¿qué es el hombre?<sup>1</sup> La existencia del hombre es interrogada desde la fuente, el alcance y el límite en el nivel de la filosofía trascendental, es decir, lo que corresponde necesariamente a la existencia de las cosas y encaja con la trilogía de la *Crítica*: sensibilidad, entendimiento y razón.<sup>1</sup> El saber acerca del hombre marca su finitud y la subsume en lo trascendental; es decir, el saber acerca del hombre, de su cotidianeidad en el juego de la invención, acaba fundamentándose en la idea de lo que el hombre es. La cuarta pregunta antropológica de la *Lógica* plantea una naturaleza que no se ha de transgredir, en cuanto naturaleza dada al ser humano. La *Antropología en sentido pragmático* había sido planteada, por Foucault, como transgresión o inversión en negativo de la *Crítica* todavía no dialectizada. Ésta se dialectiza subsumiéndose en el dominio trascendental, que impone límites para unificar la dispersión originaria de lo empírico. O sea que la *Antropología* deja de ser el primer grado de lo empírico para remitirse a las tres preguntas, con lo que queda abolida la distinción empírico-trascendental como dominios inversos. Kant abandonaría la dispersión temporal para sujetarse a la finitud humana en los límites establecidos por la propia finitud de la razón humana, es decir, por los límites establecidos por el propio ser humano. Desde estas consideraciones, subrayo que Foucault entiende la *Antropología en sentido pragmático* como un “episodio necesario”, pues este dominio que sitúa al hombre en el campo de la experiencia, ha permitido a Kant poner a este hombre como objeto de conocimiento.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 87. En la *Lógica*, dice Kant: “Porque la filosofía en este último sentido, es aun la ciencia de la relación de todo conocimiento y del ejercicio de la razón, al fin último de la razón humana, como fin supremo, al cual todos están subordinados, y en el cual concurren todos para formar uno solo.

El contenido de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes:

1.<sup>a</sup> ¿Qué puedo yo saber?

2.<sup>a</sup> ¿Qué debo yo hacer?

3.<sup>a</sup> ¿Qué se necesita esperar?

4.<sup>a</sup> ¿Qué es el hombre?”. Immanuel Kant, *Lógica*, §33, [en línea], Uruguay, Ministerio de Educación y Cultura, 2010, [citado 21-01-2015].

[http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca\\_digital/libros/K/Kant,%20Inmanuel%20-%20Logica.html](http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/K/Kant,%20Inmanuel%20-%20Logica.html)

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, p. 97.

Entonces, por un lado, el hombre se sitúa en el campo de lo empírico y deviene objeto de conocimiento; por otro lado, es el mismo hombre, en uso de su razón, que se posiciona como sujeto del conocimiento, en tanto fija los límites en que el hombre se puede conocer. Si la *Antropología* se constituye como una doctrina sistemática del conocimiento empírico del hombre, como el hombre ciudadano del mundo, entonces no puede fundarse sobre sí misma y tiene necesidad de referirse a la *Crítica*. En este sentido, la *Antropología*, en vista a una imagen concreta del hombre en el mundo, repite la *Crítica* subordinándose a ella y aplica

(...) los principios del entendimiento fuera de los límites de la experiencia, y por lo tanto en admitir un infinito actual en el campo del conocimiento posible, por una suerte de transgresión espontánea. Pero la ilusión antropológica reside en una regresión reflexiva que debe rendir cuentas de dicha transgresión. (...) El problema de la finitud ha pasado de una interrogación sobre el límite y la transgresión a una interrogación sobre el retorno a sí; de una problemática de la verdad a una problemática de lo mismo y de lo otro. Ha entrado en el dominio de la alienación.<sup>1</sup>

La *Crítica* necesita remitirse a la región empírica o dominio de los hechos para conocer al hombre y, a la vez, la región empírica queda subsumida en lo trascendental, limitando la transgresión desde la postulación de un yo trascendental. El hombre es objeto y sujeto de conocimiento, relación que cierra el círculo de la finitud humana, de cuyo perímetro las filosofías posteriores a Kant no pueden evadirse. Para Kant, la crítica trascendental es el despertar de un sueño dogmático, adormecimiento que se produce cuando el hombre especula sin preguntarse y sin llevar a cabo un examen crítico racional de aquellas ideas que nos representamos.<sup>1</sup> Las ideas, cuando no son sometidas a esta examinación, pueden

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

<sup>2</sup> Recordemos que Kant atribuye a David Hume el haberlo despertado de su sueño dogmático. En *Prolegómenos*, Kant dice: “Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dió a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta”. Immanuel Kant, *Prolegómenos*, Buenos Aires, Aguilar, 1959, p. 45. Unos años antes, en 1766, Kant se refería a los visionarios de este modo: “(...) si observamos a *los que construyen en el aire* distintos mundos mentales, cada uno de los cuales habita el suyo tranquilamente haciendo caso omiso de los restantes —por ejemplo, a aquel que habita en el contruido por *Wolff* con una ordenación de las cosas elaboradas con más conceptos subrepticios que materiales tomados de

considerarse meras ilusiones que desorientan al pensamiento. Foucault utiliza la terminología kantiana para decir que postular un sujeto trascendental es una “ilusión” antropológica en simetría o espejo de la ilusión trascendental.<sup>1</sup> El nacimiento del hombre o, lo que es lo mismo, el humanismo kantiano, es una invención o ilusión más de la razón. Kant, tan temeroso de la alienación a la que puede conducirnos el dogmatismo, también producto de la libertad de la razón, ahora es puesto por Foucault en este lugar, ya que tal naturaleza humana no es más que un saber que requiere ser interrogado.<sup>1</sup>

La conclusión final de la *Introducción a la Antropología en sentido pragmático* se continúa en lo que será la trama medular de *Las palabras y las cosas*, cual es la *Antropología* como suelo epistémico —*a priori histórico*— en el que nacen y se desarrollan las ciencias humanas. En lo que sigue me remitiré a estas ciencias, sobre todo porque Foucault destaca, entre ellas, a la psicología y a su coadyuvante, la pedagogía, como terapéuticas del alma, a las cuales abordará posteriormente, en *Vigilar y castigar*, como aquellas que se desarrollan al amparo de las técnicas de disciplinamiento normalizador. En *Las palabras y las cosas* Foucault afirma, además, que el saber moderno presenta la novedad de sustentarse en la instauración del hombre como fundamento del conocimiento.<sup>1</sup> El clasicismo, período que Foucault segmenta previo a la modernidad, puede sintetizarse en la consideración de la

la experiencia, o que habita en aquel mundo que *Crusius* produjo de la nada partiendo de la fuerza mágica de algunos aforismos sobre lo *pensable* y lo *impensable*—, entonces tendremos que armarnos de paciencia ante las contradicciones de sus visiones hasta que esos señores acaben de soñar. Pues si un día, Dios lo quiera, despiertan del todo, es decir, abren con otro entendimiento humano, ninguno de ellos verá nada que no haya de aparecer, a la luz de las demostraciones, igualmente evidente y cierto para cada uno de los demás, y los filósofos habitarán un mundo común...” Immanuel Kant, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de Metafísica*, Madrid, El libro de bolsillo Alianza editorial, 1987, pp. 61-62.

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, p. 130.

<sup>1</sup> En un texto de 1954, por lo tanto anterior a la *Introducción a la Antropología...*, Foucault aborda el sueño no como dogmático sino en las posibilidades que tiene cuando ancla en la historia de producir con la imaginación. En este escrito, la antropología, dice Foucault, no es ciencia ni es especulación (*a priori*), sino que investiga el hecho humano, entendiendo por tal la existencia concreta. Foucault hace una diferencia entre imagen e imaginación. El sueño es una experiencia imaginaria que incumbe a la teoría del conocimiento; la imaginación siempre tiene un excedente, porque el sueño no puede explicarse ni por motivaciones psicológicas ni por determinaciones fisiológicas. El sueño es revelador de trascendencia y modulación de este mundo en su sustancia, sobre el elemento de su materialidad: soñar es un modo de hacer una experiencia del propio mundo al remitir a la imaginación como su condición de posibilidad. Lo imaginario no es falso ni ilusorio, sino más bien un modo de actualidad; la imagen, en cambio, es una forma: cristaliza, recuerda, sustituye la realidad. La imagen en un mundo constituido, la imaginación en un mundo que está constituyéndose; aprender a soñar es romper la fascinación de las imágenes, reabrir a la imaginación su libre camino. Foucault interroga este sueño en lo que tiene de historia, a diferencia de Kant, que lo ubica como un desvarío fabuloso de la Razón en que se representa algo objetivo bajo un juego subjetivo de imaginación. Ver: Michel Foucault, “Introducción a Bimswanger”, en *Obras esenciales*, p. 62-63 y 100.

pregunta por el fundamento de la representación como problema central y tarea principal del pensamiento. Este problema de la representación, propio del espacio clásico, puede ser denunciado como una metafísica dogmática, dado el desplazamiento epistémico operado por Kant, que conduce directamente al hecho de que la representación se fundamenta en el hombre; por lo que puede afirmarse que, antes del siglo XIX, el hombre propiamente no existía.

A partir de Kant conocer no es más sinónimo de representar, pues para formar un conocimiento es necesario que el fenómeno, la diversidad sensible, se presente al sujeto como intuición sensible, lo que hace que el conocimiento sea limitado y que estos límites funden la posibilidad de saber. Esto significa que el hombre está determinado como finito por los saberes empíricos, pero, a la vez, como ser finito, el hombre da a toda determinación la posibilidad de aparecer en su verdad fundamental, es decir que se buscan las estructuras profundas o subyacentes bajo lo real. El nacimiento de las ciencias empíricas, que crea al hombre como un hecho o un objeto, es, al mismo tiempo, el nacimiento de un nuevo tipo de filosofía en que el hombre aparece como fundamento o, mejor, como condición para pensar. La tesis de Foucault es que el estudio de la vida, del trabajo y del lenguaje por las ciencias empíricas de la biología, la economía y la filología, presenta una novedad absoluta porque consideran al hombre, por primera vez, objeto de saber. Estudiar estos objetos empíricos es estudiar al hombre, en la medida en que el hombre se sitúa entre los animales, es medio de producción y posee lenguaje. A la vez,

---

<sup>☞</sup> El pensamiento clásico no posee una conciencia epistemológica del hombre como tal, lo cual se evidencia en la comprensión del mundo como una realidad que al pensador solamente le cabe describir bajo el ordenamiento de los signos. El mundo aparece como una estructura existente por sí misma y la representación como un instrumento confiable y transparente. En los clásicos, la palabra “(...) se define como signo de una representación. (...) Más aún: la concepción del verbo como simple nombre que permite designar una acción o una operación y la definición de la frase, ya no como proposición atributiva, sino como una serie de elementos designativos que en conjunto reproducen una representación (...)”. Michel Foucault, “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, p. 246.

La teoría clásica del lenguaje se apoya en el hecho nuclear de que todo es representación, y de que representar no es otra cosa que nombrar. Efectivamente, desde estas claves se va a desplegar la generalidad del pensamiento de los siglos XVII y XVIII. Por ende, asistimos a una construcción epistémica abocada al esfuerzo permanente de la denominación: conocer es atribuir un nombre a la cosa y situarla, a partir de eso, dentro del orden de las representaciones. En el contexto de la episteme clásica el juego infinito de las representaciones se encierra en sí mismo, excluyendo cualquier opción de tematizar la alteridad o de representar la representación. Ver: Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968, pp. 75 y ss.

estos objetos también lo determinan, en la medida en que la única manera de conocer al hombre empíricamente es a través de estos contenidos del saber. En la dependencia del hombre con relación a estos objetos aquél se descubre como ser finito, es ésta la dimensión antropológica que ya se manifiesta al nivel de los saberes empíricos, confiriendo positividad y finitud. En relación a estas ciencias, la filosofía es considerada como crítica trascendental, la cual, a través de un análisis del sujeto, extrae el fundamento de las síntesis posibles para validar el conocimiento. La vida, el trabajo y el lenguaje son realidades fundamentadoras y, por ser tales, a la vez se retiran de lo que es posible conocer empíricamente, de allí que solicitan la tarea infinita del conocimiento: si bien no son “jamás representables del todo”, son fundamentadoras de todo lo que se da.<sup>1</sup> Son *a priori* comparables a la Idea en la dialéctica trascendental por ser representaciones puras, no empíricas; estando del lado del objeto, están más allá de él, pues totalizan los fenómenos y hablan de la coherencia. Por otra parte, puede decirse que son *a posteriori*, porque se apartan de las condiciones en tanto subjetividad trascendental, ya que pueden conocerse empíricamente. Teniendo en cuenta estos dos aspectos, Foucault va a decir que son semi-trascendetales que dan lugar a la aparición, por un lado, de un “positivismo” que ofrece fenómenos de los que no es posible sacar a luz su sustancia. Por otro lado, la filosofía crítica supone una exploración de las condiciones de validez de la representación, lo que implica la pregunta por la legitimidad de la representación, que solamente resulta posible en un pensamiento que problematiza sus propios derechos de conocer.

La analítica de la finitud da origen, según el prisma foucaultiano, a dos tipos de enfoque sobre la condición duplicada del hombre, a saber:<sup>1</sup> (i) La Estética trascendental: se admite que las formas de nuestra sensibilidad proporcionan las condiciones de posibilidad del conocimiento como estudio de la sensibilidad, es decir, elemento empírico y formas *a priori* de espacio y tiempo, cuya síntesis es el fenómeno que tiene condiciones anatomofisiológicas. Son conocimientos que se alojan del lado del cuerpo, pero lo paradójico está en que estos fenómenos cognoscibles implican una *naturaleza* del conocimiento humano que determina sus formas. Esto permite los positivismos, que anclan

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, pp. 239, 245-294.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, pp. 310-312.

en la racionalidad y desde allí intentan hacer valer lo empírico a un nivel trascendental, porque responden a esa tal naturaleza. (ii) la Dialéctica trascendental apunta no a los fenómenos, sino a las condiciones históricas, sociales y económicas que determinan al conocimiento, porque dan cuenta del funcionamiento y estructura de la razón, de los usos puros de la razón que busca siempre los fundamentos y condiciones de las cosas que aparecen. La historia del conocimiento humano puede darse como saber empírico pero, a la vez, prescribe las formas de ese saber, es decir, asimila lo trascendental a lo histórico. Ambas estrategias presentan, de un modo similar, la idea de una verdad en sí que anuda discurso y objeto, ya sea como la verdad del discurso obtenida a partir del objeto, o como la verdad de los objetos que procede del discurso. De este modo, más que tratarse de dos puntos de vista contrapuestos, el positivismo y la escatología constituyen dos tradiciones críticas del pensamiento con un suelo común, al que Foucault llama triángulo crítica-positivismo-metafísica.<sup>1</sup>

Foucault encuentra que, paradójicamente, la analítica de la finitud se mueve en una tensión entre la afirmación de la finitud y la negación inmediata de la misma. La empresa epistémica de transformar el límite en un fundamento produce un espacio en que el pensamiento se duplica en una serie de estrategias, las que lo conducen a volver sobre sí mismo en el círculo de la finitud. La finitud endurece el límite, impide transformarlo, traspasarlo, no deja lugar a lo Otro, porque precisamente esa finitud ha establecido sus límites desde la propia finitud humana (esas mentiras, patologías, etc. que boicoteaban las síntesis). Lo otro, si acaso tiene lugar, se da dentro de los límites de lo que es posible pensar, en las condiciones que el mismo hombre ha impuesto. Estos límites dan lugar a una de las principales características de las ciencias humanas, cual es producir un conocimiento histórico, a partir del siglo XIX, de lo dado a la experiencia.<sup>1</sup> Este conocimiento considera la historia como evolución progresiva del ser humano; historia asociada a un modo de ser fundamental del hombre, de allí que conforma ya el recorrido de lo que aún queda por saber y pensar. Los saberes empíricos sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, por corresponder a la finitud del hombre, se presentan como algo inestable, ilimitado, indefinido; no obstante, se piensa su superación en un tiempo futuro más perfecto. Tal vez la evolución de las especies

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 240.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, pp. 334- 375.

no haya acabado, tal vez los nuevos modos de producción acaben con el trabajo alienado, tal vez sistemas simbólicos puros disuelvan la opacidad de los lenguajes hasta ahora existentes. En esta nueva figura se verá la relación que supone la idea del hombre con la historicidad, y que ancla en una imposibilidad fundamental: el origen se sustrae y se retira. Este movimiento hace que el pensamiento moderno se aboque a la tarea de restituir el dominio de lo originario, avanzando sin poder encontrar el origen, a pesar de buscarlo. De allí que el doble empírico-trascendental se recorra indefinidamente y el conocimiento se encuentre siempre a medio camino al indagar sobre el objeto hombre. A partir de este cometido, el conocimiento de sí, nunca acabado, será el gran proyecto de la modernidad. Este desconocimiento no desanima al hombre a conocerse a sí mismo; al contrario, es precisamente lo que lo lleva a buscar insistentemente las condiciones de su existencia. De este modo, hay permanentemente lo Otro que se escapa al pensamiento, pues éste no puede dar cuenta de ello totalmente; pero, simultáneamente, este otro es lo más próximo al tratarse de un hombre que nace para sí mismo, porque este otro se busca en los límites ya establecidos. Dos momentos delinean el paisaje del pensamiento moderno: el férreo cometido de que el hombre sea fundamento de lo que positivamente pueda saberse de él, y el objetivo de ahondar en lo Otro como lo impensado respecto a sí. La curvatura se cierra en la finitud; un círculo que hace del pensamiento una acción que intenta que lo Otro se haga próximo en la develación del origen nunca hecho presente: lo que puede pensarse ya está puesto por ese origen. Por eso Foucault es tan insistente en acabar con la idea de un origen humano en donde puede encontrarse su naturaleza y, consecuentemente, busca transgredir los límites que el mismo hombre se ha dado a sí mismo para pensarse.

Según Foucault, nos encontramos en la modernidad con un triedro de saberes conformado por las llamadas *ciencias formales o exactas* (como la matemática y la lógica), las *ciencias empíricas* (la biología, la economía política y la lingüística) y la *analítica de la finitud*.<sup>1</sup> Las ciencias humanas no se ubican en ninguno de los tres dominios definidos por estas ciencias, sino en el espacio de encuentro entre ellas, es decir, entre las ciencias sin más y la filosofía que, como se ha hecho hincapié, se ha reducido a antropología empírico-trascendental. Aunque las ciencias humanas se sirvan algunas veces de procedimientos de formalización

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, pp. 334-338.



—emparentados con las ciencias precisamente formales—, lo que las define propiamente es la relación que ellas mantienen con las ciencias empíricas y la analítica de la finitud. Su espacio está delimitado por lo que en el hombre hay de positivo, tal la vida, el trabajo y el lenguaje, pero, además, por lo que posibilita al hombre saber qué es el la vida, el trabajo y el lenguaje. Estos saberes se distribuyen en las ciencias de la psicología, la sociología y la teoría de la literatura y los mitos, y serán estas ciencias las que asuman la pregunta ¿qué es el hombre (en la vida, el trabajo, el lenguaje)?

### (i) PALABRA SUMISA

Retomando la analítica de la finitud, la tradición kantiana adopta la forma de la reflexión como pensamiento que se piensa a sí mismo en la interioridad, dando lugar a la filosofía de la interioridad; la razón tiene una existencia trascendental, aunque con un punto de anclaje en la empiricidad que da lugar, también, a las ciencias, particularmente a las que se ocupan del hombre. Sin embargo, pese a estas consideraciones respecto al modo en que se plantea el pensamiento, coexistentemente, enfocando otra tradición, se daría por primera vez una interrogación por el ser del hombre desde la exterioridad, sin el interés de alcanzar la interioridad que se piensa en sus propios términos. Desde otra línea de elaboración teórica, se piensa en los márgenes o en el afuera de los límites del pensamiento anunciado por Kant. Un nuevo pensamiento puede ser anticipado en la aparición de las llamadas contra-ciencias: el psicoanálisis, la etnología (antropología estructural) y la lingüística (teoría del lenguaje como formalización), las que desmontan el humanismo al allanar el poderío de la finitud ilimitada del pensamiento como consciencia. Estas ciencias permiten abandonar la interioridad profunda del ser humano que las ciencias humanas analizan, por medio de la exterioridad de gestos, conductas y palabras.<sup>1</sup> Las contra-ciencias se sitúan en una exterioridad en que el texto no tiene fondo, es decir que ya no suponen aquella interioridad y, por lo tanto, deshacen al hombre.<sup>1</sup> La lingüística tiene el mérito de poner de relieve relaciones que no han sido controladas por el escritor, relaciones formales que no han estado presente en la mente de nadie, relaciones que son una construcción exacta en la

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 344.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, pp. 368 y ss.

medida que pueden asignárselas a esos materiales. Al descubrir el inconsciente y el psicoanálisis, con Freud se abren problemas más generales con respecto al hombre, al considerar formalmente al inconsciente como significante.

La literatura no se ubica en ninguna de las contra-ciencias, no obstante, activa la palabra independizada del sujeto soberano de la analítica de la finitud, y es el punto de contacto entre la certeza de la muerte de Dios y la productividad del lenguaje. La tesis de Foucault en *Las palabras y las cosas* es que la importancia de la literatura, como un indicio de la desaparición del hombre, está en la posibilidad de manifestación, de exposición, de designación del propio ser del lenguaje, en alguna medida como una vuelta al lenguaje en el Renacimiento. En este período no existe el problema de la representación o de la significación de los signos, tal como son pensados cuando son objeto de ciencia en el análisis del discurso y en la filología; la escritura se presenta como un código que encierra en sí mismo la verdad o, dicho de otro modo, el ser de la verdad está en la palabra y no en un fondo oculto.

La literatura en la que piensa Foucault pone en entredicho las creencias usualmente aceptadas en una sociedad, estableciendo un punto de quiebre en nuestro sistema de razón. Foucault llama a ese punto “experiencia del límite”,<sup>1</sup> movimiento de destrucción de las palabras que libera otras, indefinidamente, infinitamente. El lenguaje literario introduce una ruptura, un espacio vacío que no será objetivado, con el que ninguna obra coincide. El lenguaje sólo depende de sí mismo; se repite y reduplica —al no fundarse ya en el infinito— lo que fue dicho, para borrarlo, profanarlo, transgredirlo, recusarlo.<sup>1</sup> Es un lenguaje de transgresión, como la pregunta por las posibilidades no dialécticas del límite, y no tiene que ver con la ética, lo escandaloso, lo negativo. Si la antropología nos restituye a un mundo limitado y positivo, es decir, vinculado a un contenido capaz de retener esta experiencia de la existencia; la literatura despliega la experiencia del límite como ser de la diferencia o partición, es decir, sin corte, separación o distancia entre un fondo y lo que se manifiesta en la superficie.

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, pp. 300 y ss.; Michel Foucault, “Prefacio a la transgresión”, en *Obras esenciales*, p. 147.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “El lenguaje al infinito”, en *Obras esenciales*, p. 162-163.

A pesar de subordinar la comprensión del límite y de la transgresión al tema nietzscheano de la muerte de Dios, en este punto, inesperadamente, Kant reaparece cuando Foucault toma la diferencia entre el *nihil negativum* y el *nihil privatium*.<sup>1</sup> La referencia a Kant es muy breve en el “Prefacio a la transgresión”, pero no por ello se puede pasar rápidamente. Para comprenderla mejor, incluyo alguna aclaración en torno a este término que no es desarrollado por Foucault. El *nihil positivum* es un conocimiento sin objeto, es una nada que surge de la falta, carencia o ausencia de cualidades positivas de un objeto. Hay una negatividad relativa, pues se conoce algo en relación a su negación, por ejemplo, la negación de la luz permite conocer las tinieblas. La luz se presenta a los sentidos y por su negación conocemos las tinieblas, por eso es un objeto vacío. Nos representamos un objeto por negación o, lo que es lo mismo, afirmamos sin la positividad del objeto. Es un conocimiento sin experiencia sensible, lo cual transgrede los límites fijados por la analítica trascendental; pero, según Kant, no es imposible, pues hay concepto de un objeto, aunque vacío. El filósofo alemán, entonces, descubriría la afirmación no positiva, lo que hace que Foucault lo emparente nada menos que con Maurice Blanchot. Esta afinidad se da gracias a la similitud entre la afirmación no positiva de Kant (*nihil privatium*) y el principio de no contestación o impugnación (*contestation*): “(...) una afirmación que no afirma nada: en plena ruptura de transitividad”.<sup>1</sup> Cabe aclarar que los intransitivos son verbos que aparecen sin objetos, son autosuficientes semánticamente porque tienen significado completo por sí mismos. Enlazando la afirmación no positiva con la intransitividad podría afirmarse que no se trata de negar positivities —valores o existencias—, tal como Foucault se encarga de advertir cuando señala que la transgresión no es inversión. La transgresión de la escritura literaria, en cambio, es una afirmación que no afirma nada, una palabra que no afirma ninguna positividad más allá de su propia repetición. Con Kant podría decirse que la nada es la afirmación paradójica de una ausencia y con Foucault, que se afirma el ser del lenguaje sin ninguna realidad detrás del significante o, lo que es lo mismo, el significante es

---

<sup>1</sup> Esta negación, como las formas de la intuición espacio y tiempo (*ens imaginatum*), no son objeto si no hay algo real; mientras que *nihil negativum* (nada negativa) es opuesto a la posibilidad, el objeto de un concepto que se contradice a sí mismo, porque el concepto es nada, lo imposible: “La realidad es *algo*; la negación *nada*, o sea, un concepto de la carencia de un objeto, como la sombra, el frío (*nihil privatium*)”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 413-414.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “Prefacio a la transgresión”, en *Obras esenciales*, p. 150.

destronado por el gesto de la escritura que va hasta el corazón vacío, donde el ser alcanza su límite y lo define en su ser: no hay otra definición del ser que no sea por el lenguaje.

En Maurice Blanchot y en George Bataille, según Foucault, la crítica da lugar a la impugnación de lo que creemos cierto y fundado: falta de origen, proyecto o punto de llegada; la experiencia conduce a algún lugar, pero no sabemos dónde ni tampoco si tiene término. Esta experiencia nunca determinada es soberana, en el sentido de que no hay autoridad fuera de ella. Al presentarse como indeterminada, es más un no saber que la fijación de lo que se debe saber y el modo que ha de seguir la producción de este saber, incluso cuando se refiere al sí mismo: una experiencia sin alma que libera la servidumbre del lenguaje por el poder de transgresión que éste tiene, en tanto afirma sin nada predeterminado. La transgresión es una experiencia que lleva el límite al extremo, al máximo que se puede, afirmando el ser limitado, sin establecer oposiciones de valor y sin separar en términos de negativo y positivo. No es el pensamiento que se vuelve sobre sí mismo en la reflexión de sus propios límites, sino que la escritura se soporta a sí misma, vuelve el lenguaje sobre sí mismo, el propio acto de escribir. “A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma (...)”,<sup>1</sup> es el ser del lenguaje lo que aparece y no una crítica que desmantele la noción de sujeto planteada en términos antropológicos.

En la conferencia “¿Qué es un Autor?”<sup>1</sup> de 1969, Foucault se aleja de la literatura como transgresión, porque la literatura pierde esa fuerza de afirmarse en la repetición del lenguaje al afirmarse en la identidad de un yo como autor del texto. Al atribuirse el nombre de autor, el discurso se convierte en una propiedad privada que descansa en la identidad de quién escribe. El autor es una falsa plenitud en cuya consciencia plena hay que desactivar la transparencia, pues no hay razón para conocer lo que es verdadero y lo que es falso en su alma buscando tradiciones e influencias, tomas de consciencia o crisis.<sup>1</sup> El sentido de la

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 297.

<sup>2</sup> Ver: Michel Foucault, “¿Qué es un autor?”, en *Obras esenciales*, pp. 291-317.

<sup>3</sup> Ver: Michel Foucault, “Para una política progresista no humanista. Respuesta a una pregunta”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, p. 195.

obra literaria remitiría a esta identidad psicologizada, operación que aleja a la literatura de la palabra transgresora, experiencial y vacía. Así, Foucault abre una nueva perspectiva que tematiza la muerte del hombre, proponiendo analizar de qué modo y según qué reglas se formó y funcionó el concepto de hombre. De este modo, la cuestión del autor se vuelve una cuestión de función característica del modo de existencia de los discursos en diferentes épocas, como por ejemplo, el discurso literario, el cual tiene con la autoría una relación diferente que la del discurso científico. El nombre de autor no es un nombre propio como cualquier otro, que opera como un elemento más dentro del discurso. Más bien, ejerce una función respecto de los discursos que garantiza su clasificación; hace posible la agrupación de unos textos, su delimitación, la exclusión de algunos o su oposición a otros. Obviamente, no se trata de la inexistencia del autor, sino de avanzar en la dirección de un trabajo descriptivo, sobre los emplazamientos en donde se ejerce esta función como lugar vacío, sin anclar en la positividad de la psicología del autor.

En un primer manuscrito de *La arqueología del saber* (1966), Foucault habla de un *pronombre sin persona* que es condición del discurso mismo; no se trata de un yo, un método, sino de una función que está activa en el “yo digo”. Este pronombre es un borrador porque se anticipa a *La arqueología del saber*, que se publica tres años después; pero también es un borrador en otro sentido: no solamente por la desaparición del sujeto en el discurso de los otros, en que el autor es más bien un “uno” anónimo, sino en el propio discurso de Foucault.

(...) “quisiera haber sido el soporte de un texto que no tuviese nombre”, “este ‘yo’ no es la presencia de mi vida, la oscuridad de mi experiencia que hace irrupción en mi discurso y delata, de este modo, la región inconsciente de donde viene. Es una función de mi discurso, la tarea ciega que le permite existir y hablar, pero que forma parte de su tejido, en el que ocupa un punto determinado y dispone a su alrededor los elementos de aquel”, “no se trata de ‘mí’ [*moi*], ni de mi ‘método’, sino de esa función que está activa en lo que yo digo, que se puede intentar describir a partir de ahí, pero que no puede definirse

independientemente de su relación con los otros discursos que le son anteriores o contemporáneos.”<sup>1</sup>

En *La arqueología del saber* Foucault lleva adelante la construcción de los elementos de análisis de las condiciones en las que es posible que el individuo adopte la función de autor en una obra. Explicar la autoría desde las condiciones históricas que rompen la continuidad de la identidad que sostiene la idea de autor permitiría “(...) desatar las últimas sujeciones antropológicas; empresa que quiere, en cambio, poner de relieve cómo pudieron formarse esas sujeciones”.<sup>1</sup> En este libro, Kant apenas es mencionado como una referencia para abordar el círculo de la analítica de la finitud y de la psicología que comanda las ciencias humanas. Estas ciencias elaboran categorías antropológicas que se expresan en enunciados, por los cuales se ha constituido como objeto al sujeto. Cuando Foucault habla del lenguaje en la literatura, considera que en estos escritos se vuelve hacia un lenguaje anterior, ya dicho, a un murmullo o rumor de todo lo que ya fue pronunciado y acumulado en la historia, con el objetivo principal de repetir las palabras sin remitirse a un sujeto fundador. Hay pensamientos y palabras anónimas que nos anteceden y que no han derivado de un origen, sino que se han formado accidentalmente, con discontinuidad, y han provocado, en su dispersión, desenlaces imprevistos en los que desaparece el yo. Pensamientos y palabras se insertan en una *formación discursiva*, esto quiere decir, cierto número o conjunto de enunciados que presentan una regularidad en la relación entre objetos, conceptos, tipos de enunciados, elecciones temáticas. Regularidad que implica correlaciones, posicionamientos y también transformaciones en las relaciones entre enunciados.<sup>1</sup> Estas relaciones son internas al discurso. Lo son no por enlazar palabras o conceptos y frases o proposiciones, como lo hacen la lógica y el discurso argumentativo de la filosofía o la retórica. El discurso no es signo de otra cosa y, en este sentido, se puede prescindir de las palabras como signo en relación a un significado porque la opción foucaultiana no analiza estructuras semánticas:

---

<sup>1</sup> Edgardo Castro, “Archivo y política”, en Michel Foucault, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, p. 34.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 27.

<sup>3</sup> Ver: *ibidem*, pp. 55 y 62.

*Las palabras y las cosas* es el título —serio— de un problema; es el título —irónico— del trabajo que modifica su forma, desplaza los datos, y revela, a fin de cuentas, una tarea totalmente distinta. Tarea que consiste en no tratar —en dejar de tratar— los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino hacerlo, en cambio, como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan.<sup>1</sup>

El referencial del enunciado (...) define las posibilidades de aparición y de delimitación de lo que da a la frase su sentido, a la proposición su valor de verdad.<sup>1</sup>

A los fines de avanzar en esta tesis, es importante retener que quien habla o escribe no es el sujeto emisor de la frase, el llamado autor o sujeto de enunciado, en tanto intención de significación. Tampoco se trata de operaciones enunciativas que pueden llenarse con cualquier individuo. Analizar una formación discursiva es poner de manifiesto su rareza histórica, su exterioridad y acumulaciones, lo que Foucault llama *positividad*, como condiciones o *a priori histórico* (y no *a priori trascendental*) de la emergencia de enunciados.<sup>1</sup> Cuando un sujeto habla o escribe, lo hace desde una posición y función en la diversidad de los discursos, que son prácticas; por lo tanto, dice Foucault, en la conclusión de *La arqueología del saber*, se ha querido:

(...) mostrar que hablar es hacer algo, algo distinto a expresar lo que se piensa, traducir lo que se sabe, distinto a poner en juego las estructuras de una lengua; mostrar que agregar un enunciado a una serie preexistente de enunciados, es hacer un gesto complicado y costoso, que implica unas condiciones (y no solamente una situación, un contexto, unos motivos) y que comporta unas reglas (diferentes de las reglas lógicas y lingüísticas de construcción); mostrar que un cambio, en el orden del discurso, no supone unas “ideas nuevas”, un poco de invención y de creatividad, una mentalidad distinta, sino unas transformaciones en una práctica(...).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 120-121.

<sup>3</sup> Ver: *ibidem*, pp. 165 y 167.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 270.

En lo que sigue, me abocaré a indagar la palabra inscrita en las prácticas discursivas que dan lugar al saber de las ciencias humanas, que tiene como objeto ese raro acontecimiento que es el hombre; lo que marca una discontinuidad con períodos anteriores. Foucault denomina “desbloqueo epistemológico de las ciencias del hombre” a la expansión de nuevas formas y regularidades que renuevan los enunciados, haciendo posible un nuevo tipo de discurso en la constitución del saber. Este desbloqueo permite que las disciplinas logren acumular saber, creen nuevos dominios posibles de saber, produzcan cambios en la economía política del poder y modifiquen los aparatos de poder.<sup>1</sup> En *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, aquel *a priori histórico*, como condición de aparición de un conjunto de enunciados, es también considerado un campo de combate en que la lucha de poderes permite la proliferación de las ciencias humanas, entre ellas, la pedagogía. La tercera de las cuatro reglas que Foucault presenta en su trabajo genealógico estipula:

(...) buscar si no existe una matriz común y si no dependen ambas de un proceso de formación “epistemológico-jurídico”; en suma, situar la tecnología del poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre.<sup>1</sup>

En un artículo anterior a *Vigilar y castigar*, titulado “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Foucault plantea la historia como un juego de máscaras, es decir, como verdades emergentes o sucesos que han tenido su origen en la historia, discriminando a ésta del origen histórico que busca dar cuenta de lo que el hombre es en su naturaleza. Quitar las máscaras no para encontrar la identidad del rostro; sino para encontrar otras máscaras que han sido el origen histórico de los rostros que se asumen como verdaderos cuando no son más que disfraces, quimeras o sueños. Ya no se trata de la historia escatológica que vuelve indefinidamente al origen con la ilusión de encontrar allí el fundamento, lo que hace pasar por natural la coacción, las fuerzas. La historia que le interesa a Foucault no posee una significación esencial: se parece más a la escenografía montada de un teatro que al desarrollo progresivo del hombre originario. Mascarada, teatro, carnaval del tiempo, bufonería de la historia, amalgama de decorados, disfraz, origen irrisorio, son palabras que

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 172-173.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012, p. 33.



pueden agruparse en una base lexemática que apunta a deshacer cualquier historia que establezca mecanismos universales y principios legales que los rijan. Nietzsche es recuperado como un genealogista y Foucault se posiciona como un genealogista que incorpora la fuerza y la guerra en la tarea de análisis de las condiciones de posibilidad de los saberes humanistas, a partir del poder como un campo estratégico. Mientras que para Kant existe armonía entre las condiciones de la experiencia y las condiciones de los objetos, el escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es una insolencia de “(...) Nietzsche ya que no se debe olvidar que, en 1873 se estaba, si no en pleno kantismo, al menos en pleno neokantismo”.<sup>1</sup> Para Kant hay un “derecho de origen” que establece una concordancia idéntica entre el conocimiento y las cosas que hay que conocer; Nietzsche no solamente grita la muerte de Dios, sino la del sujeto que, en su unidad y soberanía, se atribuía la tarea de establecer los límites del conocimiento en forma pura.

Una vez más es necesario pensar en Kant, aproximar a los dos filósofos y verificar todas sus diferencias. Lo que cuestionaba la crítica kantiana era la posibilidad de un conocimiento del en-sí, un conocimiento de una verdad o de una realidad en sí misma. Nietzsche, en *La genealogía de la moral* decía: «Guardémonos, por tanto, a partir de ahora, señores filósofos [...] de los tentáculos de conceptos contradictorios tales como “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”». Y aún más, Nietzsche decía también en la *Voluntad de poder* que no existe el ser en sí, del mismo modo que tampoco puede haber conocimiento en sí.<sup>1</sup>

La genealogía se prelude como una investigación que va a desenmascarar las ciencias humanas, tal vez con el propósito de entorpecer su desbloqueo o, dicho de otro modo, el genealogista hace una historia de estas ciencias para poner al descubierto su funcionamiento y, tal vez desmantelar en esta descripción el juego de poder que las rige.

(...) en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio funcionamiento y hace aparecer a cada instante justificaciones de ese control. Hay que

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, en *Obras esenciales*, p. 492.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 498.

resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas, la última.<sup>1</sup>

Resulta fascinante y, a la vez, produce consternación cómo Foucault explica el trabajo de transformación del alma a partir de las operaciones que las ciencias humanas realizan sobre el cuerpo: “El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo”.<sup>1</sup> El alma es sujeta, es decir, atravesada por un poder que funciona de modo tal que el yo, el individuo en su supuesta interioridad, se considere obligado a reconocer ciertas reglas que lo llevan a obrar de tal o cual manera. La racionalización moderna, a través de las ciencias humanas, asume la dirección en el campo de la moral y de la conducta, propulsando la asimilación de un modo de ser y obrar que requiere de la sujeción de las fuerzas del cuerpo. A esta operación de sujeción, manifiesta desde el siglo XVIII, que conjuga las ciencias humanas con relaciones de poder, Foucault va a llamarla política de los cuerpos o anátomo-política; escenario de sistemas disciplinares cuyo funcionamiento es “jurídico-antropológico”.<sup>1</sup> La formación del alma en la técnica disciplinaria que recae sobre el cuerpo, pone en juego mecanismos de control y sanción eslabonados con los saberes de las ciencias humanas. Al mismo tiempo, existe un régimen de saberes y una forma de sojuzgar y modelar más fundamentalmente disciplinar que represivo, pues lo que se busca es corregir para transformar y formar al hombre en su ser.

Al plantear Foucault una concepción del poder como descentralizado, habitual y que fluye de manera tal que no deja sitio al margen de él, Kant es dejado atrás. El filósofo alemán, con su idea del poder legal en términos de deber ser, habría conducido a una idea del poder restrictiva; pero Foucault no intenta discutir o superar a Kant, sino desplazar la cuestión a cómo fue posible que Kant pensara el problema. De esta reinscripción del problema surge el interés de preguntarse por las posibilidades de la palabra del filósofo más que por sus aciertos o errores:

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, p. 103.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, p. 39.

<sup>3</sup> Ver: *ibidem*, p. 214.

Evidentemente, podemos decir que esto se debe a la influencia de Kant, a la idea de que, en última instancia, la ley moral, el «no debes», la oposición «debes/no debes», es en el fondo la matriz de toda regulación de la conducta humana. Pero, a decir verdad, esta explicación por medio de la influencia de Kant es totalmente insuficiente. El problema es saber si Kant tuvo esa influencia y por qué la tuvo tan fuerte.<sup>1</sup>

El aspecto más característico de esta genealogía que historiza los cuerpos es que el poder es pensado en términos de relaciones de fuerzas, como positivo y productivo, y no únicamente como represivo y restringente. Foucault localiza un vínculo entre la subjetividad y la productividad, que solicita que el individuo se muestre obediente para dejar actuar sobre sí las técnicas de disciplinamiento con sus saberes y procedimientos. Al cuerpo se le pide docilidad hasta en los menores detalles que hacen a las cosas mínimas de la cotidianidad de la vida de los individuos y de las instituciones. En esta cadena de disciplinamientos se eslabonan los castigos como “micro penalidades”, que no siempre se reducen a la forma de tribunal.

He adoptado, en efecto, la expresión “humanismo blando”, lo cual da a entender por obvias razones lingüísticas que puedo pensar que existen humanismos no blandos, duros, que se valorarían en comparación con los primeros. Pero, si se piensa bien, yo diría que “humanismo blando” es una fórmula puramente redundante, y que “humanismo” implica de todas maneras “blandura”.<sup>1</sup>

(...) las nociones de institución, represión, rechazo, exclusión, marginación no son adecuadas para describir, en el centro mismo de la ciudad carcelaria, la formación de las blanduras insidiosas, de las maldades poco confesables, de las pequeñas astucias, de los procedimientos calculados, de las técnicas, de las “ciencias” a fin de cuentas que permiten la fabricación del individuo disciplinario.<sup>1</sup>

Los detalles de movimientos, posturas, gestos del cuerpo, son observados en forma permanente y minúscula, porque será a través de ellos que las conductas pueden clasificarse

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Las mallas del poder”, en *Obras esenciales*, p. 891.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, p. 98.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, p. 359.

en buenas y malas. El buen encauzamiento necesita regular las conductas conforme a un patrón al que deben ajustarse, y es parte de la observación detectar aquello que se desvía de la regla. Este padrón responde a un orden definido por procesos naturales y observables que refieren a regularidades, como por ejemplo, el grado de aptitud o capacidad conforme a la edad o al estadio estipulado, al que se llega por las investigaciones empíricas de las ciencias del hombre. Entre ellas, la psicología se destaca ocupándose de la interioridad del alma y llevando tras sí al sujeto kantiano de la modernidad: “(...) sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos (...)”.<sup>1</sup> La psicología dice la verdad del sujeto, es un saber experto sobre los individuos y del individuo sobre sí mismo, haciéndolo transparente para sí mismo. La vigilancia y la observación están integradas a la psiquiatría y a la psicología, presentándose como la terapéutica que forma y transforma el alma del hombre. Foucault considera que hay un reduccionismo de las ciencias humanas a la psicología, en tanto normalizan, es decir, tornan dócil al sujeto para que se adecue a las normas estándares establecidas por quienes poseen el saber y el poder sobre el alma.

Todas las ciencias, análisis o prácticas con raíz “psico-” tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización. (...) el momento en que las ciencias del hombre han llegado a ser posibles es aquel en el que se utilizaron una nueva tecnología del poder y otra anatomía política del cuerpo.<sup>1</sup>

(...) sabemos que nuestro cuerpo forma parte de nuestra psique o de la experiencia, a la vez consciente e inconsciente, a la que se dirige la psicología, de suerte tal que, en el fondo, ahora ya no queda más que la psicología.<sup>1</sup>

La palabra se ubica en el funcionamiento representativo y significativo del lenguaje que la psicología interpreta para saber lo que las palabras dicen, incluso las que plantean diferencia o extravío en relación a la verdad del individuo. El pensamiento se haría visible por las palabras consideradas como un signo, es decir, un significante sometido a las

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 312.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, p. 224.

<sup>3</sup> Michel Foucault, “Filosofía y psicología”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, p. 42.

significaciones establecidas por las ciencias humanas.<sup>1</sup> La palabra dicha por los individuos pertenece al orden de lo visible y se vuelve eficaz para disciplinar los cuerpos, volviéndolos productivos y controlados a la vez. Son productivos porque decir la verdad da cuenta de la verdad y sus perversiones; controlados, porque en ese decir hay algo que está admitido y otro tanto excluido de las ideas aceptadas. La palabra de quien la pronuncia no está menos exenta de poder que quién la recibe, pues las posiciones adquiridas, aunque diferentes, se encuentran producidas y, por esto mismo, sometidas —aunque no necesariamente reprimidas— a los límites históricos de un orden discursivo:

El tipo de análisis que llevo a cabo no trata del problema del sujeto hablante, sino que examina las diferentes maneras en las que el discurso desempeña un papel dentro de un sistema estratégico en el que el poder está implicado y gracias al cual funciona.<sup>1</sup>

## (ii) PROFESOR EXAMINADOR

En *Vigilar y castigar* emerge la figura de lo escolar, un tipo de enseñanza donde están integrados tres procedimientos: la enseñanza no sólo de lo que llamaríamos contenidos, sino un conglomerado de conductas y actitudes que se quiere cultivar; el aprendizaje a través del ejercicio en la actividad pedagógica; la observación minuciosa y constante. Conductas, ejercicios para lograrlas y vigilancia para que se cumplan, son los instrumentos que acompañan al conocimiento para actuar sobre los individuos y sobre la sociedad, produciendo cierto tipo de sujeto. Derivada de la organización monacal, la escuela adopta las técnicas espirituales de la educación, pues hay un trabajo que el individuo debe realizar sobre sí. A diferencia de la vida ascética, el trabajo sobre el alma del individuo se logra con tareas homogeneizantes a las que hay que hacer caso para adquirir saberes y perfilar una buena conducta. Además de controlar el empleo del tiempo, hay una elaboración temporal de la acción, una articulación del cuerpo con los objetos y los gestos. En el caso de la institución educativa, el castigo ejerce sobre los alumnos una presión constante para encarrillarlos hacia el mismo modelo, dando lugar a la educación estandarizada y al

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *El orden del discurso*, pp. 47 y 50.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “Diálogo sobre el poder”, en *Obras esenciales*, p. 739.

establecimiento de las escuelas normales.<sup>1</sup> La escuela pasa a ser el lugar de elaboración de la pedagogía, la cual comienza a funcionar como ciencia y, ligada a la psicología, juega el papel de una terapéutica encargada de corregir: “Toda psicología es una pedagogía, todo desciframiento es una terapéutica: no podemos saber sin transformar”.<sup>1</sup> El trabajo pormenorizado sobre el cuerpo es del orden del ejercicio que compromete gestos, actitudes y posiciones en una coerción constante. El cometido de estos ejercicios es reducir, corrigiendo, las diferencias que alejen a la formación del hombre de su ser natural, lo que tiene como efecto igualar esencialmente a los individuos. Los ejercicios, entonces, aspiran a normalizar las conductas de los individuos, doblegando la voluntad hacia el cumplimiento de la regla reconocida.

Es recurrente en *Vigilar y castigar*, como ya el título lo adelanta, la mirada que observa e inspecciona a los otros y que se internaliza en la propia mirada respecto a sí mismo, como efecto de un ojo que vigila en forma permanente. Es archiconocido el panóptico carcelario como esquema de funcionamiento de esta vigilancia: en el patio de la prisión se erige una torre en la que se encuentra un policía que, desde este lugar, tiene acceso para ver todas las celdas que dan a este patio. Un diseño económico, a través del ojo del policía que no es visto, implanta vigilancia continua en todos, puesto que los presos, al no saber cuándo efectivamente son mirados, realizan sus actividades como si lo estuvieran. Se inscribe en el corazón de la práctica de enseñanza una relación de vigilancia definida y regulada, no como pieza agregada o adyacente, sino como un mecanismo que le es inherente y que multiplica la eficacia del sistema. Las observaciones de las conductas permiten medir, diferenciar, jerarquizar, clasificar en relación a un patrón regulador que se traduce como la normalidad, es decir, adecuar las conductas a las reglas del cuerpo social, lo que confirma la pertenencia del individuo a la sociedad. El control de los ejercicios se puntualiza en una vigilancia que mira permanente y jerárquicamente a los individuos para establecer la mayor visibilidad posible, a los fines de poder establecer las diferencias y aplicar, correctivamente, las consecuentes sanciones. Este modo de proceder de las ciencias humanas —la pedagogía

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, p. 187.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “Filosofía y psicología”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, p. 46.

entre ellas— es familiar y cotidiano, razón por la cual el disciplinamiento al que son expuestos los individuos permanece invisible para los mismos.

En la actualidad, ustedes están colocados así en fila, la mirada del profesor puede individualizar a cada uno, puede nombrarlos para saber si están presentes, qué hacen, si están soñando, si bostezan... Son futilidades, pero futilidades muy importantes, pues, finalmente, en el dominio de toda una serie de ejercicios de poder, en estas pequeñas técnicas, es donde han podido investirse y funcionar estos nuevos mecanismos. (...) Es lo que yo llamaría tecnología individualizante del poder, una tecnología que mira a fondo a los individuos, hasta en su cuerpo, en su comportamiento; es, a grandes rasgos, una especie de anatomía política, de anatomopolítica, una anatomía que se dirige a los individuos hasta anatomizarlos.<sup>1</sup>

Este modelo de funcionamiento de las instituciones de la sociedad disciplinaria le ha valido no pocas críticas a Foucault de parte de los defensores de la pedagogía escolar, ya que deja muy mal parado al profesor al incluirlo entre quienes examinan, evalúan y determinan la pena: un profesor examinador. “El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza”,<sup>1</sup> repercutiendo en el éxito del poder disciplinar. En la institución escolar esta ceremonia somete manteniendo un mecanismo de objetivación en que el maestro toma del discípulo un saber que éste le ha de entregar a aquél. Así, el examen, además de ser una fijación “científica” es, a la vez, un ritual que describe al individuo en los menores detalles de su existencia en la vigilancia cómplice de padres y maestros que no escapan al uso de métodos coercitivos para salvar y formar el alma como corresponde. Aún en la más absoluta soledad, el ojo propio conmina a actuar conforme al mandato, el examen de conciencia es una técnica eficaz para volver al individuo sobre sí con la finalidad de hurgar en los errores cometidos y prevenirse de los próximos, supervisando el fondo de las prácticas más íntimas. La tarea del profesor y del profesor de filosofía no escaparía a la confusión empírico-trascendental, a la psicologización del trabajo hermenéutico y al poder disciplinar que se descentraliza, difunde y ensancha. Lo que recalca Foucault es que, a través del examen, las instituciones se minan de vigilantes que

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Las mallas del poder”, en *Obras esenciales*, p. 897.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, p. 215.

pasan a ser “personajes extrajurídicos”<sup>1</sup> cercanos a los quehaceres diarios, pero que no por ello operan fuera de una matriz jurídica. El funcionamiento de cierta regularidad discursiva, conforme a la matriz epistémica de las ciencias humanas y al régimen punitivo disciplinar, posiciona al profesor como “personaje extrajurídico” aunque en simetría con el juez.

Nos encontramos en compañía del profesor-juez, del médico-juez, del educador-juez, del "trabajador social"-juez; todos hacen reinar la universalidad de lo normativo, y cada cual, en el punto en el que se encuentra, le somete el cuerpo, los gestos, los comportamientos, las conductas, las actitudes, las proezas.<sup>1</sup>

En este momento histórico, la escritura crece simétricamente con la proliferación de las ciencias humanas, porque el individuo es descriptible y analizable en su evolución particular, sus aptitudes y capacidades propias. Por otra parte, permite el análisis de los fenómenos globales, grupos, colectivos, estimación de desviaciones y su distribución en una “población”. De este modo, opera todo un juego de escritura del individuo común por el registro que transcribe, homogeneizando, los rasgos individuales establecidos por la observación. El poder de la escritura hace que el hombre común entre en el campo del expediente, haciendo de cada individuo un caso, entendido como un objeto de conocimiento y, a la vez, una presa del poder. En el bello escrito *La vida de los hombres infames*, Foucault elogia la intensidad de esos “poemas-vida”<sup>1</sup> contenidos en los registros de internación, los que conservan esas vidas sin gloria ni fama, obscuras, desafortunadas, reconociendo que estos relatos, esas “novelas”, lo tocan más de cerca que las obras literarias. A través de la escritura registrada en documentos, el poder mira, evalúa, juzga y sanciona, sin otra finalidad que la de disciplinar para normalizar las conductas.

Importancia decisiva, por consiguiente, de esas pequeñas técnicas de notación, de registro, de constitución de expedientes, de disposición en columnas y en cuadros que nos resultan familiares pero que han permitido el desbloqueo epistemológico de las ciencias del individuo. (...) hay que mirar por el lado de esos procedimientos de escritura y de

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>3</sup> Ver: Michel Foucault, “La vida de los hombres infames”, en *Obras esenciales*, p. 679



registro, hay que mirar por el de los mecanismos de examen, de la formación de los dispositivos de disciplina y de la formación de un nuevo tipo de poder sobre los cuerpos. ¿El nacimiento de las ciencias del hombre? Verosímilmente hay que buscarlo en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre cuerpos, gestos y comportamientos.<sup>1</sup>

Las técnicas de espiritualidad son un enclave en este despliegue de miradas, en que la escritura es una tecnología de intervención en uno mismo. En la escuela, el poder de la escritura concentra los procesos de aprendizaje, de ajuste y examen que hacen de esa práctica un modo de control sobre el cuerpo, pues para su ejercicio se actúa sobre todo el cuerpo: “Una buena letra, por ejemplo, supone una gimnasia, toda una rutina cuyo código riguroso domina el cuerpo por entero, desde la punta del pie a la yema del dedo índice”.<sup>1</sup> Aprendemos a escribir en un contexto normativo; la maquinaria de escritura institucional, regentada por las ciencias humanas que psicologizan y pedagogizan, neutraliza la fuerza crítica de la escritura, enmarcándola en un dispositivo disciplinar que normaliza.<sup>1</sup> En este sentido, estamos investidos de disposiciones de saberes y poderes que generan consecuencias en nuestra subjetividad: la escuela es una máquina de producción de sujetos acrílicos que insiste en formar al hombre.

Bajo las especies que se han denominado según los momentos la verdad, el hombre, la cultura, la escritura, etc., se trata siempre de conjurar lo que acontece: el suceso. (...) Por esto es preciso no hacerse ilusiones sobre la modernización de la enseñanza, sobre su apertura al mundo actual: se trata de mantener el viejo sustrato tradicional del «humanismo» (...)<sup>1</sup>

Foucault, en una entrevista que le hiciera Alain Badiou, anterior a la publicación de *Vigilar y castigar*, parodia a un profesor enmascarado que enseña psicología; al terminar la exposición se quita la careta y, con su propia voz, explica el funcionamiento de la psicología. Dos profesores, el psicólogo y el filósofo que explica el proceder de la

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, pp. 221-222.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>3</sup> Ver: *ibidem*, pp. 157-197.

<sup>4</sup> Michel Foucault, “Más allá del Bien y del Mal”, en *Microfísica del poder*, pp. 33-34.

psicología, poniendo de manifiesto que esta ciencia es una ficción que tiene efectos de realidad. ¿Quién tiene la verdad?

—*Si usted estuviera en un curso de filosofía, tal como se dicta en la actualidad, ¿qué enseñaría de la psicología?*

—La primera precaución que tomaría, si fuera profesor de filosofía y tuviera que enseñar psicología, sería comprarme la máscara más perfeccionada que pudiera imaginar y la más lejana a mi fisonomía habitual, a fin de que mis alumnos no me reconociesen. Trataría, como Anthony Perkins en *Psicosis*, de adoptar otra voz, para que no pudiera revelarse nada de la unidad de mi discurso. Esa sería la primera precaución que tomaría. A continuación, procuraría, en la medida de lo posible, iniciar a los alumnos en las técnicas que tienen vigencia actualmente entre los psicólogos: métodos de laboratorio, métodos de psicología social; procuraría explicarles en qué consiste el psicoanálisis. Y después, en la hora siguiente, me sacaría la máscara, volvería a hablar con mi propia voz y haría filosofía, sin perjuicio de toparme, en ese momento, con la psicología, como una especie de callejón sin salida absolutamente inevitable y absolutamente fatal en el que se vio metido el pensamiento occidental en el siglo XIX. Pero al decir que es un callejón sin salida absolutamente inevitable y fatal no la criticaría como ciencia, no diría que no se trata de una ciencia tan positiva, no diría que es algo que debería ser más filosófico o menos filosófico: me limitaría a decir que hubo una suerte de sueño antropológico en el cual, de alguna manera, la filosofía y las ciencias del hombre se fascinaron y se adormecieron unas a otras, y que hay que despertar de ese sueño antropológico como antaño nos despertamos del sueño dogmático”.<sup>1</sup>

La respuesta de Foucault no deja de ser problemática, pues se posiciona como un crítico sin máscaras. Quizá hubiera esperado que el filósofo hablara también detrás de una máscara, pues la lectura no se hace sin la escritura que nos atraviesa y nos conforma. Asimismo es entendible que Foucault haya dicho, coherentemente: “(...) soy hostil a todas las instituciones”<sup>2</sup>. Y es de esperarse que lo sea, también, con el profesorado que no da lugar a que otras prácticas puedan suceder.

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Filosofía y psicología”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, pp. 50-51.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “¿Qué es la arqueología? Entrevista con Michel Foucault”, en *ibidem*, p. 286.

Cuando nació en mí la duda sobre la función subversiva de la escritura, no implicaba sólo a la literatura —y si he tomado el ejemplo de la literatura, es simplemente porque era un ejemplo privilegiado—, sino que esta duda también se aplica naturalmente a la filosofía. Entiendo con ello que la filosofía ha perdido esa fuerza subversiva, y más en cuanto que, desde el siglo XVIII, se ha convertido en un oficio de profesor de universidad. Y lo mismo puede aplicarse a cualquier escritura teórica que tiene como tarea el análisis teórico.<sup>1</sup>

Por su crítica del humanismo, sería un despropósito atribuirle a Foucault que el hablar sin máscaras implique hablar con la voz de la verdad que pudiera atribuírsele al filósofo. Evito deducciones apresuradas; más bien hay una tensión entre esta borradura y lo que se puede decir en nombre propio que no se resuelve fácilmente. Este titubeo se refuerza con las lecturas de lo que suele apodarse el último Foucault, en que se advierte una revitalización del nombre propio, con todo el cuidado que esta afirmación requiere. Reparando en este nuevo viraje de la obra de Foucault me pregunto: ¿puede surgir otro modo de ser profesor que aquél que condensa el profesor examinador o, en el mejor de los casos, aquél que desvanece su yo, a sabiendas de que sus palabras no son más que un vaivén de discursos desfondados? ¿Es posible una palabra que, aún disciplinada por otras palabras, leyes, actos, poderes y prácticas en una formación discursiva histórica, pueda modificar los enclaves que la constituyen? ¿La “caja de herramientas”<sup>1</sup> foucaultiana ofrece elementos para que el profesor, parte de la institución escolar que produce sujetos acrílicos, pueda posicionarse como un sujeto crítico? En principio, parece que la escuela no queda excluida del intento: “(...) la filosofía es hoy una forma de actividad que puede ejercerse en campos diferentes”.<sup>1</sup> De estas tensiones cuidaré en la segunda parte de este capítulo, que continúa centrando en el tránsito del sujeto soberano del humanismo hacia la subjetividad del sujeto.

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Locura, literatura, sociedad”, en *Obras esenciales*, p. 346.

<sup>2</sup> “Mi discurso es evidentemente un discurso de un intelectual y como tal funciona en las redes del poder existente. Pero un libro está hecho para servir a fines no definidos por quien lo ha escrito. Cuantos más usos nuevos, posibles, imprevistos se hagan de él más satisfecho estaré.

Todos mis libros, ya sea la *Historia de la locura* o *Vigilar y castigar* son, si quiere, pequeñas cajas de herramientas”. Michel Foucault, “De los suplicios a las celdas”, en *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1985, p. 88.

<sup>3</sup> Michel Foucault, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, p. 94.

### (III) LA CRÍTICA POSTHUMANISTA

En la *Introducción a la Antropología en sentido pragmático* Foucault mostró a un Kant que habilita, desde los escritos que conforman las lecciones en proceso de publicación, a una antropología que no se hipoteca en los fundamentos de la crítica trascendental. En esta abertura creo que podríamos ver perfilarse una crítica posthumanista, incluso haciendo uso del bagaje kantiano. A pesar de haberse dedicado durante largos años a dar cuenta de la aparición y funcionamiento de las ciencias del hombre, en un suelo epistémico que se desbloquea en la instalación de técnicas de sujeción —disciplinamiento y normalización—, Foucault insiste, obstinadamente, en la transformación de este modo de disponer de la vida, el lenguaje y el trabajo. En la conferencia “¿Qué es la crítica?”, apenas tres años después de la publicación de *Vigilar y castigar*, la crítica kantiana ya no está entendida solamente en términos humanistas; la transformación kantiana continúa:

(...) entre la alta empresa kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan este nombre de crítica, me parece que ha habido en el Occidente moderno (fechado groseramente, empíricamente, a partir de los siglos XV-XVI) una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, y que podríamos llamar, digamos, la actitud crítica. Seguramente se extrañarán de oír decir que hay algo como una actitud crítica y que sería específica de la civilización moderna, cuando ha habido tantas críticas, polémicas, etc., e incluso cuando los problemas kantianos tienen sin duda unos orígenes mucho más lejanos que los siglos XV-XVI. Nos extrañaremos también de ver que se intenta buscar una unidad a esta crítica, cuando parece conducida por naturaleza, por función, diría que por profesión, a la dispersión, a la dependencia, a la pura heteronomía. Después de todo, la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio al que quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, *Daimon. Revista de Filosofía*, pp. 5-6.

La crítica, que ha buscado la unidad en el hombre, en cuya alma ha fiscalizado, y que ha enjuiciado pensamientos y acciones, ahora se presenta como una actitud que retoma aquella “dispersión temporal” de la antropología como dominio separado de la crítica, o sea, no dependiente de una reflexión trascendental. Entonces, en primer lugar, siguiendo esta línea, se trata de una crítica desdialectizada; temprano proyecto “anti-humanista” que emprende Foucault, ahora retomado en términos de actitud y no de naturaleza fundada. Si la crítica humanista fue circunscripta a las técnicas de sujeción, la crítica posthumanista como actitud corta el nudo antropológico y es preludio de desujeción. ¿En qué consistiría esta desujeción? La respuesta comienza con otra pregunta kantiana: ¿Qué puedo conocer?, que aparece en la *Lógica* y forma parte de las cuatro preguntas fundamentales; pero esta vez Foucault la desarraiga de la pregunta ¿Qué es el hombre?, la que cual es interpretada en el marco de la analítica de la finitud. La pregunta ¿Qué puedo conocer?, como bien se sabe, marca los límites de lo que se puede conocer; Foucault apunta a ese “puede” para tornar esta pregunta relevante en la historia genealógica. Las piezas se mueven de manera tal que la mentada pregunta de Kant por el conocimiento es re-inscripta en las batallas del poder: “¿Sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro?”<sup>1</sup> “¿De qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible cuanto se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?”<sup>1</sup> “¿Qué es el uso de la razón, qué uso de la razón puede acarrear unos efectos en cuanto al abuso del ejercicio del poder, y en consecuencia al destino concreto de la libertad?”<sup>1</sup> Traducida como una pregunta por el poder, lo que importa en la semántica que conserva la pregunta crítica por el conocimiento es la gubernamentalidad como arte de gobernar. Decir que es un interrogante crítico no implica rehusarse a ser gobernado y, por ello, aspirar a no ser gobernado o adherir a un anarquismo, aclara Foucault; la pregunta trasluce una inquietud por el modo en que se quiere ser gobernado.

En “¿Qué es la crítica” Foucault repite y hace suya la pregunta kantiana para responder a la desujeción: ¿Qué es la ilustración? es el título de un artículo que Kant publicara en el

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 18.

periódico de Berlín<sup>1</sup> que, según Foucault, supone un involucrarse, un preocuparse por el presente, por lo que pasa en la actualidad; lo que ubica al responsable de esta pregunta como el más destacado pionero de lo que Foucault llama “ontología del presente”.<sup>1</sup> La pregunta tiene la particularidad de interrogar con desconfianza y sospechar del saber y del poder; elementos que la pregunta ¿Qué es el hombre? había enlazado para ofrecer una verdad incuestionable del alma humana y, por ello mismo, el siglo XIX está “de alguna forma en retroceso con relación a la Aufklärung”<sup>1</sup> La pregunta ¿Qué es la ilustración? asume, al cuestionar los límites del poder, el gesto de pensar por sí mismo. Esta interrogación interrumpiría la minoría de edad que Kant quiere superar y que Foucault sugiere como sujeción al pensamiento de otro sin cuestionarlo, tal como lo había descrito en el funcionamiento de la sociedad disciplinar. Interrogar el poder y el conocimiento o el saber y sus efectos de poder es un acto político, porque intenta dismantelar las “políticas de la verdad”. El gran legado de Kant es abrir la posibilidad de “conocer el conocimiento”, incorporando también la relación ciencia y Estado; así, Foucault transforma a Kant humanista en un filósofo que habría advertido, aún antes que Nietzsche, la problemática relación entre conocimiento y poder, produciendo un desplazamiento de la interioridad trascendental al campo estratégico del gobierno.

Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “¿Qué es la ilustración?” es un texto publicado por Kant, en Diciembre de 1784, en el periódico alemán *Berlinische Monatschrift* (Boletín mensual de Berlín), como respuesta a la pregunta que el periódico convoca a tratar. Adviértase que la fecha sitúa a este escrito en el período pre-crítico, anterior a la *Crítica de la razón pura*. Ver: Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en P. Raabe, W. Schmidt-Biggemann & otros, *La Ilustración en Alemania*, Bonn, Hohwacht, 1979.

<sup>2</sup> Ver: Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 39.

<sup>3</sup> Michel Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, *Daimon. Revista de Filosofía*, p. 9.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 8.

A partir de esta conferencia Foucault retoma a Kant y escribe otra tradición de la filosofía tan propositiva como el humanismo, pero sin el sujeto soberano que lo funda. Como crítico, Foucault explica los funcionamientos de aparición y permanencia de sujetos, objetos y saberes en las redes de poder, pero ahora esta crítica muestra una veta afirmativa y propositiva en el gobierno de la vida de los individuos. Y esta nueva veta estaría marcada por la actitud hacia la desujeción, fundamentalmente como interrogación que conlleva una “indocilidad reflexiva”. Aclara Foucault que no se trata de buenas razones para aceptar u oponerse a la verdad, sino, antes que nada, una actitud, un movimiento. En la conferencia de Berkeley de 1984, Foucault va a profundizar esta idea de actitud que caracteriza a la modernidad, asimilándola al *ethos* griego que, como se sabe, se emparenta con los fenómenos de la moralidad. Los hábitos y costumbres, en el mundo griego, se organizan a partir de la creación de reglas para modelar el carácter. Lo que me interesa asentar en esta comparación es que el *ethos*, como actitud que remonta a los griegos, refuerza la idea de actitud moderna y no de modernidad como período histórico.<sup>1</sup> Incluso, la modernidad como actitud puede ser una “contra-modernidad”<sup>1</sup> como período, que el mismo Foucault había señalado como de desarrollo de la antropología trascendental. Queda claro, entonces, que las preguntas ¿Qué es el hombre? y ¿Qué es la ilustración? fundan dos modos de entender la filosofía y los saberes, modos que están en las antípodas; la analítica de la finitud y la ontología del presente se distancian como la naturaleza humana finita, pero unitariamente esencial, se distancia de la historia actual como dispersión temporal.

Con actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que es efectuada por algunos; por último, una manera de pensar y de sentir, también una manera de actuar y de conducirse que a la vez indica una pertenencia y se presenta como una tarea.<sup>1</sup>

Al criticar la crítica humanista, Foucault había dicho que las ciencias humanas, sobre todo la psicología, extraía la verdad del alma interpretándola como un signo. En la pregunta

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Obras esenciales*, p. 1032.

<sup>2</sup> Ver: Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración? (1984)”, en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Las Ediciones de La piqueta, 1996, p. 94.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 94.

¿Qué es la ilustración? el signo es historizado y, en lugar del alma, estará la revolución como un acontecimiento que Kant interroga. En *El conflicto de las facultades*, que versa sobre “El conflicto de la facultad de filosofía con la facultad de derecho”, Foucault analiza el interés de Kant por la revolución como acontecimiento que tiene ese valor de signo.<sup>1</sup> Este gran evento que es la revolución en la mirada de Kant se transforma en un acontecimiento “casi imperceptible”,<sup>1</sup> porque en lo que el filósofo alemán se fija es en “(...) una simpatía de aspiración que roza el entusiasmo”,<sup>1</sup> según dice la cita que Foucault elige de Kant. El interés que Foucault atribuye a Kant es por el entusiasmo de los espectadores que conforman el público de la revolución, los cuales no son parte de los líderes ni de los militantes protagonistas que fueron hombres de acción, que trabajaron para provocar el cambio y expusieron su propia vida en este cometido.<sup>1</sup> El público no participa directamente

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 34.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 36.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>1</sup> Me remito a Kant para explorar un poco más esta idea de entusiasmo, en la que Foucault no se detiene demasiado, pero en la que asienta nada menos que su proyecto intelectual. Para Kant, el entusiasmo es un ánimo y, por ser tal, es un poder que pone al hombre en actividad, que hace de fuente de las facultades porque hace surgir el modo en que éstas se articulan, se desarrollan y se conjugan en la vida. En la *Antropología* se lee: “—Sin embargo, la razón, al representar lo moralmente bueno por medio de la conexión de sus propias ideas con intuiciones (ejemplos) que se adjuntan a ellas, puede provocar una vigorización de la voluntad (en los discursos religiosos o también en los políticos, dirigidos al pueblo o también a uno mismo, en soledad) y puede, pues, vigorizar el alma con respecto al bien, no por efecto de una emoción, sino como causa de ésta; en lo cual esa razón lleva siempre las riendas, e induce un entusiasmo por el buen propósito, que debe atribuírsele propiamente, empero, a la facultad apetitiva y no a la emoción [entendida] como un sentimiento sensible más fuerte.—”. Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, p. 224. El entusiasmo, dice en la *Crítica del discernimiento*, es “la idea de lo bueno como afecto”. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 233. Sentimiento más duradero —porque no cesa con la pérdida de la novedad— y más reflexivo que las pasiones, las cuales son impulsos por representaciones de los sentidos. El entusiasmo es un afecto noble de género vigoroso, que nos lleva como seres humanos a despertar la consciencia de nuestras fuerzas para vencer toda resistencia. Es también un estado de ánimo sublime, porque se ponen en tensión las fuerzas mediante ideas, las cuales se dan para conseguir el dominio de lo intelectual y de las ideas de la razón sobre la sensibilidad. Ver: Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, pp. 233-234. Se entiende, entonces, la importancia que esta especie de estimulación tiene en el ánimo para Foucault, ya que estas ideas tienen un papel organizador en la vida concreta, incluso sin tener todavía una representación clara y son, además, ideas que dan a pensar. Así como “espíritu” en relación a una conversación es tratado por Kant en la *Antropología en sentido pragmático* como en la *Crítica del discernimiento*, ocurre lo mismo con el sentimiento del entusiasmo. La tentación de intentar explicar la crítica a la arquitectónica que realiza Foucault a partir de *La crítica del discernimiento*, particularmente en la “Analítica de lo sublime”, es grande, pues el mismo Kant plantea el conflicto de las facultades en esta experiencia. En la *Crítica de la razón pura*, Kant también se exhibe sobre la tendencia de la razón a ilusionarse o desvariar y a franquear los límites del conocimiento basado en la experiencia. Diogo Sardinha sigue esta línea y afirma que: “(...) limitándonos a inscribir a Foucault en una tradición estética que encuentra en Kant, si no un fundador, por lo menos un marco que no es legítimo ignorar”. [“(...) limitamos a inscribir Foucault numa tradição estética que encontra em Kant, se não um fundador, pelo menos um marco que não é legítimo ignorar”]. Diogo Sardinha, “Reinventando o sujeito e a crítica. Os Antigos, Kant e Baudelaire”, en José Gondra & Walter Kohan (Orgs.), *Foucault 80 años*, Belo Horizonte, Autêntica, 2006, p. 252. Mi traducción. Me inclino a hipotetizar que la impronta de



de la Revolución; sin embargo, Foucault hace notar que Kant se preocupa por él, porque espera un cambio por parte de estos individuos menos visibles. El cambio estaría dado por una tendencia a darse una constitución política elegida por ellos mismos, con la aspiración de evitar la guerra. Pero más que el contenido de esta constitución, lo que incumbe es “(...) una forma de voluntad que es general (...)”,<sup>1</sup> porque es este querer lo que sostendría, a futuro, el progreso o cambio por la memoria del acontecimiento. Ni gobernantes, ni líderes revolucionarios; el público entusiasta aúna a los que demuestran el signo de un interés, porque la revolución no les es indiferente, no les es indiferente lo que pasa en el presente. El entusiasmo es un querer involucrarse, un sentir que se pertenece a esa actualidad, un asumir la tarea, un atender al pensamiento que hace a la relación que este público tiene con ese momento histórico coyuntural y que, por efecto de esta misma relación, puede mantenerse como una “virtualidad permanente”, es decir, como una actitud latente o despierta respecto a lo que sucede en el tiempo presente. Por otra parte, considero que ese entusiasmo hace al público involucrarse en una situación límite que trae un cambio, por lo que Kant mismo sería un entusiasta que sigue con atención reflexiva la Revolución. La actitud es una disposición, un ánimo proclive, un movimiento que tiende a la desujeción respecto a un modo de ser gobernados, en que los espectadores como protagonistas alcanzan la mayoría de edad en el ejercicio de una autonomía que los convoca a darse su propia constitución, o sea, a elegir su forma de gobierno. Así la crítica, “(...) es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será (...)”,<sup>1</sup> pues no se trata del éxito que puedan tener las nuevas leyes. De allí que el imperativo de la crítica y el uso que ésta tiene, en cuanto se trata de la resolución de una coyuntura o de “excluir errores”, sea menos preponderante que el coraje de enfrentar la situación y el riesgo de asumirla cuestionando la forma de ser gobernado. La pregunta por la Revolución es un ejemplo directo de una situación en que la pregunta se dirige al poder y al conocimiento.

---

Kant en la estética foucaultiana se debe más a la *Antropología* que a la tercera *Crítica*, como he venido sosteniendo en el desarrollo. Me dedicaré a “lo sublime” en el apartado correspondiente a Deleuze.

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 45.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, *Daimon. Revista de Filosofía*, pp. 5-6.

Hay algo más: cuando Foucault se pregunta ¿Qué es la crítica?, adelanta que va a disertar sobre “(...) la actitud crítica como virtud en general”.<sup>1</sup> En el desarrollo el anticipo no se cumple, pues Foucault no se explaya, en esa ocasión, sobre la virtud; pero, ante una pregunta del auditorio, señala sucintamente que la actitud crítica reenvía a las luchas colectivas de rechazo a tal o cual gobierno y, al mismo tiempo, convoca también a una actitud de rechazo individual. Y, acotándose a la edad media, agrega que han existido experiencias espirituales que han sido la plataforma para resistir al poder dando lugar a focos de lucha. Abarcar grandes bloques históricos de tiempo y explorarlos en los mínimos detalles es una constante en las investigaciones de Foucault: las líneas kantianas que va trazando dan cuenta de ello. En una instancia de sus cursos, refiere a la actitud crítica como “transhistórica”,<sup>1</sup> precisamente porque es un modo de replantear las instituciones que pueden encontrarse en otras latitudes, en otros tiempos. Amparada por esta “transhistoria”, que no deja de ser histórica porque a la actitud hay que ubicarla en la actualidad de quien la sobrelleva, creo que pueden distinguirse, conceptualmente, dos actitudes que acompañan a los ejercicios espirituales. En primer lugar, el disciplinamiento, cuyo modo de funcionamiento fue puesto al descubierto en *Vigilar y castigar*, también necesitaba, para obtener el resultado debido, de ejercicios espirituales. En ese momento, Foucault se refería a ejercicios heredados de los monasterios, que implican sumisión a las normas y que homogenizan las conductas.<sup>1</sup> En segundo lugar, habría ejercicios espirituales que exigen no menos disciplina, pero que requieren un trabajo sobre la propia existencia que no se condice con los modelos normalizados.<sup>1</sup> En esta segunda acepción de ejercicios espirituales, la virtud es apuntalada por tecnologías que hacen volver al individuo sobre sus propios pasos, interviniendo en la constitución de su subjetividad y, aunque suponga actos correctivos, no se reducen a la sujeción obediente. En una vida virtuosa existen procesos de auto-constitución de la subjetividad, es decir, que hacen un modelaje de la propia vida: “La idea del *bios* como material para una obra de arte estética, es algo que me fascina”.<sup>1</sup> En este

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>2</sup> A ello me referiré más adelante. Ver: Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, p. 187.

<sup>3</sup> Ver: Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, p. 188.

<sup>4</sup> Ver: Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 279-336; en especial pp. 305 y 316-317.

<sup>5</sup> Michel Foucault, “Por qué el mundo antiguo no fue una Edad de Oro, pero podemos aprender de él de todos modos”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, p. 59.

caso, las técnicas de espiritualidad no se confinan a develar la verdad y, consecuentemente, evitar errores en el cumplimiento de la moral, sino que se llevan a cabo como una práctica de libertad en la elaboración de un proyecto ético que hace de la vida una obra de arte; por lo que Foucault va a llamar la atención sobre las técnicas de espiritualidad como “estética de la existencia”.<sup>1</sup> La historización realizada por Foucault en los cursos y libros, pone de relieve las duras disciplinas por las que algunos individuos atraviesan y la mirada del ojo atento al desvío del camino trazado según la meta elegida. Finalidad singularmente preferida en las mínimas maniobras de libertad de las que disponemos, contingentemente asumida, temporalmente sostenida; rehusando a imponerla a otros, pero jugándose ante otros en la adopción de un proyecto estético de la existencia. La libertad remite a las maniobras que los sujetos pueden realizar para, en alguna medida, resistir, denunciar o provocar el poder normalizador. Foucault hace suyo el problema kantiano de libertad pragmática que planteara en la *Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, que permite recuperar el artificio (*Kunst*) como actos creativos en la construcción de esquemas exploratorios de conducta. No se trata, pues, de una libertad sustancial u ontológica, sino de estrategias y técnicas; tampoco de una verdad que trascienda a la palabra y a los discursos que la tallan. Lo que está en juego es la relación entre las creencias que estas palabras arrastran y las estrategias y tecnologías de las que el sujeto dispone en la apertura de espacios de libertad. La crítica como actitud virtuosa en las técnicas de espiritualidad abre al planteo ético, que Foucault entiende como las formas en que el sujeto va conformando su subjetividad en los cruces del poder y del saber que hacen a la verdad de sí. Este requerimiento es exaltado por Foucault a modo de invitación sin imposiciones, porque ya no supone un sujeto soberano fundante de la verdad que se da a conocer. La subjetivación, como el modo en que el sujeto se relaciona consigo mismo, desplaza a Kant de la crítica del humanismo hacia la crítica de la crítica del humanismo, porque el filósofo alemán no solamente se habría preguntado por la relación entre el conocimiento y el poder, sino sobre la relación entre el conocimiento y el virtuosismo que sobrelleva una vida que se precie de ser moral. Esta subjetividad es el gran aporte de Kant, porque el sujeto tiene que

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 15-54, 203 y 308; Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006, pp. 13-14; Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Obras esenciales*, p. 1039.

constituirse a sí mismo como sujeto ético y, en este sentido, no es un yo dado, naturalmente conformado.

La solución presentada por Kant fue el encontrar un sujeto universal, que, como tal, pudiera ser sujeto de conocimiento, pero que requería, sin embargo, una actitud ética — precisamente, ésta es la relación con el yo que Kant propone en *Crítica de la razón práctica*—.<sup>1</sup>

Virtuoso no es ni el sabio ni el santo, sino quien realiza cierto modo de vida, una especie de matriz práctica que modela la existencia. Involucrarse en el presente y cuestionar los límites del poder parecen exigir una forma de vida o un estilo de existencia que no pasa por la militancia en los grandes acontecimientos —como en el caso de líderes y activistas de la Revolución—, sino por esa actitud “mucho menos perceptible” que intenta escabullirse de las formas de sujeción instaladas. Ahora bien, la constitución del sujeto ético, es decir, que problematiza las elecciones y acciones en el obrar de la vida, en la obra de la vida, al modo kantiano, descarta las ideas regulativas kantianas con las que se pretende dirigir la vida ética. Creerse las verdades que nos dicen y hacemos propias, sea cuales fueren, no es un mérito de nadie, toda vez que se afianzan haciendo ser lo que somos y aplazando la interrogación sobre esas verdades. Puede, sí, que haya personas a las que se les va la vida en la coherencia entre estas verdades y los comportamientos adoptados, pero aquí no acaba el asunto. En la tradición pastoral es Dios y sus pastores los que ya están en posesión de la verdad porque la conocen; en la modernidad humanista, el saber producido acerca del alma permite ahondar en ella y mirarla hasta su verdad para guiar el buen comportamiento. Siguiendo los textos de Foucault, si lo que se acata es un dogma, por más que éste demande un trabajo del individuo sobre sí, entonces, no hay vida virtuosa. Y no porque se excluyan ciertas ideologías y ciertas conductas de antemano, sino porque es imprescindible la intervención del sujeto sobre sí mismo, para adoptar sus propias reglas. Adoptar un régimen de vida que asuma lo que Foucault llama el gobierno de sí implica, también, una vigilancia permanente; esta vez no en términos de normalización, sino como un requerimiento indispensable para asegurarnos que no estamos adormecidos en el sueño dogmático, pero que tampoco nos despertamos de él definitivamente. La virtud necesita de la vigilancia

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, p. 84.

sobre la vida propia, sin renunciar por ello a la mirada atenta sobre la actualidad que incumbe a esa vida. No solamente nos encontramos en la obra de Foucault con un individuo que se hace en la sujeción discursiva, sino también, y a la vez —nunca como superación—, con alguien que tiene el coraje de hacer su vida conforme a lo que cree, aunque esta creencia resista o enfrente las normas de sujeción. Un doble movimiento al lidiar con la virtud: técnicas de espiritualidad respecto a la propia vida individual y, en forma coexistente, la impronta que esta vida tiene en el orden político donde el individuo se halla inserto.

Tomando distancia del poder pastoral, Foucault vuelve a los orígenes de la filosofía: “Platón nunca habló de examen de conciencia. ¡Nunca!”.<sup>1</sup> *Epiméleia éautou* es la frase griega que Foucault escoge para expresar la idea de cuidado o trabajo del propio yo, seleccionando el conocimiento que es útil para la vida, haciendo uso de la libertad que se tiene y, en este sentido, no hay vida sin examen.<sup>1</sup> La relación entre la crítica como actitud y los ejercicios de espiritualidad, mediante los cuales los individuos se gobiernan a sí mismos y a otros, construye otra historia de la filosofía. *Fedro* es considerado un diálogo en que Platón demarca el territorio de la filosofía y, en esta demarcación, se diferencia de la retórica. El retórico se va a diferenciar del filósofo porque éste no imita ni propicia la imitación en los otros; al contrario, promueve un cierto cuidado de la voluntad que garantizaría el uso de libertad. En la interpretación de Foucault, la retórica es precisamente lo que puede, a la vez, desplegarse y encontrar su eficacia con independencia de la voluntad del público espectador. De alguna manera, hay una obturación de la voluntad porque el juego retórico consiste en captar la voluntad de los oyentes y hacer con ella lo que el locutor quiere. Pero, también, quien habla no se involucra con su presente, en el sentido de que compromete el saber y el poder en su propia vida. El retórico será quien dice una verdad que no lo afecta, es decir, que puede argumentar a favor o en contra del mismo hecho o enunciado, sin tomar posición. Si se tiene en cuenta esta definición del retórico, se entiende por qué Platón reprocha a los sofistas el vender sus saberes: el problema no es su relativismo epistémico o, dicho de otro modo, hablar en el nivel de la doxa, sino mantener su vida al margen de las enseñanzas, como si la verdad pudiera ser ajena a quien la dice, a

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>2</sup> Ver: Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 15-54; especialmente pp. 28-29.

tal punto que el locutor puede decir lo que otros quieren oír, como sucede en el caso de la demagogia. Por otra parte, no es cuestión de adornos, destrezas argumentativas o de conocimientos, pues éstos se tornan poderosos cuando se encarnan en actos decisivos en la tramitación de un modo de vivir. La copia sería una filiación con personas o ideas sin la intervención del *logos*, en el sentido de que quien imita no se ha detenido a hacer un examen, una pregunta, un cuestionamiento acerca de lo que podría ser su manera de vivir. Más bien, hay una adopción o identificación con los mandatos heredados, lo que redundaría en una obediencia que podríamos llamar involuntaria, porque hay otro que piensa y decide, en lugar de uno mismo, sobre uno mismo. En este orden de cosas, lo involuntario apela a una normalización o disciplinamiento de las conductas, con todo el cuidado de extrapolación temporal que esta afirmación requiere, una vez que Foucault marca grandes períodos históricos que tienen particulares dispositivos de funcionamiento. Hay transformación, pero ya no se trata de una terapéutica normalizadora, sino de una terapéutica que se busca en el intento de una función anti-normalizadora de la filosofía. El foco se desplaza desde el disciplinamiento y el control hacia la resistencia y el enfrentamiento ofrecido al poder y la libertad disponible.

Volviendo a Kant y su escrito sobre la Revolución, podría decirse que la buena disposición del ánimo sería un puntapié inicial que estimula un cambio a título también individual, sin el cual la Revolución, o cualquier cambio que critique un cierto orden establecido, no sería un signo de progreso o mejora.

### (i) PALABRA INDÓCIL

En la primera parte, dejé abierta la tensión que habría entre un decir en nombre propio — que Foucault asumiría al quitarse la máscara que se coloca al hablar como un psicólogo—, un sujeto que, desfondado por la discursividad que lo antecede, no puede hablar más que desde un rostro que ya es una máscara que se yuxtapone a otras, y el personaje psicólogo, que supone un yo interior y hace pasar por realidad lo que, al fin de cuentas, no es más que una máscara. Ya me he explayado sobre el psicólogo que encarna al sujeto soberano y sobre el genealogista que se aboca a la tarea de señalar que ese sujeto soberano no es más que un rostro construido con efectos poderosos de realidad. Queda en suspenso explorar qué lugar

tendría hablar en nombre propio; lanzo la hipótesis de que Foucault, al proponerse realizar una genealogía del decir veraz, le devuelve a la palabra la fuerza de quién la dice. Foucault sigue en el papel de genealogista, monta la escena del decir veraz y arma un nuevo teatro histórico para que la obra tenga lugar. ¿Por qué insisto en el nombre propio, si éste no es más que parte de un montaje que tiene a Foucault como un director que dispone de los actores a su modo? Porque en este proyecto, quien lo piensa y lo lleva a cabo realiza una jugada “en que se le va la vida”. Un emprendimiento que muestra la indocilidad de Foucault en aceptar una tradición filosófica que, por razones que en parte he retomado en esta tesis, no está dispuesto a consentir. Y no solamente razones, hay también una vida virtuosa —con toda la carga significativa adosada a este término— que se preocupa visceralmente por lo que él mismo es y por lo que somos como sociedad actual. Tal vez usar la expresión “nombre propio” no sería adecuado, pero, apartada de las connotaciones de soberanía que atrae, hay una reintroducción de la autoría, planteada en nuevos términos. El mismo Foucault ha resaltado que su preocupación por la verdad no ha sido decir que no existe, sino cómo las verdades son posibles en su existencia y cómo afectan a la vida de la gente. Ahora se pregunta por el trabajo que requiere, en la vida del individuo, decir la palabra cuando este acto de enunciación es una indocilidad respecto al acatamiento de la norma. Un trabajo que no puede ser hecho por otro, porque en esta ocasión el individuo no es llevado por la normalización del sistema. Por el contrario, quien dice verdad en las grietas de la disciplina normalizadora, resiste al poder hablándole al poder, lo que trae como consecuencia que la palabra dicha inste la concurrencia de otro. Las técnicas utilizadas para gobernar la propia vida, en este sentido, se enlazan en el gobierno de los otros, lo que hace de esta palabra un enunciado público. Hablar en nombre propio es, entonces, un acto público y en este decir para otros hay no solamente crítica y resistencia, sino también instancias propositivas y afirmativas de un modo de vida. Cuando Foucault se perfila como un genealogista de la palabra veraz, vuelve a los griegos focalizando en los filósofos; esto puede considerarse una novedad, si se tiene en cuenta que, en otros momentos de su vasta obra, Foucault analiza discursos que no se restringen a la filosofía. Trataré de ver estos elementos en lo que he denominado palabra indócil,<sup>1</sup> la de Michel Foucault y la de Immanuel Kant.

---

<sup>1</sup> Aludiendo a la indocilidad, que es la palabra que utiliza en “¿Qué es la crítica?”.

(...) sería interesante hacer la historia de la filosofía clásica a partir del problema de la vida filosófica, considerado como elección identificable a través de los acontecimientos y las decisiones de una biografía, pero también a través del lugar [que se le] da en el sistema mismo.<sup>1</sup>

A pesar de ser el humanismo una invención de la modernidad, Foucault encuentra en la racionalidad griega los elementos para desarmar la crítica de la analítica de la finitud. Foucault va a proponer otra lectura de la tradición filosófica que afecta, como es de esperar, a la transmisión de la cultura occidental y los saberes que la filosofía específicamente aporta en la producción y desenvolvimiento de esta cultura. Así como Foucault vuelve a los griegos bajo la pregunta por la actualidad y el trabajo de apuntalamiento de los espectadores con actitud crítica que promueven focos de resistencia al poder; así también Kant será analizado, particularmente, desde la genealogía de la palabra del filósofo en sus orígenes griegos. *Parrhesía*, palabra que Foucault mantiene en el idioma original, puede ser traducida en principio como “decir veraz” o “decir franco” y, a través de la historia de este decir veraz, se establece la relación de la verdad con el sujeto que la dice. Una historia o genealogía del decir veraz en el campo político, en tanto este decir involucra el gobierno de otros: “La *parrhesía* (...) es la actitud por la cual el sujeto mismo se liga al enunciado, [a] la enunciación y a las consecuencias de uno y otra”.<sup>1</sup> El trabajo del sujeto sobre sí no es privado ni aislado; implica, también, como señala la cita precedente, un lugar en el sistema que adopta una actitud de indocilidad o in-servidumbre. En estas tecnologías del yo, la palabra del individuo tiene que haber atravesado la rotación hacia el sí mismo para ser virtuosa; pero el trabajo sobre sí no es ajeno a la publicidad de esta palabra. La *parrhesía*, como puede apreciarse en la cita que transcribo a continuación, es una propuesta que activa el desmantelamiento de la crítica humanista.

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, p. 248.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 83.



El discurso filosófico, como análisis, reflexión sobre la finitud humana, y crítica de todo lo que puede, sea en el orden del saber o en el de la moral, desbordar los límites de esa finitud, representa en algún aspecto el papel de la *parrhesía*.<sup>1</sup>

La relación que el sujeto establece con la verdad se condensada en la *parrhesía* como un término que “(...) pone en juego una cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad”.<sup>1</sup> El decir es franco cuando se prueba en la práctica de la vida, en lo real y, dadas ciertas circunstancias, la prueba puede resultar peligrosa; de allí que este decir implique riesgo y demande coraje para afrontarlo, a veces, a costa de la propia vida. La palabra adquiere fuerza cuando se dice en aras de una creencia que el locutor hace propia porque se la cree y a sabiendas de los efectos de cambio, desorden o conflicto que genera en el cuerpo social. Es una actividad de riesgo porque amenaza o jaquea discursos de poder, ya que el *parrhesiasta* se enfrenta a un poder del cual disiente. Esta relación carga las tintas en el locutor, en tanto individuo que provoca cierto impacto en los otros, a quienes se dirige con el afán de provocar alguna transformación buscada. Se necesita coraje para hablar porque la palabra dicha afecta directamente a los que están en una situación de poder por encima de quien la emite, por lo que puede provocar cólera porque hierde y, en consecuencia, desatar represalias sobre el *parrhesiasta*.<sup>1</sup> El coraje supone libertad porque hay una decisión del individuo, pues éste bien podría no hacerlo en tanto ningún poder coactivo lo obliga a ello. Que el individuo disponga de libertad no debería llevar a suponer una voluntad que se encamina hacia su objeto del querer en términos racionales. El filósofo se lanza a la acción y su palabra se vuelve práctica, pero su respaldo no es ni la razón consciente ni la voluntad libre. Haber destronado al sujeto soberano kantiano es quedarse sin fondo, pero no para la impotencia de la acción; al contrario, se ensaya una y otra vez la verdad, se ensaya una y otra vez la obra teatral, se la prueba, se la revisa, se la transforma y se la hace, incluso, otra. La verdad y la palabra que la dice asumen, en todo caso, la libertad del ensayo. Cuando Foucault nombra a su trabajo con la palabra “ensayo”, es más una forma existencial de vérselas con el mundo

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, p. 46.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 83. Para la definición de *parrhesía*, ver: Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 198.

<sup>3</sup> Ver: Michel Foucault, “Coraje y verdad”, en Tomás Abraham, *El último Foucault*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003, pp. 269-271.

que un género literario.<sup>1</sup> Podría decirse que el ensayo no renuncia a una continua reflexividad sobre sí mismo e implica la transformación de sí y de los otros; mientras que, a la vez, es un modo experimental del pensamiento, en el que la verdad que se sostiene puede también transformarse, porque no es un dogma.<sup>1</sup>

En las investigaciones en torno a la *parrhesía*, Foucault va a dejar claramente asentado que no es relevante la diferencia entre palabra oral y escritura. La *parrhesía*, decir veraz, en el momento fundacional de la filosofía, se diferencia de los procedimientos que usan los retóricos no por el modo de escribir o hablar, sino por la relación que los interlocutores establecen con la verdad. En la clase del 9 de marzo de 1983, haciendo un análisis de *Fedro*, Foucault resalta la descalificación por parte de Platón de los escritos de los logógrafos, hacedores de palabra escrita. Foucault va a decir que no puede aceptarse la distinción entre los logógrafos, valorados como pasantes de una mercancía de mala calidad —cual era la copia de discursos de otros—, y el buen logos vivo, como presentación originaria de la verdad.<sup>1</sup> Lisias, apunta Foucault, no es más que un logógrafo, es decir, alguien que escribe sus discursos y, en cierto modo, no los pronuncia a partir de su propio logos porque escribe por mandato, ya que es uno de esos profesionales remunerados por ese trabajo. Los famosos políticos presumen hablar por sí mismos y están más atados que nadie a la escritura, porque no tienen preocupación más acuciante que la de hacer escribir sus discursos y jactarse de ellos. El problema es que copiar lo que otro escribió o escribir para otros, es estar atado a la escritura, es decir, depender de una escritura que no involucra el trabajo respecto a la propia vida de quienes se relacionan con este tipo de actividades. Platón no sería el fundador de un logocentrismo ni de su inversión, un ergocentrismo, sino

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, p. 12. El lector puede remitirse, también, a las citas de la introducción de esta primera parte de la tesis dedicada a Foucault.

<sup>2</sup> Jorge Larrosa, filósofo profesor de Filosofía de la Educación en la Universidad de Barcelona, ha marcado un giro en esta área al introducir la noción de “experiencia de sí” de Foucault. De gran recepción en la Argentina, produce un considerable impacto en los estudios de construcción de subjetividad, educación y escuela. El ensayo, como concepto que alude a una forma de trabajo en que el sujeto se hace a sí mismo, es adoptado también como una forma de escritura en la producción de este autor. Ver, entre otros: Jorge Larrosa, “Tecnologías del yo y educación”, en Jorge Larrosa (Editor), *Escuela poder y subjetivación*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1995; Jorge Larrosa, *Pedagogía profana*, Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas, 2000; Jorge Larrosa, “La operación ensayo. Sobre ensayar y ensayarse en el pensamiento, en la escritura y en la vida”, en L. F. Falcao & P. Souza (Editores), *Michel Foucault. Perspectivas*, Río de Janeiro, Achiamé, 2005.

<sup>3</sup> En explícita oposición a Derrida, ver: Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 263.

de una conjunción entre *logos* y *ergo* (palabra y acción),<sup>1</sup> *logos* y *bíos* (doctrina y vida),<sup>1</sup> lo que no es otra cosa que un aporte de la racionalidad al trabajo sobre la vida de los sujetos. El rechazo a la escritura de los *logoi* no es por la deficiente imitación respecto al *logos*, sino por la escasa o nula repercusión que estas escrituras tienen en el modo cotidiano en que los individuos viven.

Queda claro, entonces, que con la genealogía del decir veraz, Foucault delimita el campo de la filosofía en sus orígenes, haciendo hincapié en la relación del filósofo con la palabra. Esta posibilidad de decir la verdad puede encontrar refugio en diferentes lugares; los que Foucault, refiriéndose a los comienzos de la filosofía, sintetiza básicamente en dos. La *parrhesía* puede encontrarse en el filósofo hablando al soberano para educarlo —como lo hiciera Platón— y, en una tradición que continúa esta posición, durante la modernidad, cuando el filósofo asesora al príncipe. Foucault relata que Platón va a Siracusa a asesorar al tirano Dionisio con la esperanza de probar su verdad, pues su palabra no es oída en la democracia de Atenas; empero, tampoco es escuchado por el tirano, a tal punto que Platón es perseguido y condenado a muerte por éste.<sup>1</sup> En otra vertiente, los filósofos cínicos hablan en la asamblea o el senado, en una escuela filosófica o en la calle. Diógenes habla a sus conciudadanos en clara oposición a la tiranía de las leyes de la ciudad, por lo que prefiere los lugares abiertos, antes que los recintos de las instituciones políticas.<sup>1</sup> En la enunciación de Platón y Diógenes, interlocutores modélicos, se origina una bifurcación: se proyectan dos agentes receptores; en el primero, el gobernante o el soberano y en el segundo, la gente de la ciudad. Respecto a la relación con el poder, los cínicos tienen una posición de exterioridad, no participan de él, lo denuncian, lo critican; mientras que Platón pretende realizar una intersección que eduque al alma del poderoso.

Me parece que la polaridad cinismo-platonismo fue algo importante, muy pronto perceptible y explícito y también duradero. Platón y Diógenes se oponen, y Diógenes Laercio presenta un testimonio de ello: un día, Platón habría visto a Diógenes el Cínico

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, “Coraje y verdad”, en Tomás Abraham, *El último Foucault*, p. 334.

<sup>2</sup> Ver: Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, p. 78; Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 233-265.

<sup>3</sup> Ver: Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 201-203.

<sup>4</sup> Ver: *ibidem*, p. 294; Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, p. 220.

lavando una lechuga. Al verlo, recuerda que Dionisio había recurrido a él, pero que Diógenes había rechazado ese llamado, y entonces le dice: si hubieras sido más cortés con Dionisio, no estarías obligado a lavarte la lechuga. A lo cual Diógenes replica: si tú te hubieses acostumbrado a lavar tu lechuga, “no habrías sido esclavo de Dionisio”.<sup>1</sup>

Aquí habría que diferenciar entre Platón y el personaje de sus diálogos, Sócrates, pues éste inaugura dos tradiciones filosóficas: la ontología del yo u ontología del alma y la prueba de la vida.<sup>1</sup> Por un lado, la educación de Alcibiades se ocupa del alma y su contemplación como objetivo del cuidado de sí, en la que se encontraría el platonismo y la metafísica del otro mundo, como en el cristianismo. En el *Laques* de lo que hay que ocuparse es de la manera de vivir, un arte de la existencia que continúa el cinismo.

Quizá podría decirse —perdónenme otra vez el esquematismo, son hipótesis, líneas de puntos, bosquejos, posibilidades de trabajo— que la filosofía griega planteó en el fondo, desde Sócrates, con y por el platonismo, la cuestión del otro mundo. Pero también planteó, a partir de Sócrates o del modelo socrático al cual se referiría el cinismo, otra cuestión. La cuestión, no del otro mundo, sino de la vida otra. El otro mundo y la vida otra fueron en esencia, creo, los dos grandes temas, las dos grandes formas, los dos grandes límites entre los cuales la filosofía occidental no dejó de desarrollarse.<sup>1</sup>

Platón, a partir de esta cita, daría comienzo a dos líneas que Foucault considera una fundación, la cual se desarrollará en forma variable y constante en la filosofía occidental.<sup>1</sup> Me pregunto si estas dos tradiciones pueden homologarse a las iniciadas por Kant. Foucault ha aclarado que no se trata de una doctrina, contenidos o formas de organizarlos, sino que es una cuestión de actitud la que opone a Platón y los cínicos. Al considerar al cinismo como una actitud, Foucault considera que una suerte de “cinismo transhistórico”<sup>1</sup> atraviesa todo el pensamiento occidental, a pesar de que se lo encierra en la Antigüedad. En principio, no habría motivos, si de actitud se trata, de considerar algo así como un

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 300.

<sup>2</sup> Ver: Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, pp. 141 y 174-175.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>4</sup> Ver: *ibidem*, pp. 176-177.

<sup>5</sup> “(...) una categoría histórica que atraviesa, bajo formas diversas, con variados objetivos, toda la historia occidental”. *Ibidem*, p. 187.

humanismo transhistórico. Conjeturarlo resulta atinado porque el alma soberana afirma un mundo que, como ya subrayé, oficia de fondo esencial de la verdad. Los cínicos, en cambio, no se preguntan por el ser del alma, sino que efectúan “(...) una operación inversa de reducción de la vida misma, reducción de la vida a sí misma, reducción de la vida a lo que ella es en verdad, que el gesto mismo de la vida cínica saca de tal modo a la luz”.<sup>1</sup> Si Platón podría ubicarse dentro de los parámetros del humanismo kantiano, al hablar de otro mundo, e inscribirse, por esto mismo, en la metafísica del alma, ¿cumpliría Kant con los componentes de cinismo transhistórico? En el desarrollo de la primera y segunda clase dedicada a Kant, en el curso de 1983, Foucault no lo menciona como un *parrhesiasta*, pero lo hará en la clase del 23 de Febrero. Después de haber relatado la anécdota del diálogo entre Diógenes y Platón, acerca de quién lava su lechuga, Foucault califica a Kant como un ecléctico a mitad de camino entre Diógenes y Platón.

En su teoría de la *Aufklärung*, Kant intenta explicar que el decir veraz filosófico tiene simultáneamente dos lugares que no sólo son compatibles, sino que se exigen uno a otro: por un lado el decir veraz filosófico tiene su lugar en el público, y también lo tiene en el alma del príncipe, si éste es un príncipe ilustrado. Tenemos con ello, de alguna manera, una suerte de eclecticismo kantiano, que trata de mantener la unidad de lo que tradicionalmente fue, desde la historia de la lechuga entre Platón y Diógenes, el gran problema de las relaciones entre filosofía y política en Occidente: ¿será en la plaza pública o en el alma del príncipe?<sup>1</sup>

*El conflicto de las facultades* es una contienda entre la facultad de filosofía que pretende afirmar su lugar respecto a la teología, el derecho y la medicina. Federico Guillermo II había prohibido la segunda parte de *La religión en los límites de la propia razón*; empero, Kant elude la prohibición, lo que le vale una carta de reprimenda por parte del rey. En el prefacio de *El conflicto de las facultades*, Kant transcribe algunos fragmentos de esta carta y de su propia respuesta, justificando su posición, hablándole al soberano y haciendo pública la censura promovida por Federico Guillermo II, que revitaliza la teología

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 184-185.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 301.

imponiendo límites al filosofar.<sup>1</sup> Es Kant quien expone su palabra en un texto de su autoría, pero, a la vez, se posiciona de modo tal que habla en nombre de la humanidad racional. La palabra de Kant es una palabra universal en nombre de la razón, pero también es el individuo Kant quien asume el riesgo de intervenir con su palabra. Cuando abre el curso del Collège de France de 1983 con una lectura sobre Kant, Foucault vuelve al artículo que responde a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, que tomara también en “¿Qué es la virtud?”, deteniéndose en la distinción entre ámbito público y privado. Foucault menciona el modo de escritura que Kant adopta en estos textos y va a trabajar sobre la idea de que algunos escritos de Kant, como es el caso del artículo del periódico de Berlín, pueden considerarse públicos, en el sentido de que concibe a los individuos, y por supuesto a él mismo como autor, como seres de razón que, precisamente gracias a la razón, pueden comunicarse. En el movimiento de la palabra confluyen el individuo y todos, no solamente porque Kant representaría la voz de la razón, sino porque los destinatarios pueden serlo porque son seres racionales. Cuando Kant habla para todos, habla para cada uno. Por lo tanto, el artículo del periódico se está entendiendo como una relación instituida entre el autor y el lector, entre el sabio u hombre culto que escribe y quien lo lee. En esta ocasión, Kant estaría hablando como un pensador filósofo que emite su palabra libremente, es decir, sin restringirla a intereses, objetivos o mandatos que respondan a intereses particulares: “La *Aufklärung*, por lo contrario, será lo que va a dar a la libertad la dimensión de la mayor publicidad en la forma de lo universal (...)”.<sup>1</sup> El ámbito público es, como se dijo, el de mayor publicidad o universalidad posible y el privado se refiere a un ámbito restringido por intereses u objetivos particulares, a los que hay que responder cuando a éste se pertenece, como, por ejemplo, el individuo como integrante de un grupo que puede ser la Iglesia o el Estado; tal el caso de Kant, de ser profesor de la Universidad. Esta distinción se articula con la noción de *Aufklärung* como la salida del hombre de su auto culpable minoridad,

<sup>1</sup> En el año 1773, Kant publica *La religión en los límites de la propia razón* que reúne cuatro artículos, entre los cuales “De la lucha del principio bueno contra el malo” había sido prohibido. En 1774 este libro es reeditado, dado el éxito alcanzado, y el 12 de octubre de este mismo año Kant recibe la reprimenda del rey Federico Guillermo, que conmina a no seguir “abusando de su filosofía para deformar y profanar algunos principios capitales de la Sagrada Escritura y el cristianismo”. José Gómez Caffarena, “Filosofía y Teología en la Filosofía de la Religión de Kant”, en Immanuel Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, p. 23. Kant hace pública esta reprimenda en el prólogo de “La contienda entre las facultades de filosofía y teología”, que aparece en 1798 y fuera escrito en el año de la reprimenda. Un estudio detallado de este conflicto puede apreciarse en el extenso “Estudio preliminar” de José Gómez Caffarena, recientemente citado.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 53.

definición que Foucault lee como la actitud del individuo de usar su libertad en una pertenencia al grupo que no impide pensar por sí mismo. La tensión entre obediencia y libertad se ajusta conforme al uso que se haga de la razón en la circulación de la palabra. La palabra pública no implica, necesariamente, salirse de las instituciones; más aún, lanzándose desde ellas, Kant habla libremente reclamando un espacio de libertad. Aquí comienza a esbozarse un Kant que ya no solamente cumple una función privada en dependencia del Estado, sino que es un autor asumiendo, desde su propia vida, el coraje de hablar, aunque resulte riesgoso. Es destacable la coherencia kantiana con la conocida incitación a la que adhiere: “(...) ¡razonad todo lo que queráis y acerca de lo que queráis; sólo obedeced!”<sup>1</sup> Efectivamente, Kant razona, habla haciendo uso de su libertad y puede, incluso, considerarse un *parrhesiasta*, sin dejar de obedecer a la institución en la que se desempeña como profesor.

## (ii) PROFESOR INTERLOCUTOR

Cuando Foucault hace referencia a los textos escritos por quienes pueden considerarse en ejercicio de la *parrhesía*, se destacan las cartas o el periódico, por ejemplo, y no los libros que tratan doctrinas filosóficas más densas conceptualmente o que requerirían un lenguaje altamente codificado. También circula el decir veraz en las calles de Atenas con Sócrates y los cínicos, en los consejos al príncipe, en las conversaciones de mesa kantiana e, incluso, en el líder revolucionario o el artista del siglo XX.<sup>1</sup> Es significativo que Kant ecléctico hable al rey y a todos francamente, siendo profesor funcionario del Estado y usando las editoriales de la universidad o escribiendo en un periódico al que es invitado por su reconocimiento como académico. Cuando Kant habla en nombre de la humanidad, haciendo uso de su libertad y exponiéndose al conflicto incluso ante el soberano, esta palabra se pronuncia paralelamente al trabajo como profesor que dicta cursos. La *Antropología en sentido pragmático* aparece después de la jubilación de Kant como profesor en la universidad, institución en la que dicta estas lecciones regulares veinticuatro

<sup>1</sup> Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en P. Raabe, W. Schmidt-Biggemann & otros, *La Ilustración en Alemania*, p. 15.

<sup>2</sup> “(...) ¿dónde puede encontrar refugio el derecho a decir la verdad, la posibilidad de decir la verdad, la obligación riesgosa de decir la verdad?”. Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 312. Ver también: Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, pp. 165 y 198-201.

veces, cuyos escritos incluso circulaban entre los alumnos; pues éstos también tomaban nota de sus clases orales. Estamos, entonces, ante un libro particular, pues se trata, a diferencia del resto, de una obra que se fue escribiendo en el transcurso de las clases dictadas. Foucault elige para traducir, como complemento de su tesis de doctorado, un escrito de Kant profesor: “(...) estas lecciones de Antropología, que son, después de todo, enseñanza escolar (...)”.<sup>1</sup> Según las investigaciones de Foucault, el texto habría nacido en 1772, en el cierre del período pre-crítico, encontrando parentesco y a veces literalidad con textos de esta época. Entre ellos, el *Ensayo*, que es un aviso del curso de geografía, introduce el elemento pragmático presente en la *Antropología*, pues es un texto que no sirve “(...) simplemente para acrecentar el saber de la Escuela, sino además para organizar y guiar la vida concreta (...)”<sup>1</sup> de los individuos. Kant presenta la *Antropología* como una obra popular; y para volverse popular, un conocimiento debe reposar sobre un conocimiento del mundo y del hombre, de los conceptos, de los gustos y de las inclinaciones de los hombres. La extensa primera parte de la *Antropología* de Kant se titula “Didáctica antropológica”, la teoría de las facultades deviene didáctica; se repite la *Crítica* en el caso de Kant, pero para hacer jugar en esa repetición la cotidianeidad de la vida, que opera en negativo la formalidad de la *Crítica*. La reflexión antropológica sitúa al hombre en el mundo que es elemento formador, un mundo en que el hombre es usuario, apropiándose de él en diferentes modos, sin posibilidad de reducción a los modos en que los conoce. Al respecto, Foucault dirá que “El arte de conocer tanto el interior como el exterior del hombre es, pues, y de pleno derecho, no una teoría de los elementos, sino una *Didáctica*: no descubre sin enseñar y prescribir”.<sup>1</sup> Las ideas de Kant filósofo profesor están en uso para la vida cotidiana de la gente, un profesor empeñado en usar filosofía para la vida. En esta obra se repite, se despliega, se plasma la *Crítica* en lo que ella tiene de más importante: ser una filosofía útil para el mundo que el hombre habita. Kant no tiene pretensiones de constituir una ciencia de la *Antropología*, es antes el intento de ser pragmática, es decir, el aporte de la filosofía para vivir bien en el mundo de la cultura, entendida como una escuela para el hombre. El conocimiento del hombre que presenta este libro no se halla al servicio del saber o de las ciencias, sino de la vida, para la vida. Habría, entonces, una “tensión” entre la

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, p. 69.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 85.



filosofía y estas ideas que organizan la vida, así como una tensión entre la academia y la cotidianidad del mundo. Se trata de la manera en que el hombre adquiere el mundo, su uso, no su conocimiento.

En la introducción de esta parte dedicada a Foucault, había hecho referencia a que las preguntas ¿Qué es el hombre? y ¿Qué es la ilustración? no responden a una cuestión cronológica, pues el texto publicado en el periódico de Berlín es anterior a la publicación de la *Antropología en sentido pragmático*. Sin embargo, habría que recordar que este escrito llevó años a Kant, porque se fue conformando en el transcurso de sus lecciones. Creo que es un dato a considerar el que Kant se explaye sobre el lenguaje, revelando un cierto aspecto popular en un texto que elabora como profesor. En el párrafo anterior, aparecían las conversaciones de la mesa kantiana como un lugar donde circula la palabra en relación al hacer de la vida práctica, lo que, en términos de Kant, correspondería llamar vida pragmática, para diferenciarla de las connotaciones que remiten a la razón práctica. A estas conversaciones ya las había tratado Foucault en la *Introducción* de 1961 que presentara como tesis complementaria. La comparación está planteada entre el banquete platónico y la sociedad de mesa kantiana, un encuentro en comunidad que es un convivir en la forma del intercambio a través de la conversación: “(...) la lengua es el campo común a la filosofía y a la no filosofía”,<sup>1</sup> una suerte de “*Banquete kantiano*”. En esta reunión la palabra es soberana porque ningún participante tiene privilegio, al contar todos con las mismas posibilidades de expresión, “(...) sin la intervención de una fuerza o de una autoridad, sin renuncia ni alienación”.<sup>1</sup> Así, la sociedad de mesa, en principio, podría ser catalogada como un espacio privado, pero se tornaría un espacio público por las relaciones que se producen entre quienes hablan. La libertad requiere, y por eso mismo no se puede acotar a la libertad de consciencia, de la totalidad, de la máxima publicidad posible. La *Antropología* se mueve en la empiricidad, significa que no es apropiación de la naturaleza, ni se ordena hacia el mundo de los espíritus; de allí que *Antropología* es lo mismo que decir que el hombre es ciudadano del mundo, pues no se trata de un conocimiento ligado a la naturaleza o la física. Cuando Kant define *Geist* en la *Antropología*, aludiendo que una conversación, un escrito, una señora de la sociedad son bellos, pero sin espíritu, según Foucault, esta definición tiene

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 111.

el aspecto de una “Frase banal, y que reafirma en su trivialidad este ejemplo del lenguaje cotidiano (...)”,<sup>1</sup> a saber, el ofrecido también por Kant en una cita de la *Antropología*. Dos cuestiones a tener en cuenta, entonces: el principio vivificante que puede estar, incluso, en una conversación y, además, la definición está realizada en un lenguaje cotidiano. En este tipo de conversación, el poder lo tiene la palabra no académica, poco regulada y, tal vez, con la falta de precisión que da la escritura y que no compensa la agilidad de la conversación. Sin embargo, el poder radica en que en el movimiento mismo la palabra empírica —que aún no desemboca en la filosofía trascendental—<sup>1</sup> se produce el pensamiento, se generan ideas: en la conversación del banquete, dice Foucault: “Algo se piensa en todo lo que se dice. Basta con interrogar, y parar la oreja”.<sup>1</sup>

Las lecciones de la *Antropología* fueron impartidas por Kant en la Escuela y, sin embargo, su lenguaje no es estrictamente escolástico o académico, afirma Foucault. Kant analiza las palabras para recusar su ambigüedad o mistificación, partiendo siempre del lenguaje actual e incluso cuando introduce el latín, lo hace para referirse al significado más preciso de la palabra en uso y no con fines eruditos. La palabra de la *Antropología* es popular y se diferencia de la técnica o escolástica no en la rigurosidad de los argumentos, sino en lo que Foucault denomina “manera de administrar la prueba”.<sup>1</sup> Esta actividad consiste, fundamentalmente, en mostrar lo diverso en los ejemplos, originando un clima de evidencia que posibilita que los lectores continúen encontrando ejemplos por ellos mismos, es decir, que la escritura se comprenda inmediatamente, se reconozca y se prolongue indefinidamente. Habría, en el parecer de Foucault, un “fondo común” entre escritor y público que tiene como materia prima los modismos, las expresiones ya hechas, las convenciones, etc. en el sistema alemán de expresión, a partir de cuyos significados se piensa el lenguaje cotidiano. Es ésta una palabra popular que circula entre el autor y el lector, lo que convierte a los hombres en ciudadanos del mundo. La *Antropología* hace al hombre un ciudadano del mundo porque es usuario del lenguaje, y la misma *Antropología* es una forma de elucidar ese lenguaje; “En realidad, el hombre de la *Antropología* es

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, p. 113.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>4</sup> Ver: *ibidem*, p. 104.

ciertamente el *Weltbürger* [ciudadano del mundo] (...) simplemente porque habla”.<sup>1</sup> Kant está interesado en las antropologías empíricas y habría enseñado antropología durante tantos años para pensar y analizar la finitud, pero también dedicó sus clases a conocer al hombre en lo que éste tiene de usuario del mundo. Este arte de la vida señala la especificidad de la *Antropología*, cual es ser un conocimiento popular de lo popular,<sup>1</sup> pues se sitúa dentro de un lenguaje dado como lugar legítimo del nacimiento de las significaciones universales por el movimiento del lenguaje y el intercambio; lenguaje ya hablado, por cuanto el sistema lingüístico nunca es dado en su punto cero, lenguaje por el que el hombre se apropia del mundo, lo vuelve cultura.

En base a los puntos que acabo de señalar respecto a la *Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, quisiera retomar el tema del cinismo-transhistórico para indagar en qué medida Kant profesor tendría afinidad con las actitudes de aquellos educadores de la Antigüedad, cuyo objetivo fue modelar la existencia. Como parte de los elementos que Foucault atribuye a conformar el núcleo de la vida cínica, se encuentra la práctica de virtudes elementales que todos pueden conocer y aplicar sin requerir estudios particulares, priorizando la vida moral, en la transmisión de esquemas de vida, por sobre la intelectual. La transmisión de estos esquemas se realiza mediante ejemplos y anécdotas. Retoman núcleos de otras filosofías que le son contemporáneas, instalando una extrañeza que resultaría incluso hostil. Extrañeza y exterioridad que no los ubica en los márgenes, pues hacen y dicen en las instituciones vigentes. Se dirigen a un gran público, por consiguiente, poco instruido y al margen de las elites cultas que se dedicaban habitualmente a la filosofía. En este sentido, el Sócrates de Platón es la figura inaugural del gesto cínico, pues se dirige al pueblo, hablando el lenguaje de todos los días, incitando a los otros, a fin de ocuparse de ellos para mostrarles que, como no saben lo que dicen saber, deberían en verdad ocuparse de sí mismos. Sócrates y los cínicos usan un lenguaje que dice exactamente lo que se piensa, en cuyo núcleo, en el principio mismo de su enunciación, hay un acto de confianza, como una suerte de pacto entre él mismo y lo que dice.<sup>1</sup> Creo que ha podido apreciarse que Foucault está interesado desde temprano en la *Antropología*, no solamente para criticar la

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p 112.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, p. 104.

<sup>3</sup> Ver: Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, pp. 225 y 250-252.

analítica de la finitud, sino que, como lo muestra su *Introducción* a aquella, sus investigaciones se encuentran movilizadas por una antropología pragmática, es decir, el hombre en las fluctuaciones de la historia como dispersión temporal. El eclecticismo kantiano rompería con la tradición platónica porque no asesora al gobernante, lo obedece; pero, dado el caso, apelando a una autonomía que no riñe con la obediencia, lo enfrenta. Este eclecticismo se distanciaría de la tradición cínica, porque dispone de la administración académica como funcionario del Estado, cuidando las leyes que le permiten permanecer en la universidad; pero sale a la calle con la escritura periodística para dirigir su palabra a la humanidad. Kant no habla desde el margen, como tampoco lo hicieron los cínicos que deambulaban por las instituciones de la ciudad. En este sentido, sería un ecléctico, como lo hace notar Foucault, no solamente porque habla al soberano y al ciudadano cosmopolita, sino porque fortifica la exterioridad sin apartarse de las fronteras del ámbito privado. Es cierto que los cínicos no formaron parte de los filósofos profesionales de la época, pero hablan en el ágora inmiscuidos en los asuntos institucionales y discutiendo con quienes forman parte de las instituciones. Además, Foucault recalca repetidas veces que el cinismo es una cuestión de actitud, razón por la que los espacios pueden adoptar distintas formas.

Una pregunta indaga esta tesis: ¿puede encontrar refugio la *parrhesía* en las instituciones de enseñanza modernas? Me atrevo a decir que la lectura de Foucault da pie para ubicar a Kant como un profesor de actitud cínica en la clase: el lenguaje popular que Foucault encuentra en las lecciones se asemejaría al que usaban los cínicos y Sócrates, la conversación es una oportunidad para pensar; la filosofía apunta a la vida cotidiana de los individuos con sus enseñanzas de tinte moral a través de las cuales propone esquemas de vida; se habilita espacio de libertad, libertad pragmática, para que los individuos intervengan en la propia vida haciendo una observación de sí. Encontramos aquí los componentes del núcleo cínico que Foucault visualiza. Kant profesor, así como cuando asume la pregunta por su actualidad, se ubica claramente en la tendencia a una vida otra y no hacia el otro mundo como en el caso de Platón. No es un cínico “puro”, claro, y en este sentido Foucault lo caracteriza como un ecléctico, pues habría que considerar que también la *Antropología* acaba en el dominio trascendental. Pero hay que tener en cuenta, también,

que las dos líneas, ontología del alma y prueba de la existencia, no pocas veces se han entrecruzado a lo largo de la historia.

He intentado mostrar lo duras que eran las críticas de Foucault a las instituciones pedagógicas y el malestar que le provocaban por ser recintos de disciplinamiento normalizador. Su punto de vista no es diferente en los últimos años, cuando se refiere explícitamente al tema.

Esta historia de la filosofía como ética y heroísmo se interrumpirá en el momento, que ustedes conocen bien, en que la filosofía se convirtió en un oficio de profesor, es decir, a comienzos del siglo XIX (...). La filosofía se convierte en un oficio de profesor y la vida filosófica desaparece”.<sup>1</sup>

Sin embargo, a juzgar por lo que Foucault analiza de los documentos antiguos, este oficio de profesor ya tiene sus manifestaciones en Grecia. En el comienzo de *El coraje de la verdad*, Foucault distingue entre la veridicción *parrhesiástica* y la veridicción del que enseña. El saber *tekhne*, *savoir-faire*, es un saber que quien lo ha aprendido puede ser capaz de enseñarlo y está obligado a hacerlo.<sup>1</sup> Habría un deber de transmisión para que ese saber no muera y se mantenga ligado a cierta tradición. Habría, en estos técnicos, una filiación en el orden del saber en la cual se busca un lazo, incluso reconocimiento: “El decir veraz del técnico y del profesor une y enlaza. El decir veraz del parresiasta incurre en los riesgos de la hostilidad, la guerra, el odio y la muerte”.<sup>1</sup> Hay unión, reconocimiento, porque lo que se transmite se ajusta sin inconvenientes al mandato; hay hostilidad —conflicto sería la palabra apropiada para Kant— e incluso muerte, porque la indocilidad jaquea al poder y éste hostiga a quien lo cuestiona. Dionisio es un caso paradigmático, pues no escribe más que fórmulas que son repetición de las del maestro Platón; además de tirano, es un retórico de poca monta. En la *Carta VII*, ubicada en el viaje de Platón a Siracusa donde se encuentra con Dionisio, Foucault entiende escritura por fórmula, y el rechazo a la escritura es el

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, p. 40.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 41.

rechazo al discurso filosófico como *mathématas*,<sup>1</sup> es decir, como vehículo o instrumento de un conocimiento que ya se sabe. Esta escritura, por ser una fórmula transmitida por el maestro, escuchada y aprendida de memoria por el discípulo, no puede responder a lo que es lo real del conocimiento filosófico: lo real no es transmitir una verdad, o decir la verdad sobre algo. La *Carta VII* de Platón, en la que recomienda quemar sus escritos, aporta algo más en este sentido. Foucault concluye de su análisis, que esta carta estaría afirmando que el querer escribir sobre cuestiones filosóficas, y sobre las más importantes de la filosofía, reproduciendo las enseñanzas del maestro es mostrar que no se ha entendido nada de esas enseñanzas. Lo que importa para el Platón foucaultiano es la relación con la verdad, relación que cristaliza en una serie de actividades y *prágmatas* que constituyen las prácticas filosóficas, las cuales no se realizan en una academia al margen de la vida cotidiana; sino que, aún en la vida común y corriente y en el transcurso de las acciones que se llevan a cabo día tras día, se utiliza la filosofía. Esto haría que un filósofo lo sea hasta en las acciones comunes y corrientes. Ya había mostrado en la *Introducción a la Antropología en sentido pragmático* su interés por la filosofía en la vida cotidiana y su crítica recurrente a las instituciones:

De todas maneras, mis libros no son proféticos y tampoco un llamado a las armas. Me irritaría intensamente que pudiera vérselos bajo esa luz. La meta que se proponen es explicar del modo más explícito —aun cuando a veces el vocabulario sea difícil— las zonas de la cultura burguesa y las instituciones que influyen directamente sobre las actividades y los pensamientos cotidianos del hombre.<sup>1</sup>

El filósofo se atribuye para sí una palabra verdadera y esta palabra que dice verdad, para Foucault, no se reduce a determinar la verdad o la falsedad, ni por investigaciones técnicas que buscan mayores y mejores argumentos, ni por ampliar conocimientos con un carácter enciclopedista; si este fuera el caso, la escritura puede resultar tan inútil que se recomienda quemarla. Cuando Platón rechaza a la escritura, estaría desestimando un tipo de palabra que

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 255 y 261.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “M. Foucault. Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las ‘estructuras del poder’”, en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012, p. 125.

de ninguna manera puede ser transmitida en la enseñanza de la filosofía, si es que se entiende a ésta como doctrina o como técnica. Esto, porque la palabra del filósofo no se limita a transferir contenidos, sino perfila la gestión de la vida, la del maestro y la del discípulo. En este sentido, la consigna de quemar los escritos por parte de Platón acarrea un menosprecio por la transmisión de la filosofía como un saber, teoría o doctrina que se enseña y aprende en el perímetro de la teorización. A la transmisión del saber Foucault adosa un plus, que es la efectivización de esta palabra verdadera en la vida misma del filósofo. Sólo en este sentido un filósofo podrá ser agente de verdad. Cuando Foucault habla de su propia escritura como “un libro-experiencia”, en oposición a un “libro-verdad” o “libro-demostración”, es contundente respecto al modo en que se puede transmitir la verdad:

Yo rechazaría el término «enseñanza»; esa palabra reflejaría el carácter de un trabajo, de un libro sistemático que conduce a un método que puede ser generalizado, un método que compuesto de instrucciones concretas, de un cuerpo de «enseñanzas» para los lectores.<sup>1</sup>

Como profesores, podríamos, en principio, considerar pesimista y hasta frustrante la afirmación de Foucault; sin embargo, en otro tramo de la entrevista citada, Foucault reconcilia lo que en un principio podría parecer opuesto:

En el transcurso de mi trabajo, utilizo métodos que forman parte del repertorio clásico: demostración, prueba mediante documentación histórica, citas de otros textos, referencia a comentarios autorizados, relaciones entre ideas y hechos, la proposición de patrones explicativos, etcétera. (...) Pero lo esencial no reside en una serie de verdades verificables; más bien, se encuentra en la experiencia que el libro nos permite tener.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Cómo nace un «libro-experiencia»”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, p. 16.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 12-15.

Los libros demostración y los libros experiencia pueden compatibilizarse. Es frecuente concebir la filosofía como un discurso demostrativo, el cual se caracteriza por ser una práctica agónica en que dos —o eventualmente más— posiciones se enfrentan y se dirimen en la consistencia argumentativa que avala tal o cual postura. Este modelo consiste en métodos de debates teóricos en los que, cuando nos enfrentamos a alguien que sostiene una idea diferente a la nuestra, tendemos a visualizarlo como a un enemigo en términos intelectuales. Por otra parte, este modelo solicita una coherencia interna del pensamiento que quien está buscando, ensayando, probando, difícilmente alcance íntegramente, es decir que siempre el enemigo encontrará flancos en los que pegar. A este procedimiento Foucault lo llama “modelo de guerra”<sup>1</sup> y de él intenta dislocarse. A veces, se ocupa de aclarar Foucault, el mayor rédito político de quien sale airoso de estos debates es la contribución que se puede hacer para trabajar sobre problemas que son de la incumbencia de muchos, incluso del que se considera enemigo. Retomando la idea de volver las cosas un problema, sería tal vez más productivo pensar problemas que afectan el presente, buscando en ellos lo no visto y lo no dicho, ensayar verdades que abran espacios de libertad y abocarse a la transformación de lo que pasa en la vida cotidiana, antes que argumentar y contraargumentar. Las demostraciones del libro verdad son importantes y, en este sentido, la obra de Foucault es impecable; pero ésta se encamina más hacia los libros experiencias, con las significaciones de transformación que Foucault persigue. Es harto común encontrar en la propuesta de enseñanza de los profesores de filosofía de nivel medio y superior, y de estudiantes que se están formando en la docencia, actividades que estructuran la clase con el aval de este modelo de guerra. Con el agravante de que en no pocas ocasiones se realiza desde la ajenezidad al problema y de las transformaciones que pudiera provocarse a partir del tratamiento de problemas. A veces los debates funcionan más para reforzar lo que se piensa que para ensayar otras perspectivas.<sup>1</sup> Más allá del disgusto que este “modelo de guerra” le

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, “El discurso sobre el poder”, en *ibidem*, p. 49.

<sup>2</sup> Para Noguera Ramirez la riqueza de la producción de Foucault como profesor consiste en ser un taller del pensamiento que arma esquemas didácticos como composiciones cuyos trazos y líneas fundamentales dependen tanto del trabajo de investigación como de los propósitos didácticos. No es posible, con sólo los libros, la delimitación de esa forma de mirar, de esa nueva perspectiva de analizar su propio trabajo. Ahora bien, todo eso no es para que el estudiante conozca o aprenda; por el contrario, es presentado como una herramienta para pensar. Si se observan las clases y el trabajo de investigación vinculado con ellas como ejercicios, como experiencias, como prácticas, en la medida en que comprometen la propia forma de ver, de decir, de hacer, de pensar del profesor-investigador, podría decirse que se trata de práctica de sí. Aunque las clases sean preparadas para ser presentadas ante un auditorio, los problemas presentados y los conceptos trabajados no dependen de las características de los sujetos que escuchan ni que tienen que ver, en principio,



pueda provocar a Michel Foucault, lo que se estaría dejando de lado, además del tratamiento conjunto de problemas, es su propósito de hacer de la filosofía una vida filosófica. Por lo tanto, oponerse a este “modelo de guerra” no implica negar el conflicto y la “guerra” o el “odio”<sup>1</sup> que puede llegar a provocar quien con su palabra y con su vida interroga con sospecha o se opone obstinadamente al poder.

La escuela como institución creo que no tiene un lugar privilegiado, pero tampoco es un ámbito degradado respecto a otros. Tal vez su riqueza esté en que es uno de los pocos lugares en que un individuo puede encontrarse con lo que otros pensaron y dijeron, y detenerse a pensarlo para pensar su vida. Cuando los profesores estamos en el aula, se nos suele adjudicar que repetimos lo que otros ya dijeron, y Foucault no escapa a esta crítica. Sin embargo, Foucault también visualiza al maestro griego y al profesor Kant no solamente como un repetidor y abre una salida para comenzar a ensayar otro profesor. No se trataría de buscar la originalidad, oponiendo el filósofo que repite al filósofo que piensa, explica o hace una historia de las ideas filosóficas. Tampoco solamente es cuestión de formarse académicamente en los saberes que se han de impartir. El esfuerzo del profesor estaría en probar los saberes académicos entendiendo que la originalidad de lo propio implica el ensayo que enlaza el saber y el uso de ese saber conformando una experiencia de sí. La prueba de la escuela en la vida cotidiana, en este sentido, se emparenta con el saber asociado más a la raíz de la palabra que lo emparenta con sabor que con la confrontación que coteja resultados que hace que un proyecto sea un éxito o un fracaso. Un saber que no se transmite en forma indirecta e impersonal, sino experimentalmente a través de su poder de uso y de construcción que se conquista no desprovisto de pensamiento e irreductible a la transferencia de conocimientos en sus formas empíricas y conceptuales. Lo que está aquí en juego es el poder hacer un enlace entre aquello que se ha aprendido, en tanto formación escolar, y los problemas de la vida cotidiana: la filosofía se pone a prueba, justamente, en la tensión entre la escuela y el mundo como escuela.<sup>1</sup> Formar en la virtud, ¿qué nos lo impide

---

con los intereses, las necesidades y las demandas de los asistentes. Podría decirse que las clases fueron, para el profesor Foucault, un espacio para la creación de conceptos, de pensamiento, un espacio para poner en escena ideas, “publicarlas”, exponerlas delante de un auditorio. No era preciso que el auditorio fuese muy activo, que hiciese preguntas o que opinase. Ver: Carlos Ernesto Noguera Ramírez, “Foucault profesor”, *Revista Educación y Pedagogía*, vol. 21, núm. 55, pp. 131-149, 2009.

<sup>1</sup> Ver: nota 205.

<sup>2</sup> Ver: Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, p. 69.

hacerlo? Tal vez el deseo de encontrar otro mundo que le dé sentido a éste. Tal vez sea la aspiración a una revolución radical o total, o el empeño de formar un hombre bueno, la fe en comunicarnos sin interferencias o que es posible eliminar el poder... lo que tenemos para transformar.

La escritura y la oralidad son formas de intervención en los individuos, por lo que no se trata solamente de explicar a un autor, sino de esforzarse por visualizar los efectos que tiene en lo real de la vida actual. La cuestión no está en lo que los libros puedan o no ser en sí mismos, sino en lo que hacemos con ellos en el juego de la transmisión, en el modo de enseñarlos y usarlos. ¿Qué efectos produce el libro?, ¿qué moviliza o paraliza?, ¿qué sofoca o qué absorbe?, son preguntas que no pueden ser respondidas en términos de conocimiento, en función de la verdad o el error. Además de entender lo que los autores dicen y hacer correcciones en función de la comprensión textual, habría que propiciar encuentros en los que esté presente la relación autor-lector. Vale preguntarse: en las clases de filosofía, ¿puede ejecutarse algo más que el “repertorio clásico” que se asienta en la “demostración”? ¿Qué experiencias nos permitimos tener como profesores, cuáles propiciamos en nuestros alumnos? No se trata de aprender habilidades para después pensar o viceversa, sino de una actitud del docente para crear las condiciones en que la experiencia pueda tener lugar, para que el conocimiento deje de ser ajeno y el estudiar, una técnica anexa a los procesos de pensamiento que no haría más que expresarlos. Los textos y su estudio han de enlazar con el entorno actual, para hacer posible una comprensión que conecte con lo que el estudiante sabe y piensa sobre el mundo, para poder problematizarlo, es decir, volver las cosas un problema. Así, tal vez, mientras se aprenden habilidades y contenidos se pueden ir ensayando sentidos entre eso que estudiamos y “lo que nos pasa”, teniendo en cuenta que los alumnos nos incitan a nosotros mismos como profesores a visualizar lo que no vemos, de los otros y nosotros.

El docente no puede estar al margen de las relaciones de poder y de los saberes que nos hacen ser lo que somos y que dejan una impronta también en los otros, nuestros alumnos, con los que nos encontramos a diario. Si el poder se extiende por los más finos e imperceptibles capilares de la sociedad, es en esos mínimos capilares que también se le

puede resistir, enfrentar y recrear en la proposición de otra vida en este mundo. ¿Cuántas veces como profesores nos arriesgamos en la palabra ante alumnos, en una reunión docente, en una asamblea, haciendo uso de una libertad que implica decir lo que el poder no quiere oír porque lo que cuenta es el compromiso con lo que se cree? Sin la mueca cínica, sin integrar la elite platónica, apenas como profesores funcionarios del Estado. Y sin heroísmo, sino en el micro e imperceptible trabajo que realizamos en las instituciones; incluso con escasa y desestimulante oportunidad de participar en la toma de decisiones. Retomando la pregunta de Foucault por el lugar de la *parrhesía* en la actualidad, puede reconocerse que, en un país que ha tenido consecutivamente ciclos de gobierno dictatorial que ha dejado como herencia relaciones de poder dominantes, la palabra del profesor se dirige al poder, a pesar de una historia que da cuenta de todos los riesgos que le ha traído aparejados a quien la dice. Y puede dársele la razón a Foucault cuando estima que la tiranía no es impedimento para el ejercicio del decir veraz, como él lo entiende en la genealogía;<sup>1</sup> al contrario, suele ocurrir que en estas formas de gobierno, la palabra *parrhesiástica* se vuelve más acuciante. El aula —celda que recluta a docentes y estudiantes— podría considerarse también un ámbito público en que se hace uso de la libertad y se puede pensar por sí mismo.

Es cierto que Foucault afirma que no hace falta mucho coraje para ser profesor, que la palabra del profesor, ya desde Grecia, puede considerarse como *techne*. La educación, tal como está planteada en la institución moderna, no dejaría lugar para una veta de auto-creación, funcionando más bien como una aplanadora del acontecimiento y de la vida. En este punto vuelvo a “¿Qué es la crítica?”, para recordar que allí Foucault, ya habiendo escrito *Vigilar y castigar*, distingue entre las artes de gobernar y también en el arte de no ser gobernado conforme a determinado modo, es decir, también cuando una persona no quiere ser encauzado o formado de cierto modo. La pedagogía no está exenta del ejercicio gobierno en ambos sentidos, ya sea en la obediencia o en una relación que promueva practicas de libertad o incluso, por qué no, de indocilidad. No creo que la escuela esté exenta como lugar de transformación en la indocilidad.

---

<sup>1</sup> Ver: Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 199, 277 y 307.

Consideremos también algo que ha sido objeto de críticas a menudo justificadas: la institución pedagógica. No veo dónde se encuentra el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado, y sabiendo más que otro, le dice lo que hay que hacer, le enseña, le transmite un saber y le comunica técnicas. El problema más bien consiste en saber cómo se evitarán en dichas prácticas —en las que el poder no puede dejar de jugar y en el que no es malo en sí mismo— los efectos de dominación que harán que un chaval sea sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro o que un estudiante se halle bajo la férula de un profesor autoritario, etc. Creo que es preciso plantear este problema en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de *éthos*, de práctica de sí y de libertad.<sup>1</sup>

La solemnidad con que todo el que se dedica al discurso filosófico reflexiona sobre su propio tiempo es para mí un error. Puedo decirlo con toda justeza (...) También deberíamos tener la modestia de decir que, por otra parte —aun sin toda esta solemnidad — el tiempo que vivimos es muy interesante, debe ser analizado, parte por parte, y haríamos bien en preguntarnos: ¿cuál es la naturaleza de nuestro presente? (...) Haciendo la salvedad de que no nos permitamos la declaración fácil, teatral, de que este momento es de total perdición, un abismo de tinieblas, o un triunfante amanecer, etcétera. Es un tiempo como cualquier otro, o más precisamente como ningún otro.<sup>1</sup>

¿En qué consistiría la “solemnidad” de un profesor? Tal vez en querer salvar a los alumnos del pecado o de la opresión del conocimiento y las ataduras de las condiciones sociales de las que tenemos que concientizarlos. Ni en la escuela, ni en ningún otro lugar, podremos despertar plenamente y permanentemente de los sueños dogmáticos que nos adormecen. La transformación se hace día a día y en la desesperanza de que nunca será acabada y nunca será total. Lo público y lo privado, la razón y la vida práctica, la obediencia y la indocilidad, los intereses particulares y la universalidad pretendida, se conjugan en la inexactitud que tensiona límites. Esos límites no son superables, pues, si así fueran, recaeríamos en el dogma de haber despertado, para siempre, del sueño dogmático. Al fin y al cabo, Diógenes envejeció y murió siendo el pedagogo de los hijos de Jeníades, Platón

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Obras esenciales*, p. 1044.

<sup>2</sup> Michel Foucault, “Teoría Crítica/historia intelectual”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, p. 121.

huyendo para salvar su cabeza de Dionisio, Kant dando clases como un cínico y Michel Foucault reconociéndose como profesor.

No soy un escritor, ni un filósofo, ni tampoco una gran figura de la vida intelectual: soy un profesor.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Verdad, individuo y poder. Una entrevista con Michel Foucault”, en *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1990, p. 141.

## SEGUNDA PARTE

# GILLES DELEUZE Y LA MONSTRUIFICACIÓN DE LAS FACULTADES

### (I) LA ESCRITURA GESTA UN MONSTRUO

Comenzando por *La filosofía crítica de Kant*, editado en 1963,<sup>1</sup> que correspondería a lo que suele llamarse la etapa monográfica de Deleuze -en la cual estudia la obra de los autores que elige—, podría decirse que el pensador francés busca la compañía de Kant hasta el final de su vida. En la última publicación titulada *Crítica y clínica* que compila artículos inéditos y otros anteriormente editados, aparece un texto sobre Kant que Deleuze publicara en 1986: “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”.<sup>1</sup> En *Diferencia y repetición*, de 1969, Deleuze le otorga un lugar destacado a Kant al criticar con énfasis la doctrina de las facultades, solidaria de la filosofía como representación. En 1978, Deleuze dedica un curso a estudiar Kant en el que retoma los aportes de éste en relación a la *Crítica del discernimiento*, temática que ya planteara en un artículo que se publica en el mismo año que el libro sobre Kant.<sup>1</sup> En esta oportunidad, incluye también el tratamiento kantiano del espacio y sobre todo del tiempo, tomando como referencia la *Crítica de la razón pura*. En *¿Qué es la filosofía?*, último libro que Deleuze publica conjuntamente con Félix Guattari, es central el problema kantiano de los límites de la filosofía en relación al arte y la ciencia. Sin embargo, Kant no es tema prioritario en este libro y podría decirse que, en términos manifiestamente textuales, el filósofo alemán ocupa un lugar menor o aledaño. No obstante, después de haber seguido en mi lectura la presencia de Kant en los textos de Deleuze que acabo de citar, estoy en condiciones de decir que en *¿Qué es la filosofía?* reaparece con fuerza el problema del uso de las facultades. Al respecto, quisiera resaltar que las fuentes y fines de las facultades se vuelven a tomar para marcar el perímetro que circunscribe a la filosofía —problema de límites inaugurado con Kant—, pero lo interesante es que, en esta ocasión, se reinscriben en una trama que los presenta pervertidos.

---

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2008.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”, en *Crítica y clínica*, Madrid, Editora Nacional, 2003, pp. 45-55.

<sup>1</sup> En este mismo año se publica también Gilles Deleuze, “La idea de génesis en la estética de Kant”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-textos, 2005.

Esta perversión es un rasgo de la filosofía de Deleuze que no señala apenas una subversión o inversión, sino que deforma o desfigura.<sup>1</sup> Es este procedimiento deleuziano de lecto-escritura en términos de perversión, el que pretendo explicitar, para dar cuenta de las operaciones textuales gracias a las cuales elabora un Kant diferente en la *repetición* del mismo Kant. Este procedimiento dará lugar a un Kant monstruificado, a otro profesor diferente del profesor de la representación, cuya palabra, en la transmisión de la filosofía, lo aleja del profesor público o dogmático —como lo llama Deleuze.

A lo largo de la lectura de los textos citados puede apreciarse que, ya desde 1963, Deleuze le reconoce al filósofo alemán aciertos y yerros, lo que hace de éste un enemigo y un aliado<sup>1</sup> del programa deleuziano respecto a lo que considero la tesis más fuerte del mismo: la génesis constructiva del pensamiento filosófico. La relación que Deleuze entabla con Kant puede apreciarse cuando aquel alude a su libro *La filosofía crítica de Kant*:

Mi libro sobre Kant es muy distinto, y le tengo gran aprecio: lo escribí como un libro acerca de un enemigo cuyo funcionamiento deseaba mostrar, cuyos engranajes quería poner al descubierto —tribunal de la Razón, uso mesurado de las facultades, sumisión tanto más hipócrita por cuanto nos confiere el título de legisladores—. Pero, ante todo, el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.<sup>1</sup>

El aprecio por Kant enemigo se evidencia también en otros pasajes. En el citado curso de 1978, el filósofo francés realiza una exposición que, como en la escritura de “Sobre cuatro

---

<sup>1</sup> Ver: capítulo “Decimoctava serie, de las tres imágenes de filósofos” en Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994, pp. 139-144.

<sup>2</sup> La expresión de “aliado” aparece referida en Gilles Deleuze, “Entrevista sobre *El Anti-Edipo* (con Félix Guattari)”, en *Conversaciones. 1972-1990*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 38.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, “Carta a un crítico severo”, en *ibidem*, pp. 13-14.

fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”, tiene un vigor de reconocimiento y sorpresa muy diferente a la entonación enojosa de la crítica que Deleuze le hiciera a Kant en *Diferencia y Repetición*. Si acaso Deleuze estudió a Kant como a un enemigo, esta relación no impide la fascinación ante el pensador alemán; las siguientes frases, recogidas de diversos textos de Deleuze, dan cuenta de esta situación: “tengo que decir que a mí todo este aspecto casi me provoca un cierto horror, vamos a ver: se trata de un horror a su vez fascinado, porque es tan genial. Si retomamos la cuestión, entre los conceptos que Kant inventa –¡y vaya por Dios si inventa!–”;<sup>1</sup> “(...) resulta que Kant, llegado a una edad en la que los grandes autores no suelen renovarse, tropieza con un problema que va a arrastrarlo a una empresa extraordinaria (...)”;<sup>1</sup> “Kant es como un trueno.”;<sup>1</sup> “(...) Kant mismo va a definir con una fórmula admirable (...)”;<sup>1</sup> “(...) una aventura estupefaciente que es la experiencia de lo sublime.”;<sup>1</sup> “Como sistema de nociones ya es bello.”;<sup>1</sup> “Es difícil, no se comprende nada, pero es bello.”;<sup>1</sup> “Sientan qué bello es esto.”;<sup>1</sup> “En la *Crítica de la razón pura* hay un pasaje muy célebre, e igualmente muy, muy bello.”;<sup>1</sup> “Con Kant se produce una novedad indescriptible.”;<sup>1</sup> “En páginas muy bellas, Kant dice (...)”;<sup>1</sup> “Un nuevo trueno (...)”;<sup>1</sup> “Es terrorífico hacer esto.”;<sup>1</sup> “Aquí Kant deviene espléndido (...)”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, “K de Kant”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*, [en línea], Plataforma cultural Iberoamericana, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Gobierno de España, [citado 21-01-2015]. <http://hipermedula.org/navegaciones/gilles-deleuze-el-abecedario-completo-subtitulado/>

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”, en *Crítica y clínica*, p. 53.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 26.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 122.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 130.



En todos los textos sobre Kant, Deleuze se atiene siempre *al pie de la letra*<sup>1</sup> —“(...) era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir (...)”, reza la cita precedente—,<sup>1</sup> lo que no es sino una operación de “inmaculada concepción” y, en algunos escritos más que en otros, esta concepción se pervierte como un paso necesario para un nacimiento “contra-natura”. No es casual que Deleuze se refiera a concepción o nacimiento, pues, como ya lo he dicho, es recurrente el problema de la génesis del pensar; y no lo es tampoco que lo haga refiriéndose a Kant, pues este filósofo, según Deleuze, es quien se ha preguntado por el origen de la armonía de las facultades. Kant se presenta, a lo largo de la obra de Deleuze, como un filósofo de la representación, de la Imagen dogmática, el que establece el tribunal de la razón, creaciones de las que Deleuze pretende distanciarse. No obstante, según él, Kant habría tenido dos grandes aciertos: la originalidad en el planteo del concepto de tiempo y, en estrecha relación, el acercamiento a esa zona oscura que implica la pregunta por el origen de la armonía en las síntesis y esquemas. Es esta inclinación de Kant a conocer lo que subyace a la actividad de la consciencia, lo que lo hace sondear un cierto caos inconsciente, incluso anticipándose a Freud.<sup>1</sup> Focalizando en la *Crítica del discernimiento*, particularmente en lo sublime, Deleuze arranca a Kant de una historia que lo enaltece como el filósofo de la razón, para atribuirle, ya en la vejez, un cierto enloquecimiento que hace tambalear el estable edificio de la arquitectura racional construido durante años. He aquí el “nacimiento contra-natura”: enloquecer al filósofo de la razón. Si acaso el curso sobre Leibniz pudiera titularse *El Leibniz de Deleuze* y elegir como subtítulo de *Exasperación de la filosofía*,<sup>1</sup> entonces, si tomamos en cuenta el Kant de Deleuze —para seguir la paráfrasis—, correspondería hablar del enloquecimiento de la filosofía.

En la cita anteriormente transcrita, además de mostrar el aprecio por su enemigo, Deleuze expone el proceso en el que posiciona a Kant como un amigo. El curso sobre Kant es performativo de lo que sería un trabajo de monstruificación: Deleuze no discute y no

---

<sup>1</sup> “Y no consideran la palabra «repetición» desde un punto de vista metafórico, sino que, por el contrario, tienen una cierta manera de tomarla al pie de la letra y de incorporarla al estilo”. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 27.

<sup>2</sup> Ver: nota 225.

<sup>3</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 27.

<sup>4</sup> Me refiero al título y subtítulo con que la editorial *Cactus* publica el curso de Deleuze sobre Leibniz.

confronta; selecciona lo que prefiere, busca lo novedoso en Kant y traza el itinerario de lectura en función de este hilo. Esto de manera tal que el público de la clase advierta que el problema que le interesa a Deleuze ya estaba en Kant; incluso que el mismo Kant ya lo habría visualizado. A Deleuze le interesa hacer una producción contra el orden regular de la naturaleza que estableció Kant, haciendo uso del mismo Kant, no sin antes haberlo monstruificado. Kant es embarazado de una criatura monstruosa: como un *Alien*, criatura desconocida que crece en las entrañas de lo humano.

Pese a que Deleuze remite el proceso de monstruificación a una época de su obra —“(…) el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía (…)”<sup>1</sup>—, éste es un procedimiento propio del estilo de Deleuze. Por otra parte, si bien no es exclusivo de la lectura que Deleuze hace de Kant, la monstruificación como proceso de lecto-escritura se desarrolla a lo largo de todos los escritos sobre el filósofo alemán y va a adquirir un rostro acabado en *¿Qué es la filosofía?* Ahora bien, ¿qué procedimientos son los que llevan a configurar un monstruo? La respuesta adquiere varias dimensiones que hay que rastrear; digo esto porque encuentro un nudo semántico que alude al procedimiento de Deleuze, en el que sus elementos no pueden ponerse en equivalencia, pero sí interrelacionarse: términos como *robo*, *collage*, *retrato*, *pliegue* y *rizoma* se encuentran en diferentes momentos de la obra de Deleuze —y de éste con Guattari— y creo que, con menor o mayor entonación, convergen para la elaboración del monstruo.

Para comenzar, entonces, diré que los elementos conceptuales son “robados” de distintos filósofos y pensadores: “Tener un saco en el que meto todo lo que encuentro, pero a condición de que también me metan a mí en un saco. En lugar de resolver, reconocer y juzgar, hallar, encontrar, robar”.<sup>1</sup> Robar, literalmente, implica sacar lo que interesa de lo ajeno y llevarlo a otro lugar en beneficio propio; vale decir, en este caso, robarlo para desarrollar y responder a un problema que plantea Deleuze. Esta operación de sacar de un lugar y poner en otro se hace abiertamente y, como todo robo, no sin violencia, ya que los elementos conceptuales son arrancados sin atender a contextualización alguna. Para

---

<sup>1</sup> Ver: nota 225.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 1980, p. 13.

Deleuze, los conceptos inventados tienen nombres propios y fechas puntuales —por ejemplo, Kant es quién inventó el dominio de lo trascendental—, pero estos conceptos se vuelven impersonales, sin ser propiedad de nadie cuando se los traslada de un lugar a otro: “Reconozco el nombre de Kant no por su vida, sino por un cierto tipo de conceptos que están firmados con su nombre. (...) Los conceptos son firmas espirituales, pero eso no quiere decir que estén en la cabeza, los conceptos son también modos de vida”.<sup>1</sup> Efectivamente, Deleuze roba selectivamente, desvinculando aspectos centrales en la constitución del concepto de un autor, para luego extraerlos y conectarlos con otros aspectos también desvinculados de un concepto, en función de determinado problema que Deleuze coloca como suyo pero que, según su lectura, ya se encontraría en el autor, aunque no dicho expresamente. Este procedimiento se emparenta con un modo de concebir el problema que es de una singularidad plena, pues podría decirse que es el fondo de toda actividad creadora. En ese sentido, se podría hurgar en la obra de un autor para detectar ciertos destellos del problema e incluso, y de forma un tanto hipotética, reconstruirlo, reformularlo de una manera lacónica, casi como un aforismo. Hay un ejemplo hermoso en la conferencia “¿Qué es un acto de creación?”<sup>1</sup> Cuando Deleuze dice que Kurosawa encuentra una familiaridad con Dostoievski en la figura del Idiota (personajes agitados por urgencias pero que, en ciertos momentos, son asaltados por una pregunta todavía más urgente, que no conocen, pero que los detiene). En ese caso, Deleuze dice que tienen un problema común; lo que cada uno crea a partir de eso (en novela, o en cine) ya está configurado por los procedimientos propios de su actividad creadora (hacer literatura, hacer cine; cuando este problema/idea está “encaminado” en un proceso literario o cinematográfico, respectivamente). En ese sentido, aun cuando Kurosawa sea cronológicamente posterior a Dostoievski, y se pueda decir que toma esa idea del Idiota del escritor ruso, al mismo tiempo la encamina en un proceso cinematográfico (y ya no literario). Por eso Kurosawa puede decir que tiene una idea, aunque se la “copie” a Dostoievski. En relación a Deleuze y Kant, me parece que esto es lo que pasa con la monstrosificación: aunque Deleuze copie/robe conceptos o componentes de conceptos kantianos, los encamina en su propio proceso creativo -aunque en este caso los dos creen

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, p. 19.

<sup>2</sup> Ver: Gilles Deleuze, “¿Qué es un acto de creación?”, en *Dos regímenes de locos, Valencia*, Pre-textos, 2007, pp. 281-289.

conceptos, lo hacen de distinto modo-, pero a partir de una idea o problema “común”. Creo que, por todo esto, sería preferible no decir, contrariando un poco a Deleuze, que el problema estaba “no expresado” en Kant; sino que Deleuze tiene ya una idea, aunque se la “copie” a Kant.

Por otra parte, esta desorganización del concepto es coherente con la tesis de Deleuze de que el concepto es siempre una heterogeneidad de elementos que pueden vincularse con otros sin importar su lugar de anclaje, ya sea de la obra, de la época o de la historia de la filosofía. Con las combinaciones de los elementos heterogéneos del concepto, lo ya hecho por un filósofo se repite en otro plano y, en esta repetición dislocada, el efecto es una diferencia novedosa: “Hasta la historia de la filosofía carece del todo de interés si no se propone despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aun a costa de volverlo contra sí mismo”.<sup>1</sup>

Este seleccionar, recortar y poner en otro plano puede equipararse al *collage*,<sup>1</sup> procedimiento que consiste en hacer composiciones con materiales diferentes y diversos que, recortados y pegados sobre la tela, hacen nacer una nueva figura. Se trata de un trabajo selectivo que permite tomar lo que se quiere, lo que se pretende usar para tal o cual proyecto y, a la vez, desechar aquello que molesta o simplemente no interesa. No se equipara a una analogía ni a una metáfora; en el *collage* el recorte es tan literal como arrancar una hoja de un libro: “Para no cargar un número excesivo de libros, Deleuze no dudaba en arrancar las páginas que precisaba para su clase”.<sup>1</sup> Deleuze, al pie de la letra, corta y pega; hace pasar un filósofo por dentro de otro, mezclando sus trazos diferenciales, cruzando sus novedades, haciéndolos semejantes por medios desemejantes para crear su propia composición conceptual:

Nos parece que la historia de la filosofía debe desempeñar un papel bastante análogo al de un *collage* en una pintura. La historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 85.

<sup>2</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Gilles Deleuze habla de la filosofía”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 188.

<sup>3</sup> François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 462.

misma. Sería necesario que la exposición, en historia de la filosofía, actúe como un verdadero doble y contenga la modificación máxima propia del doble. (Imaginamos un Hegel *filosóficamente* barbudo, un Marx *filosóficamente* lampiño con las mismas razones que una Gioconda bigotuda.) (...) Entonces, la repetición más exacta, la más estricta, tiene como correlato el máximo de diferencia.<sup>1</sup>

El resultado de este *collage* será una desfiguración en la que puede reconocerse al autor “robado”, a veces directa y otras subrepticamente. Un retrato se compone de líneas.<sup>1</sup> Efectivamente, como lo dirá explícitamente Deleuze, estamos hechos de líneas, de fragmentos de tiempo, de líneas que, por lo tanto, se quiebran.<sup>1</sup> *Zigzag* es una palabra que Deleuze usa en el *Abecedario* para afirmar que “el pensamiento debería ser así”,<sup>1</sup> vale decir, que existe un movimiento zigzagueante que es inmanente al acto de pensar. En principio, entonces, la línea explica al pensamiento o, más aún, el pensamiento es una línea zigzagueante en movimiento infinito. Recordemos que zigzag es el movimiento de una línea que en su desarrollo forma ángulos alternativos, entrantes y salientes; por ende, el pensamiento tiene dobleces, relieves, pliegues. En la entrevista sobre su libro *El pliegue, Leibniz y el barroco*, Deleuze afirma que incluso los estados de dureza y permanencia de la materia —y para Deleuze el pensamiento es materia— son considerados como metamorfosis del pliegue. Dado que el pensamiento es una línea infinita y que, además, el pensamiento es materia, todo es pliegue de pliegues, todo está en un proceso de variación continua, de diferenciación: lo duro nunca lo es totalmente.<sup>1</sup> Deleuze reconoce en el barroco un modelo textil, tal como sucede con los vestidos que liberan sus pliegues porque no traducen los pliegues del cuerpo: “Plegar-desplegar, envolver-desarrollar, son las constantes de esta operación, hoy en día como el Barroco. (...) Incluso comprimidos, plegados y

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 18-19. Ver también: “collage” como “patchwork” en Gilles Deleuze, “Sobre la filosofía”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 234.

<sup>2</sup> En el transcurso de esta segunda parte dedicada a Deleuze, se desarrollará el aporte de Kant respecto a lo que sería el tiempo considerado como línea recta. Dejo para las próximas páginas entrar en detalle en un tema tan complicado, pero ahora necesito hacer una referencia a este asunto porque, para Deleuze, el tiempo como línea pura es la clave de su concepción del pensamiento como movimiento lineal infinito que redundaba en un modo de leer y escribir.

<sup>3</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005, p. 303.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, “Z de Zigzag”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*.

<sup>5</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Sobre Leibniz”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 248.

envueltos, los elementos son potencias de ensanchamiento y de estiramiento del mundo”.<sup>1</sup> Con estas dilataciones y contracciones de las líneas o límites nace una nueva criatura, un nuevo ser en el mundo, un original “retrato mental”, pues un concepto es definido como un modo de existir. No en vano Deleuze dirá, hablando de pliegues, que “El problema siempre es habitar el mundo (...)”.<sup>1</sup> Pero este nuevo habitante será una criatura monstruosa que puede nacer incluso en los autores que, desde una perspectiva de la diferencia, parecerían irrecuperables. Creo que la gran lección de Deleuze es, en este sentido, leer sin prejuicios. Leernos como profesores sin partir de premisas clasificatorias porque la traición es posible y deseable; recordemos que el retrato puede hacerse incluso en contra del representado:

Precisamente en virtud de los antes citados criterios de la puesta en escena o el *collage*, me parece lícito extraer de una filosofía que en su conjunto es conservadora, ciertas singularidades que no lo son: así el caso del bergsonismo y de su imagen de la vida, de la libertad o de la enfermedad mental. ¿Por qué no hago lo mismo con Hegel? Hace falta que alguien haga el papel de traidor.<sup>1</sup>

Como es sabido, el estilo barroco busca efectos de luz y de movimiento, formas de expansión de la línea curva y rupturas, composiciones en diagonal y juegos de perspectivas. El barroco es un movimiento de líneas en movimiento, es decir, velocidades y detenimientos cuyas curvaturas van creando espacios de luz y sombras. Los ángulos hacen composiciones de oscuridad y luz. Deleuze habla del “precursor oscuro”<sup>1</sup> y también habíamos dicho que se refiere a Kant como un trueno. La filosofía es una luz que hay que hacer salir de la oscuridad, del caos. Se busca intuitivamente, a tientas, con esfuerzo y persistencia. La oscuridad es constitutiva del acto de pensar: “Pensar es siempre seguir una línea de brujería”.<sup>1</sup> La pasión o *pathos* conduce al pensador por vías laberínticas; se trata de

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 159.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, “Gilles Deleuze habla de la filosofía”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 188.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 186; Gilles Deleuze, “El método de dramatización”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 131; “Z de Zigzag”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 46.

una especie de experimentación, de tanteo, y su trazado recurre a medios poco confesables, pocos racionales y razonables:

Cuando alguien dice que los filósofos son difíciles, es porque no quiere leer diez veces la misma frase o porque no sabe dónde cortar el texto. Evidentemente, para leer diez veces la misma frase, no hay que atenerse al punto, es preciso tener un vago sentimiento de lo que forma un grupo de proposiciones. Desde entonces basta con releerlas diez veces. Es límpida, la filosofía es verdaderamente la luz pura, no pueden encontrar algo más claro que la filosofía.<sup>1</sup>

El movimiento zigzagueante también plantea intensidades, no sólo de colores, luces y sombras, sino de ritmos. Esto explica por qué Deleuze está tan interesado en el parentesco de la filosofía con la pintura y la música; de hecho, *collage* es un término que proviene de las artes plásticas, y cuando Deleuze dice *acorde* —para referirse al acuerdo de las facultades—, juega con la palabra francesa *accord*, que significa tanto acuerdo y como acorde. La filosofía tiene destellos de luz, de claridad y distinción, pero siempre en un trasfondo de oscuridad que hace que el movimiento del pensamiento produzca claroscuros, pliegues sobre los que la lectura actúa provocando nuevos despliegues. En ocasión de la publicación de un libro de Hélène Cixous, Deleuze escribe una breve y sugestiva crítica en la que destaca las altas velocidades impresas en el texto de Cixous, al que denomina como “escritura estroboscópica”.<sup>1</sup> Destellos de iluminación que hacen aparecer un texto de tal o cual modo, de lo que podría deducirse —como se desarrollará en páginas siguientes— que el pensamiento opera por flashes o momentos de intensidades luminosas. He considerado necesario detenerme en esta idea de línea, sus claroscuros y sus ritmos, porque es parte del procedimiento de lecto-escritura de Deleuze; además de ser particularmente un ítem fundamental atribuido a Kant, ya que éste habría sido el primero en advertir estos claroscuros de la filosofía, al aproximarse a la discordancia como el subsuelo de la concordancia de las síntesis:

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, Buenos Aires, Cactus, 2013, pp. 151-152.

<sup>2</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Hélène Cixous o la escritura estroboscópica”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, pp. 295-296.

La restitución de la Idea en la doctrina de las facultades implica el estallido de lo claro y distinto, o el descubrimiento de un valor dionisiaco según el cual *la Idea es necesariamente oscura en tanto es distinta*; tanto más oscura cuanto más distinta. Lo distinto-oscuro llega a ser aquí la verdadera tonalidad de la filosofía, la sinfonía de la Idea discordante.<sup>1</sup>

Cuando Deleuze selecciona robando, lo hace en función de un punto de inflexión que tal vez se encuentre replegado, es decir, no desenvuelto en el autor; por eso el robo es una manera de desplegar lo no dicho por el autor, creando nuevas perspectivas de pensamiento. En este sentido, una novedad es siempre un cruce de líneas, un *entre*, y es en este *entre* que se va produciendo la desfiguración que se presenta como una novedad, contorneando una monstruosa figura.<sup>1</sup> Los retratos, que resultan del trabajo de *collage* de lectura y escritura, serían ilusorios como el efecto estroboscópico o los pliegues del vestido en relación al cuerpo humano. Ya no hay una correspondencia estructural con el texto, porque lo que en él se encuentre depende de los focos que haga un lector en determinado problema, en las elecciones —raptos y recortes—, en los pliegues que pretende desenvolver, así el texto cobra una autonomía respecto a una originaria. Como cualquier cuerpo, el libro es compuesto por líneas, que prevalecen unas sobre otras, pero no existen aisladamente, sino

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 225-226.

<sup>2</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Tres preguntas sobre *Seis por Dos* (Godard)”, en *Conversaciones. 1972-1990*, pp. 72-74. Este mismo sentido adquiere la “y” como síntesis disyuntiva. Ver: Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 29. Dice Giorgio Agamben, hablando del título del último artículo que Deleuze escribió: “Si se recuerda el carácter destructivo (la «y» sustituye al «es» y desarticula la ontología) y, al mismo tiempo, creador (la «y» hace fluir la lengua e introduce *agencement* [agenciamiento] y balbuceo) que esta teoría atribuye a la partícula en cuestión (...)”. Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta”, en Gabriel Giorgi & Fermín Rodríguez (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 63. Desarticular la ontología del ‘es’ implica no aceptar presupuestos o principios que nos indiquen de forma taxativa cómo las cosas son. Es significativo que quienes se abocan al campo de estudio tradicionalmente denominado “Filosofía de la Educación”, prefieran hablar de “Filosofía y Educación” haciendo uso de una sintaxis que recurre no pocas veces a la “y” para establecer el nexo entre ambas denominaciones. Ver: Jean Houssaye, “Presentación”, en Jean Houssaye (Comp.), *Educación y Filosofía. Enfoques contemporáneos*, Buenos Aires, Eudeba, 2003. Balbucear en “Filosofía y Educación” implica rediseñar la lógicas de estos campos, en la medida en que se prefiere la actitud de pregunta e indagación, que impide, de este modo, fijar sentidos epistémicos. Se trata, por un lado, de una filosofía que se interroga por los sentidos que son propios de la educación sin pretender extraer las respuestas que permitan legitimarlos, justificarlos o vigilarlos. Por otro lado, la educación ya no se limitará a la formación del hombre de acuerdo a un modelo incuestionable de humanidad, sino que comienza a entenderse la educación como transmisión, en tanto esta noción convoca un legado cultural que no es estático, habilitando, de este modo, para la invención.



que coexisten, en cruces, adyacencias y divergencias.<sup>1</sup> La lectura no enfatiza el asunto tratado, la autoría, el sentido dominante que da unidad narrativa o la interpretación adecuada al libro. En todo caso, este tipo de “enfoque” es un efecto de líneas duras o dominantes que han sedimentado a través de la permanencia de un determinado canon de lectura.

El rizoma, y particularmente el libro como rizoma, no posee referencias que indiquen el camino a seguir: todo está por ser construido, pues en él todo es variación.<sup>1</sup> El rizoma es un sistema abierto que posibilita conexiones y creación de sentido, independientemente de su localización. Ninguna entrada es privilegiada y reveladora del sentido, de la significación última o principal de una obra, por lo que siempre está en proceso. Es en este sentido que Deleuze va a decir que lo importantes está en el medio.<sup>1</sup> Cada conexión compone sistemas diferentes, heterogéneos que, a su turno, son capaces de relacionarse con otras líneas ya conectadas, componiendo una cadena abierta de sistemas de sistemas, lo que hace del rizoma una multiplicidad. Cada ruptura o punto de inflexión es una ramificación para una nueva serie de conexiones, por la cual se vuelve a comenzar un nuevo conjunto de sentidos; punto de inflexión que, como tal, está ya atravesado por líneas. La cartografía es la operación por la cual es posible comprender la relación entre líneas a partir de la generación del propio sistema, sin unidad previa formadora de las composiciones y conexiones rizomáticas.

Para transitar los zigzagueantes recovecos del pensamiento e iluminarlos para hacerlos ver y oír, Deleuze traza su mapa eligiendo los lugares que considera más potentes. Una cartografía es siempre un recorte, un *collage* que arma un nuevo mapa, un nuevo retrato mental para orientarse en los infinitos y rizomáticos pliegues del pensamiento. Deleuze estira y desgarrar los límites kantianos, pero hay que destacar que la finalidad no es transgredirlos, sino pervertirlos. La línea se tuerce, se intercepta, se curva o se estira sin

---

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 200-201 y 225-226; Gilles Deleuze, “Dos regímenes de locos”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, pp. 35-36.

<sup>2</sup> Ver: “Introducción: Rizoma” en Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 9-32.

<sup>3</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Sobre Leibniz”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 254.

cruzar el límite, simplemente porque no hay otro lado más claro o más verdadero y porque la creación de lo nuevo no se hace sin la repetición: “Y lo ‘nunca visto’ no es allí lo contrario de lo ‘ya visto’: ambos significan lo mismo y son vividos el uno en el otro”.<sup>1</sup> Si hay luces, delimitaciones, figuras y retratos, éstos se generan por el modo de recorrer el rizoma, por el modo en que se marca, segmenta u organiza la infinitud de la línea al generar trayectos finitos, al hacer el mapa. Recorrido que se hace por *collage*, robando a otros esos lugares andados, esos rincones ya creados. Michel Foucault lo dice bellamente en un comentario sobre *La lógica del sentido* y *Diferencia y Repetición* -libros que le hacen decir que el siglo XXI será deleuziano:

... bajo la máscara de Sócrates, estalla de súbito el reír del sofista; donde los modos de Spinoza dirigen un anillo descentrado mientras que la substancia gira a su alrededor como un planeta loco; donde Fichte cojo anuncia ‘yo fisurado/Yo disuelto’; donde Leibniz, llegado a la cima de la pirámide, distingue en la oscuridad que la música celeste es el *Pierrot lunar*. En la garita de Luxemburg, Duns Scoto pasa la cabeza por el anteojito circular; lleva unos considerables bigotes; son los de Nietzsche disfrazado de Klossowski.<sup>1</sup>

¿Qué decir de la escritura y la transmisión? Las líneas del libro se conectan con un afuera del libro que funciona, por más ortodoxo que se estime, como una máquina de producción de sentidos. Esta exterioridad es aquello que nos resulta impensado, es lo que tiene que ser producido: un sentido todavía ausente, un acontecimiento a ser creado, un retrato monstruoso. La filosofía importa por su uso, no tiene valor robar para fortalecer o ampliar la cultura (filosófica), ni siquiera tratándose de especialistas; en este caso, lo mismo da ser un neófito o un estudioso avanzado.<sup>1</sup> La filosofía tiene que servir para hacer nuevos retratos. Esto hace que la filosofía esté “siempre fuera de sí misma” para funcionar en otro lado, haciendo un *collage*, “echando mano” de lo que hay —de lo que se repite— para armar otra cosa. De este procedimiento, que se hace en la lectura y la escritura, resultará una deformidad o monstruosidad que ya no tiene relación con un modelo previo heredado;

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 45.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 47.

<sup>3</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Cómo puede la filosofía servir a los matemáticos e incluso a los músicos, incluso y sobre todo cuando no trata de música ni de matemáticas”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 157.

en todo caso, ese modelo es una inflexión o un pliegue que puede replegarse o desplegarse en la búsqueda persistente de lo impensado. La escritura es el procedimiento por el que otros efectos en el mundo pueden ser producidos; por lo tanto, la escritura funciona del mismo modo en que funciona una máquina que además se conecta con otras máquinas. Esto dicho sin recurrir a una analogía, pues la teoría es una herramienta o instrumento que se usa según la conveniencia para aportar al problema que se prefiera construir, desarmar o arreglar:

Así es, una teoría es exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... Es preciso que sirva, que funcione, y que funcione para otros, no para uno mismo. Si no hay personas que se sirvan de ella, comenzando por el propio teórico, que deja entonces de ser teórico, es que la teoría no vale nada, o que aún no llegó su momento.<sup>1</sup>

Permítaseme una breve digresión antes de continuar. Sé que el lector que ha de seguir estas páginas puede tener la impresión de que presento una catarata de conceptos que dificultan una lectura ágil. Hay una razón: tanto en Deleuze como en Kant, los conceptos proliferan con una densidad que los coloca a ambos en las antípodas de la mentada “navaja de Ockham”. Como el mismo Deleuze señala, a veces las palabras del diccionario no alcanzan para expresar un nuevo concepto; por lo que no queda más que usar las que tenemos, las cuales a veces se presentan como un obstáculo más que como una ayuda para comprender lo que el filósofo quiere expresar. Palabras tales como “privado”, “repetición”, “*yo pienso*”, rompen el sentido al que estamos acostumbrados y, en algunos casos —como lo reconoce Deleuze—, la elección de la palabra es poco feliz para facilitar la comprensión:

Las palabras limpias no existen, tampoco las metáforas (todas las metáforas son palabras sucias, o las crean). Lo único que existe son palabras inexactas para designar algo exactamente.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Michel Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en Michel Foucault, *Obras esenciales*, p. 435.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Diálogos*, p. 7.

El acto terminológico es la verdadera poesía de la filosofía. Es absolutamente necesario. Entonces tengo la opción. O bien existe una palabra corriente de la cual me voy a servir, y la arranco del lenguaje corriente y la uso en tal sentido (...) Arrancaría en ese caso una palabra del lenguaje corriente, yo quiero arrancarla, y si se resiste, tiro. O bien, si no hay palabra, será preciso que la cree.<sup>1</sup>

Cada uno con sus estilos tan diferentes, en un párrafo convocan conceptos que en algunos momentos hacen la lectura tortuosa, no por falta de claridad o precisión, sino por las paradojas que traen: Kant para elucidarlas, Deleuze para explotarlas. Considero insoslayable introducir conceptos que en Deleuze conducen a Kant, pero que se encuentran enredados con otros, tal como una raíz rizomática. De alguna manera Deleuze lleva al lector a leer a Kant en sus propios términos, por selección de itinerarios en un movimiento de pensamiento que siempre es zigzagueante, que hurga en oscuridades a veces a velocidades tan alocadas que es necesario volver una y otra vez para reconocer alguna figura allí. No obstante -tal como lo recomienda Deleuze- después de leer diez veces y estar en ciertas condiciones para cortar un texto, la luz aparece, tal vez demasiado tenue, pero poco a poco se van dilucidando las nociones. Particularmente en esta segunda parte recurro a citas textuales para precisar estas nociones; esta precisión es parte del estilo de Deleuze y tiene la particularidad de que en un breve párrafo o en una frase, el autor condensa la significación que viene desarrollando en zigzag. Por otra parte, la lectura de Kant por parte de Deleuze está poco trabajada. He leído libros de comentaristas o artículos que ensamblan conceptos con problemas, y me ha sorprendido el hecho de que, en casi la totalidad de los autores, Kant sea posicionado sólo como un enemigo y no se reconozca el gran robo que Deleuze le hace a Kant en un tema clave, como es el del tiempo.

Para finalizar este apartado, quisiera destacar que Deleuze usa a Kant pervirtiendo sus límites aunque sin hacerlo morir, lo traiciona con minuciosa fidelidad y alegre admiración; el *Alien* deleuziano no mata al parturiento.

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, p. 273.

Cuando escribo sobre un autor, mi ideal sería no escribir nada que pueda entristecerle, o, en caso de que haya muerto, nada que pueda hacerle llorar en su tumba...<sup>1</sup>

Si no se admira algo, si no se ama algo, no hay razón alguna para escribir sobre ello.<sup>1</sup>

Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, p. 133.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, “Gilles Deleuze habla de la filosofía”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 188.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, “Sobre la filosofía”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 224.

## (II) ARMONÍA Y CONFLICTO DE LAS FACULTADES

Antes de adentrarnos en los mojones kantianos de la obra de Deleuze, es conveniente desarrollar la tesis central que el filósofo francés expone sobre el origen del pensamiento como génesis constructiva y, consecuentemente, del filósofo como creador de conceptos. Conjeturo que esta demora permitirá comprender mejor el por qué del gran interés y admiración hacia Kant, pues los elementos que Deleuze toma —tanto de la *Crítica de la Razón Pura*, como de la *Crítica del discernimiento*—, se proyectan en la matriz genética de la filosofía. La idea de que el filósofo es un creador de conceptos es presentada por Deleuze ya en 1956, en un texto sobre Henri Bergson: “Es un gran filósofo quien crea nuevos conceptos: conceptos que superan las dualidades del pensamiento ordinario y, al mismo tiempo, otorgan a las cosas una nueva verdad, una nueva distribución, una ordenación extraordinaria”.<sup>1</sup> Dos décadas más tarde, en los cursos de la Universidad de Vincennes, entre 1978 y 1987, Deleuze menciona nuevamente su concepción de la filosofía. En 1978, en el curso sobre Kant, afirma que “(...) un filósofo no es menos creador que un pintor o que un músico, sólo que crea en un dominio determinable como el de la creación de conceptos”.<sup>1</sup> En 1980, en el curso sobre Leibniz, vuelve a decir que un filósofo es “(...) alguien que crea conceptos”, lo que “(...) involucra muchas cosas: que el concepto sea algo por crear, que el concepto sea el término de una creación”.<sup>1</sup> Unos años después, en dos textos publicados en *Dos regímenes de locos*, la idea de que la filosofía es creación de conceptos es retomada. En el primero, Deleuze argumenta que, si la filosofía existe, existe en razón de un campo propio que, aunque esté en relación con otras disciplinas creadoras, no se confunde con ellas; en todo acto de creación, el filósofo crea por necesidad y no por libre elección; habría una necesidad para crear, sin la cual ningún proceso de génesis se iniciaría: “(...) la filosofía también es una disciplina de creación, tan inventiva como cualquier otra disciplina, y consiste en crear o inventar conceptos”.<sup>1</sup> En el segundo artículo,

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, “Bergson. 1859-1941”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 31.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 20.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, p. 18.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, “¿Qué es el acto de creación?”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 282.

Deleuze dirá que “(...) la filosofía es el arte de inventar conceptos, de crear nuevos conceptos que necesitamos para pensar nuestro mundo y nuestra vida”.<sup>1</sup> La idea de que filosofar es crear conceptos data, como ya dije, de 1956, pero la necesidad de formular concretamente la cuestión en relación a la pregunta “¿qué es la filosofía?” aparece en 1985, en el final de *Cine 2. La imagen tiempo*. En las líneas finales de este libro, Deleuze escribe: “(...) los conceptos del cine no son dados en el cine. Y, sin embargo, son conceptos del cine, no teorías sobre el cine. Tal es así que siempre hay una hora, medio día o media noche, en que no se debe más preguntar ‘¿qué es el cine?’, sino ‘¿qué es la filosofía?’”.<sup>1</sup> Esta idea será formulada y respondida más tarde, en *¿Qué es la filosofía?*, reconociendo que ya se venía planteado desde años antes: “Antes la planteábamos, no dejábamos de plantearla, pero de un modo demasiado indirecto u oblicuo, demasiado artificial, demasiado abstracto, y, más que absorbidos por ella, la exponíamos, la dominábamos sobrevolándola”.<sup>1</sup> La afirmación de la filosofía como creación de conceptos es contundente y creo que puede considerarse la innovación más radical de Deleuze. La filosofía tiene como ámbito exclusivo crear conceptos, es pensar por puros conceptos y éstos pertenecen sólo a la filosofía: “Un concepto no es en absoluto algo dado. Aún más, un concepto no es lo mismo que el pensamiento”.<sup>1</sup> Con esto, Deleuze y Guattari, jaquean definiciones tradicionales y muy naturalizadas de filosofía: filosofar no es contemplar, reflexionar, comunicar, discutir, argumentar, aprender a pensar, asombrarse o cuestionar. En este punto la filosofía como creación retoma y afianza los conceptos de Kant que Deleuze fuera trabajando años anteriores.

Cuando Deleuze postula la filosofía como creación de conceptos, ésta comparte con el arte y con la ciencia un pensamiento irreductible a la lógica. Deleuze se dedica al cine, a la literatura, a la música, ya sea en libros completos o fragmentariamente. Entre estos escritos, voy a tomar el curso sobre pintura donde aparece un trípode que marca la génesis de la obra de arte; momentos que el arte comparte con la filosofía y que se desdoblaron en los

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, “Lo que la voz aporta al texto...”, en *ibidem*, p. 291.

<sup>1</sup> “(...) os conceitos do cinema não são dados no cinema. E, no entanto, são conceitos do cinema, não teorias sobre o cinema. Tanto assim que sempre há uma hora, meio-dia ou meia-noite, em que não se deve mais perguntar ‘o que é o cinema?’, mas ‘o que é a filosofia?’”. Gilles Deleuze, *Cinema 2. A imagem-tempo*, São Paulo, Brasiliense, 2005, p. 332. (Mi traducción).

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 7.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, p. 18.

momentos de la génesis de la propia filosofía, tal como aparece más organizadamente en *¿Qué es la filosofía?*<sup>1</sup> Entre las preguntas que abren el mencionado curso se destaca la siguiente: “¿Qué es lo que la filosofía puede esperar de cosas como la pintura, como la música?”<sup>1</sup> A su modo, como el artista, el filósofo trabaja una materia modelándola hasta que ésta adquiera consistencia. El primero de los ejes del trípode de la creación artística es aquel en el cual pueden distinguirse los siguientes pasos: Cuando el cuadro aún está por pintarse; se trata de un momento preparatorio o pre-pictórico de desorden, de caos: “¿Y qué es lo que sale de ese caos (...)? El armazón, el armazón de la tela”.<sup>1</sup> Este armazón es el momento de los grandes planos o de los grandes trazos que no son definitivos, y que pueden derrumbarse, aconteciendo así una catástrofe. Este momento catastrófico sería calificado de tal porque nos deja sin certezas; porque implica desembarazarse de los *clichés* o supuestos en tanto verdades aceptadas sin pensar sobre ellas. Esta instancia es el lugar de fuerzas, de líneas que se imponen, a veces realizadas al azar y sobre las que el pintor ha de trabajar para borrar y seleccionar, al modo de un trabajo de limpieza. En este sentido, Deleuze dice que es propio del artista elaborar la catástrofe, como un esfuerzo por deshacerse de esos lugares comunes heredados que suelen aparecer: “Él mismo establece su catástrofe”.<sup>1</sup> El resultado de esta “limpieza” serán trazos todavía no configurados, antes que diseños acabados, se trata más bien de fuerzas que pugnan por emerger y consolidarse. De allí que el artista, en una especie de conmoción por las fuerzas que lo atraviesan, experimente un abismo o catástrofe al no poder asentarse sobre terreno seguro.

A estos trazos, todavía informes Deleuze los llama *diagramas*; apenas rasgos ya plasmados en la tela sobre los que hay que trabajar no sin esfuerzo: “(...) sale algo —el ritmo, el color, lo que ustedes quieran-. Y bien, la unidad para hacer sentir esa catástrofe-germen, ese caos-germen, sería el diagrama”.<sup>1</sup> De estos diagramas irá surgiendo el contorno, la figuración, el “hecho pictórico”, segundo eje del trípode de la creación artística. A este *factum* se llega

---

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007, pp. 21-54. Retomaré esta tripartición cuando desarrolle la idea de “trinidad filosófica” bajo la hipótesis de que los momentos de éstas se discriminan apelando a la teoría de las facultades monstruificadas.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 45.



por un arduo trabajo de selección que permite ir trazando un diagrama con rasgos originales. Explícitamente, en este punto, Deleuze recuerda a Kant cuando en la *Crítica del discernimiento*, se dedica al sentimiento de lo sublime: los *data* son pre-pictóricos, es lo que se nos presenta como lo dado; pero sobre ellos hay que insistir para transformarlos en un *factum*, en un hecho pictórico. Esta transformación se emparenta con lo sublime en tanto, en estos juicios estéticos, la tranquilidad y el reposo del gusto se vuelven temor o displacer cuando la experiencia no puede dimensionar las fuerzas de la naturaleza. Al tratar lo sublime, el caos se presentaría como un punto matemático que no tiene dimensión y que, por esto mismo, hay que construir la cifra, la medida, la forma. Este es el momento en que el pintor está perdido; semejante a una “brújula enloquecida”<sup>1</sup> ha perdido el rumbo ante la inaccesibilidad de la forma que lo arrastra más allá de la racionalidad. El diagrama, en este momento de caos, instaura momentos de estabilidad y medida de fuerzas; es por ello que el diagrama es, también, “caos-germen”.<sup>1</sup> De este modo, el proceso de composición es el intento de re-establecer una estructura que no deja de tender hacia el desequilibrio, hasta alcanzar el hecho pictórico, hasta lograr las figuras sobre el cuadro. Este hecho es, para Deleuze, verdaderamente un engendramiento; literalmente nace un huevo con fecha y lugar, un huevo que puede ser una firma, un estilo, un concepto.<sup>1</sup> Nace una forma como resultado de un trabajo de selección y limpieza (*collage*) que, si aporta una novedad, lo hará siempre a través de una deformación: “El hecho pictórico es la forma deformada”.<sup>1</sup> Como ya mencioné al hablar del procedimiento en Deleuze, lo sublime no será retomado sin monstruificarlo a un mismo tiempo.

Si Deleuze habla de pintura es porque le interesa la filosofía o, más bien, el proceso de génesis del pensamiento como creación que la filosofía comparte con el arte, haciendo de la filosofía un arte de crear conceptos. El filósofo también tiene que crear su propia catástrofe limpiando y seleccionando entre lo que se dice y lo que se sabe: suele ocurrir que lo que tenemos para decir no es más que la afirmación de lo mismo, a veces, incluso en palabras

---

<sup>1</sup> Expresión usada por Deleuze para referirse a Kant al tratar lo sublime, en Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 89.

<sup>2</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*, p. 90.

<sup>3</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 295; Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*, p. 40; Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 374.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*, p. 69.

que circulan en la forma del debate o el diálogo consensuado. Si lo que interesa es crear conceptos, no alcanza con la publicidad de la palabra, ni con un diálogo abierto, ya sea en la confrontación o el consenso; este es uno de los *clichés* que hay que enfrentar si se quiere hacer caso de Deleuze. La afirmación del filósofo francés es contundente, y hasta me atrevo a decir categórica en el orden del deber ser: un filósofo que se precie de ser tal, debe escribir para parir un concepto. Cito a continuación un párrafo del Curso de pintura que vengo exponiendo, tal vez demasiado extenso, pero que de todos maneras quisiera transcribir, porque condensa de un modo muy palpable la actividad de quien escribe o pretende escribir creativamente. Por otra parte, a los fines de esta tesis, permite volver sobre las nociones que escogí para desarrollar el procedimiento de escritura de Deleuze y, por otro lado, adelantar cuestiones que retomaré específicamente al tratar el proceso filosófico de creación de conceptos:

¿Pero qué diferencia hay entre mi pobre cabeza, mi cerebro agitado y la página? Ninguna. A mí modo de ver, ninguna. Ya existen un montón de cosas; diría más, hay demasiadas cosas sobre la página. No hay página blanca. Hay una página blanca objetivamente -es decir, una falsa objetividad para el tercero que mira-, pero vuestra propia página está atestada, está completamente atestada. Y ese será el problema para llegar a escribir: es que la página está tan atestada que no hay siquiera lugar para añadir lo que sea.

De modo que escribir será fundamentalmente borrar, será fundamentalmente suprimir. ¿Qué hay sobre la página antes de que comience a escribir? Diría que hay el mundo infinito -perdónenme- de la pelotudez. ¿Por qué escribir es una prueba? Es que ustedes no escriben sin nada en la cabeza, tienen muchas cosas en la cabeza. Pero en la cabeza, de cierta manera, todo es igual. Es decir, lo que hay de bueno en una idea y lo que hay de fácil y completamente hecho están sobre el mismo plano. Es sólo cuando pasan al acto a través de la actividad de escribir, que se hace esa extraña selección en la que ustedes devienen acto. Diría lo mismo para hablar. Cuando tienen algo en la cabeza, antes de que hablen, hay un montón de cosas, pero todo es igual. No, de cierta manera no todo es igual, pero ustedes deben oportunamente hacer la prueba de pasar al acto -sea hablando, sea escribiendo-, lo cual es una fantástica eliminación, una fantástica depuración. De otro modo, vuestra página está llena.

¿Llena de qué? Diría que de ideas completamente hechas, que ustedes podrán muy bien encontrar originales. (...) El mundo de las ideas completamente hechas es eso que tenemos en la cabeza, sean ideas colectivas, sean incluso ideas personales. Una idea personal no es por eso una buena idea. Existen ideas completamente hechas que sin embargo están nada más que en mí, que son fáciles. Puedo decirlas en la conversación, pero si pasa por la prueba de escribir, me digo: ‘¿Qué es esto? ¿Qué es lo que estoy diciendo? ¿Vale la pena escribirlo?’. Si uno se pregunta mucho eso, no digo que se logre, uno se equivoca como todo el mundo, pero se equivoca menos seguido.<sup>1</sup>

Vuelvo a Kant. En la última *Crítica* el propio Kant interroga la producción de los juicios hasta alcanzar la génesis de los mismos, tema que involucra la cuestión de la creación -de allí que la tercera *Crítica* incluya los juicios estéticos. Esta creación para Deleuze, no tiene nada de natural, por lo que se apresta a dar cuenta de este arduo y raro proceso. Según el filósofo francés, Kant habría franqueado sus propios “umbrales de percepción” en la *Crítica del discernimiento*, y lo que era armonía natural comienza a perfilarse como producto de un conflicto que arraiga, en términos de Deleuze, en un fondo de violencia y locura, catástrofe y abismo. De allí que el profesor de Vincennes pensando a Kant lo imaginase “(...) como si a medida que envejecía, hubiera devenido sensible a la catástrofe (...) Entonces toda nuestra tierra, toda la tierra de nuestro conocimiento que habíamos construido a golpes de síntesis y de esquemas, comienza a vacilar”.<sup>1</sup> La tierra tambalea porque en la base de la arquitectónica se descubre el conflicto, y éste es el mayor reconocimiento hacia el legado de Kant:

La emancipación de la disonancia, acorde discordante, ése es el gran descubrimiento de la *Crítica del discernimiento*, la última revolución kantiana. La separación que una era el primer tema de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Pero acaba descubriendo al final la discordancia como acorde. Un ejercicio de desvarío de todas las facultades, que definirá la filosofía futura, como para Rimbaud el desvarío de todos los sentidos tenía que definir la poesía del futuro. Una música nueva como discordancia, y, como acorde discordante, el origen del tiempo.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 53-54.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 81.

Por este motivo proponíamos cuatro fórmulas, evidentemente arbitrarias respecto a Kant, pero nada arbitrarias respecto a lo que Kant nos ha legado para el presente y para el futuro. El texto admirable de De Quincey y *Los últimos días de Kant* lo decía todo, pero es sólo el anverso de las cosas que encuentran su desarrollo en las cuatro fórmulas poéticas del kantismo. Es el aspecto shakesperiano de Kant, que empieza con Hamlet y acaba con rey Lear, cuyas hijas serán los poskantianos.<sup>1</sup>

Estas son las últimas palabras de Deleuze publicadas sobre Kant, último párrafo de un artículo en el que el filósofo francés presenta de una forma más sistematizada, recurriendo a cuatro fórmulas, su perspectiva sobre Kant. El tiempo le permitirá sondear a Deleuze ese momento disonante y oscuro desde donde se gestan los conceptos filosóficos, hasta por fin salir a la luz. Incluso los fragmentos que Deleuze abordará de la *Crítica del discernimiento* redundan en la problemática del tiempo, gran tema de Kant y de Deleuze que da cuenta del encuentro entre ambos. Lo que presento en las páginas que siguen es un recorrido que he armado para acceder a la comprensión de lo que sería la “última revolución kantiana”, que resultará clave por la repercusión directa que tiene en la consideración de la palabra del profesor, vinculada a la suposición del tiempo como acorde discordante. Espero, al final de este apartado, retomar la cita en el sentido original que le atribuye Deleuze a tal revolución. Para ello, se hace necesario un repaso de *La filosofía crítica de Kant* para recuperar los elementos que Deleuze va a tomar de toda la obra kantiana en relación con la armonía y el conflicto de las facultades, y que perdurarán en los siguientes textos, o partes de textos, en que posteriormente aludirá al profesor de Königsberg. En este libro ya aparecen indicios de lo que puede llamarse “programa deleuziano de la génesis del pensar filosófico”, a saber: lo trascendental como dominio del pensamiento, el arte que se requiere para las síntesis que ponen a las facultades en armonía y la violencia como movilización del pensar hacia la generación de la Idea.

Avanzo. Deleuze se ocupa de describir el movimiento de enlace entre las facultades de la razón, delimitando y legislando su propia actividad conforme a los fines o intereses que se consideran verdaderos y a los medios para alcanzarlos; cuando estos fines se logran, cada

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”, en *Crítica y clínica*, p. 55.

facultad alcanza su forma superior.<sup>1</sup> La sensibilidad es una facultad pasiva, mientras que hay otras tres activas: la imaginación, que realiza la actividad de síntesis; el entendimiento, que remite a la unidad de las representaciones; y la razón, que considera la totalidad de los objetos. Con esto, Kant plantea la existencia de una diferencia interna al pensamiento, la cual no puede ser ni superada ni suprimida. En su diferencia propia, cada facultad puede lograr su forma superior cuando es autónoma, cuando no depende ni de materia ni de sentimiento, y cuando legisla sobre los objetos que le corresponden, según el interés de la razón que la facultad persigue. Ahora bien, estas diferentes facultades se relacionan mediante un trabajo de síntesis en la que siempre intervienen dos facultades: una facultad que es legisladora, con la colaboración de otra que es determinada por aquélla. Un movimiento en red del que resulta la armonía entre las facultades que -para Kant- es la unión de dos elementos heterogéneos, y que Deleuze recalca como síntesis de diferencias. El juicio es el resultado de la operación de síntesis que siempre implica el enlace de elementos heterogéneos a nivel de la representación; de allí que se los denomine *juicios sintéticos*. Estos juicios, además, son *a priori*, porque suponen una estructura ya definida a la que hay que ajustarse. El resultado de estos enlaces en el juicio supone que las facultades entren en común acuerdo, cada una contribuyendo con la otra sin desviarse de sus fines, lo que garantiza a cada facultad el uso legítimo de su capacidad o competencia.

La crítica trascendental kantiana posee esta finalidad: establecer con claridad los dominios y los límites entre las facultades conforme al uso, para que el acuerdo se efectúe. Una vez logrado ese fin, el pensamiento encuentra su unidad, su identidad trascendental, no obstante las diferencias de naturaleza respecto a sus capacidades que le son inmanentes. La ilusión proviene del uso ilegítimo de las facultades activas del sujeto, siendo el acuerdo entre ellas el medio para evitarla y mantener el pensamiento en los límites de lo que puede afirmar como verdadero y considerar como válido. Este es un punto a destacar: para Deleuze, plantear la cuestión en términos de ilusión —y no de verdad o falsedad— es una innovación de Kant que ubica el desvarío como un desborde de la propia razón, y no como un error de los sentidos. Más que hablar de verdad o falsedad, importan las orientaciones a las que tiende la razón, las que pueden desencadenar ilusiones en tanto descarrilamientos,

---

<sup>1</sup> *La filosofía crítica de Kant*, p. 14-16.

desenfrenos, derrames, que Kant va a tratar de encauzar y que Deleuze —por el contrario— va a impulsar como momentos de creación. Adelanto, por ahora, que Deleuze va a aplazar pronunciarse en términos de razón para hacerlo en torno a la Idea —que Deleuze siempre escribe con mayúscula—, cada vez que se detenga en los ensanchamientos de la razón que Kant supo dilucidar, pero a los que acabó poniéndoles freno.

Según lo explicita en su libro *La filosofía crítica de Kant*, para Deleuze la concordancia siempre implica —también— un acto inventivo en la producción de juicios; un punto a favor que Deleuze le concede a Kant y del que sacará sumo provecho. El desarrollo que realiza el francés es el siguiente: la lógica formal se distingue de la lógica trascendental porque esta última tiene reglas que indican la condición bajo la cual se aplica un concepto dado. Pero estas reglas no se reducen al concepto, porque para aplicar un concepto es necesario un esquema. En el caso de los juicios determinantes se necesita del esquema de la imaginación, que es un acto de esta facultad, el cual —dicho por el propio Kant y retomado por Deleuze— es una producción, un arte. En los juicios determinantes el concepto es dado, por lo tanto hay facultad legisladora; en este sentido el arte en tanto la facultad determinante es el entendimiento y no la imaginación, es oculto. Por su parte, los juicios reflexivos, al no ser determinados por facultad alguna, ponen en ejercicio la facultad del “discernimiento”, un cierto criterio o sano juicio que Kant explicaría como una armonía natural a la que hay que atender; ésta no se puede aprender, pues depende de un don y por esto mismo es un arte. “La imaginación al poder”, ese conocido *graffiti* aparecido en los muros durante el llamado Mayo Francés, resulta conveniente para marcar la lectura que efectúa Deleuze —protagonista de la revuelta parisina—, pues la imaginación interviniente en estos dos tipos de juicios desempeña una función inventiva en la construcción del esquema.

Deleuze hace hincapié en la *Crítica del discernimiento* porque, como se vio al hablar del proceso de creación artística, halla en este texto el prelude de formas de génesis del pensamiento irreductibles al conocimiento, tanto empírico como racional. La naturaleza, si bien puede ser comprendida como fenómeno, tiene elementos con los que el ser humano se relaciona, los cuales, por otras vías que no son las del conocimiento en sentido estricto,

disponen al hombre para un destino superior, supra-sensible o nouménico. Lo que en la monografía sobre Kant es anticipado, y en *Diferencia y repetición* es apenas una referencia al pie de página, va a tener un lugar destacado en las clases de Deleuze sobre Kant. Me refiero particularmente a la discordancia de las facultades en la experiencia de lo sublime (dinámico), discordancia en la que “estalla” la síntesis de la aprehensión y la reproducción.<sup>1</sup> Volviendo sobre lo sublime, habría que agregar que este sentimiento implica un vínculo entre la imaginación y la razón, en el cual la primera es llevada a su límite ante la experiencia de lo inmenso, porque no se encuentra la unidad de medida correspondiente (la imaginación vacila, hay vértigo); por lo tanto, no se puede hacer síntesis de la aprehensión,

---

<sup>1</sup> Kant distingue entre sublime matemático (respeto) y lo sublime dinámico (terror), siendo el segundo más profundo porque no se trata de una reflexión sobre la forma, sino que se experimenta ante lo informe o disforme (inmensidad o potencia). Ver: Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, pp. 203-204. Para comprender mejor la experiencia de lo sublime, resumo a continuación la exposición que Deleuze presenta respecto a la síntesis del entendimiento y la imaginación en el juicio de lo bello: Para Kant, la noción de juicio es de fundamental importancia cuando el espíritu debe tratar con particulares y no con universales. Si el entendimiento y la razón se mueven entre las generalidades de los conceptos y las ideas, los juicios reflexionantes son el producto de una operación que permite dar un parecer sobre un único fenómeno particular. La facultad de sentir solamente puede ser superior si es desinteresada, porque no importa la existencia del objeto representado, sino el efecto de una representación sobre el sujeto mismo. Es una facultad que se relaciona con el sujeto y no, como la razón y el entendimiento, con un objeto. En la facultad de sentir no hay interés porque no hay objetos, sino que designa la armonía de nuestras facultades y el placer que esto produce es, por ende, desinteresado o sin fin. ¿Qué relación existe, entonces, entre esta armonía y los objetos de la naturaleza? Necesariamente ninguna, pero habría una concordancia contingente o por azar entre la naturaleza que produce lo bello (sin interés) y nuestras facultades. Esta concordancia sería el tercer interés de la razón. La facultad de sentir tiene la particularidad de que no es interesada y tampoco es legisladora, pues sólo se legisla en el dominio de los objetos (o como en el caso de la razón legisla como si el objeto existiera) y acá hay representación pura, pura forma. Esta facultad expresa las condiciones subjetivas (no en relación a objetos) para el ejercicio de las facultades. Se trata de la reflexión de una representación pura, de la reflexión de la forma de un objeto, reflexión de un objeto singular en la imaginación. La forma reflejada es causa del placer. Al reflejar la forma singular del objeto, la imaginación no esquematiza conforme a ningún concepto del entendimiento, no está determinada por ningún concepto, sino que se relaciona directamente con el entendimiento como facultad de los conceptos en general; se relaciona con un concepto indeterminado del entendimiento, esto es, la imaginación concuerda con el entendimiento y juega libremente, es espontánea y productiva. El placer (formal) es el resultado de esta concordancia subjetiva de las facultades. O sea, es reflexión porque no tenemos la determinación del entendimiento que, en esta ocasión, no provee de conocimientos verdaderos, ni tampoco estamos en el reino de la moral. En el juicio de lo bello, “esto es bello”, la imaginación es capaz de representar, en común acuerdo con el entendimiento, la forma del objeto considerado bello, ocurre ahí una limitación, que es demarcada por un concepto indeterminado del entendimiento. Existe en el juicio de lo bello un acuerdo concordante entre imaginación y entendimiento. En cuanto es posible afirmar que la naturaleza es bella, el juicio de lo bello genera un sentimiento de placer y de armonía subjetivos. El juicio del gusto, “esto es bello”, expresa un acuerdo entre facultades, la imaginación y el entendimiento en que la imaginación es libre, no está mandada por el entendimiento a esquematizar, “esquematiza sin concepto”. El acuerdo entre la imaginación como libre y el entendimiento como indeterminado es libre, esto, porque el sentido común estético (el gusto), no legisla sobre objetos, por lo tanto no hay acuerdo objetivo de las facultades, o sea, sumisión de objetos a una facultad dominante, sino una pura armonía donde la imaginación y el entendimiento se ejercen espontáneamente o libremente. En el juicio de lo bello, entonces, la imaginación concuerda con el entendimiento, lo que permite la formulación de un juicio del gusto sobre lo bello. Ver: Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, pp. 83-90.

ya que lo que se presenta es inconmensurable: “En el enloquecimiento puedo, en rigor, distinguir partes, partes completamente heterogéneas, pero cuando llego a la siguiente todo ocurre como si estuviera atacado por un vértigo, olvido la precedente”.<sup>1</sup> Tampoco puede haber reproducción, porque lo que se capta por los sentidos sobrepasa toda posibilidad de comprensión. Al intentar formar una imagen de lo sublime, la imaginación descubre lo ilimitado, esto es, la inmensidad sensible y la máxima extensión de la idea racional, las cuales es incapaz de representar. Esta discordancia se explica porque, ante la inmensidad, la imaginación se reduce a la impotencia o insuficiencia de construir el esquema, exigencia de totalidad de la razón: la Idea es inaprehensible por la imaginación desbaratada ante la inmensidad. Así, la imaginación llega a su límite máximo y se ve entonces violentada para lograr el máximo de su capacidad, para intentar representar la Idea racional, lo que origina un desajuste o discordancia por no poder acceder a la ella. Si hay conocimiento, éste es arrancado con violencia, porque estamos fuera de las relaciones establecidas por un principio de razón y ante un poder perturbador y corrosivo de certezas.<sup>1</sup> Precisamente porque todo concepto se revela inadecuado a la imaginación, esta intuición de la imaginación es, en la naturaleza sensible, anuncio de lo suprasensible. Al mostrar sus carencias, el pensamiento es forzado a pensar lo suprasensible. Ahora bien, ¿cuándo se efectúa el acuerdo? Cuando se produce una conversión de la inaccesibilidad de la Idea racional que experimenta la imaginación en algo presente en la naturaleza sensible, en el afuera, cual es el infinito. Si Deleuze se ocupa de los enlaces entre facultades es para llegar a este momento de discordancia que equivale al de génesis, en que el pensamiento es violentado por ese “algo” (como una fuerza) que lo excede, que lo sobrepasa en su capacidad de conceptualización. Esta fuerza, para Kant, proviene del afuera, es el infinito suprasensible que se manifiesta en la naturaleza sensible y permite restituir la concordancia -con toda la carga moral que subyace en la *Crítica del discernimiento*. Para Deleuze, el afuera también da cuenta de la infinitud como lo otro del pensamiento que disloca la armonía, en tanto todavía no pensado; pero, a diferencia de Kant, la concordancia que

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 87.

<sup>2</sup> Ester María Dreher Heuser analiza la violencia como génesis del pensar desde la idea de signo de Proust, la voluntad de potencia de Nietzsche y lo sublime en Kant. La conclusión de la autora es que la filosofía en la enseñanza básica puede pensarse privilegiando la relación agonística con el afuera. Sobre la experiencia de lo sublime, ver: Ester María Dreher Heuser, *Pensar em Deleuze. Violência e empirismo no Ensino de Filosofia*, Ijuí, Editora da Unijuí, 2010, pp. 81-113.



garantiza el entendimiento implica la creación de conceptos, para cuya producción no hay reglas dadas. De este modo, Deleuze extrae el máximo rendimiento de la ilusión kantiana, pues es el desborde, al que tiende permanentemente la razón, lo que permite pensar fuera de los límites establecidos, dando lugar a nuevas Ideas que cristalizarán en novedosos conceptos.

Es de suma importancia resaltar que esta actividad de síntesis y esquemas es trascendental, y Deleuze atribuye a Kant la invención de este campo trascendental como inmanente al pensamiento. Coherentemente con la recuperación del campo trascendental en Kant, Deleuze dirá que lo impensado opera a nivel trascendental o, lo que es lo mismo, que pertenece al movimiento zigzagueante e infinito del pensamiento. Se trata de pensar lo aún impensado que, obviamente, no se contiene en la forma objeto. Kant, pese a su teoría de lo sublime, aparece claramente ubicado en la filosofía de la representación, de la que depende la reproducción de la forma objeto. En la concurrencia de la representación y la reproducción Deleuze pone en juego otra gran invención kantiana, a la que se opone como un empecinado enemigo; pues el uso de las facultades en este juego instala un modo de entender y hacer la filosofía al que estamos habituados: Una filosofía que se erige sobre la forma de tribunal, en la cual el filósofo y el profesor se solidarizan con la forma-Estado, pronunciando una palabra que transmiten rindiendo cuentas de esta forma-Estado, convertida esta última en un hábito que arrastra la palabra y los gestos mínimos que la acompañan.

### (i) PALABRA HÁBITO

El capítulo “Imagen de pensamiento”, de *Diferencia y Repetición*, puede leerse como un comentario demoledor de la doctrina de las facultades, la que Deleuze estudiara con un tono más calmo en el libro *La Filosofía Crítica de Kant*. Esta vez, la crítica del profesor de Vincennes se encamina a establecer el vínculo interno de la doctrina de las facultades de Kant con el aparato de Estado o forma-Estado; vínculo que responde a lo que el filósofo francés llama “Imagen dogmática” del pensamiento. La postulación del sujeto, en tanto pensamiento puro, y de la función legisladora —que deriva de una razón que encausa o

controla su propio ensanchamiento — enlazaría, armónicamente con la función que desempeña el filósofo en relación al Estado. Habría una Imagen recubriendo todo el pensamiento, insertando en él la forma-Estado mediante dos características principales y complementarias: “el *imperium* del pensar-verdadero” y “la república de los espíritus libres”, que marcan la conformidad del pensamiento con el *logos*.<sup>1</sup> La primera expresa la relación natural entre el pensamiento y la verdad; la segunda, la existencia de una comunidad de sujetos racionales, capaces de vivir de acuerdo con la legislación de la razón. Las dos características contribuyen a la constitución del pensamiento en una función de control en la interioridad de la forma-Estado. El Estado sanciona la interioridad de la razón en los individuos, mientras que el pensamiento universaliza al Estado.

El juicio es la operación básica y primordial que universaliza e interioriza en el pensamiento la forma-Estado. Para Kant -según Deleuze- pensar es formular un juicio; es decir que, en primer lugar, el pensamiento enjuicia y, consecuentemente, reprime. Esto quiere decir que la filosofía introduce en su procedimiento la forma de la legislación y la del juicio, en tanto este procedimiento ha de adjudicarse a las leyes de la razón, y en tanto se ha de actuar en consonancia con estas leyes, so pena de ser sancionado.

... En Kant, la llegada de un tribunal, el tribunal de la razón. Las cosas son juzgadas en función de un tribunal de la razón, y las facultades, las facultades en el sentido del entendimiento, la imaginación, el conocimiento, la moral, son medidas en función de un tribunal de la razón, naturalmente, que se sirve de un determinado método que Kant inventa, que es un método prodigioso y que se llamará el método crítico, y que es el método propiamente kantiano.<sup>1</sup>

Kant hace un llamado al sentido común, al sano entendimiento o discernimiento compartido entre los hombres. Ahora bien, es necesario recordar en relación a los juicios de la facultad reflexiva que en Kant, la capacidad de juzgar concierne al sentido común, cuya falta ninguna escuela puede remediar porque es naturalmente dado o, más bien, donado. Por

---

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 380.

<sup>2</sup> “K de Kant”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*. Ver también: Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, p. 92.

ende, el sentido común es generalizado y naturalizado como condición última de la formación de juicios correctos, capacidad de reflexión que usamos a menudo, incluso cuando no estamos determinados por conceptos. Al ser un don, el *entendimiento humano común*, como simple sano entendimiento —todavía no cultivado—, es lo mínimo que se puede esperar de alguien que pretenda llamarse hombre; de modo tal que por el término *común* se entiende algo que se encuentra por todas partes y cuya posesión no es ningún mérito o ventaja. Si el entendimiento es la capacidad de juzgar, si juzgar es formar juicios y si, para formar juicios, es preciso respetar reglas, el entendimiento es la facultad por la cual algo es sometido a determinadas reglas. Todo juicio es, pues, aplicación de reglas por el sujeto, sujeto que debe ser capaz de hacerlo de modo legítimo. Así, para distinguir si algo está o no sometido a las mismas reglas, es necesario el recurso a otra regla, que certifique la correcta aplicación del juicio. El entendimiento puede ser instruido para actuar sobre reglas, como en el caso los juicios determinantes (al que ya se hizo referencia). Aún tratándose de juicios reflexivos que dan pie a afirmaciones subjetivas, pues no hay determinación del entendimiento, es posible alcanzar la universalización de los mismos. Al respecto, es conocido el esfuerzo de Kant por elevar este tipo de juicios a la universalidad y necesidad, lo que los haría comunitario, tal como ocurre en los juicios estéticos y teleológicos, los cuales son abordados por el filósofo de Königsberg en *Crítica del discernimiento*. Hasta aquí, Kant al pie de la letra referido por Deleuze.

La conclusión a la que arriba Deleuze es que los presupuestos de la filosofía -o sea, la imagen de filosofía que funciona cuando supuestamente pensamos o, lo que es lo mismo, enjuiciamos- son extraídos del sentido común. Esto significa que la *doxa* se estructura y es elevada, por el pensamiento filosófico, al nivel racional. La reiterada crítica de Deleuze a la noción de “acuerdo” natural se basa en el hecho de que tal acuerdo presupone la sumisión del pensamiento -y por consiguiente de la filosofía crítica de Kant— al sentido común. El acuerdo presupondría el sentido común como elemento externo introducido en el pensamiento, transformando así a este sentido común en una determinación del pensamiento puro. Cuando Kant crea el nivel trascendental, como lo reconoce Deleuze, en realidad estaría introduciendo en dicho dominio el sentido común como “presupuesto

implícito” o imagen de pensamiento.<sup>1</sup> Por ende, entre el sentido común que emite una opinión y el pensamiento que elabora un juicio científico o filosófico no hay diferencia de naturaleza, sino de grado; con lo cual Deleuze contraría a Kant en uno de sus puntos más fuertes. El gravísimo equívoco que Deleuze le achaca a Kant es que este campo trascendental acaba siendo una copia del mundo empírico ordinario: la armonía tiende a un sentido común natural —como tal, presupuesto— que se multiplica en los diferentes usos de las facultades, y que posibilita el acuerdo entre facultades heterogéneas. Es por no poder desprenderse de los supuestos de la *doxa* que esta imagen es, además de pre-filosófica o implícita, que es una no filosofía.<sup>1</sup> Deleuze es duro con su enemigo: Kant es ahora un reproductor de la *doxa* o sentido común.

El sujeto está formado por hábitos, por aquello que es dado a las formas de intuición; el sujeto no pre-existe a lo dado, tal como lo afirma el empirismo de Hume.<sup>1</sup> Nuestro sentido común no es establecido *a priori* por una natural buena voluntad, sino construido desde la intuición que implica el sentido del tiempo. Así, nuestra subjetividad está hecha de hábitos construidos, que en algún momento pueden haber sido novedosos, pero que hemos incorporado como “lo mismo”, como esos *clichés* o “pelotudeces” que vienen a nuestras páginas cuando se trata de decir alguna cosa. No obstante la descalificación del hábito, las instituciones y cualquier organización serían imposibles sin esta sedimentación en el tiempo que organiza. Dos cosas, entonces, habría que conceder a una cierta manera de entender el hábito: afirmar que la subjetividad no es dada, sino construida; y ser el responsable de una organización necesaria para las instituciones y para la vida. En este sentido, siguiendo a Hume, Deleuze propone un empirismo, pero, a la vez, propone también un campo trascendental, porque busca que este empirismo sea movilizado, variado, transformado, logrando así una forma superior o trascendental; pues la movilización pasa, fundamentalmente, por dislocar lo pensado, es decir, sacarlo fuera de sus reglas establecidas. De allí que Deleuze va a reclamar un “empirismo trascendental” que “desarregle”<sup>1</sup> los dominios y regiones estrictamente atribuidos a las facultades: “El

---

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 204-205.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 205.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, Madrid, Editora Nacional, 2003, pp. 73-74.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 220.

empirismo trascendental es, al contrario, el único medio de no calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico”.<sup>1</sup>

Al ser la doctrina de las facultades copia de la *doxa* a nivel empírico, ya se está allanando el camino para afirmar que aquella es un calco de la forma-Estado.<sup>1</sup> Como adelantara en la sección anterior, existen dos operaciones básicas de la doctrina de las facultades que desempeñan la función de presupuestos implícitos de la filosofía como calco de lo empírico, y que constituyen la Imagen dogmática de pensamiento, precisamente por ser supuestos no cuestionados que anclan en el sentido común: el reconocimiento y la representación.<sup>1</sup> El reconocimiento es por el acuerdo de las facultades en torno a un objeto considerado el mismo, lo que presupone la identidad subjetiva de los individuos, así como la identidad del objeto. El problema es que se trata del reconocimiento de algo que ya estaba presupuesto en el pensamiento: “El pensamiento es allí aprehendido apenas como una imagen de sí mismo, imagen en que se reconoce mejor cuando reconoce las cosas”.<sup>1</sup> Por lo tanto, la síntesis, en este sentido, no aporta conocimiento nuevo, sino que reafirma un presupuesto implícito en el pensamiento. En concomitancia, toda representación se hace por semejanza desde la identidad o la forma de lo mismo en el reconocimiento, esto quiere decir que el reconocimiento es posible al presuponerse también la unidad y la identidad del sujeto. Cuando el sujeto se concibe como idéntico a sí mismo, es lo mismo el yo que siente, imagina, recuerda, concibe, razona. Así —y en esto Deleuze lee a Kant *al pie de la letra*— el *yo pienso* es la forma más general de la representación que acompaña a todas las otras representaciones y, desde su identidad consigo mismo, las unifica.<sup>1</sup> La representación requiere, por lo tanto, más allá de la unificación de los datos particulares de cada una de las facultades por la identidad del objeto, la unidad de las facultades en el *yo pienso*, del que las facultades son modos. Identidad del *yo* presupuesta como representación e identidad del

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 210; Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 379-380.

<sup>1</sup> Son ocho postulados los que presenta Deleuze: el principio de *Cogitatio natura universalis*, el ideal del sentido común, el modelo de reconocimiento, el elemento de la representación, el “negativo” del error, el privilegio de la designación, la modalidad de las soluciones y el resultado del saber. Ver: capítulo “La imagen del pensamiento” en Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 201-255.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 213.

objeto con el sujeto como reconocimiento, entonces, entorpecen la aparición de nuevos modos de pensamiento perseguidos por Deleuze. Consecuentemente con la idea de que filosofar es crear conceptos, o lo que es lo mismo, hacer nacer una diferencia en el mundo, el acuerdo de las facultades que presupone el sentido común no es propiamente filosofía: “Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen”.<sup>1</sup> Especie de puerto seguro donde el pensamiento se siente cómodo y confortable, el sentido común de la identidad y la adecuación entre sujeto y objeto lleva al pensamiento a un estado de inacción crítica en el que se habitúa a reproducir; la aversión de Deleuze a esta forma de entender la filosofía no da marcha atrás: “Antes ser barrendero que juez”.<sup>1</sup>

Si hay una recurrencia en Deleuze es que la diferencia en el pensamiento opera a nivel trascendental y no empírico, y no creo que sea un desacierto decir que todos sus intentos son un acoso al pensamiento para forzarlo a extraer de sí algo nuevo que funcione en el mundo. Lo no pensado como un afuera interno al pensamiento mantiene a Deleuze, empecinadamente, en el campo trascendental. Si acaso se recayera en afirmar la diferencia en la exterioridad del pensamiento, ésta podría subsumirse en el concepto y, por ende, sería mediada por la representación. Y si la representación arrastra el sentido común, estaríamos ante el peligroso incidente filosófico del empirismo atribuido a Kant. La mediación de las síntesis es, en Kant, la representación de una singularidad, por lo tanto, esa singularidad ya está colocada en un nivel de generalidad; esto porque se relaciona un concepto con un objeto, fijando la semejanza y no la diferencia. Esta diferencia para Deleuze es —y debe ser— mantenida en su singularidad, la que nunca ha de confundirse con el particular, pues éste es el caso de una generalidad. La singularidad, como tal, es lo nuevo que se mantiene en su diferencia y -en este sentido- la representación no aporta, porque mediatiza lo vivido relacionándolo con la forma de un objeto idéntico o semejante. La síntesis kantiana tiene el propósito de aportar nuevos conocimientos, pues se supone que en ella no se descubre -a diferencia de los juicios analíticos- lo que ya está incluido en el concepto. En tanto aporta una diferencia, Deleuze acepta que continuamente conocemos por síntesis *a posteriori* y a

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Diálogos*, p. 17.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 13.

*priori*: “(...) paso mi tiempo operando síntesis”.<sup>1</sup> No obstante, en la forma kantiana de las síntesis, las determinaciones conceptuales se corresponden a lo que la cosa es o, dicho de otro modo, el “(...) concepto es la representación de lo que la cosa es”.<sup>1</sup> Deleuze no quiere anular las síntesis, pues acepta que éstas aportan un conocimiento nuevo, sino que pretende llevarlas al límite del desacuerdo para desestructurar el modelo *a priori* que rige la síntesis entre las facultades. Las síntesis kantianas, por su parte, autorizan ciertos procedimientos en el pensar que responden a leyes de la razón, que son las que garantizan su buen uso para alcanzar proposiciones universales y necesarias. Así planteadas las cosas, el filósofo internaliza en su forma de pensar términos que son propios del derecho, en tanto se deben observar normas regulativas que responden a las leyes de la razón. El pensador público — léase Kant— es un “(...) doctor de la ley, cuyo discurso de segunda mano procede por *mediación* y tiene su fuente moralizante en la generalidad de los conceptos (...)”.<sup>1</sup>

Al hablar de “fuente moralizante” ya estamos en el terreno del obrar, pues para Deleuze la razón práctica se juega en la experiencia.<sup>1</sup> En este paraje que me interesa introducir, con Deleuze, la noción de *hábito* que enlaza el pensar y el obrar. La ley moral indica al sujeto cómo éste ha de actuar conforme al deber que ella establece y que, en Kant, tiene autonomía al no depender de factores externos (intereses, miedo, religión, inclinaciones, naturaleza, etc.). Estas prescripciones categóricas -al estar fundadas en la propia razón sin reconocer lugar ajeno alguno- reducen, para Deleuze la ley moral a ley natural. Esto —como ya se hizo notar- porque en todo juicio, aun para discernir un obrar justo, se presupone el sentido común. Junto a esta aseveración habría que afirmar la heteronomía de la ley moral; lo cual constituye, sin dudas, una gran traición a Kant que le permite a Deleuze decir que el hábito responde a una segunda naturaleza. En tanto ley moral, el hábito restaura el modelo de ley natural que la determina; es decir que orientarse conforme a una razón práctica significaría orientarse conforme a la propia naturaleza humana. Para Deleuze, en el hábito se encuentran las semejanzas con respecto a un modelo de pensamiento supuesto: la acción se puede ir modificando y perfeccionado cuando la intención permanece, pese a que él

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, p. 115.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 29.

<sup>4</sup> Ver: Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, p.74.

hábito aún no se ha formado. Pero cuando el hábito ya se ha formado, la acción es la misma en contextos y situaciones diferentes, momento en el que propiamente habría acción moral: el hábito se generaliza y con él, el modelo.<sup>1</sup> Hasta los hábitos más minuciosos de Kant -como el “porta-calzetines” o sus paseos diarios-<sup>1</sup> guardan la interioridad de la ley en la incorporación de costumbres que se extienden. Las palabras no son ajenas a este hábito en la medida que responden a representaciones relacionadas con conceptos vulgarizados, es decir, que todo ser humano puede alcanzar porque existe “la razón popular común.”<sup>1</sup> El pensador se pronuncia de modo tal que enlaza armónicamente con lo que el poder estatal quiere oír, vale decir, con los procedimientos de los poderes establecidos y los valores dominantes a los que ya estamos habituados, a los que hacemos corresponder nuestras acciones: la lengua está padronizada.

La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la lengua oficial de un Estado puro. Así el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del Estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido.<sup>1</sup>

Después de haber armado este recorrido de Deleuze, creo que estoy en condiciones de afirmar que el derecho kantiano es consuetudinario. La diferencia está sometida a lo semejante, a la forma-Estado y repite lo Mismo; “lo nuevo” es una generalidad que constituye o afianza hábitos o costumbres. Esto significa que “la república de los espíritus libres”, capaz de lograr acuerdos con el respaldo de la legislación de la razón, es apenas un teatro que Kant presenta como natural. El método crítico al que alude Deleuze hablando de Kant —en sentido de legalidad y juicios correctos, por derecho y no de hecho—, en realidad no es más que la reproducción de hábitos al copiar el modelo de lo empírico. En Kant, es necesaria la solidaridad de la filosofía con la lengua oficial, el poder necesita de la palabra constituida en hábitos morales para mantenerse; así, la inmoralidad será depuesta y la potencia propia del pensamiento y del lenguaje, sosegada:

---

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 26.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, pp. 25-26.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 211.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Diálogos*, p. 18.



El poder no para de hacernos hablar. No es siquiera que nos meta palabras engañosas, nos fuerza a hablar. “¡Exprésate una vez más, camarada!”. Pero “¡Exprésate, camarada!” es la fórmula del poder. El poder nunca ha dicho: “¡Cállate, camarada!”... En fin, retiro lo que acabo de decir (risas). El poder dice “¡Cállate, camarada!” en el momento en que alguien tiene algo para decir. Es decir, resiste. Ahí sí, ahí sí: “¡Cállate, camarada!”. Pero de lo contrario, en la medida en que no tengo nada para decir, el poder me hace hablar. Y espera que yo no tenga nada para decir, es muy vil el poder.<sup>1</sup>

## (ii) PROFESOR PÚBLICO

Las generalidades a las que se llega por mediaciones conceptuales nos hacen saber sobre respuestas o problemas ya elaborados, pero para Deleuze no es el saber lo que determina el aprendizaje. Aprender no es asimilar y acumular informaciones y recordarlas, no se aprende por asimilación de contenidos; tampoco se aprende ejerciendo el método crítico que analiza la coherencia argumentativa, la dilucidación de conceptos, la validez de conclusiones. Más aún, lo que llamamos método crítico, y la enseñanza de la filosofía que refuerza la crítica como debate argumentativo es una internalización de la forma-Estado. En esta racionalidad de la forma-Estado el aprendizaje se lleva a cabo dentro del vínculo de la representación y tiene, por lo tanto, un rol regulador que permite corregir errores en pos de su restauración, pero sin instaurar nada nuevo: “Únicamente los profesores pueden escribir ‘falso’ en el margen (...)”.<sup>1</sup> Si la filosofía de la representación se despliega bajo los postulados de la imagen dogmática, entonces Kant *no piensa* y en las instituciones del Estado *no se aprende*; por el contrario, el Estado y su interiorización en la figura de quien enseña, “saben”. Hay demasiada familiaridad con el presente, o el presente se ha vuelto hábito, por lo que problemas y soluciones no rompen con la costumbre del buen pensar: “(...) el saber no es otra cosa que una figura empírica (...)”.<sup>1</sup> Deleuze va a incluir, entre los postulados de la imagen dogmática el saber que consiste, básicamente, en ofrecer un problema para encontrar soluciones que pueden ser consideradas verdaderas o falsas por una autoridad, es decir, que correspondan al uso legítimo de las facultades; problemas y soluciones que se

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, p. 223.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 84.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 254.

modelan sobre lo empírico y que, por lo tanto, no exigen transformación. Cuando los límites de cada facultad son respetados, se establece la verdad, se evita la ilusión; éste es el objetivo de la crítica trascendental. Ahora bien, siendo la ilusión interna al pensamiento y el uso ilegítimo de las facultades inmanente a los sujetos, el sentimiento subjetivo de la necesidad del ejercicio crítico se vuelve la máxima razón que impone a cada hombre la tarea de saber pensar por sí mismo, de lograr la mayoría intelectual. El problema es que Kant advierte que el pensamiento está en afinidad natural con la verdad, teniendo apenas que adquirir los medios metodológicos para expulsar las ilusiones que promueven el delirio.

Pero precisamente porque la crítica kantiana permanece bajo el dominio de la imagen dogmática o del sentido común, Kant todavía define la verdad de un problema por su posibilidad de recibir una solución: se trata esta vez de una forma de posibilidad trascendental con arreglo a un uso legítimo de las facultades, tal como es determinado en cada caso por tal o cual organización del sentido común (a la que el problema corresponde).<sup>1</sup>

El sentido común, que presupone que el pensamiento es un ejercicio natural de una facultad dotada de buena naturaleza y de buena voluntad se formula en proposiciones tales como: “(...) el buen sentido (la capacidad de pensar) es la cosa mejor repartida del mundo (...)”,<sup>1</sup> “Todo el mundo sabe, nadie puede negar (...)”.<sup>1</sup> Todos, entonces, como seres humanos nacemos dotados de ese poder. Está claro que, en la práctica, el ejercicio del pensamiento es un acto difícil y, en rigor, pocos llegan a efectivizar, día a día, esta actividad. No obstante, la dificultad práctica no refuta la petición de derecho asentada en el postulado: se trata de un presupuesto elevado a nivel *de derecho*, que requiere para el hombre en general la cualidad natural de ser pensante.<sup>1</sup> Así, partiendo de la proposición “todo el mundo sabe...”, compartida por todos los hombres, acompañada de un buen método, la filosofía restablece su punto de partida: la afinidad natural y de derecho entre el pensamiento y la verdad. Establecer esta adecuación es lo que cabe al pensamiento *de derecho*: todo hombre es

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 246-247.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>4</sup> Ver: *ibidem*, p 212.

potencialmente capaz de realizar, desde que echa mano del buen sentido, la buena voluntad de pensar. En este sentido, el *Menón* de Platón es elegido por Deleuze como un buen ejemplo del presupuesto “todo el mundo sabe lo que es pensar”: guiado por las preguntas de Sócrates, el esclavo ignorante acaba demostrando el teorema de Pitágoras. El método dialéctico restituye la verdad al pensamiento, verdad que el esclavo poseía desde el inicio, aunque sin saberlo.<sup>1</sup>

En *Mil Mesetas*, Gilles Deleuze y Félix Guattari anuncian el proyecto de crítica a las imágenes del pensamiento; ambos advierten la necesidad de inventar la “noología”, pues la forma-Estado recubre al pensamiento, sin confundirse con la ideología: “El Estado es la soberanía. Pero la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente”.<sup>1</sup> Kant es el blanco perfecto para atacar en esta ‘noología’; una vez desmantelada la autonomía del obrar, el profesor público o el pensador público toman partido por el Estado, más aún, son un “engendro” del propio Estado:

Kant no ha cesado de criticar los malos usos para mejor bendecir la función. No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento.<sup>1</sup>

Deleuze es lapidario cuando se refiere a los profesores de las universidades francesas de su época y no tiene reparos en señalar ciertas prácticas se reducen a enseñanzas, en especial las que se reducen a la transmisión de problemas que ya están puestos. Por lo tanto, no habilitarían el aprendizaje, sino la apropiación del saber, ya se trate de historia de la filosofía o de una metodología de corte epistemológico.

El pensamiento nadie se lo toma en serio, salvo los que se pretenden pensadores o filósofos de profesión, lo que no impide, ni muchísimo menos, que tenga sus aparatos de poder, y que uno de los efectos de ese aparato de poder sea precisamente decir a las

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p 111.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 367.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 381.

personas: no me toméis en serio, yo pienso por vosotros, os doy una imagen, una conformidad, normas y reglas a las que podréis someteros hasta tal punto que llegaréis a exclamar: “No tiene importancia, no es asunto mío, es asunto de los filósofos y de sus teorías puras”.

La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor: ¿cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos? Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento, pero que logra también que todos los que permanecen fuera se ajusten tanto o más a esta especialidad de la que se burlan. (...) En la actualidad incluso se puede decir que la historia de la filosofía ha fracasado, y que “el Estado ya no tiene necesidad de la sanción por la filosofía”. Ávidos contrincantes han ocupado ya su sitio. La epistemología ha tomado el relevo de la historia de la filosofía.<sup>1</sup>

En *Diferencia y Repetición* y en la “noología” presentada en *Mil Mesetas*, dos orientaciones antagónicas acompañan la oposición existente entre Imagen dogmática o clásica del pensamiento y pensamiento sin Imagen, que tiene como correlato la distinción entre filosofía de la identidad o de la representación y filosofía de la diferencia.<sup>1</sup> La filosofía de la diferencia reivindica una orientación de pensamiento que no requiere ningún presupuesto pre-filosófico como condición de la filosofía, orientación que reivindica el concepto de “pensamiento sin Imagen” contra toda imagen de pensamiento. El verdadero comienzo en filosofía es la diferencia en sí misma, esto es, el pensamiento que no presupone ninguna Imagen, crítico de todos los postulados e imágenes. Deleuze afirma, entonces, que un verdadero comienzo de la filosofía sólo es posible cuando son eliminados todos los presupuestos pre-filosóficos, introduciendo así un quiebre entre el plano filosófico y lo no-filosófico (si se toma la distinción que hice antes). Porque para Deleuze aprender se vincula más con la experiencia de lo sublime que con la calma armonía del entendimiento.

Hasta aquí tendríamos una imagen paupérrima del profesor que, lamentablemente, es la más divulgada y de la que pretendo apartarme. También es esta visión la que, en general, se

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Diálogos*, pp. 17-18.

<sup>2</sup> Ver: Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 380.

suele recoger del Kant de Deleuze: Kant es el villano de la película o del teatro de la historia de la filosofía que los post-estructuralistas relegan como estructurante y esencialista. Pero Deleuze no funciona por contradicciones excluyentes, es más bien un amante de las paradojas. Tal vez parezca que la lectura dada ofrece un Deleuze dualista, porque al construir una imagen de profesor público esquivé lo que Deleuze dice del aprender que acompaña a cada referencia que hace al saber. Sin embargo saber y aprender se encuentran enmarañados en la crítica a Kant. “(...) Kant parecía estar bien armado para derribar la Imagen de pensamiento”,<sup>1</sup> “(...) la crítica aporta su ‘sanción civil’ (...)”.<sup>1</sup> Hay un “nuevo *Menón*”<sup>1</sup> y saldrá de Kant; el monstruo se gesta de a poco, hay que seguir el movimiento.

La Idea es “una instancia problemática”, “Kant llega a decir que las Ideas son ‘problemas sin solución’”, afirma Deleuze en *Diferencia y Repetición*.<sup>1</sup> A pesar de la gran diferencia con el profesor de Königsberg, se trata aquí todavía de Ideas kantianas y, en tanto problema, son el germen de la creación. Las Ideas en Kant, no equivalen a cualquier tipo de representación porque son producidas por la razón en su inclinación natural, sin asentamiento empírico. Por este motivo, Kant las examina como un problema para establecer su validez y su utilidad, pues estas Ideas nos han llevado, gracias al desvarío, a una metafísica desbocada. Precisamente en la Idea como problema, producto de una razón que se excede, pone sus fichas Deleuze. Igual que Kant, como es de esperarse, no plantea una metafísica sustancialista, tan propia de psicologismos y ontologías que se desvirtúan en paralogismos y antinomias. Pero a diferencia de Kant, Deleuze explora y explota los desvaríos de la Idea que lanzan al pensamiento a la aventura, desconocida e inexacta, de crear algo nunca antes percibido, imaginado, concebido; algo que es de una radical novedad. Pensar no es el resultado de una facultad que está a disposición de la voluntad y los intereses del sujeto consciente de sí y de sus actos. Deleuze acepta esta fórmula de Kant diciendo que la Idea funciona como la condición a partir de la cual una solución es inventada, es creada; sin ser la Idea objeto de representación y reconocimiento, genera, un

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 211.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>3</sup> Ver: *ibidem*, p. 254.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 258.

desacuerdo en la colaboración de las facultades.<sup>1</sup> La Idea, como elemento diferencial, recorre las facultades en el ejercicio paradójico y discordante, irrestricto por nuestras categorías previas. El pensamiento apunta entonces a la forma trascendental, liberándose de cualquier dependencia en relación al sentido común y al reconocimiento. Es sólo en este sentido que se puede hablar de *filosofía*.

El aprendizaje se orienta a Ideas que no desempeñan una función unificadora de las facultades; antes bien, lo que comunican es la propia violencia que, como elemento diferencial problemático, pasa de facultad en facultad, perdiéndose la identidad subjetiva y la identidad del mundo. Esta Idea problema se puede generar por una violencia que resulta de encuentros inesperados y aleatorios con algo que no conocemos. Para eso no hay método. El aprendizaje no para de dislocarse entre el saber y el no-saber. Como puede apreciarse, lo que entiende Deleuze por Idea no coincide con el uso que el sentido común hace del término, pues tener una Idea no es un hecho cotidiano; al contrario, es un acontecimiento raro, inesperado y difícil. Hay personas inteligentes y muy interesantes, pero que nunca tuvieron una Idea.<sup>1</sup> Es recurrente Deleuze al plantear la génesis de la Idea como un encuentro aleatorio y con alto grado de fuerza, incluso de violencia, como el mismo Kant llama a la presentación de la Idea en la naturaleza como inconmensurable. El encuentro con este “afuera” es un algo que Deleuze llama *signo*, portador de una Idea que -en los términos del francés- es el problema.<sup>1</sup> Ese algo o cualquier cosa no equivale a tal o cual contenido, sino a un problema que se presenta a la sensibilidad, que da que pensar; por lo tanto, Deleuze apunta al campo trascendental del espacio y del tiempo. Efectivamente, el signo afecta a la sensibilidad, el ser de *lo sensible*, aquello que sólo puede ser sentido desde el punto de vista del ejercicio superior y trascendental, de modo paradójico, aprehendido en el ejercicio disyuntivo y discordante de las facultades. El signo designa “(...) la existencia paradójica de un ‘algo’ que, a la vez, resulta imposible de ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio empírico), y no puede dejar de ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio trascendente)”.<sup>1</sup> Este signo, propio de la sensibilidad, mueve violentamente al

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p 294.

<sup>2</sup> Ver: “I de Idea”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*.

<sup>3</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 48, 214-215, 250-251 y 257.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p 353.

pensamiento; es decir, conlleva un grado importante de fuerza que es lo que Deleuze, junto a Kant, llama intensidad. Esta fuerza es desestabilizadora de la forma objeto, de modo tal que no hay objeto a ser reconocido, imaginado o representado de alguna manera. Y esta fuerza quiebra también al yo trascendental como sujeto unitario. Es el tiempo como forma de la sensibilidad (sentido interno) el signo que da a pensar. No es cuestión de contenidos, sino de intensidades. A esta instancia quería llegar, pues considero que es un punto medular de la obra de Deleuze que lo mantiene ligado a Kant. Deleuze lo afirma en más de una oportunidad, aunque esta deuda con Kant suele quedar solapada por los lectores del filósofo francés. Mi tarea, en lo que sigue, es mostrar esta estrecha e importantísima vinculación respecto al problema de la filosofía como creación de conceptos, y las originales implicancias que tiene para pensar una clase de filosofía. Las reflexiones en torno a la transmisión irán más allá del contenido y la metodología y tienen la singularidad de contar con la propia experimentación de Gilles Deleuze como profesor en el “laboratorio” de Vincennes.

### (III) UN MONSTRUO EN LAS *CRÍTICAS*

Un lector de la *Crítica de la razón pura* está al tanto de que la Metafísica, para Kant, es esa amante a la que se vuelve después de haberla examinado críticamente; por lo tanto, no se vuelve a encontrar la misma mujer.<sup>1</sup> Deleuze vuelve a la filosofía del mismo modo que Kant vuelve a la Metafísica. Me atrevo a conjeturar que, si acaso el *monstruo* kantiano tiene cordón umbilical, éste se encuentra anudado a lo que Deleuze llama “huevo”, “placenta”, “materia intensiva”,<sup>1</sup> lo que no es otra cosa que el tiempo intensidad “descubierto” por Kant. Para examinar esta conjetura, se hace necesario un repaso por la lectura que Deleuze hace -al pie de la letra- del filósofo alemán. Veamos, entonces.

El espacio y el tiempo son las dos intuiciones puras, formas *a priori* de la sensibilidad donde los fenómenos se presentan, puntualiza Deleuze ya desde *La filosofía crítica de Kant*. Es importante retener esta aclaración porque los datos empíricos no están mediados, en este caso, por representaciones, sino que aparecen en la forma pura del tiempo. A su vez, el tiempo es condición de aparición de todo fenómeno, con lo que se deja de lado la relación esencia/apariencia para establecer la relación fenómeno/condiciones de aparición del fenómeno. Al tratarse de condiciones formales no involucra al *yo empírico* –yo fenoménico- sino que la relación es entre el *yo pienso* y las condiciones de aparición de lo dado; por otra parte al ser condiciones en que se presentan los datos, las formas de la intuición son pasivas. En cambio, el entendimiento es activa porque tiene la capacidad de juzgar, esto es, de elaborar juicios a partir de conceptos —como ya se explicitó. Para conocer es preciso que la intuición sea determinada por un concepto y que el concepto enlace con una intuición. Así, intuición y concepto son los elementos heterogéneos de la representación, habiendo entre ellos una diferencia de naturaleza irreductible, diferencia pura o trascendental, interna al pensamiento. El conocimiento siempre es, por lo tanto, el resultado de una síntesis *a priori* entre las formas de la intuición, el espacio y el tiempo, y las categorías del entendimiento que también son formas vacías. Pese a esta heterogeneidad

---

<sup>1</sup> "(...) siempre se volverá a ella como a una amante con la que hemos reñido (...)". Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 859.

<sup>2</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 374; Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, pp. 295-296.



planteada, ambas formas se corresponden: “(...) especie de milagro del conocimiento”<sup>1</sup> que produce la síntesis entre conceptos y determinaciones espacio-temporales, entre representaciones y presentaciones: “Finalmente el hombre deviene deforme. Deforme en el sentido etimológico de la palabra, es decir, des-forme: renguea sobre dos formas heterogéneas y no-simétricas, receptividad de la intuición, espontaneidad del yo pienso”.<sup>1</sup>

En *Kant y el tiempo*, Deleuze dice que en la filosofía clásica el tiempo está plegado, curvo, está puesto en círculo.<sup>1</sup> Sería curvo en el sentido de que depende de la naturaleza, porque la mide, y en este caso es un número que rima o concuerda con el ritmo natural que le preexiste. Con Kant el tiempo se ha vuelto autónomo, se ha emancipado del movimiento, no vuelve a la naturaleza sino que se dispara al infinito, y la naturaleza está subordinada a sus condiciones. La naturaleza, lo que hay, lo que existe, pasa siempre por el tamiz del tiempo que forma, porque el tiempo ya no limita al mundo sino que lo “atravesía” formándolo. Deleuze se apropia de la frase que Shakespeare pone en boca de Hamlet —“el tiempo está fuera de sus goznes”— para significar que el tiempo ha devenido una línea recta que nada tiene que ver con la flecha de la sucesión cronológica o ciclos en que el tiempo retorna a lo mismo.<sup>1</sup> La naturaleza, si tiene alguna forma, sólo responde a la marcha del tiempo, no está hecha a imagen y semejanza de nadie ni nada. Precisamente, la materia —y el pensamiento es materia— es definida en función del tiempo como “partículas de velocidad infinitas”.<sup>1</sup> El tiempo ya no mide el fenómeno; el fenómeno es conformado por el tiempo.

Asimismo, Deleuze se ocupa de resaltar que fue Kant quien primeramente ha dado el salto del *yo* como sustancia al *yo* como síntesis formal. Para seguir este nuevo descubrimiento kantiano, Deleuze va a jugar con tres palabras: lo determinante, lo determinado y lo determinable, haciendo una comparación entre Descartes y Kant.<sup>1</sup> Lo determinante son las

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 41.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, p. 169.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 48 y ss; Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 221.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 41 y ss; Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 145-146.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 308.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 141; Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, pp. 170-171; Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, pp. 76-77; Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, p. 123. En estos textos la exposición de Deleuze es prácticamente idéntica.

categorías y la determinación de pensar, que es un acto, una actividad del yo: *yo (Je) pienso* que acompaña todas mis (*moi*) representaciones.<sup>1</sup> Precisamente por ser una actividad del yo (*je*), se denomina a esta determinación *forma de la espontaneidad*. Se trataría de un yo *pienso* como un yo trascendental, en el sentido de que hay ausencia de materialidad, empiricidad, sensibilidad; lo que hace que este yo, como pensamiento, sea indeterminado. En realidad, sería una representación vacía que acompaña todas mis representaciones —las del yo empírico—, es decir una indeterminación sin sustancia. Para Descartes, esta indeterminación será determinada por el yo *pienso*, existencia determinada como una sustancia. En el nudo cartesiano “¿Qué soy? Una cosa que piensa” hay un paso de lo determinante a lo determinado como sustancia. Deleuze habla por Kant diciendo que este paso “es demasiado rápido”, pues hay una inmediatez del yo *pienso* al yo soy. Kant mediatiza al des-sustancializar, porque la existencia del yo no es determinable como una cosa. Aquí aparece el tercer término —lo determinable— porque en Kant la existencia no es lo determinado como sustancia sino lo determinable como fenómeno (reitero, como presentación). La existencia del yo trascendental es determinada por las condiciones en las que aparece, es decir, por las formas de la intuición —el espacio y el tiempo—, mediación necesaria para que lo determinante alcance lo indeterminado. ¿Qué se presenta? El acto de pensar (sin sustancia): yo soy el que piensa; se presenta mi determinación activa como yo pensante.

La conclusión a la que llega Deleuze es que el pensamiento, *yo pienso*, solamente puede determinar la existencia bajo la forma del tiempo. El yo (*je*) no solamente actúa como

---

<sup>1</sup> Utilizo las palabras en francés entre paréntesis, tal como aparece en la traducción de *Diferencia y repetición*, lo que ayuda a distinguir entre yo pienso (*je*) y yo empírico (*moi*). Ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 207 y 209. Dice Kant: “La unidad sintética de la consciencia es, entonces, una condición objetiva de todo conocimiento; no [una condición] que meramente yo requiera, para conocer un objeto; sino [una condición] a la cual debe estar sometida toda intuición *para llegar a ser objeto para mí*; porque de otra manera, y sin esta síntesis, el múltiple *no* se uniría en una consciencia.

Esta última proposición es, como lo hemos dicho, ella misma analítica, aunque haga de la unidad sintética una condición de todo pensar; pues no dice nada más sino que todas mis representaciones, en una intuición dada cualquiera, deben estar sometidas a aquella condición sólo bajo la cual puedo atribuirles, como representaciones *mías* al yo idéntico, y por consiguiente, al estar enlazadas sintéticamente en una apercepción, puedo abarcarlas a todas juntas por medio de la expresión universal *yo pienso*”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, pp. 206-207. Y también: “Yo, como inteligencia y como sujeto *pensante*, me conozco a *mí mismo*, como objeto *pensado*, en la medida en que además de ello me soy dado [*a mí mismo*] en la intuición; sólo que no [me conozco] tal como soy ante el entendimiento, sino que, al igual que los otros fenómenos, [me conozco] como me aparezco a *mí mismo*”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 221.

forma de la espontaneidad, sino que además el *yo* sufre efectos, es pasivo o receptivo del orden y el curso del tiempo. A Deleuze, como a Kant, la particularidad del dato empírico poco le interesa, pues “(...) conocer es ser activo”<sup>1</sup> y esta actividad se produce mediante síntesis. Son las síntesis las que aseguran el proceso de pensar, de allí lo maravillado que se muestra Deleuze ante la crítica trascendental. No obstante, el *yo pienso* se conforma en la diferencia producida por la mediación del tiempo. Como es bien conocido, en la síntesis entre conceptos y tiempo hay dos formas, cada una de las cuales se desdobra, “hay dos veces dos formas”: por un lado, el *yo pienso* y las categorías que son activas; por el otro, el espacio y el tiempo que son pasivas. El tiempo es pura forma, por lo tanto es interno al pensamiento; no viene de un exterior, el tiempo opera desde dentro, es la forma de lo que nos llega del interior y, a la vez, las cosas son en el tiempo. Entonces, el pensamiento es en el tiempo, y el tiempo es la manera, el modo o la forma en que el pensamiento es interior a sí mismo. El tiempo separa, marca una diferencia, es lo otro del pensamiento como lo impensado en el pensamiento. Esta es la interpretación que hace Deleuze de la paradoja del sentido interno.<sup>1</sup> El pensamiento tiene un límite, algo que no puede pensar, como si en el pensamiento hubiera algo que le resulta inasible. La síntesis entre pensamiento y tiempo impide que el *yo pienso* se cierre en una unidad idéntica; el tiempo atraviesa al pensamiento y crea la diferencia en forma constitutiva o, en otras palabras, lo indeterminado (*je*) se determina por el tiempo.

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, p. 151.

<sup>2</sup> Este significado es el que Deleuze atribuye a la frase de Rimbaud “yo es otro”, con lo cual marca la diferencia en el *yo* con la expresión “yo fisurado” o como *cesura* (corte). Ver: Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, pp. 45, 63-66 y 78. Como ya señalé anteriormente, Deleuze insiste en que la diferencia es interna al pensamiento y en este caso se trata del *yo pienso*, es decir, yo trascendental quebrado por el tiempo sentido interno en el que se presentan las cosas y cuya fuerza irrumpe en el pensamiento (intensidad). Roberto Machado considera que la filosofía de Kant ocupa una posición privilegiada entre los instrumentos conceptuales que permiten comprender el pensamiento filosófico de Deleuze. Según Machado, “yo es otro” le permite a Deleuze distinguir entre *je* e *moi*, o sea entre yo trascendental y yo empírico: “El tiempo, en el interior del sujeto, distingue el *je* y el *moi*, separa el acto del *je* y el *moi* al cual ese acto se atribuye, y hace que el *moi* represente el *je* como otro que no es el mismo. El tiempo es la diferencia trascendental que introduce una fisura, un quiebre entre el *je* y el *moi* en el sentido en que el sujeto sólo puede representar su propia espontaneidad como la de otro y en que el *moi* posee una receptividad con relación a la cual ‘yo es otro’”. [“O tempo, no interior do sujeito, distingue o *je* e o *moi*, separa o ato do *je* e o *moi* al qual esse ato se atribui, e faz com que o *moi* represente o *je* como um outro que nao ele proprio. O tempo é a diferença transcendental que introduz uma fisura, uma rachadura entre o *je* e o *moi* no sentido em que o sujeito só pode representar sua propria espontaneidade como a de outro em que o *moi* possui uma receptividade como relação á qual ‘*Je é um outro*’”]. Roberto Machado, *Deleuze, a arte e a filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2009, pp. 112-113. (Mi traducción). A diferencia de este autor, mi hipótesis es que la distinción le interesa a Deleuze por la ruptura del tiempo en el *je*, o sea, en el pensamiento puro a nivel trascendental o *yo pienso*.

La pregunta que surge es cómo se llena el tiempo vacío. En el espacio y en el tiempo hay diversidad, diversidad de los aquí (espacios) y ahora (instantes), es decir, hay inmediatez en la aparición; no hay unidad como en el *yo pienso*, ni mediatez de un concepto que remite a otro concepto, o sea, re-presentación. A esa inmediatez se le puede llamar instantes, es decir, tiempo duración. La duración es uno de los modos del tiempo y esta permanencia puede ser sucesiva o coexistir, es decir, permanecer al mismo tiempo, último modo también presentado por Deleuze como novedad kantiana. Hay algo más. El tiempo, desde Kant, posee intensidad y lo real, el fenómeno, se presenta en el espacio y en el tiempo con una extensión y una intensidad. La forma llega del interior, pues llega del tiempo —sentido interno—, y esta forma del tiempo implica una cantidad intensiva; es decir, lo que se capta en el tiempo, lo que llena el tiempo, posee una cantidad. Lo intensivo en cuanto forma implica un grado cero, esto quiere decir que la multiplicidad de lo diverso que se presenta en el tiempo remite a una aproximación variable al grado cero, de allí que el tiempo posea una cantidad. Lo real, el fenómeno, es captado desde el punto de vista de su intensidad, como producido a partir del grado cero; siendo este último la producción de lo real que llena el espacio y el tiempo. Entonces, lo que se presenta en el tiempo como diversidad —todavía sin forma objeto— adquiere, no solamente una cantidad extensiva o duración, sino también una cantidad intensiva: la multiplicidad contenida en una intensidad se remite a una aproximación variable al grado cero. “¿Qué es una cantidad intensiva?”, pregunta Deleuze, “Es lo que llena el espacio y el tiempo en tal o cual grado. (...) un mismo espacio extensivo podrá ser igualmente llenado a grados diversos”.<sup>1</sup> La cantidad intensiva es aprehendida en la realización de una síntesis entre el grado de la intensidad —que puede tener mayor o menor fuerza, hasta incluso extinguirse— y el tiempo como forma vacía. El tiempo como intensidad se despliega en la concepción deleuziana de la filosofía. Con el estilo tan singular que lo caracteriza, Deleuze atiende y extiende el pie de la letra de la *Crítica de la Razón Pura*. La complejidad del tema crece a medida que la intensidad, “descubierta” por Kant, se acopla a otros conceptos de otros autores, lo que sin duda excede

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, pp. 54-55. Dice Kant: “Y como la sensación, en sí, no es una representación objetiva, y en ella no se encuentran ni la intuición del espacio, ni la del tiempo, entonces le corresponderá no una cantidad extensiva, pero sí una cantidad (y es a saber, mediante la aprehensión de ella, en la cual la consciencia empírica, en un cierto tiempo, puede crecer desde la nada =0 hasta la medida dada en ella), y, por consiguiente una *cantidad intensiva*, en correspondencia con la cual a todos los objetos de la percepción, en la medida en que ésta contiene sensación, se les debe atribuir una *cantidad intensiva*, es decir, un grado de influjo sobre el sentido”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 263.

el propósito de esta tesis.<sup>1</sup> No obstante, importa notar que la síntesis entre el tiempo-forma vacía y la intensidad con que se presenta la multiplicidad, produce el ritmo: la materia, en constante movimiento, vibra a diferentes frecuencias. La vida es una fuerza que se mantiene rítmicamente: “(...) la subjetivación tiene poco que ver con el sujeto. Se trata más bien de un campo electrónico o magnético, una individuación que actúa mediante intensidades (bajas o altas), campos de individuación y no personas o identidades”.<sup>1</sup> El pensamiento, como materia, es rítmico: “¿Qué es un ritmo? Es un bloque de espacio-tiempo (...)”.<sup>1</sup>

El ritmo del tiempo, en su dinamismo, conforma organizaciones, regularidades, armonías y, a la vez, cortes, contrastes y disonancias. Las pulsaciones son una especie de grilla que modela el devenir temporal, estructurándolo con intervalos regulares que pueden cristalizar en hábitos. Para desestructurarlos se necesita mover violentamente el pensamiento con el empuje de una intensidad fuerte o potente, de modo tal que la regularidad de las pulsaciones interiorizadas se altere. Lo que sucede, lo que pasa, el devenir de lo real, el movimiento de los cuerpos, el pensamiento, al estar sesgados por el tiempo, poseen lentitudes y velocidades que van conformando las individuaciones singulares de los cuerpos. Si el pensamiento se llena de instantes, significa que se descarta la primacía del contenido; pero también de la forma. Los cambios en las intensidades producen modulaciones y por lo tanto, el orden del tiempo ya no depende de una forma *a priori*, puesto que en la modulación el modelo puede ir variando.<sup>1</sup> Por otra parte, las individuaciones no son anteriores a estas modulaciones, lo que quiere decir que el individuo no es algo ya dado, sino que es el resultado de este proceso de síntesis como parte a su vez de un proceso de estructuración o individuación. Esta temática desborda los alcances de esta tesis, pero es necesario aclarar que el aprendizaje como resultado de un encuentro a partir de una violencia que afecta al pensamiento, no se reduce a un algo corpóreo o ya individualizado. Antes bien, esa violencia es un grado de fuerza elevado, una intensidad que se aleja del grado cero; por ende, el encuentro conecta intensidades o vibraciones y esto no

---

<sup>1</sup> Ver: Peter Pál Pelbart, *O tempo nao-reconciliado. Imagens de tempo em Deleuze*, Sao Paulo, Perspectiva, 2004, Parte III, pp. 74-85, 144-145, 147-162.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, “Hender las cosas, hender las palabras”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 150.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 104.

<sup>4</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*, p. 155.

se sabe por anticipado qué lo puede provocar, ni qué puede provocar. La relación de la filosofía con la música va cobrando cada vez más importancia y nos vamos acercando a la cita que habla de la gran revolución kantiana, con la que abrí este apartado dedicado a Deleuze. La forma del tiempo, en Deleuze, no es un molde previamente determinado por la estructura del sujeto pensante, es una modulación en lo que ésta tiene de variación, por lo que el ritmo adquiere un estatus ontológico. El *monstruo* gestado en el tiempo es fundamentalmente ritmo, y en este sentido se recupera el tiempo vacío como parámetro, función o noción: es ahora un “operador abstracto”.<sup>1</sup> Deleuze enuncia una idea espectacular: lo vivido, lo que se presenta, no representa nada, se vive lo abstracto. Esta aserción, a primera vista tan a contramano de lo que estamos habituados a significar desde la metafísica clásica y moderna, adquiere sentido si se retoman los elementos de la explicación precedente. Vivimos la abstracción de otra síntesis trascendental, la de dos elementos heterogéneos o diferentes que se enlazan: pensamiento (conceptos) y tiempo (intensidad). Con la explyada, ordenada y razonada clase sobre Kant, Deleuze —que ya ha criticado a Kant por ser un filósofo de la representación— asienta contundentemente cómo puede pensarse, con Kant, un pensamiento que no es representación:

Lo abstracto es lo vivido. Casi diría que desde que ustedes alcanzan lo vivido, alcanzan lo más vivo de lo abstracto. En otros términos, lo vivido no representa nada. Y ustedes no podrán vivir más que de lo abstracto y nadie jamás ha vivido otra cosa que lo abstracto. Yo no vivo la representación de mi corazón, vivo una línea temporal que es completamente abstracta: ¿qué hay más abstracto que un ritmo?<sup>1</sup>

Deleuze dice, en el curso sobre Kant que hay que vivir el ritmo de un autor aunque no se entienda nada, precisamente porque no es un problema de conocimiento como representación, sino de ritmo. Un texto admite diversos niveles de lectura que no están exentos de musicalidad.<sup>1</sup> Que un filósofo diga semejante cosa puede “sonar” a una barbaridad. La dificultad no se debe a que Deleuze, como muchas veces suele repararse, sea un escritor rebuscado y oscuro que complica la exposición vanamente. Al contrario,

---

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 58.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>3</sup> Ver: “N de Neurología”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*.

Deleuze es muy preciso, podríamos decir obsesivo con las explicaciones analíticas; se detiene en cada palabra y es insistente al decir que quiere que se lo tome al pie de la letra, y no que se lo interprete como si usara metáforas. Por otra parte, es muy cuidadoso en las clases, a las preparaba en no menos de una semana, escribiéndolas y las aprendiéndolas hasta que ya no necesitaba el texto.<sup>1</sup> Hecha la aclaración, me parece que algunas expresiones cotidianas denotan que la vida tiene un ritmo: “Bajar un cambio”, “ir al palo”, “estar a full”, “acelerar o desacelerar”, “al toque”, “ponerse las pilas”, “entrar en ritmo”, son algunas frases usuales que traigo a colación. Lo abstracto construye la realidad, está en las cosas e importa: “Nos referimos a algo completamente concreto, no hay intensidades abstractas. La cuestión es saber si una intensidad conviene a alguien y si puede soportarla”.<sup>1</sup>

¿Qué quiere decir que una intensidad es conveniente a alguien? Cuando en el *Abecedario*, en la B de beber, Deleuze intenta caracterizar su relación con el alcohol, lo hace recurriendo al tiempo sin definirla por medio de una representación: “El último trago se deja para el otro día, sino se pararía ahí”. Las adicciones por ejemplo —no solamente el alcohol— podrían comprenderse por el ritmo: los instantes en que se bebe se repiten cada vez más rápido y se bebe con mayor frecuencia, con más o menos intensidad. No se puede detener el ritmo, y si se lo hiciera sobrevendría otra cosa. La intensidad del ritmo puede volverse tan insoportable que si algo se interrumpe, deviene muerte.<sup>1</sup> Llegar al último trago es, de alguna

---

<sup>1</sup> Ver: François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, p. 459.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 308. También en este curso, Deleuze señala que las partes intensivas son los afectos de los que alguien es capaz, en correlación con las partes que lo componen según relaciones de velocidad y lentitud. A estas intensidades Deleuze las llama latitudes, las cuales son el grado de potencia, poder o fuerza de ser afectado de los individuos. La frase “nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo”, que Deleuze calca de la *Ética* de Spinoza para convertirla en la taquillera pregunta “¿Qué puede un cuerpo?”, bien puede inferirse de la noción de tiempo “robada” a Kant. Ver: Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, pp. 310-311. Siguiendo con los cursos de Deleuze, en el que dedicara a Spinoza dice: “Porque la individuación de un cuerpo es su forma, y si Spinoza nos dice que la forma del cuerpo —él mismo empleará la palabra forma en este sentido— es una relación de velocidades y lentitudes entre sus elementos, es preciso que los elementos no tengan forma, sino la definición no tendría ningún sentido. Entonces es preciso que sean elementos materiales no formados, que no tienen forma por sí mismos”. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 40.

<sup>3</sup> Ir al límite es un riesgo de muerte que Deleuze intenta evitar, remitiéndose a la prudencia como una forma de llevar un ritmo intenso sin que ese ritmo provoque la muerte. No es tema de tesis el proyecto ético de Deleuze, pero son tan importantes las intensidades potentes en Deleuze que seguramente habría que considerarlo, pues la intensidad puede volverse un problema y Deleuze toma cierto cuidado al respecto. Cualquier proyecto puede fracasar, se pueden generar lógicas que no están dentro de lo esperable, de lo que se espera. Cuando se asume esto en su radicalidad surge la prudencia. Pero no hay compromiso a ciegas, ni hay justo medio, pues la exploración juega con el límite no medido, no evaluado, no conocido que puede ser fatal o mortal: “Una vez más, el asunto nunca ha sido decir: ‘Hagan saltar la segmentariedad dura y serán felices’.

manera, llegar a ese instante de corte que marca el antes y el después; o bien puede orientarse a dejar de beber como acontecimiento que modifica la vida, u orientarse hacia el fin de la vida, caso la sobredosis. Una cuestión tonal que evita recurrir a lo verdadero o falso, a lo bueno o malo. La droga o Kant pueden hacer estragos en la subjetividad, dependiendo mucho del azar y otro tanto de quien sea capaz de soportar tal intensidad explorando el límite. Esta cercanía o roce del extremo es lo que Deleuze llamaría experimentación, pues hasta dónde se llega en la experimentación no puede preverse *a priori*, dada la singularidad de los umbrales de conveniencia, que no son particulares que pueda explicarse de acuerdo a una ley o generalidad racionalizada. Puede decirse que la experiencia que propone Deleuze es la de lo real y no, como en Kant, de las condiciones de toda experiencia posible. Postular condiciones formales sería anticipar el modo que hace a una experiencia posible y su encauzamiento para que además de posible sea válida. Si se aceptara la necesidad de establecer de antemano las condiciones de experiencia posible y válida, entonces, la razón asumiría el modo de operación de un tribunal conforme a la forma-Estado. La experiencia real se da en el tiempo, nunca su condición es dada antes del tiempo, se presenta siempre como producto de una síntesis; y atravesar esta experiencia, experimentar el pensamiento —como dice Deleuze cuando se refiere al aprender— no tiene condiciones que previamente validen la experiencia. Esta experimentación tiene un anclaje en lo sublime, porque en ella se abre la posibilidad de corte ante la inaccesibilidad que impide realizar la comprensión estética de la unidad de medida, que, a esta altura del desarrollo, puede homologarse al equilibrio rítmico. En la síntesis que origina el juicio de lo bello hay una unidad de medida que está en armonía con la cosa a medir. Esta unidad de medida se produce en la síntesis de la aprehensión de las partes que corresponde a la imaginación, facultad que permite tomar tal unidad de medida en tal o cual caso. Al imposibilitarse la síntesis de la aprehensión se pierde el ritmo, de allí la desestabilización y el empuje a procurar una nueva armonía en el desacuerdo.

### (i) PALABRA REPETICIÓN

---

En absoluto, reventaríamos todos. El organismo o la organización del cuerpo es una organización molar. Como decíamos, esto nos vuelve a juntar con nuestro tema del plano de consistencia, de la relación del plano de composición con la muerte. Estarán muertos y es todo. A grandes rasgos, es el problema de la sobredosis”. Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 308.



En *¿Qué es la filosofía?*, último libro escrito con Guattari, se continúa y consolida el proceso de monstruificación que Deleuze había realizado con las síntesis y esquemas elaborados por Kant. En este libro, los autores reconocen haberse preocupado con esta cuestión, a su modo y durante años. La respuesta contundente a semejante pregunta es que la filosofía se ocupa de la creación de conceptos. En el primer párrafo, ambos autores consideran que es una escritura de vejez; lo cual no quiere decir que se cierra una época superadora de etapas anteriores. Tal como lo hiciera Kant en su última *Crítica*, la constancia en la búsqueda permite cierta claridad en relación a un problema medular en esta frase deleuziana: el de la estabilización de determinada noción de filosofía, esta vez en disimilitud con el filósofo alemán, quien avanza hacia el abismo.

Tal vez no se pueda plantear la pregunta *¿Qué es la filosofía?* hasta tarde, cuando llegan la vejez y la hora de hablar concretamente. (...) A veces ocurre que la vejez otorga, no una juventud eterna, sino una libertad soberana, una necesidad pura en la que se goza de un momento de gracia entre la vida y la muerte, y en el que todas las piezas de la máquina encajan para enviar un mensaje al futuro que atraviesa las épocas (...) la *Crítica del discernimiento* de Kant es una obra de senectud, una obra desenfrenada detrás de la cual sus descendientes no dejarán de correr: todas las facultades de la mente superan sus límites, esos mismos límites que el propio Kant había fijado con tanta meticulosidad en sus obras de madurez.<sup>1</sup>

Si en la vejez Kant afloja los frenos que sujetaban los límites de las facultades para garantizar un obrar conforme a los fines de la razón, Deleuze, por su parte, juega una treta en la que reanuda —invocando a Kant— la ostentosa tarea de trazar una cartografía del pensamiento. Si en la vejez Kant provocó una abertura para dar lugar a la disonancia, Deleuze monta una escena en que la modulación produce acordes. Si Kant es el gran ministrador de la razón Deleuze incluye la afección en el concepto, dando lugar a elementos no racionales en la filosofía. Si Kant se presentó —en escritos anteriores— con rasgos suficientes como para catalogar al filósofo como un juez y al ejercicio del derecho como consuetudinario, ahora Kant es valorado como un juez que sienta jurisprudencia.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 7-8.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, p. 74.

Sobre este punto, hay que señalar que en *¿Qué es la filosofía?* se distinguen dos tipos de jueces: el que ejerce un poder judicial legislativo —al que Deleuze rechaza con vehemencia—, y el que equipara justicia a Inocencia. Los papeles cambian de modo tal que el juez se convierte en Inocente porque vuelve a comenzar el juego en sus reparticiones, demarcaciones y distribuciones. Este juez es como un “niño-juguetero” que goza del estado de limpieza o pureza porque lo que ha de hacer aún no responde a la internalización de las normas legales.<sup>1</sup> La imagen de este sugestivo juez kantiano, en su necesidad de crear, juega en una superficie inmanente que ya no proporciona la guía para legislar desde un núcleo de fundamentación que proyecta un sujeto constituyente. La invocación a Kant no lo muestra el mismo; y los límites -vueltos a edificar en esa extraña gracia de demencia senil- desfiguran las formas kantianas. El perímetro que configura la filosofía abandona el anclaje en una autoconsciencia sin residuos, los enlaces no unen y las Ideas nunca dan cuenta de la totalidad. La filosofía, para Deleuze y Guattari, presenta tres instancias que tienen como correlato las facultades kantianas en su irreductible interacción —razón, entendimiento e imaginación. Más que la aspiración a una unidad que logra la identidad en la diferencia, estamos ante una “convergencia divergente” o “acuerdo discordante” de las facultades.

Se llama *gusto* a esta facultad filosófica de co-adaptación, y que regula la creación de los conceptos. Si llamamos Razón al trazado del plano, Imaginación a la invención de los personajes y Entendimiento a la creación de conceptos, el gusto se presenta como la triple facultad del concepto todavía indeterminado, del personaje aún en el limbo, del plano todavía transparente. Por este motivo hay que crear, inventar, trazar, pero el gusto es como la regla de correspondencia de las tres instancias que difieren en su propia naturaleza.

(...) No obstante, lo que aparece en todos los casos como gusto filosófico es el amor por el concepto bien hecho, llamando “bien hecho” no a una moderación del concepto, sino a una especie de relanzamiento, de modulación en la que la actividad conceptual carece de límites en sí misma, sino que sólo los tiene en las otras dos actividades sin límites.<sup>1</sup>

Sin que Kant aparezca en un lugar central en *¿Qué es la filosofía?*, la cita precedente exhibe —en mi opinión— el parto del monstruo, hijo hecho por la espalda que sale del vientre.

---

<sup>1</sup> Recuérdese aquí la limpieza que ha de realizar el artista para dar lugar al “hecho” pictórico.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 78-79.

Es el momento sublime de Kant parturiento. Sigamos entonces el movimiento de este hijo contra natura, gestado entre la literalidad y la traición del hurto, el pie de la letra y el gusto estético. Lo que Deleuze y Guattari llaman “trinidad filosófica” re-lanza, monstruificados, a la razón, al entendimiento y a la imaginación, para dar cuenta del trabajo necesario que apunta a un concepto “bien hecho”. Se trata de un proceso de creación, cuya heterogénesis produce la singularidad del concepto y no la generalidad que subsume casos —como vimos en el hábito. Engendramiento que Deleuze llama repetición, en tanto la singularidad hace nacer lo nuevo desde lo mismo que produce una diferencia. Es el mismo texto de Kant en su continuidad, el mismo trozo de escritura que hace un bucle, un pliegue, para dar lugar a la diferencia, para decir lo nuevo en la recuperación de la memoria. Una singularidad que rompe con la memoria-hábito al encadenarse en nuevas continuidades separadas de regulaciones instituidas y establecidas. Una palabra repetición que, en su diferencia, arrastra también elementos no-filosóficos constitutivos de la filosofía. La repetición desafía al sujeto del que el hábito da cuenta, esboza un nuevo espacio-tiempo filosófico que obra sobre un nuevo territorio de expresión sin forma previa. El empirismo trascendental aparece como experimentación sin ligadura a la ontología del es, tanto en su génesis como en su desarrollo: si el monstruo está “bien hecho”, ha de ser capaz de mantenerse el mundo ensayando modos de vida a los que no estamos habituados. La trinidad filosófica se arma en función del tiempo, por lo tanto, es un plan operatorio dinámico de formación y sin identidad previa que se presenta como una estructuración móvil en perpetua transformación. Este dinamismo supone la ingénita relación entre armonía y discordia de las facultades cuya tensión es una cuestión de ritmo, de cifra, de medida, lo que podría llamarse también “buen gusto”. Las proporciones de la comprensión estética acercan la filosofía al arte porque “(...) hace reventar un marco conceptual”<sup>1</sup> en la creación de conceptos.

---

<sup>1</sup> *Kant y el tiempo*, p.33. También ver: Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 80, 194 y ss; Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, pp. 89-90. En el curso sobre Leibniz puede leerse: “¿Es verdad o estoy forzando los textos? Es una prueba, podemos forzar un poco, no tenemos derecho a forzar mucho. Es una cuestión de buen gusto en filosofía. La existencia del buen gusto en filosofía es muy simple: no se puede hacer decir cualquier cosa a cualquiera. Creo que es lo mismo para cualquier interpretación: es asunto de buen gusto. Si no ejercen el buen gusto caerán en vulgaridades abominables, y para peor, serán vulgaridades del pensamiento. Entonces siempre pueden decirme que no, que excedo el buen gusto o que permanezco dentro de los límites del buen gusto. Estoy persuadido de que permanezco en los límites del buen gusto, es decir de la verdad más estricta, cuando les digo que vean los textos de Leibniz. Ciertamente están dispersos, qué se le va a hacer”. Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, pp. 270-271.

(...) *el plano pre-filosófico que debe trazar (inmanencia), el o los personajes pro-filosóficos que debe inventar y hacer vivir (insistencia), los conceptos filosóficos que debe crear (consistencia)*. Trazar, inventar, crear constituyen la trinidad filosófica. Rasgos diagramáticos, personalísticos e intensivos.<sup>1</sup>

Deleuze y Guattari son geógrafos que delimitan regiones y territorios en el encadenamiento de las facultades de la razón, el entendimiento y la imaginación —desencajadas, perversamente, del sujeto unitario trascendental. Son, también, una especie de cronometristas que dividen momentos temporales que marcan intensidad, consistencia e insistencia. Tomaré en cuenta estas dimensiones de la actividad de pensar de la que surge la palabra del filósofo, así como surgen el cuadro pictórico o la partitura musical. El tiempo es pura repetición sin que haya algo que se repita; a ese algo hay que crearlo, y cuando esto ocurre, éste aparece como único o singular. En el origen, ese algo es apenas intuido en un choque de intensidad que, fuera de toda representación, es una intuición sin concepto. Sin embargo, Deleuze ha afirmado —con Guattari— que la filosofía es creación de conceptos; conceptos singulares. La trinidad filosófica pretende dar cuenta del movimiento del concepto, desde el momento en que surge apenas como una intuición oscura, hasta tomar la consistencia necesaria para existir en el mundo. Esta segunda parte de tesis dedicada a Deleuze, haciendo foco en el proceso de creación del monstruo kantiano, es un ejemplo de los momentos que atraviesa la gestación, siendo esta trinidad filosófica el momento de consistencia máxima alcanzado por nuestro autor en lo que se refiere a la construcción del concepto monstruoso que se encarna en la palabra repetición.

Para comenzar, retomo la idea de “placenta intensiva” a los fines de concertar la trinidad filosófica. Habíamos dicho que el tiempo se repite a “velocidad infinita”, con lo cual se deshace toda consistencia; como tiempo puro, es vacío y caótico en su devenir. La filosofía es una de las hijas del caos: “(...) el caos tiene tres hijas en función del plano que lo

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 78. (Las cursivas están en el original). Esta trinidad está planteada, además, en *Pintura. El concepto de diagrama*, como ya se expuso, y en *Diferencia y repetición*, donde la trinidad se compone de tres estados: *perplicación*, Idea problema; *complicación*, retención de series intensivas; e *implicación*, intensidad se comunica por su diferencia y resuena formando campos de individuación. Ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 192, 414.

secciona: son las Caoideas, el arte, la ciencia y la filosofía, como formas del pensamiento o de la creación”.<sup>1</sup> Esto hace que la filosofía sea un constructivismo, pues el plano precisa ser trazado haciendo un corte en el caos, una especie de tamiz sobre el caos. La filosofía se sitúa en la tenue línea extendida entre la inconsistencia del caos y la solidez del sentido común. El pensamiento como problema surge en una pregunta en el caos, no de la respuesta en el orden. En estos dos extremos existe un doble riesgo: bucear en el caos, con el resultado de que toda consistencia se disipe; o acomodarse en el puerto seguro del reconocimiento del sentido común, lugar donde el pensamiento se estanca y se anula. Sortearlos dependerá de la orientación del pensamiento y de la recomposición de esa “brújula enloquecida” que hace perder el rumbo. Recordemos que Deleuze reconoce a Kant haber desplazado el problema de la verdad hacia las ilusiones del pensamiento. Cada trazado filosófico instaurado restaura, a su modo, la trascendencia y la ilusión. Cada filosofía contiene, en su sistema conceptual, una intuición que orienta el movimiento de los conceptos entre sí y en relación al plano de inmanencia. En 1786, Kant publica un ensayo titulado *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*,<sup>1</sup> en el que advoca a favor de la necesidad de que la razón oriente al pensamiento, mediante la crítica teórico-especulativa, con la finalidad de evitar los usos inadecuados de las facultades. Solamente la razón cumple esa función crítica, excluyendo la existencia de cualquier otro criterio, sea objetivo o subjetivo, más allá de la razón; ella es la única capaz de guiar al pensamiento hacia el cauce de la verdad. La orientación del pensamiento es un ejercicio trascendental o suprasensible que tiene por “objeto” el propio pensamiento, de modo que -para Deleuze- se trata de un trascendental inmanente que tiene la particularidad de indicar que “(...) hay que ir más lejos”.<sup>1</sup> Según Kant, es propio de la razón ilusionarse pues, inevitablemente, en el ansia de conocer, no se ajusta a los conceptos del entendimiento, inventando seres fantasmagóricos, fantasiosos, irreales; son ideas que, sin intuición empírica correspondiente, tienen la pretensión de conocer las cosas en sí mismas. Esta tendencia de la razón, para Deleuze, alberga una potencia creativa cuya guía no es más que la orientación de la Idea: “Pensar es

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 209.

<sup>2</sup> “(...) el *derecho de la exigencia* de la razón no puede atreverse a saber por medio de fundamentos objetivos; interviene, por tanto, el derecho de la razón a *orientarse* en el pensamiento, en el espacio de lo suprasensible, inmenso y pleno de tinieblas para nosotros, únicamente por su propia exigencia”. Immanuel Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Quadrata, 2005, p. 50.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 76.

siempre seguir una “línea de brujería”.<sup>1</sup> Este es un movimiento originario de lo nuevo en el pensamiento; génesis que, en realidad, es no-originaria, pues no está sujeta a ninguna forma pre-determinada de reconocimiento o representación. Deleuze tiene una gran atracción por estas ilusiones que para Kant son ilegítimas.<sup>1</sup> Que algo sea presentado en el tiempo con intensidad no significa que ese algo sea propiamente pensado, pues es, en principio, una intuición. Por eso el tiempo es también lo no pensado del pensamiento, el límite del pensamiento, como lo que todavía no ha sido pensado y que tiene su génesis en una placenta intensiva intuitiva. El plano de inmanencia, que contendría algo así como un proto-concepto, es la imagen que el propio pensamiento se da de lo que significa pensar, lo que hace del plano de inmanencia una cuestión de orientaciones del pensamiento.

Si bien en *Diferencia y repetición* y en la “noología” propuesta en *Mil Mesetas* la imagen dogmática se presenta como lo no-filosófico de lo que ha de desprenderse la filosofía, la posición de Deleuze y Guattari cambia de sentido en *¿Qué es la filosofía?*. Al considerar que toda filosofía presupone, como condición de creación de conceptos, un plano de inmanencia o una imagen de pensamiento que le es inseparable, habría que deducir que los autores admiten que no es posible pensar sin presuponer una imagen de pensamiento, sea la que fuera; pues todo acto de pensamiento, como acto de creación supone una imagen que lo orienta. En *¿Qué es la filosofía?*, lo pre-filosófico es una dimensión necesaria, constitutiva e interna de la filosofía, como la imagen del pensamiento que coincide con el plano de inmanencia. Así, los postulados y presupuestos implícitos pre-filosóficos son vistos como condiciones internas no-conceptuales y pre-filosóficas de la filosofía, indispensables para la creación de los conceptos. En *Conversaciones*, Deleuze reitera la idea de que pensar presupone una imagen de pensamiento:

Supongo que existe una imagen del pensamiento que varía enormemente, y que ha cambiado mucho a lo largo de la historia. No entiendo por imagen del pensamiento el método, sino algo más profundo, algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, “orientarse en el pensamiento”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 46.

<sup>2</sup> Ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 212.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, “Sobre la filosofía”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 235.

Sin desechar las pre-comprensiones, el entendimiento puede comprender lo que la misma razón ha creado para dar sentido a los conceptos. La oscuridad de la experiencia de caos-germen reclama una consistencia sólida para dar lugar al ajuste entre el colapso y la expresión. Los conceptos se delinean en trazos intensivos o “intensiones” que expresan los movimientos del plano: ellos son velocidades finitas de los movimientos infinitos de este último. De un modo general, el plano de inmanencia es compuesto por varios diagramas, que son aquellos trazos que van apareciendo en la tela; los que, a medida que se configuran, dan lugar al “hecho pictórico”, que ahora —hablando de filosofía— podríamos denominar “hecho filosófico” como creación de conceptos. Los conceptos son, precisamente, definidos por su consistencia interna y externa —endoconsistencia y exoconsistencia—,<sup>1</sup> lo que les garantiza su naturaleza autorreferencial, ya que los conceptos se remiten unos a otros formando una composición: (...) la potencia del concepto radica en la repetición: es la conexión de una región con otra. Esta conexión es una actividad indispensable, perpetua, el mundo como *patchwork*.<sup>1</sup>

En resumen, la consistencia conceptual deviene del trabajo sobre los trazos diagramáticos, en la medida que el filósofo da forma a esos grumos o apenas bamboleos, negros, grises e iluminaciones, brisas o tormentas en que la materia caótica va logrando cierta permanencia y organización. Así, el filósofo va componiendo sus conceptos y su propio estilo con base en los sistemas conceptuales precedentes y en ruptura con ellos, lo que —según hemos visto— produce una figuración que, al mismo tiempo, es una desfiguración. Dotado de un determinado número de componentes, el concepto obtiene consistencia al mantenerse ligado a éstos. Por un lado, es una totalidad sin ser una unidad aislada y cerrada sobre sí misma, porque todo concepto totaliza sus componentes sin identificarse plenamente con ellos. Por otra parte, desde sus componentes, el concepto se abre a otras relaciones conceptuales en el interior del sistema filosófico, funcionando como una “totalidad fragmentada”. Entonces, los conceptos son una totalidad porque actúan como puntos de

---

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 25.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, “Sobre la filosofía”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 234. Ver también: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 27.

coincidencia de sus propios componentes; son fragmentados porque, como punto de condensación, poseen contornos irregulares, puentes móviles que los ligan a otros componentes conceptuales. En este sentido, todo concepto es una multiplicidad heterogénea y sólo existe en articulación con otros conceptos y componentes. Constituyendo una región del plano de inmanencia, el concepto se articula con otras regiones del mismo plano, por medio de articulaciones que forman “zonas de vecindad” conceptuales en el interior del sistema filosófico.

Mapear los conceptos y las conexiones entre éstos, establecer regiones o provincias según los conjuntos que se construyan como sistemas filosóficos, implica una geografía del pensamiento cuya forma puede ser cartografiada. A esta altura ya podemos hablar de modulaciones y variaciones más que de formas; las que, además, avienen una hechura rizomática, de acuerdo con la capacidad del sistema filosófico de capturar segmentos de movimientos infinitos del plano de inmanencia. El trazado de la cartografía conceptual agrupa conformando zonas o territorios, los que se establecen en función de un tiempo no cronológico. No existe sucesión ni progresión en filosofía; los conceptos están dispuestos sobre el plano de inmanencia en un tiempo estratificado que los distribuye en capas superpuestas, pasando los conceptos unos por los otros y entrecruzando planos “hojaldrados”.<sup>1</sup> Si existe una historia de la filosofía, ella se explica por el devenir de los conceptos:

No se puede reducir la filosofía a su propia historia, porque la filosofía se desvincula de esta historia incesantemente para crear conceptos nuevos que revierten nuevamente a la historia pero no proceden de ella. ¿Cómo iba a proceder algo de la historia? Sin la historia, el devenir permanecería indeterminado, incondicionado, pero el devenir no es histórico.<sup>1</sup>

Desde que son creados, los conceptos asumen una existencia singular y original, irreductible a las condiciones que les son externas. De modo que, aunque teniendo su tiempo cronológico, sus trazos socio-históricos, la filosofía tiene su propio tiempo, que va

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 53.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 97.



más allá del antes y el después de la fecha cronológica. O sea, una vez creados, los conceptos pasan a convivir en un mismo tiempo. La geografía de pensamiento, en la que desemboca el replanteo que Deleuze hace sobre el tiempo es construida por el trabajo de lectura que el filósofo lleva a cabo. Y esta recepción de los escritos filosóficos dependerá de las intensidades que arrastran al lector a problemas y a la búsqueda de Ideas, y que le harán elegir unos trazos sobre otros; es decir, le harán elaborar su propia “catástrofe”. Ésta, como vimos, es parte del trabajo de limpieza de la creación para el que no hay un camino a seguir; por el contrario, la trama rizomática permite entrar en ella por cualquier lugar, trazar recorridos inusitados y detenerse en los lugares que se perciban como más convenientes. Puede decirse, por lo tanto, que mapear la vasta herencia filosófica es ya un trabajo de creación.

Además de un momento pre-filosófico inherente al “hecho filosófico”, la instancia pro-filosófica completa la trinidad filosófica con no menos importancia. Los conceptos, en tanto personajes conceptuales, insisten en expresiones de la palabra sin derivar o deducirse de ella; insisten en la superficie de las cosas, sin reducirse a la función de designación.<sup>1</sup> Los conceptos son entidades incorpóreas creadas por actos de pensamiento y, como tales, existen o, mejor, persisten como modos de pensar en la superficie de los cuerpos, en los cuales se incorporan. Los personajes encarnan los presupuestos implícitos, las relaciones, los movimientos y los modos de existencia que los conceptos van a expresar, en tanto conceptos; pero también en tanto maneras de ser y de sentir. Esto ocurre cuando el concepto se mueve en el mundo, pasa a habitarlo como una entidad que, en su dinamismo, provoca sentidos: “El problema siempre es habitar el mundo (...)”.<sup>1</sup> Si acaso un concepto quedara encapsulado, la filosofía poco o nada serviría; pero echar a rodar el concepto implica

---

<sup>1</sup> Es una cuarta dimensión del lenguaje o expresión de la proposición, sin derivar o reducirse a la proposición, insistiendo en ella; y, por no designar las cosas, es un incorporal, que se da en la superficie de las cosas, siendo, en este caso, un extra-ser, un incorporal. El concepto de acontecimiento es formulado en *Lógica del Sentido* y tiene el mismo significado de la noción de “sentido”. No existe un sentido del acontecimiento, el acontecimiento es el propio sentido. Como el sentido, el acontecimiento no puede ser reducido a la cosa designada, ni a la manifestación subjetiva de quien enuncia una proposición, y tampoco se identifica con la significación de los términos que constituyen el enunciado. El concepto tiene la naturaleza de un “acontecimiento”, o sea, tiene una naturaleza propia, autónoma, que no puede ser reducido a condiciones empíricas, históricas y lingüísticas. Ver: Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pp. 35-45.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, p. 176.

también un trabajo de creación.<sup>1</sup> El personaje conceptual, entonces, trabaja en pos de la filosofía para volverla útil, para generar efectos en el mundo que los conceptos habitan, pues también comportan estilos de vida; refiriéndose a Kant dice:

(...) ¿pero no es acaso el sacamedias una anécdota vital adecuada para el sistema de la Razón? Y la afición de Spinoza por las peleas de arañas proviene de que éstas reproducen meramente unas relaciones de modos en el sistema de la Ética en tanto que etología superior. Y es que estas anécdotas no remiten simplemente a un tipo social o incluso psicológico de un filósofo (el príncipe Empédocles o el esclavo Diógenes), sino que más bien ponen de manifiesto a los personajes conceptuales que moran en ellas.<sup>1</sup>

El aspecto pro-filosófico debe suceder porque es tan necesario —ni más ni menos— como el propio concepto; sin esta pata el trípode filosófico no sostiene el ejercicio filosófico. Pero, a la vez, este tercer pie filosófico atraviesa, también, por los momentos de creación. Así de enredadas son las líneas que, co-existiendo, componen el “gran telar” rizomático de la filosofía:

El plano opera a sacudidas, y los conceptos proceden por ráfagas, y los personajes a tirones. Lo que resulta problemático por naturaleza es la relación de las tres instancias. No se puede decir de antemano si un problema está bien planteado, si una solución es la que conviene, es la que viene al caso, si un personaje es viable. (...) La filosofía no consiste en saber, y no es la verdad lo que inspira la filosofía, sino que son categorías como las de Interesante, Notable o Importante lo que determina el éxito o el fracaso. Ahora bien, no se puede saber antes de haber construido.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Para Charbonnier, la importancia del concepto de dramatización es la pedagogía del concepto como el modo de ser del pensamiento en tren de hacerse. El personaje conceptual es una tensión esencial entre la objetividad de los problemas y la subjetividad del drama, entre plano de inmanencia y de consistencia. El autor habla del efecto de reconstitución a partir de las condiciones concretas que el personaje debe hacer revivir por sí mismo, fundamental para capturar a los alumnos en el problema. Al exigir que el profesor reviva los problemas como personaje, está postulando un profesor que no es otro de sus ideas. Ver: Sébastien Charbonnier, Deleuze pedagogue— la fonction transcendante de l'apprentissage et Du problème, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 170 y 176.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 74-75. Ver también: Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pp. 139-140.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 84.

Los conceptos no se mueven apenas en sí mismos —comprensión filosófica—, sino en las cosas y en nosotros (comprensión pre y pro-filosófica) y son los propios conceptos que comportan lo pre-filosófico y lo pro-filosófico como su otra mitad no-conceptual. En las primeras páginas de *¿Qué es la filosofía?* se afirma una “pedagogía del concepto”<sup>1</sup> que, sin ser demasiado presentado, vendría a ser lo que el libro va a desarrollar, pues aquella pedagogía es seguir el movimiento del concepto del que da cuenta la trinidad. Para Deleuze, la tarea siempre actual de la filosofía es realizar un movimiento de creación conceptual que sea capaz de quedar en pie por sí solo, de modo autónomo, como solución de un problema singular, de una necesidad real, inseparable de la vida. Comprender un filósofo es ingresar en el movimiento de su creación conceptual, es encontrar el ritmo, la sonoridad de su creación. Lo pre-filosófico y lo pro-filosófico no son momentos insuficientes o provisionales de esta trinidad, son una de las dos mitades de la filosofía: “Al contrario, un exceso de saber mata lo que la filosofía tiene de vital. La comprensión no conceptual no es una comprensión insuficiente o provisional, es una de las dos mitades, una de las dos alas”.<sup>1</sup> El pensamiento es dinámico y los conceptos son personajes rítmicos del drama o teatro filosófico. En esa escena personajes conceptos se desplazan en un espacio y tiempo haciendo recorridos en diferentes direcciones, y, obviamente, —como corresponde al teatro— hay un público espectador de la escena. “¿Quién?” “¿Cómo?” “¿Cuándo?” “¿En qué caso?” son las preguntas que Deleuze dirige para entrar en la producción y puesta en escena de la obra filosófica ocupada por conceptos personajes.<sup>1</sup> Immanuel Kant es el juez personaje conceptual protagonista del teatro del tribunal de la razón:

¿Por qué a pesar de todo estoy fascinado por Kant? Por dos razones: una de ellas es que instaura, lleva hasta el extremo algo que, hasta entonces, no había sido llevado a cabo en la filosofía, a saber: erige tribunales. Erige tribunales, y tal vez lo hace sin duda bajo la influencia de la Revolución Francesa, y hasta ahora se habla siempre de conceptos, pero yo trato de hablar de los conceptos como personajes. Antes de Kant, hay un tipo de filósofo nuevo que se presenta como el investigador. Investigación sobre el entendimiento

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 22.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, “Sobre la filosofía”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 222. Ver también: “N de Neurología”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Lo que la voz aporta al texto”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 291; Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 284-285.

humano, investigación sobre esto y lo otro. El filósofo se vive en cierto modo como investigador. Antes incluso, todavía en el siglo XVIII, por ejemplo, Leibniz es sin duda el último representante de esa tendencia, se vive como un abogado”.<sup>1</sup>

Immanuel Kant —productor, guionista y actor principal del tribunal de la razón en el escenario de la forma-Estado— ha dado las pistas, también, sobre cómo se inventa un personaje conceptual: “Lo que denominamos ‘drama’ se parece especialmente al esquema kantiano”,<sup>1</sup> dice Deleuze. Habíamos dicho que en lo sublime estalla la síntesis, de cuya catástrofe surge la Idea. El personaje conceptual va a surgir del estallido del esquema, momento al que también se acerca Kant en la *Crítica del discernimiento*. Los personajes conceptuales hacen de intermediarios entre lo conceptual y lo no-conceptual,<sup>1</sup> intermediación que se produce con la mediación de la imaginación en el esquema. En la arquitectónica kantiana de la *Crítica de la razón pura* el esquema es la correspondencia entre determinaciones conceptuales y determinaciones espacio-temporales, realizando una operación válida en todo tiempo, en el caso de los conceptos puros o válido para un aquí y ahora, cuando se trata de conceptos empíricos. La imaginación productiva, a diferencia de la reproductiva de los aquí y ahora particulares, supone la representación como contenidos mentales que corresponden al tiempo subjetivo —sentido interno—, y no a la sucesión de los fenómenos en un tiempo objetivo. El esquema es lo que permite construir en la experiencia —en el espacio y en el tiempo— objetos conforme a conceptos, pero no resulta del concepto sino de la regla de producción del esquema. El ejemplo que Deleuze toma de Kant es el redondel como regla de producción entre el concepto de círculo, por un lado, y el plato, como ilustración particular del círculo por otro, en un espacio y tiempo que es un aquí y ahora: “(...) el redondel implica una operación por la cual un algo de la experiencia es redondeado. Es el proceso de producción del tipo torno lo que permite producir en la

<sup>1</sup> “K de Kant”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*. Ver también: Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, p. 92.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, “El método de dramatización”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 133. Dice Kant: “(...) conceptos puros *a priori* deben contener *a priori*, además de la función del entendimiento en la categoría, también condiciones formales de la sensibilidad (a saber, del sentido interno), las cuales contienen la condición universal, sólo bajo la cual la categoría puede ser aplicada a algún objeto. Llamaremos a esta condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual está restringido el concepto del entendimiento en su uso, el *esquema* de ese concepto del entendimiento; y al procedimiento del entendimiento con estos esquemas, [lo llamaremos] el *esquematismo* del entendimiento puro”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 239.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 66.

experiencia cosas correspondientes al concepto de círculo”.<sup>1</sup> Debo a la entusiasta y estimulante clase de Deleuze el haber expuesto en esta página el complicado ejemplo del plato en Kant. Comparando ambos escritos, Deleuze es un impecable profesor explicador, que sigue al pie de la letra el texto del genial alemán. Pero Deleuze se orienta hacia la deformidad, colocando al plato en una estantería movediza que poco se parece al sólido asentamiento de la arquitectónica.

Lo vivido (recordemos que lo vivido es el ritmo) es vivir las nociones del tiempo en un espacio, las que implican determinaciones empíricas en que la experiencia se subsume a un concepto. Entonces, entre el concepto y las cosas empíricas hay marchas temporales que son modos de ocupar el espacio, dice Deleuze. Así, el esquema es un dinamismo que no se extrae del concepto o la definición que podamos tener de las cosas, sino de las coordenadas en que se vive. El esquema es imprescindible para dotar al concepto de estas determinaciones, pues “carece de coordenadas espacio temporales, sólo tiene ordenadas intensivas”.<sup>1</sup> El ejemplo que pone Deleuze es el concepto de león, del que no podremos deducir su dinamismo; aunque el concepto conduce la producción, ésta se hace conforme al esquema.<sup>1</sup> Por ende, es el ritmo lo que hace que se actúe de determinada manera, que el espacio se habite, que el espacio se haga territorio. Las particularidades que adquiere la empiricidad es lo que le da a las acciones el matiz cultural o social en la comida, en la vestimenta, en las relaciones sexuales, parentales, etc. Que las determinaciones espacio-temporales sean dinámicas, es consecuente con la idea de que un cuerpo es un conjunto de partículas en movimiento y reposo, velocidades y lentitudes. Coherentemente con la idea de plano de inmanencia, es destacable que Deleuze no apunte al contexto para explicar los modos de vida; al contrario, el contexto sería una de esas trascendencias que están por fuera del pensamiento e intentan explicarlo —incluso reducirlo—, tales como la ideología, la simbólica cultural, los intereses de clases, las desigualdades económicas.

Interesado siempre en la discordancia en la que se suscita la armonía, Deleuze va a tomar la determinación del esquema en relación a lo simbólico, es decir, en la *Crítica del*

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, pp. 100-101.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>3</sup> Ver: *ibidem*, p. 102 y 104.

*discernimiento*, libro en el que “(...) Kant nos revela una doble aventura sorprendente”:<sup>1</sup> una es lo sublime y la otra, lo simbólico. En la obra mencionada, los juicios estéticos son reflexionantes en el sentimiento de lo sublime, e igualmente lo son los juicios teleológicos en la producción de lo simbólico. En cambio, en la *Crítica de la razón pura* el esquema da cuenta de juicios determinantes que resultan de un concepto conocido y de las determinaciones espacio-temporales. La peculiaridad del simbolismo consiste en que el esquema se hace en relación a otro concepto que no es propiamente “conocido”, tal es el clásico ejemplo de Kant del símbolo de la inocencia extraído del color blanco de la flor de las lilas.<sup>1</sup> Este símbolo no encuadra en las prescripciones cognitivas, pues no se deriva de la “experiencia” —en sentido estricto— que de una flor se pueda tener, cualquiera ella sea. En este caso, entonces, no hay determinación de un concepto y el juicio resulta de una reflexión del sujeto, que opera subjetivamente como si el concepto fuera determinante del objeto de “experiencia”, aunque no lo es. El símbolo, nuevo concepto de “una naturaleza especial”, exige que la regla de producción se realice respecto a un concepto del que todavía no hay esquema, es decir, cuando la imaginación es productora de la regla de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>2</sup> Ver: Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 267. Dice Kant: “Así pues, todas las intuiciones que se ponen bajo conceptos a priori son o bien *esquemas* o bien *símbolos*; los primeros contienen exhibiciones directas del concepto; los segundos exhibiciones indirectas. Los primeros lo hacen demostrativamente, los segundos, por medio de una analogía (para la cual también se utilizan intuiciones empíricas) en la que el discernimiento juega un papel doble: en primer lugar, aplica el concepto al objeto de la intuición sensible y, entonces, en segundo lugar, aplica la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente diferente, del que el primer objeto es tan sólo el símbolo”. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 326.

representaciones subjetivas en que no hay “conocimiento” en sentido estricto.<sup>1</sup> La imaginación es desbordada por el simbolismo, porque el esquema —que es un acto de la imaginación— es amenazado, precisamente, por esta novedad para la que no hay reglas.

La regla de producción tiene que ser inventada ante un concepto desconocido; o sea, el dinamismo de los conceptos que actúan como personaje rítmicos tiene que ser “sacado a tirones”. Ante un nuevo concepto hay que producir el *hábitad*, hacer territorio, y para ello

---

<sup>1</sup> Para acompañar al lector, presento un resumen extraído de Deleuze, de los textos *La filosofía crítica de Kant* y *Kant y el tiempo*, en los que explica “al pie de la letra” el simbolismo natural, a saber: En el simbolismo natural, la materias libres de la naturaleza no solamente se relacionan con conceptos determinados del entendimiento, sino que lo desbordan y “dan que pensar” mucho más de lo que el concepto contiene. Relacionamos el color por ejemplo, con un concepto distinto, este concepto distinto es la Idea de la razón que se asemeja al concepto del entendimiento porque plantea su objeto por analogía con el objeto de intuición. El lis no solamente se relaciona con los conceptos de flor y color sino que además despierta la Idea de inocencia pura. Estas Ideas son el objeto de una presentación indirecta en las materias libres de la naturaleza. A esta presentación indirecta se la llama simbolismo y tiene como regla el interés por lo bello. Las materias libres de la naturaleza simbolizan las Ideas de razón, permitiendo que el entendimiento se amplíe y la imaginación se libere, pues refleja libremente la forma. La concordancia de la imaginación libre y del entendimiento indeterminado se anima por el interés por lo bello. Esto es una armonía libre sin lo cual ninguna de las determinaciones serían posibles, por eso es *ante todo*, lo más profundo del alma y preparan para lo suprasensible, lo más elevado. Este interés por lo bello implica una disposición al ser moral, de allí que lo bello sea símbolo del bien. En realidad el interés por lo bello, la génesis del sentido de lo bello y la relación entre lo bello y el bien descansan en la verdad de la belleza de la naturaleza. Los juicios teleológicos son aquellos que consideran a la naturaleza como sistema de fines, como una unidad conforme a un fin natural supuesto. Esta unidad remite a una causa suprema inteligente e intencional, al que se llega por la consciencia de la impotencia como un carácter propio de nuestro entendimiento, el hombre es consciente de su límite. El concepto de fin natural tiene un objeto dado, la naturaleza; pero a diferencia de un concepto del entendimiento, no determina su objeto. Pero no sólo lo bello es símbolo del bien en la naturaleza, también lo es en el arte por el genio. Cuando no hay concepto que direcciona las representaciones espacio-temporales, la imaginación asume una función creadora. Cuando la intuición no consigue un concepto adecuado, la imaginación produce lo que se llamas ideas estéticas, ideas que “dan mucho que pensar” y hacer. La producción de estas ideas es una facultad del genio y correspondería al simbolismo estético. A diferencia de la Idea racional que son conceptos sin intuiciones, en este caso se trata de intuiciones de la imaginación sin conceptos. Lo que no puede ser sentido, imaginado, recordado, pensado en el ejercicio empírico, esto es, lo que no puede ser de ningún modo representado no tiene otra naturaleza a no ser la de una intuición, una intuición pura (no empírica), sin ningún contenido. Lo que no puede ser pensado lógicamente o conceptualmente es una intuición. No parece que haya otra manera de concebir el problema y la Idea a no ser como una intuición pura, sin elemento empírico y sin determinación conceptual. En el simbolismo artístico o en el genio la presentación de la naturaleza es segunda, y se realiza por creación de otra naturaleza. La Idea estética excede el concepto porque crea la intuición de otra naturaleza que no nos es dada. La Idea estética da que pensar, fuerza a pensar pero en vez de presentar indirectamente la Idea en la naturaleza, como es el caso de las Idea racional (la Idea racional siempre se realiza en el terreno de la experiencia), la expresa secundariamente en la creación imaginativa de otra naturaleza. Así, el genio introduce novedades originarias, inéditas, retornando a ese fondo caótico originario en que las facultades no se relacionan bajo la forma del sentido común. Se trata de un origen escondido, una raíz desconocida. La escisión entre este fondo y la lógica del entendimiento es restaurada por la imaginación creadora. El genio muestra ejemplarmente la libertad de crear, de allí que el genuino proceso de la obra de arte no pueda ser enseñado, solamente puede ser ejercitado (como cuando se trata del tribunal de la razón, pues, en ese caso, la razón carece de datos empíricos). Para Kant, el genio no puede ser imitado, no hay subjetividad universal, es un ejemplo para hacer nacer otro genio, entre un genio y el otro, los espectadores pueblan el intervalo. Así, el genio creador engendra un acuerdo en el espectador y de

no hay determinación; de allí que el personaje conceptual sea un incógnita que es preciso inventar.<sup>1</sup> Deleuze no sigue el planteo kantiano que encuentra en los símbolos inspirados en la naturaleza la presentación de la Idea de fin supremo; pero considera que el estallido del esquema presenta un nuevo desafío al pensamiento filosófico, que debe inventar al personaje, desafío lo suficientemente interesante para hacer que la filosofía persista en el territorio por él creado. Tal vez este denso recorrido permita entender por qué Deleuze afirma que “La imagen del pensamiento orienta la creación de conceptos. Es como un grito, mientras que los conceptos son cantos”.<sup>1</sup> En el “estallido” de la síntesis en lo sublime se busca la Idea, y en el “estallido” del esquema el concepto ha germinado; hay que buscar, entonces, las coordenadas espacio-temporales. Es éste un recorrido del acto de crear que va y viene, zigzagueante. Al respecto, podría decirse que Deleuze alude a este itinerario con un lenguaje musical; pues parece identificar el grito con la fuerza del problema-Idea, y el canto, con el concepto.

Los conceptos son tan completamente vivientes, que no pueden existir sin estar en relación con algo que sin embargo parece lo más lejano del concepto: el grito. De cierto modo, el filósofo no es alguien que canta, es alguien que grita. (...) En mi definición, el concepto es la forma del grito (...).<sup>1</sup>

El problema no se expresa por sí mismo, se expresa solamente a través de los conceptos; el grito no tiene forma o es la deformación de la forma, una especie de caos llevado a la voz, al habla, a las palabras. El grito se refiere tanto al problema como al plano de inmanencia —o a la imagen de pensamiento— y eso porque problema e imagen de pensamiento son, ambas condiciones indispensables de la creación de conceptos. El personaje conceptual es rítmico; la palabra es sonido que dura en el tiempo, y se repite en tonos y silencios. La repetición, “(...) como la diferencia sin concepto (...)”,<sup>1</sup> que surge como un trazo intensivo, adquiere la consistencia de la expresión y necesita de un aquí y ahora para repetirse; en el

---

este modo, le da consistencia y duración a las ideas. Ver: Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, pp. 96-102; Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, pp. 95-97.

<sup>1</sup> Ver: Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 70-71.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, “Sobre la filosofía”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 236.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, pp. 19-20. Ver también: Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*, p. 79; “O de Ópera”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 39.



sentido de poder circular, como tal, en una nueva serie, para pasar a la existencia. Como diferencia, la palabra se ha vuelto *accord* discordante, es decir, una combinación armónica de sonidos producida desde el grito, para la que no hay reglas inmutables:

La palabra posee una comprensión necesariamente finita, puesto que es, por naturaleza, objeto de una definición solamente nominal. Contamos aquí con una razón por la cual la comprensión del concepto *no puede* ir hasta el infinito: una palabra no se define más que por un número finito de palabras. Sin embargo, el habla y la escritura, de las cuales es inseparable, dan a la palabra una existencia *hic et nunc*; el género pasa pues a la existencia en tanto tal; y también aquí la extensión se recupera en dispersión, en discreción, bajo el signo de una repetición que forma la potencia real del lenguaje en el habla y en la escritura.<sup>1</sup>

## (ii) PROFESOR PRIVADO

Deleuze define la clase no por la representación de un concepto, sino por el ritmo: “un curso es un cubo, es decir, un espacio-tiempo”.<sup>1</sup> O sea que a la clase hay que inventarla, hay que producir el territorio, hay que habitar el espacio. La hipótesis que me interesa poner en juego aquí es que Deleuze va acentuando alternativamente, en distintos momentos de su vida filosófica, la actividad del estudiante, la del filósofo y la de profesor; momentos que coinciden con la propuesta de trinidad filosófica que lograra consistencia en los años de vejez. El estudio es una etapa de preparación en que todavía los conceptos no pueden ser creados: hay problemas, intuiciones, búsqueda insistente, conjugación de velocidades y lentitudes que van ensayando trazos en el plano de la filosofía. Tal vez, en la etapa monográfica —como se denomina a los primeros años en que Deleuze publica libros dedicados a autores de tradiciones diversas—, el filósofo está indagando, explorando, tanteando, midiendo o sopesando autores y conceptos que conformarán su propio diagrama. En este momento, Deleuze elige autores que le repercuten como importantes porque presentan algún interés para lo que sería la elaboración de un pensamiento propio, oportunidad en que se sirve del movimiento conceptual de grandes filósofos para inventar

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>2</sup> “P de Profesor”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*.

su propio movimiento. Pienso, también, que esa primera época es de preparación, pues Deleuze concibe la historia de la filosofía como un largo aprendizaje, en que se es siempre aprendiz: “Antes de entrar en la Filosofía, ¡es preciso tanta, pero tanta precaución! Antes de conquistar el ‘color’ filosófico, que es el concepto. ¡Antes de saber y conseguir crear conceptos es preciso tanto trabajo!”<sup>1</sup>

Cuando Deleuze escribe, incluso en compañía de Guattari, es una gran máquina de producir conceptos en función de problemas, una labor de escritura que comienza a poblar el plano. Aún cuando Deleuze es el autor de sus textos, convoca a quienes seleccionó como sus aliados y enemigos, haciéndolos entrar en acción para crear conceptos y plantear problemas. Con un estilo singular, no parte de una definición de filosofía, sino que la va experimentando dando saltos de un concepto a otro, los que, en principio, desde una lectura ortodoxa se visualizan como irreconciliables, pero con el trabajo de *collage*, los cruces adquieren sentido en la singularidad de las figuras que Deleuze concibe. Esta experimentación tiene como rasgos sobresalientes cuestionar reglas establecidas y significados consolidados, y explica, también, por qué la pregunta acerca de la actividad que se realizó durante una vida surja ya al final de un prolífico trabajo de escritura, el cual no tuvo la guía de un significado preciso acerca de lo que es la filosofía.

Siguiendo esta trinidad actualizada en vida, me animo a conjeturar que Deleuze, en su trabajo de profesor, va inventando uno de los personajes —tal vez el más exitoso— de su filosofía. En sus cursos va inventando el ritmo del profesor, ese espacio-tiempo tan singular que lo convirtiera en una “*vedette*”<sup>1</sup> de Vincennes. Los elementos presentes, tales como cigarrillos —Deleuze mismo fumaba durante sus clases—, grabadores, *grafittis*, el distinguido sombrero y las excéntricas uñas, se incorporan a las tonalidades de su voz que producen acordes entre severos y humorísticos.<sup>1</sup> Son concurridas y divulgadas las clases en París VIII, a las que las que asisten extranjeros, estudiantes y profesionales de otras disciplinas, locos y drogadictos, como el mismo Deleuze lo relata con cierto orgullo.<sup>1</sup> Estas

---

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Carta a un crítico severo”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 9.

<sup>3</sup> Ver: François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, p. 460.

<sup>4</sup> Ver: “P de Profesor”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*; Gilles Deleuze, “Sobre la filosofía”, *Conversaciones. 1972-1990*, p. 222.

clases son recordadas no solamente por la exactitud de comentarios, la erudición de contenidos o la destreza en los argumentos —que son, con todo, atribuibles a Deleuze—, sino también a cierta atracción que sugiere, despierta, conmueve... Los enunciados proposicionales transportan afectos, intuiciones e intensidades que hacen a la pasión de filosofar; esa intensidad sin la cual, probablemente, no nos pasaría nada, o sin la cual seríamos payasos<sup>1</sup> de la filosofía.

Un curso está hecho de repeticiones, se repite, vaya. Es como en el teatro, como en las cancioncillas, hay repeticiones. Si uno no ha repetido mucho, uno no se ha inspirado en absoluto, vaya. Ahora bien, un curso implica momentos de inspiración, si no, no quiere decir nada. A veces hay que darse verdaderos latigazos, y en modo alguno porque no sea interesante, la cuestión no es esa: hay que elevarse a sí mismo hasta el punto en el que uno es capaz de hablar de algo con entusiasmo, eso es la repetición. Eso es, sí... bueno, yo lo necesitaba menos, sin duda. Y además los cursos son algo tan especial. Un curso es un cubo, es decir, un espacio-tiempo, y en un curso pasan muchísimas cosas... Lo que forma parte del rol de profesor es lo que he dicho sobre la repetición previa y la inspiración en el momento: ese es el rol del profesor.<sup>1</sup>

El mismo Deleuze construye, con su personaje, al pensador privado como contrapunto del pensador público, que, en *Mil mesetas*, se corresponde con dos rostros que puede asumir un profesor. En contra de la Imagen dogmática de la filosofía, Deleuze y Guattari reivindican un “pensamiento nómada”, rizomático, que recusa toda imagen, postulados, modelos y reproducciones; e invocan un pensador que proceda de otra manera. El pensador privado no es un sujeto de la interioridad, es la exterioridad de un afuera del pensamiento; coloca “(...) el pensamiento en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera (...)”.<sup>1</sup> En *Diferencia y repetición* el pensador privado ya había sido revelado con las mismas connotaciones, ligado a la palabra repetición:

La repetición aparece como el logos del solitario, del singular, el logos del “pensador privado”. En Kierkegaard y en Nietzsche, se desarrolla la oposición entre el pensador

---

<sup>1</sup> En relación a “Clown”, ver: Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 308.

<sup>2</sup> “P de Profesor”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 381.

privado, el pensador-cometa, portador de la *repetición*, y el pensador público, doctor de la ley. (...) Nietzsche contra Kant.<sup>1</sup>

En *Diferencia y repetición* habíamos dicho que Kant es, más bien, enemigo a combatir; pero si atendemos a todo el recorrido de Deleuze, vemos que Kant ya no es tan sólo enemigo y que aporta los elementos necesarios para el pensador privado, y —como veremos en esta última parte— también para el personaje del profesor privado. Como contra-pensamientos en resistencia frente al aparato de Estado, erguido contra todos los poderes y valores dominantes, la fuerza del pensador privado está en explorar tierras desconocidas. Lo incita cierta distancia de lo ordinario del sentido común y la renuncia, no sólo a ser guiado por *clichés* sino a guiar a otro, lo que hace del pensador privado un pensador solitario. Esta soledad no habría de interpretarse como un salirse fuera, un estar al margen de las instituciones de enseñanza; Deleuze trabajó como profesor hasta jubilarse, nítida ocasión para apreciar a un profesor solitario rodeado de un público a quien estima:

Para mí hay dos cosas importantes: la relación que uno puede tener con estudiantes, enseñarles que deben estar felices de su soledad. No dejan de decir: «Oh, un poco de comunicación, nos sentimos solos, estamos solos, etc», y por eso quieren escuelas, pero no podrán hacer nada salvo en función de su soledad, así que se trata de enseñarles las ventajas de su soledad, de reconciliarles con su soledad. En eso consistía mi rol de profesor. Y luego, el segundo aspecto, pero en cierto modo es lo mismo, yo no quisiera difundir nociones que creen escuela: quisiera difundir nociones que ingresen a la corriente... que se vuelvan —no quiero decir en modo alguno que se vuelvan algo ordinario, sino que se vuelvan ideas corrientes, es decir, manejables de varias maneras.<sup>1</sup>

¿Qué profesor cumpliría semejantes requisitos -el de borrar imágenes y pensar por problemas? Jean Paul Sartre, a quien Deleuze reconoce como su maestro, contraponiéndolo a otros que fueron profesores en la misma época y a los que reprueba sin ningún reparo.<sup>1</sup> En un artículo que Deleuze escribe con motivo del rechazo de Sartre a la entrega del premio

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 29.

<sup>2</sup> “P de Profesor”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*.

<sup>3</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Él fue mi maestro”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 105.

Nobel de literatura, el filósofo existencialista es valorado por los efectos que provoca en sus alumnos. Las palabras de Sartre parecen haber trastornado el pensamiento de los jóvenes seguidores, en el sentido de que deponen lo que estaban habituados a ver y oír, acercándolos, “con el aire puro que hace correr cuando habla, a la perturbación de la búsqueda de lo aún no pensado”. Sartre es reconocido como un pensador privado; como tal, y al igual que Nietzsche, siente “horror ante la idea de institucionalización” y se caracteriza por la soledad que acompaña a los pensadores de “primera mano”, es decir, aquellos filósofos o artistas que piensan lo nuevo, el cambio, la transformación. La institucionalización, insisto, no pretende abdicar de los lugares formales de enseñanza; al contrario, Sartre es una “anti-Sorbona en la Sorbona”. Si bien se sabe que Sartre abandona tempranamente su oficio de profesor, en Deleuze, el contraste del “anti” se proyecta dentro de una institución universitaria, lo que significa que el retiro de la institución no alcanza para definir la maestría de un filósofo. Si está fuera, de todos modos, su pensamiento tiene injerencia en una institución oficial. Lo que importa es qué Imagen de pensamiento se ha trazado.

Toda su filosofía se insertaba en un movimiento especulativo que impugnaba la noción de representación, el orden mismo de la representación: la filosofía cambiaba de lugar, abandonaba la esfera del juicio, para instalarse en el mundo más matizado de lo “prejudicativo”, de lo “sub-representativo”.<sup>1</sup>

Por medio de sus elementos no conceptuales —pre y pro filosofía—, la filosofía busca hablar de sí misma para todos los que quieran oír, y no exclusivamente para especialistas.<sup>1</sup> En el fondo, los filósofos no escriben y crean sus conceptos para otros filósofos solamente; ellos hablan *fundamentalmente* para no-filósofos, ansiando que su pensamiento habite el mundo, se torne modos de vida. Como observa Deleuze —citando a Nietzsche—, a los filósofos les es necesario fabricar, crear, afirmar sus conceptos “persuadiendo a los hombres a utilizarlos”, con el ansia de hacerse oír. Los conceptos sobreviven en el público, aunque

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 106. El profesor público es el pedagogo que transmite, al cual le es ajeno lo que dice, en contraposición al anti-pedagogo que es el maestro. Por lo tanto, Deleuze como anti-pedagogo no es la negación del maestro; es, antes bien, un profesor que ha atravesado la “experiencia de la trinidad”, como el caso de Sartre expuesto anteriormente. Ver: Gilles Boudinet, *Deleuze et l'antipedagoge. Versus une esthétique de l'éducation*, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 76-78.

<sup>2</sup> Ver: Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Diálogos*, p. 8.

se ignore que lo son porque se encuentran naturalizados: “Los actos de palabra en la vida corriente remiten a unos tipo psicosociales que son prueba de hecho de una tercera persona subyacente: decreto la movilización como presidente de la República, te hablo como padre...”<sup>1</sup> El personaje conceptual siempre tiene que ser reconstruido por un lector, o sea, necesita de un público. Cuando habla del arte en pintura, Deleuze señala que la obra vale, sobre todo, por su presencia; ésta “(...) es la palabra más simple para calificar el efecto de la pintura sobre nosotros”.<sup>1</sup> Particularmente, el personaje conceptual, en tanto profilosófico, repercute en aquellos que no se interesan por filosofía —los no-filósofos— que encarnan y expresan sentidos en sus vidas, incluso sin saberlo. El concepto tiene relación con el “afuera”, no solamente como una fuerza que dispara la heterogénesis, sino como una fuerza, expresada en el tiempo con el que se mide el espacio, con la que se compagina el mundo:

¿Cuál es la importancia de los filósofos para los no filósofos? Es que los no filósofos pueden muy bien no conocerla o hacer como si no les interesara, pero quiéranlo o no, piensan a través de conceptos que tienen nombres propios. Reconozco el nombre de Kant no por su vida, sino por un cierto tipo de conceptos que están firmados con su nombre. (...) Yo me digo que, de alguna manera, los conceptos son cosas completamente vivientes, son realmente *cosas* que tienen cuatro patas, que se agitan. Son como un color, como un sonido.<sup>1</sup>

Deleuze afirma que un curso de filosofía es una especie de canto, una materia en movimiento que se aproxima a una presentación musical, a un “concierto de rock”.<sup>1</sup> El canto es el resultado del encuentro entre las vocalizaciones del profesor y los conceptos filosóficos, es el encadenamiento de los conceptos que hace del habla del profesor una composición musical. Se habla para quien quisiera oír. Estudiantes, no-estudiantes, filósofos, no-filósofos, jóvenes, adultos, viejos, extranjeros, locos, drogados... Se trata, de hecho, —como en la música— de un público, sin que haya necesidad de tener una formación específica.

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 66.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*, p. 52.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, p. 19.

<sup>4</sup> Ver: Gilles Deleuze, “Sobre la filosofía”, en *Conversaciones. 1972-1990*, p. 221.

Nunca le dije a este público lo que significó para mí, lo que le debo. Nada menos parecido a las discusiones. La filosofía no tiene estrictamente nada que ver con las discusiones: ya es suficiente con molestarse en comprender el problema que alguien plantea y cómo lo hace, lo que se precisa es enriquecerlo, variar sus condiciones, añadirle algo o conectarlo con otra cosa, pero nunca discutir. Era como una cámara de ecos, un serpentín en el que las ideas retornaban después de haber pasado por muchos filtros. Allí fue donde me di cuenta de que la filosofía no requiere únicamente una comprensión filosófica, por conceptos, sino también una comprensión no filosófica, por afectos y perceptos. Los dos aspectos son necesarios. La filosofía mantiene una relación esencial y positiva con la no-filosofía: se dirige directamente a no filósofos.<sup>1</sup>

Cuando no conseguimos comprender la dimensión no-filosófica de la filosofía, tarea que no es fácil ni simple, los conceptos nos parecen desprovistos de sentido, distantes de nuestra realidad. Considerar el concepto como proposición y, consecuentemente, la filosofía como ordenamiento lógico-argumentativo, es alejarse del componente no-filosófico de la filosofía, que probablemente nos impedirá percibir la dimensión intensiva y la insistencia del concepto, bajo el riesgo de reducirlo a una información especializada, a un contenido de saber específico hecho para especialistas. La clase de filosofía como un canto hablado trata del vínculo de la inteligencia con la emoción, es decir, con la intensidad que mueve hacia al concepto y la insistencia que lo hace mover entre no-filósofos.

Para mí, la filosofía debe ser rigurosamente igual. Está dirigida tanto a los no filósofos como a los filósofos, sin cambiar. Cuando la filosofía se dirige a los no filósofos, no implica que se vaya a hacer algo simple. Otro tanto sucede en la música: no se hace un Beethoven más simple para los no especialistas. Pues bien, con la filosofía sucede lo mismo. Exactamente lo mismo. Para mí, la filosofía siempre ha tenido una doble audición: una audición no filosófica a la par que una audición filosófica, y si no se dan las dos a la vez, no hay nada. Por eso... de no ser así la filosofía no valdría nada.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>2</sup> “P de Profesor”, *El Abecedario de Gilles Deleuze*.

¿Qué tiene que ver el filósofo de la razón pura con esta emoción? Como he intentado demostrar, Kant ha preparado, también, los elementos que Deleuze recogiera para afirmar que una clase, como música, es emoción. He llegado aquí al punto del que había partido: la “la última revolución kantiana” ha sido descubrir el tiempo como intensidad, lo que — después de un itinerario zigzagueante Deleuze deriva en una concepción rítmica de la filosofía que la reúne con la música. El entusiasmo kantiano se lee en clave de trinidad filosófica, como “un ejercicio de desvarío de todas las facultades”.

Como ponía de manifiesto Kant, el concepto de revolución no reside en el modo en que ésta puede ser llevada adelante en un campo social necesariamente relativo, sino en el “entusiasmo” con el que es pensada en un plano de inmanencia absoluto, como una presentación de lo infinito en el aquí y ahora, que no comporta nada racional o ni siquiera razonable.<sup>1</sup>

Immanuel Kant, quien se encargó de delimitar los territorios de la razón, con sus fuentes y sus fines, ha enloquecido en su vejez y ya no es el mismo. Ese territorio en que se erige la maciza arquitectónica ha sido agrietado por el mismo constructor, y en este suelo movedizo un nuevo pueblo es posible. Un nuevo profesor —diferente al vituperado juez de la razón— que, sin el rumbo trazado por la impecable analítica, busca, escribe y da clases impulsado por la fuerza del entusiasmo; una pasión con todas las significaciones monstruosas que, como hemos visto, Deleuze atribuye a esta fuerza. La trinidad no es solamente enloquecimiento, sino composición en la que se modulan conceptos, como en la música se modulan sonidos o en la pintura colores. Una cuestión de buen gusto. Intensidad en el origen, consistencia en la construcción e insistencia en el uso marcan un *entre* filosofía y no filosofía, razón y pasión, facultades y afuera: “Consideremos las facultades del hombre: imaginar, concebir, querer, etc.: ¿Con qué otras fuerzas entran en relación en tal época, y qué formas componen?”<sup>1</sup> Electrificante: Immanuel Kant transmite con un entusiasmo que escapa de las palabras sin abreviar en enunciados analíticos, y ha compuesto, en francés, la Crítica de la emoción impura o acorde discordante. El lenguaje intensivo es “la gran revolución kantiana”.

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 102.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, “Hender las cosas, hender las palabras”, en *Conversaciones. 1972-1990*, pp. 146-147.



No se trata únicamente de una cuestión de comprensión o de acuerdo entre intelectuales, sino de una cuestión de intensidad, de resonancia, de acorde en sentido musical. Después de todo, un buen curso se parece más a un concierto que a un sermón, se trata de un *solo* que los demás “acompañan”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 139-140.

## TERCERA PARTE. JACQUES DERRIDA Y EL RODEO DEL INDICIO

### (I) LA ESCRITURA COMO RODEO DEL NOMBRE

Derrida presenta a Kant como un “indicio ejemplar” o una “figura”<sup>1</sup> del momento en que la enseñanza de la filosofía es confiada a profesores funcionarios del Estado. No es raro que Derrida opte por Kant como un indicio, como una figura que no se muestra totalmente, sino que permite inferir otra cosa no percibida que no acaba de manifestarse. Más bien, Kant como indicio es un rastro o una huella, un vestigio que se impone por su presencia, aunque ésta no aparece en su totalidad. Al optar presentarlo como una figura, está anticipando que el sentido original se pierde o se desvía de su uso normal o habitual, como ocurre con la metáfora. Como es sabido, las figuras, desde Aristóteles, son del orden de las metáforas, pertenecientes a la poética o a la retórica —según se trate de la tragedia o de la elocuencia—, pero no a la filosofía que se pregunta por la verdad del ser. Derrida considera a la metáfora como el traslado de un sentido recto a otro, el figurado; por lo tanto, que escapa al sentido verdadero u original.

Derrida señala e interroga esta distinción porque la considera un acto de dominación de la filosofía sobre el lenguaje, y le adjudica a este gesto el intento de imponer, delimitando, un lugar de verdad originaria a un lenguaje que, para Derrida, es siempre el desencadenamiento de un proceso metafórico. En este proceso —definido fundamentalmente como sustitución de significados— se borran las particularidades del sensible y, en este sentido, el lenguaje (natural) es metafórico. Sin embargo, la filosofía se adjudica a sí la posibilidad de un lenguaje no metafórico, del orden de la abstracción conceptual que, en una estructura jerárquica, relega la metáfora al mito, a la fábula, a la ficción, a la retórica, a la poesía, a la literatura... discursos éstos que todavía no han alcanzado la supuesta transparencia de la idea. En “La mitología blanca”, Derrida afirma que la filosofía se sostiene como efecto de una doble borradura: no sólo con el lenguaje

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1995, pp. 85-86.

metafórico se borran las particularidades del sensible singular, sino que la metáfora misma es borrada por la filosofía en nombre de la idea original. La filosofía ha sacado un provecho desmedido de esta doble borradura, comparable a los intereses de la usura que se beneficia con el valor excesivo atribuido a las cosas, ganando nada menos que la posesión de la Verdad. Las palabras son como monedas que circulan conforme al valor que portan, y pareciera que aquellas que portan la verdad (originaria) son las más valiosas y vuelven valiosos a quienes las tienen, tal vez los filósofos, los pedagogos, los políticos, los sacerdotes... No obstante, la verdad es una mitología, mitología blanca porque el concepto se limpia de las particularidades del sensible. Gracias a la pretensión de la filosofía de dominar el proceso metafórico, la historia de la escritura es la historia de la Razón que, en su carrera, interrumpe el curso de lo metafórico para alcanzar la claridad del concepto. Desplazamiento paralizador que aquieta al pensamiento por saberse en el terreno de la verdad.<sup>1</sup>

Adoptando el procedimiento de corrimientos metafóricos, Derrida encarna la crítica al lenguaje en la forma de *bricolage*,<sup>1</sup> es decir, la renuncia a encontrar las raíces originarias perdidas para recuperar una unidad de significación. En el *bricolage* se usan los medios que hay a disposición para trasladarlos a la realización de otra cosa diferente para la cual los medios hechos. El intento es hacer jugar sustituciones de sentidos encadenadas desde los recortes internos al propio texto, replegándose en él, volviendo sobre las palabras que lo conforman.<sup>1</sup> El texto deja de ser el acontecimiento novedoso que pudo ser en algún momento y la escritura se repite separada de su origen: la *iterabilidad*<sup>1</sup> es la única identidad de la escritura, que da y se da a leer como una especie de máquina productora en que el emisor desaparece (su querer decir, intención o voluntad), y puede funcionar ante la ausencia del destinatario que comparte sus códigos. La escritura trae siempre en sí la posibilidad de volver a decir: se puede comprender una palabra únicamente porque puede ser repetida; desde el momento en que hablo me sirvo de palabras. Por otra parte, y a la vez,

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994, pp. 249 y ss.

<sup>2</sup> Nombre que toma de Lévi-Strauss. Ver: Jacques Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 391.

<sup>3</sup> Ver: *ibidem*, p. 385.

<sup>4</sup> Ver: Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 356.

como elipsis, la figura no trasluce claramente el sentido, por lo que a ese sentido hay que construirlo; lo que no está dicho se muestra en un movimiento de creación del lector. Por eso, en el acto de lectura el lector se va escribiendo, va escribiendo un nuevo texto, lo que implica una cierta violencia o deformación en las palabras, en lugar de explicarlas en su sentido original. Se construye texto mediante la deconstrucción del texto mismo, recorriendo las palabras que muestran y, a la vez, ocultan —como un secreto— algo que aún no está dicho; algo que está en el texto y, sin embargo, deber ser construido, pues las palabras habilitan corrimientos de sentido, sin vectores que direccionen hacia un modelo. En esta falta de origen —que de suponerlo operaría como un modelo inicial a comprender— la repetición sucede a la deriva, y en la iterabilidad la unicidad desaparece dando lugar, haciendo presente la diferencia.

Otra vez, como en Foucault y Deleuze, nos encontramos ante un trabajo filosófico que se aleja de la representación; el significante, en el caso de Derrida, no representa porque su significado depende del trabajo de lectura que vuelve al texto productivo. El resultado se logra haciendo rozar las palabras unas en torno de las otras, poniéndolas en contacto cuando se las creía incompatibles o alejándolas allí donde se las suponía soldadas. De la fuerza de esta fricción —que fuerza al texto— se extrae, constructiva y deconstructivamente, el significado de un acontecimiento que se repite, abriendo así la posibilidad de un nuevo acontecimiento. Esto hace que el rodeo sea —como una de sus acepciones de diccionario lo señala— desviarse del camino derecho, un escape donde la verdad quede disimulada o, tal vez una expresión más acorde a Derrida, sea simulada. Así, el rodeo es una vuelta al texto y, al mismo tiempo, una retirada del texto por el trabajo en el texto mismo; pues la lectura, que es también un acto de afirmación, no abandona las palabras del texto a las que se dedica.

“Escribir es producir una marca”<sup>1</sup> y es solamente este rasgo el que le da su distinción. El texto remite al texto, significante sin significación estable, juego o puro funcionamiento; pues deja de ser utilizado como información natural, biológica o técnica, como paso de un ente a otro o de un significante a un significado.<sup>1</sup> El texto está muerto, sin una vida a la que

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 357.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*, p. 22.

pertenezca; y es esta muerte la que permite su sobrevivencia por un trabajo de disección que vuelve sobre el texto, añadiéndole marcas que lo harán ser otro. Las partes de la palabra pueden cambiar su orden y las palabras, su lugar; el cuerpo puede desmembrarse y las partes, repetidas fuera de su lugar originario, ya no son las mismas. Los nombres se sacan, se colocan, se parten, se roban, se lucran... ningún soplo vital, alma, Dios, razón, autor, Estado, historia o academia, los reclama para sí.<sup>1</sup>

De este modo, Derrida encuentra los medios disponibles en Kant para establecer nuevos contactos, derivaciones, alejamientos que provoca relacionando palabras sin la solemnidad de la historia. Una fricción de significantes que provoca significados que exceden los habituales y sorprenden como un golpe que quiebra el sentido heredado. Nuevas significaciones a las que se accede en forma indirecta u oblicua, haciendo un rodeo, como quien se aparta por el camino largo y escabroso, al borde de lo inconveniente. En consecuencia, la lectura que Derrida hace de Kant —como toda lectura y escritura deconstructiva— no interroga lo que éste quiso decir, no coteja fuentes ni reconstruye polémicas de la época, ya sean filosóficas o no. De allí que resulte tan poco ortodoxa —pero no por ello menos rigurosa— y, a veces, tan difícil de seguir desde los significados asumidos que disponemos como lectores entrenados en cierto canon.

El rodeo también es lo exterior, lo que bordea. En el rodeo se circunda lo propio del texto; lo exterior bordea lo interior provocando una desestabilización de lo propio, de lo central, que impide el cierre sobre sí. Como mínimo siempre hay dos o, más bien, un entre dos porque el límite nunca tiene la rigidez que permitiría separar el ser del no ser, lo propio de lo impropio, lo central de lo periférico. Esta distinción binaria se transmite y se impone en la tradición filosófica de Occidente estableciendo oposiciones jerarquizantes y excluyentes que se aceptan normalmente como evidentes y naturales, como si no se hubieran institucionalizado en un momento preciso, como si careciesen de historia; por lo que

---

<sup>1</sup> “Metáfora” deriva del verbo *metaphero*; *pherein* se traduce como trasladar, transportar. De esta palabra deriva “féretro”, cuyo significado es “camilla para transportar a los muertos”. La posición en que se traslada al texto muerto es horizontal y no recta. La rectitud también remite a “falo”, como padre que guarda la simiente que da vida; de allí que Derrida opte por la diseminación como una alteración de la genealogía familiar.

“semejantes oposiciones limitan el pensamiento”.<sup>1</sup> La deconstrucción no pretende superar o abolir este binarismo, sino desarmarlo en un despliegue textual que muestra la ambigüedad constitutiva del concepto.

Para analizar este procedimiento en que el exterior interviene en el interior, creo conveniente partir del escrito que Derrida le dedica a Platón —en “La farmacia de Platón”—, no como a un autor entre otros, sino marcando con este filósofo el comienzo de un modo de pensar, el cual prepara una historia de la filosofía occidental y de la escritura en la que se inscribe Kant.<sup>1</sup> En esta farmacia, como en todas las farmacias, se encuentran pócimas de mezclas cuyos elementos se combinan, produciendo alteraciones y mudanzas en cada uno de ellos. Las mezclas están presentes en cualquier entidad que se considere unitaria, incluso en la razón kantiana que se postula en la pretensión de ser pura.

En “La Farmacia de Platón” Derrida realiza una singular lectura en relación a las traducciones y la legibilidad que la tradición le ha adjudicado a los escritos platónicos, en una clave de lectura que desarticula el binarismo de oposiciones jerarquizantes. “Partimos aquí el *Fedro*”<sup>1</sup> es la frase con la que Derrida promete volver a empezar la lectura de Platón, explorándolo como a un boticario hacedor de fórmulas escriturales. Una escena primera y un mito que se presenta al final, a modo de “postre”, son los nudos de *Fedro*, cuyos hilos se irán tirando para descoser la trama, para deconstruir el origen de la escritura como *phármakon*. Corrientemente este término se traduce por remedio; sin considerar errónea esta traducción, Derrida hace notar que, si se acepta solamente este significado, se reduce la ambigüedad del término. Por el contrario, va a acondicionar los significados que se encuentran alrededor de este significante, cruzando interpretaciones sin buscar unificarlas. En todo caso, es explorando las operaciones textuales que arrastra este significante, en lo que —en cuanto droga— tiene de veneno o remedio, que pone al descubierto cómo una explicación de la filosofía y sus límites fueron establecidos entre otros. *Phármakon* se sostiene sobre una estructura binaria que ha optado por explicitar la racionalidad

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “La metáfora arquitectónica”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015]. <http://web.archive.org/web/20071011133943/http://jacquesderrida.com.ar/textos/arquitectura.htm>

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1997, pp. 93-261.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 96.

transparente en desmedro de la magia, la fuerza, la *dinamis* que no puede dominarse.<sup>1</sup> En la apertura, la escena muestra a Sócrates comparando los escritos, los *logoi* que Fedro trae consigo, con *Farmacea*, que es administración de *phármakon*. Este *phármakon* aparece, en el diálogo entre Sócrates y Fedro, como las palabras escritas —*logoi*— que reemplazan, de alguna manera, al discurso pronunciado en persona. Por otra parte, los *logoi* tienen un efecto de seducción que lleva a Sócrates a salirse de su camino rutinario o propio hacia fuera de la ciudad.<sup>1</sup> Al final del *Fedro* se narra el mito sobre el origen de la escritura, en el que este nuevo artefacto le es presentado al rey, y será la palabra del rey la que decidirá sobre esta comparación; él decidirá si los *logoi*, esta nueva droga, trae algún beneficio o no. La escritura tendrá valor en la medida que el rey padre la consienta, razón por la que, al rechazar la ofrenda, la escritura no solamente es desvalorizada, sino que no tendrá el reconocimiento de su padre, convirtiéndose en una huérfana. Derrida hace notar que el rey padre no sabe escribir, es un padre que habla, “sujeto hablante” y, además, portador de su propia habla, pues no se pronuncia en nombre de otro. El rey, entonces, sería el padre del habla, el padre del *logos*. De esta relación Derrida concluye que, si el padre no pretende ser padre de la escritura, entonces la escritura no tiene *logos* y, por lo tanto, será muerte. Pero tiene una chance: puede dejarse asistir por el padre *logos*, si es que se reconoce como desvalida. Necesitando el soporte del padre, será siempre una imitación deficiente, una pintura inanimada, es decir, nunca podrá expresar la verdad inscripta en el alma.

Volviendo a la escena que abre el *Fedro*, quisiera retomar la distinción que hace Derrida entre dos memorias, una buena y otra mala, según la escritura se soporte en el *logos*, sirviendo a la dialéctica en ascenso hacia la verdad, o se emancipe de él generando discursos sin verdad o simuladores de ella. Fedro lleva el texto, el *phármakon*, debajo de su manto porque lo necesita, pues no se ha aprendido el discurso de memoria. Es a esa memoria como *hipomnémata* a la que la escritura puede ayudar, la que engloba citas, relatos, crónicas, genealogías, historias acumuladas, nomenclaturas, notas, copias, archivos, recetas y fórmulas. La memoria, en su finitud, se deja ayudar por los signos que remiten a otra cosa que a lo que puede darse a conocer en la escritura. Los signos de la escritura hacen ser un suplente, prótesis supletoria o añadido. La memoria vida o *anamnesis*

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, pp. 144-146.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, p. 104.

(*mneme*) no está al alcance de la escritura; pues, siendo ésta ajena al *logos*, a la verdadera ciencia, no puede más que imitar a la verdad en el proceso de su presentación a la dialéctica. En realidad, el signo sería un acceso deficitario a la idea verdadera, por lo que el sueño de Platón sería una memoria sin signo, sin suplemento, nada más allá ni más acá del *eidos*. Tenemos, entonces, dos escrituras: una buena, que sirve al movimiento del *logos*, a la alianza que Platón inaugura entre filosofía y dialéctica; y otra mala, los *logoi*, escritura que se aleja del *logos* originario y se acerca a las fórmulas sofisticadas y a la simulación de la retórica. La posición de Platón no deja de ser ambigua, ya que no renunciaría a la escritura porque ésta puede servir a la dialéctica y este servicio explica por qué, a pesar de reconocer la orfandad de la escritura, Platón escribe. Platón es también quien no quiere correr riesgos con la droga que, sin soporte alguno, puede tornarse una mala escritura; tal es así que quema sus cartas. Una ambigüedad irreductible en que la mala escritura habita la buena escritura, acechándola como un veneno que puede degenerarla: *phármakon* también puede traducirse como parásito.

Derrida relata —al final de “La Farmacia de Platón”— que Platón cierra la farmacia y guarda y lega, en un envío que no acepta desvíos, la fórmula magistral del dualismo de oposiciones jerárquicas que, conforme a las dos memorias, proyecta un programa para la filosofía. En el encierro del recinto Platón se taponan los oídos, como queriéndose escuchar a sí mismo, un monólogo interior en que se escucha la idea, se piensa la verdad. Esta imagen platónica remite a la opción por la anamnesis: el habla es la expresión de la memoria viva que se hace presente en la interioridad del pensamiento. En el exterior, los golpes de *phármakon* —que también puede traducirse como golpe— sobre la puerta cerrada de la botica. Platón opta por la buena escritura que deberá remitirse al *logos* originario, ese que oye Platón después de cerrar la farmacia.<sup>1</sup> En el origen se opta por la escritura *phármakon* remedio, pues no hará más que imitar el habla; si así no sucediera, se produciría un desvío contaminante en la transmisión del pensamiento: la escritura deberá dar cuenta de la verdad, y ésta será la fórmula de escritura y pensamiento que Platón guarda en la farmacia. La imagen de Platón tapándose los oídos es la metáfora de un pensamiento que se escucha a sí mismo, que se piensa en su interioridad y que no necesita de la escritura para producirse.

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, pp. 258-259.



Si se recurre a la escritura, aunque deficitaria, ésta tendrá la función de transmitir el pensamiento; esto explicaría por qué Platón —en la República— expulsa a los poetas cuando piensa la nueva ciudad.<sup>1</sup> Derrida se inclina, sin duda, por esta mala memoria ya que, sin la tensión viva de la dialéctica, “(...) la escritura sería la posibilidad para el significante de repetirse solo, maquinalmente, sin alma que viva para sostenerle y ayudarle en su repetición, es decir, sin que la verdad *se presente* en ninguna parte”.<sup>1</sup> Para Derrida, *phármakon* como remedio y veneno, sería una especie de sustancia inagotable al análisis porque la excede la identidad de la idea. Al contrario, al considerar la escritura como un suplemento, en realidad, el dios de la escritura es una especie de no-identidad, no-esencia, no-sustancia; su propiedad es la no propiedad: “el dios de la escritura es, pues, a la vez su padre, su hijo y él. No se dejará asignar un puesto fijo en el juego de las diferencias”<sup>1</sup>

Rodear puede ser, también, bordear para acorralar y sitiar, tomar para hacer rendir la voluntad. Rodeando las palabras Derrida da batalla a la pureza de la razón kantiana, como si forzara al texto hasta hacerle confesar un secreto al padre, hacerle decir otra cosa con sus mismas palabras, traicionando el significado que se quiso legar. *Phármakon* como exterioridad es un parásito, un afuera que contamina el adentro. Como metiéndose en el pensamiento, se alimenta de él sin matarlo; si acaso un parásito matara a todos los hospedadores a los cuales se encuentra adaptado, también perecería. El mal *phármakon* puede siempre parasitar al buen *phármakon*, la mala repetición puede siempre parasitar a la buena. Este parasitismo es, a la vez, accidental y esencial, a la vez está adentro y afuera, el afuera se alimenta del adentro y desde adentro. En un espléndido texto donde escribe sobre

---

<sup>1</sup> Así, se consolida una herencia que considera al habla como la expresión más inmediata del pensamiento, en la versión de una consciencia que habla, en un binarismo del signo que propone al concepto como imagen mental, en Saussure. Esta idea de interioridad del pensamiento puede apreciarse mejor cuando Derrida, en *De la gramatología*, hace una lectura del signo de Saussure como una constante de la tradición que iniciara Platón. Para Saussure, el signo es significante y significado. El significado equivale al concepto y el significante a la imagen acústica, es decir, a una huella psicológica. Por lo tanto, el concepto como idea se genera en el ámbito interno de la psiquis humana, sin ninguna intervención de la materialidad exterior. La imagen acústica no es el sonido sino la *phoné*, la voz que hace presente el concepto, la idea. El pensamiento se delimita en esta interioridad y es representado por el habla; y ésta, por la escritura como exterior a ella misma. La escritura “remeda” (copia) el habla y ésta, a la idea. El signo tiene estas dos caras y puede ser analizado su funcionamiento como una lengua, es decir, como un sistema formal. La propuesta de Saussure estaría cerca de las formas platónicas, en cuanto reduce a la escritura como un instrumento. Ver: Jacques Derrida, *De la gramatología*, México D. F., Siglo XXI Editores, 1986, pp. 81-85.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, p. 167.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 138.

la droga, Derrida atribuye este “esquema de la alimentación” a la palabra droga, como una sustancia exterior que actúa en el interior del organismo al ser “consumida”, y atribuye a la deconstrucción vérselas con el parásito.

Todo lo que llega a afectar lo propio o lo literal ¿acaso no tiene, de cerca o de lejos, la forma del parásito o del virus (ni vivo ni muerto, ni humano ni reapropiable por lo "propio del hombre", ni subjetivable en general)? ¿Acaso la retórica no obedece siempre a una lógica del parasitismo? ¿O más bien caso el parásito no perturba lógica y normalmente a la lógica? Si la retórica es viral o parasitaria (sin ser el Sida del lenguaje, por lo menos abre la posibilidad de una tal afección) ¿de qué manera interrogarse alrededor de la deriva retórica de una palabra como "virus", "parásito", etc.?<sup>1</sup>

¿Cómo distinguir entre un huésped (*guest*) y un parásito?<sup>1</sup>

La lectura de Derrida hace las veces de un *phármakon* parásito que se introduce en el texto para contaminarlo de significados que, en principio, podrían suponerse ajenos al propio Kant. Así, Kant mismo se torna un Kant diferente en su propio texto que, por efecto de la lectura que Derrida escribe, adquiere una impropiedad que ya estaba presente en la escritura de Kant. Como *phármakon* parásito, el exterior está en el interior, pues Derrida en ningún momento recurre a contexto, historia, universos discursivos o a otros autores con los que el texto pudiera discutir o confrontar. Si ancla en la época para semantizar una palabra —tal como ocurre con *phármakon* en la “Farmacia de Platón”—, no lo hace para reconstruir el origen en que estas semantizaciones tuvieron lugar, sino para disparar nuevos sentidos con las palabras que, como ruinas, han sobrevivido en la repetición de la escritura. En todo caso, si hay confrontación, ésta es interna a las marcas que Kant ha dejado y que, como a una huella, Derrida acomete seguir, como enrollándose en el texto en un movimiento de elipsis, para llegar a un lugar que ya está indicado en ese rastro pero que, paradójicamente, es necesario construir. El rodeo como borde, y el borde al modo de una circuncisión, sella una alianza versátil entre la escritura heredada y lo que ésta tiene de porvenir. De allí que la

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Retóricas de la droga”, [en línea], *Revista Colombiana de Psicología*, núm. 4, pp. 33-44, 1995, p. 44, [citado 21-01-2015].

<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15898/16680>

<sup>2</sup> Jacques Derrida & Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008, p. 63.

deconstrucción sea, también, un gesto de amor que le regala una sobrevida al texto en la construcción de lo nuevo:

Deconstruir es a la vez un gesto estructuralista y antiestructuralista: se desmonta una edificación, un artefacto, para hacer que aparezcan sus estructuras, sus nervaduras o su esqueleto, como decía usted, pero también, simultáneamente, la precariedad ruinosa de una estructura formal que no explicaba nada, ya que no era ni un centro, ni un principio, ni una fuerza, ni siquiera la ley de los acontecimientos, en el sentido más general de esa palabra.

La desconstrucción como tal no se reduce ni a un método (reducción a lo simple) ni a un análisis; va más allá de la decisión crítica, de la idea crítica misma. Justamente por eso no es negativa, aunque, a pesar de tantas precauciones, se la haya interpretado así frecuentemente. Para mí, va siempre junto con una exigencia afirmativa, diría incluso que no tiene lugar nunca sin amor... <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Entrevista con Christian Descamps”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015]. <http://web.archive.org/web/20071011134008/http://jacquesderrida.com.ar/textos/descamps.htm>

## (II) LA ARQUITECTÓNICA COMO TATUAJE

Refiriéndose a los jóvenes franceses, Derrida constata que todos los alumnos que han asistido a una clase de filosofía han escuchado hablar de Kant. La situación no es diferente en nuestro país, tanto se trate de escuela media o universidad, en carreras de filosofía u otras. Pero no se trata solamente de la mención o estudio de un autor que, sin duda por su importante obra, figura en los programas de enseñanza de la filosofía porque se ha convertido en norma canonizada de autoridad indiscutible en los dispositivos de enseñanza. La herencia kantiana está inscrita en nuestra cultura. Este acontecimiento marca tan fuerte nuestras formas de transmitir el legado filosófico que, si lo obviáramos sin interrogarlo, correríamos el riesgo de agudizar su permanencia. En el Prefacio titulado *Privilège*, de *Du droit à la philosophie*, dice Derrida:

Quien dice lo siguiente (yo por ejemplo), no necesita precisar: “yo soy kantiano/a” o “yo conozco bien a Kant”. El “lazo con Kant” está como tatuado, es la inscripción privilegiada de un privilegio absoluto, inscripción naturalizada hasta su esencia y merced a ella, en sus programas, sus valores y evaluaciones implícitas, los modos de argumentación y discusiones que autoriza, los tipos de sanción y de reproducción que codifica, los diferentes géneros de ejercicio que favorece (disertación, memoria, tesis, etc.), la retórica, el “*style*”, la experiencia de la lengua que ella privilegia.<sup>1</sup>

En “La palabra soplada”,<sup>1</sup> un texto dedicado a Antonin Artaud, Derrida recupera la distinción entre tatuaje y estigma en una trama que se va conformando con las hebras de sentido que se tuerzan en el significante “soplo”. En las idas y vueltas a la redonda de este significante, la oposición teatro de la representación/teatro de la crueldad se ensancha en los duplos análogos alma/cuerpo, vida/muerte, espíritu/carne. La deconstrucción sondea estos

---

<sup>1</sup> “Celui qui dit cela (moi ici par exemple) n'a pas besoin pour autant de préciser : « je suis kantien » ou « je connais bien Kant ». Le « rapport à Kant » est comme tatoué, c'est l'inscription privilégiée d'un privilège absolu, quasiment naturalisée à même la formation et par elle-même, dans ses programmes, ses valeurs et évaluations implicites, les modes d'argumentation et de discussion qu'elle autorise, les types de sanction et de reproduction qu'elle codifie, les genres d'exercice qu'elle favorise (la dissertation, le mémoire, la thèse), la rhétorique, le « style », l'expérience de la langue qu'elle privilégie.” Jacques Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 82. Mi traducción.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “La palabra soplada”, en *La escritura y la diferencia*, p. 261.

binarismos desarmándolos en palabras que se inscriben en la carne, alejadas del soplo vital que les diera vida. En este alejamiento no hay falta de plenitud de sentido pues, como ya hice notar, la palabra no representa la verdad que vive en el texto y, por ende, no existe ningún comentario capaz de hacer legible la verdad esencial. El soplo vital que reanima al texto muerto es reemplazado por el soplo de quien apunta al actor para que éste se ajuste al libreto. Con esta metáfora, Derrida introduce en la obra una palabra que habla desde un lugar exterior a quien asume la voz del texto pero que, al mismo tiempo, está en el interior de la escena de teatro. Traigo a colación la hermosa frase de Paul Valery —que Deleuze cita en la *Lógica del sentido*—, “lo más profundo es la piel”,<sup>1</sup> para decir que Kant es como un tatuaje indeleble del cual somos poseedores y que, al ser grabada en la piel, se sitúa en el borde de lo externo y lo interno. Una juntura entre el actor que lleva adelante la obra y quien le apunta o sopla, a escondidas, lo que de esta figura aún resta ilegible. El juego que Derrida emprende con la palabra soplada explorara significados que lo habilitan como lector-apuntador que hace leer en la inscripción lo que aún no está dicho, lo ilegible en lo legible, lo invisible en lo visible, lo exterior en el interior de la obra. Soplar indica, además, lo que el tatuaje como inscripción nos dicta a quienes llevamos la marca, a escondidas, porque nos habla sin que necesariamente sepamos de esa herida. El tatuaje es un depósito no separado de la carne que en su marca guarda la tradición de occidente y es a esta herida que Derrida punza desde fuera para rehacer la figura inscripta. Habría que pensar que un tatuaje se puede ocultar, raspar, retocar y volver a dibujar; pero la marca, aunque sea borrada, permanecerá en quien la lleva. El tatuaje, en la denuncia de Artaud al teatro de la representación, estigmatiza las ideas de la metafísica y por esto mismo debería ser destruido. Destruirlo, para Derrida, es hacer hablar la letra muerta por sí sola, leyéndola como lo que ya fue escrito sin posibilidad de hacer revivir la idea original del autor de la obra. El lector-apuntador sopla la letra también en el sentido de que la roba o hurta de la lectura canónica u ortodoxa, a escondidas, porque lo hará sin la autorización de la tradición: si la palabra es soplada, será en referencia al robo y no al origen esencial, cognitivo o consciente. El mismo Artaud reclama que le han robado su palabra y en este clamor Derrida implanta otro significado de soplar: la generalidad o universalidad que se atribuye la metafísica de la representación hurta la singularidad que crea sentido. La crítica a la

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 33.

representación proviene de la afirmación del ejemplo como una singularidad que no se convertiría en el caso de una generalidad que otorga el sentido pleno a las palabras. Artaud no es un caso clínico, no sería el ejemplo de una explicación que da cuenta de una patología. Por el contrario, se convierte en ejemplo no capturado por el teatro de la representación porque lleva su palabra como una herida sangrante en su propio cuerpo: el diseño de la metafísica no se fija en la cicatriz. El tatuaje es la única obra que el artista hace en el espectador. Kant, como un artista ha realizado una gran obra que, como sus herederos, llevamos en la piel, está hecho carne, inscripto en el cuerpo; fijo, acompaña los movimientos de quienes lo tenemos grabado: “Como es sabido, ‘el estilo-universitario’ no siempre domina solamente en la universidad. Sucede que se pega en la piel de los que dejaron la universidad, e incluso de algunos que nunca asistieron a ella”.<sup>1</sup> Preguntar qué tanto ha sobrevivido la herencia kantiana, hasta dónde nos alcanza, cómo, invisible, aún persiste en la visibilidad de las instituciones de enseñanza, es la invitación que hace Derrida. Como evadiendo el peso de esta memoria grabada, se piensa que “para filosofar, no se tiene esencialmente necesidad de algún aparato de escritura o de enseñanza, los muros de la escuela son de este modo *extérieures* al acto de filosofar tanto como la edición, la prensa, los medios”.<sup>1</sup> Las marcas —o escritura— de Kant están internalizadas en la organización de las facultades de la Universidad, en el lugar que la filosofía ocupa en ellas, en el leguaje de la filosofía o, quizá sea mejor decir, en un leguaje predominante que adoptamos los filósofos cuando enseñamos, en el modo de concebir la tarea docente... La arquitectónica kantiana es la forma de nuestra universidad y esta forma atañe a otras instituciones escolares que están fuera de ella y a la sociedad en general. Como un soplo que recorre la estructuración de los edificios y quienes lo viven, en nuestro cotidiano universitario se respira Kant. Una arquitectura de las instituciones que la arquitectónica de la filosofía kantiana ha diseñado, guardando el secreto de su momento fundacional al resguardo de una razón natural.

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en Dominique Grisoni (Comp.), *Políticas de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 64.

<sup>2</sup> “Pour philosopher, on n'a essentiellement besoin d'aucun appareil d'écriture ou d'enseignement, les murs d'école sont aussi *extérieurs* à l'acte de philosopher que l'édition, la presse, les médias”. Jacques Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, p. 43. Mi traducción.

Como un tatuaje, la figura kantiana es la obra que queda de un artista que ya no tiene vida; sin embargo, al llevar su inscripción, movilizamos a Kant después de muerto. “Él corría muerto”<sup>1</sup> es el título que Derrida pone a un escrito dedicado a conmemorar *Les Temps Modernes*, palabras de Sartre disecadas por operación de Derrida que hacen correr a Sartre muerto y sin cabeza. Corredor, porque se apartó del curso de la carrera, pudiendo desviarse del itinerario marcado; muerto, porque en vano se pretende encontrar su presente vivo; sin cabeza, porque pensó sin responder a un padre, a una ley. El texto corre después de muerto, ya sin el *logos* vivo, sin paternidad, ha dejado de ser un organismo o, en todo caso, se vuelve un organismo parasitado. La escritura puede ser carrera del hijo póstumo, que sale a la luz después de la muerte del padre. Es interesante la figura que elige Derrida, bastante corriente en nuestra cultura, de un pollo que corre con el pescuezo roto, sin cabeza, ya muerto.<sup>1</sup> La muerte de Sartre se espectraliza y su fantasma corre delante nuestro, corremos detrás de su herencia. Herencia del libro muerto, cementerio-libro. Lo mismo podríamos decir de Kant. El escritor resucita en el cementerio-libro. La cita a Proust refuerza esta idea: “Un libro es un gran cementerio, en que sobre la mayoría de las tumbas ya no se puede leerlos nombre borrados”.<sup>1</sup> La biblioteca es, en este sentido, un cementerio de cementerios.

Derrida le hace hablar a Kant sin Kant a la cabeza, pero esto no le impide seguir corriendo; al contrario, Kant corre para saludar el porvenir, se saluda lo que vendrá, la venida de lo que viene. Escribimos para muertos o in-natos, para los “aún no nacidos”.<sup>1</sup> Se corre como niños, balbuceando; como niños no videntes o miopes: viendo más allá sin ver. El texto es vida y es muerte, una *intermitencia* entre vida y muerte. El libro es, a un tiempo, el lugar del himen y la figura del sepulcro.<sup>1</sup> Se trata, entonces, de trabajar la lengua como texto significante, como una superficie de cuerpo material. La metáfora lateraliza, señala otros posibles con un flash que no demuestra pero sugiere. Palabras, sonidos, ritmo, gestos,

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “‘Corría muerto’: salve, salve. Notas para un correo a Les Temps Modernes”, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, pp. 145-185.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 157.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 156.

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “Mallarmé”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015]. <http://web.archive.org/web/20071011140205/http://jacquesderrida.com.ar/textos/mallarme.htm>

componen una trama de escrituras que viven, mueren, se desgastan, sobreviven en el movimiento intermitente.

En *El conflicto de las facultades*, Derrida repara en que la institución no es solamente un edificio:

(...) proponer o reconstruir con los estudiantes y con la comunidad de investigación que, en cada una de las operaciones que intentamos juntos (una lectura, una interpretación, la construcción de un modelo teórico, la retórica de una argumentación, el tratamiento de un material histórico e incluso una formalización matemática), un concepto institucional se pone en juego, un tipo de contrato, una imagen del seminario ideal se construye, un *socias* queda implicado, repetido, desplazado, transformado, amenazado destruido. La institución no es tan sólo muros y estructuras exteriores que rodean, protegen, garantizan o constriñen la libertad de nuestro trabajo, sino que es también la estructura de nuestra interpretación.

Lo que llamamos *la* deconstrucción no es un conjunto técnico de procedimientos discursivos, constituye menos todavía las reglas de un nuevo método hermenéutico que trabajaría en archivos o enunciados, al amparo de una institución dada y estable; constituye, más bien, una toma de posición, en el propio trabajo, en base a las estructuras políticos-institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias.<sup>1</sup>

La incomodidad de las posiciones fijadas por la clausura no pocas veces redundan en querer salir de las instituciones, pasar de dentro a fuera, transformar la obediencia en crítica, con la suposición de que el límite es visible y que mirándolo podemos decidir por un lado u otro, por el intra o extra académico institucional. Sin embargo, la institución, como el tatuaje, se lleva en el cuerpo. El tatuaje está en la piel, entre el adentro y el afuera, en el borde, a veces ni siquiera visto por quien lo posee, como perteneciente a ambos lados y no sólo en el interior.

“Un ‘ideólogo’ o un ‘intelectual’ que no trate de transformar efectivamente los aparatos culturales, escolares o editoriales en los que trabaja, ya sea porque está plácidamente

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, en *La filosofía como institución*, Barcelona, Juan Gránica Ediciones, 1984, p. 45.



instalado en ellos o porque pretenda seguir “errando” por ahí (...). A veces eso va acompañado —se lo garantizo— de un alarde moralizante de desinterés, de desprecio por las cuestiones de enseñanza o de la edición. (...) Llamo *literato* aquí a aquel que no pierde la ocasión de considerar, de querer, de hacer alarde de que él mismo está afuera de, al lado (de hecho, por encima) de los aparatos escolares universitarios y no ve hasta qué punto ese mismo fantasma es un producto que la escuela reproduce constantemente en él.<sup>1</sup>

El literato puede homologarse con el filósofo, pues se erige con la certeza de que existe un lugar incontaminado en el que se puede trabajar y hablar libremente. Un lugar sin parasitismo. Un lugar superior a su otro, al de la docencia real y cotidiana del funcionario público o cuando se hace la distinción entre profesor e investigador.

Una institución tiene un archivo, guarda la memoria; la institución se encarna en una persona, se lleva como un tatuaje. ¿Qué deposita la obra kantiana? ¿Qué restos quedan? ¿Qué hay para remover, aniquilar, conservar? El archivo-tatuaje kantiano guarda, fundamentalmente, la filosofía como cuestión de derecho. En el primer Prefacio de la *Crítica de la razón pura*, Kant convoca a la razón al conocimiento de sí misma, la más difícil de todas las tareas; momento en que la crítica de la razón pura se institucionaliza como una arquitectónica, acontecimiento no natural y no originario.

La filosofía, entonces, en su relación con la universidad y la sociedad, adquiere la forma del derecho jurídico, lo que, en términos de Kant, se formula como la posibilidad de una fuerza exterior conciliable con la libertad de todos según leyes universales. Para Kant el derecho es una obligación objetiva, es decir, los objetos deben exhibirse en sus acciones, en su exterioridad. Sin embargo, cuando apela al acuerdo que estas acciones deben tener con la libertad y las leyes universales, Kant está suponiendo una moral que, como tal, se funda en el ámbito de interioridad de la razón conforme a una estructura *a priori*.<sup>1</sup> Con esto, Kant

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Ja, o en la estacada. Entrevista con Jacques Derrida (segunda parte)”, *Anthropos. Boletín de información y documentación*, N° Extra 13, pp. 104-123, 1989, p.117.

<sup>2</sup> “Esta advertencia deriva o sigue del § E (Introducción a la Doctrina del Derecho) que concierne al «derecho estricto». El derecho no es estricto, no alcanza su restricción propia, salvo cuando es apremiante, constrictivo, pero también en la medida en que asocia una «obligación recíproca universal» con «la libertad de cada uno» y esto según «una ley universal», es decir, natural”. [Cette Remarque suit le § E (de l'Introduction à la Doctrine du droit) qui concerne le «droit strict (*das stricte Recht*)». Le droit n'est strict, il n'atteint à sa stricture propre, que dans la mesure où il est contraignant, astreignant, mais aussi dans la mesure où il lie une

está instituyendo al filósofo como el conocedor de la ley, “(...) el que puede decir el derecho del derecho, la verdad sobre el derecho (...)”.<sup>1</sup> Por lo tanto, el derecho no es competencia del jurista, sino del filósofo.

Derrida advierte que la noción de derecho de Kant descansa sobre la oposición derecho/curvo o derecho/oblicuo. Curvo, en sentido de espacio físico, significa también torcido, desviado, con una fuerte carga moral del término. Otro tanto ocurre con oblicuo, cuya semántica se desplaza a erróneo, mal habido, impropio. Es que Kant va a deducir de las leyes universales de la razón, las reglas rigurosas y determinantes de lo que sería la equivocación, lo bastardo. Siempre hay algo propio y algo impropio en la construcción de los binarismos que soportan la arquitectónica kantiana: sensible e inteligible, el fenómeno y el nómeno, el fenómeno interno y el externo, lo sensible puro y lo sensible empírico, lo trascendental y lo empírico, lo puro y lo impuro, lo a priori y lo a posteriori, lo objetivo y lo subjetivo, la sensibilidad, la imaginación, el entendimiento y la razón. Antes de Kant, y como se hizo notar, desde Platón, toda filosofía habría procedido por sistema de delimitaciones y oposiciones conceptuales jerarquizantes. Platón inaugura el pensamiento del límite como fundación o legitimidad de los límites, ya interpretando la fundación como justificación. Sin embargo, en Kant, en esta escena de demarcación de límites, en el marco de la consolidación del Estado, el filósofo se ocupa de establecer y decir el derecho del límite a la teología, la medicina, incluso al sujeto de derecho. La filosofía es la guardiana del tribunal de la razón y reaparece con fuerza, en Derrida, el filósofo como juez, tal como se advirtió en Foucault y en Deleuze, en mayor medida.

Pensando en las instituciones de enseñanza, la pregunta de Derrida es por un gesto mínimo: “¿A título de qué y con qué derecho estamos aquí nosotros, usted y yo, yo que tomo o conservo momentáneamente la palabra, sin haber solicitado aparentemente la autorización?”<sup>1</sup> En realidad este permiso ya le ha sido concedido, ha recibido un título

---

«contrainte réciproque universelle» avec «la liberté de chacun», et cela selon «une loi extérieure universelle, c'est-à-dire naturelle”]. Jacques Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, p. 77. Mi traducción.

<sup>1</sup> “(...) dire le droit du droit, le vrai sur le droit (...)”. *Ibidem*, p. 87. Mi traducción.

<sup>2</sup> “A quel titre et de quel droit sommes-nous ici, vous et moi, moi qui prends ou garde pour l'instant la parole, sans en avoir *apparemment* demandé l'autorisation?”. *Ibidem*, p. 18. Mi traducción.

legítimo, además de pasar por diferentes instancias. Ningún acto del habla o expresiones performativas son ejercicios libres y únicos, expresión de la voluntad individual de una persona, sino que más bien son acciones repetidas y reconocidas por la tradición o por convención social. Sin esta memoria la expresión no tendrá ningún valor. Así, aunque el acto del habla parezca único y original en el momento en el que se pronuncia, en realidad es una repetición autorizada, una cita que depende del contexto en el que se produce. Así pues, según Derrida, las expresiones performativas remiten siempre a una convención, a un patrón de comportamiento autorizado que permite que las palabras y las acciones tengan el poder de transformar la realidad.<sup>1</sup> En este mínimo gesto de tomar la palabra porque la obtención de un título declara a una persona como profesor, y en otros tantos que se repiten en las instituciones de enseñanza, se encuentra el soporte kantiano. Sin embargo, en general se supone que no hay necesidad de contrato, sino de alguien que entienda la filosofía; y este discurso parece no necesitar de justicia y de legitimidad, pues se basa en un derecho que se considera natural y que fundaría el derecho institucional. Con este acto que se presenta como natural, la filosofía asume el lugar tanto de justificar como de poder poner en cuestión todo saber determinado. Esta presunción se extiende además a toda comunidad o reunión que reciba el nombre de filosofía.<sup>1</sup>

La arquitectónica es un arte del sistema que delimita lo interno y lo externo, ubicándose dentro de la tradición filosófica que, como se mencionó, impone oposiciones jerarquizantes. Derrida va a adjetivar la arquitectónica kantiana como biarquitectural o biotecnológica.<sup>1</sup> Como institución se funda y construye como un artefacto afiliado a los dualismos de oposiciones de la metafísica occidental. La arquitectónica crece desde principios internos que alcanzan la totalidad del saber desde las funciones asignadas a cada parte de este gran organismo. La metáfora kantiana que cita Derrida de la *Crítica de la razón pura* es la de un sistema crece desde dentro como gusanos que se desarrollan desde su propia secreción, según el fin al que están predeterminados.<sup>1</sup> La universidad kantiana es análoga a la sociedad

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, pp. 362-363.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, p. 33.

<sup>3</sup> Ver: Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, p. 102.

<sup>4</sup> Ver: *ibídem*, p. 106. La cita de Kant es de la *Crítica de la razón pura*, p. 846.

que ella representa como una de sus partes; es el cuerpo docente, una especie de esencia o entidad colectiva autónoma, pues solamente “los sabios pueden juzgar sabios”, sólo ellos pueden crear títulos y discernir sobre los conflictos entre las facultades. “Durante más de ocho siglos «Universidad» habrá sido el nombre dado por nuestra sociedad a una especie de cuerpo suplementario que ella ha querido, al mismo tiempo, proyectar fuera de sí y guardar celosamente dentro de sí, emancipar y controlar”.<sup>1</sup> La ambición de la arquitectónica universitaria es la unión de los saberes en un cuerpo total que refleje a la sociedad pero circunscriptos a su dominio, creando así un efecto de disociación entre el interior y el afuera. En este sentido, la universidad no es una técnica exterior al pensamiento, sino que su materialización es una posibilidad del pensamiento mismo, con lo que Derrida rompe la dicotomía entre teoría y praxis. En el esquema kantiano, dice Derrida, la arquitectónica de la razón pura se opone al esquema técnico que se orienta empíricamente conforme a fines accidentales. El gesto fundador de la universidad kantiana, basado en el principio de razón suficiente, establece la separación entre el fundamento de la institución y la finalidad que pueda tener, entre saber teórico y saber útil. En la universidad kantiana, el poder del filósofo es limitado al decir en los límites de la academia, y este poder se mantiene incluso cuando opera por fuera de la universidad. Existen dos opciones en el espacio público, pero sólo una se acepta, el de las academias o sociedades científicas especializadas que usan el saber conforme a la “censura de las facultades”, o sea, legítimamente conforme a la razón. La otra opción se refiere a los letrados, agentes de gobierno, temibles por estar en relación directa con el pueblo ya que, con fines de influenciar las opiniones, la publicación se asocia a la vulgarización que corrompe. Se plantea aquí un conflicto que linda con el uso ilegal de los juicios de conocimiento, que los transforma en opiniones, es decir, que su forma no es la adecuada para el saber científico. O sea que la universidad kantiana asume la distinción entre una verdad pura, entre otras cosas, sin intenciones perversas y la corrupción a la que puede someterse la opinión. El problema que advierte Derrida es que: “Queriendo sustraer la universidad a los programas «útiles» y a la finalidad profesional, puede siempre,

---

<sup>1</sup> “Pendant plus de huit siècles «Université» aura été le nom donné par notre société à une sorte de corps supplémentaire qu'elle a voulu à la fois projeter hors d'elle-même et garder jalousement en elle-même, émanciper et contrôler.” Jacques Derrida, “Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université”, en *Du droit à la philosophie*, p. 496. Mi traducción.

queramos o no, servir a finalidades inaparentes, reconstituir poderes de casta, clase o corporación”.<sup>1</sup>

En “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, Derrida presenta a Kant en la búsqueda de un discurso que le permita a la filosofía moverse en un espacio libre, fuera de la coacción del Estado, aunque sin renunciar a esta maquinaria. La arquitectónica kantiana repite, estructuralmente, un dominio que toma del ejemplo político-estatal, lo que le permite establecer una armonía entre la libertad y la fuerza del Estado. La importancia de Kant, para un Derrida interesado en las instituciones de enseñanza, se debe a “una especie de devenir-institución de la razón, más estrictamente un devenir-institución estatal, como un devenir-facultad de la razón”.<sup>1</sup>

Al diseñar la espacialidad de la universidad y de ésta en relación al Estado, la filosofía, desde la crítica, mantiene una armonía entre universidad y Estado ejerciendo una censura al poder de éste, entendiendo que Kant define censura como “crítica que dispone de la fuerza”.<sup>1</sup> La necesidad y legitimidad de esta fuerza crítica es defendida por Kant con el argumento de que, por ser finito y falible, el hombre necesita añadir leyes de coacción y de fuerza al libre respeto por la ley moral. La censura, entonces, necesitará de la fuerza legal y política aliada al poder del Estado, pero también necesitará de la crítica, pues la censura no se reduce a la represión por la fuerza e incluye también a la razón. Será la filosofía, ubicada en la Facultad de Filosofía, quien aportará esta tarea crítica. Entre la fuerza real del Estado, “poder político”, y la crítica de la razón, “poder académico”, puede establecerse una armonía, a partir de un régimen que le atribuye al Estado asegurar las condiciones para un pensamiento libre y a la filosofía, frenar el despotismo del Estado. La razón es censurante, lo que le permite salvaguardar su lugar y, en esta afirmación de sí, demarca los límites en que el Estado puede existir. Operando en términos de derecho, la filosofía garantizaría la

---

<sup>1</sup> “A vouloir soustraire l'Université aux programmes «utiles» et à la finalité professionnelle, on peut toujours, qu'on le veuille ou non, servir des finalités inapparentes, reconstituer des pouvoirs de caste, de classe ou de corporation”. *Ibidem*, p. 495. Mi traducción.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, p. 100.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 92.

paz posible; en realidad, Kant amortigua la guerra transformándola en conflicto, al abrir el camino de un arbitraje que puede poner fin a la discordia.<sup>1</sup>

Insistente en su cometido de parasitar la razón, en “El ‘mundo’ de las luces por venir” Derrida convoca a razonar la razón, lo que implica indagar la imposibilidad de su pureza para que otra cosa pueda advenir a la razón, al Estado, a las instituciones. Razonable sería la apuesta argumentada y razonada de esa transacción entre las dos exigencias aparentemente inconciliables de la razón, lo condicionado y lo incondicional. Es, entonces, una razón que acepta las condiciones sin renunciar a la incondicionalidad, entendida ésta como el ejercicio crítico que no renuncia a “criticar incondicionalmente todas las condiciones”.<sup>1</sup> Derrida dice que pensar una razón sin condiciones, una autonomía al modo kantiano, es pensar en una razón que se auto-inmuniza de los poderes —del Estado, entre otros— y con esta auto-afección, los conjura racionalizándolos. La razón de Estado es soberana y, por eso mismo, “(...) el soberano es aquel que decide excepcional y performativamente acerca de la excepción, aquel que conserva o se otorga el derecho a suspender el derecho”.<sup>1</sup> La soberanía estatal puede someter, excediéndola, a la razón que lo funda, lo que permitiría hablar, también, de una incondicionalidad de la soberanía del poder estatal. Dos soberanías se tensionan en la armonía kantiana: la que enfatiza la pureza de la razón que no admite la contaminación de exterior alguno, esto, como un modo de garantizar el lugar para la crítica incondicionada; otra, que marca la incondicionalidad también en el ejercicio del poder, lo que puede provocar el desconocimiento de la razón que lo funda condicionándolo y las acciones de eliminación de su exterior, que pueden llegar hasta la muerte física del otro. Dice Derrida:

La soberanía es, ante todo, uno de los rasgos por medio de los cuales la razón define su propio poder y su propio elemento, a saber, cierta incondicionalidad. Es asimismo, en un solo punto de singularidad indivisible (Dios, el monarca, el pueblo, el Estado o el Estado-Nación), la concentración de la fuerza y de la excepción absoluta.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, Buenos Aires, Tres Hache, 2002, p. 35.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “El «mundo» de las luces por venir. (Excepción, cálculo y soberanía)”, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 170.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 183.

Ante esta excepcionalidad de la alianza entre soberanía e incondicionalidad de la razón y del Estado, Derrida se pregunta: ¿Cómo dividir esta alianza indivisible entre la soberanía y la incondicionalidad que la vuelven excepcional? La salida no es el todo vale de los relativismos; una crítica que se opone a la razón puede derivar en aceptar el cómodo todo vale. No se trata, entonces, de afirmar la irracionalidad o la a-criticidad en oposición a la racionalidad de la crítica, ni a renunciar a argumentos y razones en la norma de las instituciones. La propuesta de Derrida es disociar soberanía e incondicionalidad, lo que quiere decir “postular” una incondicionalidad sin soberanía, sin la potencia del amo, del sí mismo como poder indivisible (*ipseidad*).<sup>1</sup>

Si se acepta una estructura ya programada no hay lugar para la partición de la soberanía, cuyo poder obtura la posibilidad de crítica y democracia que no se construya según el modelo de la arquitectónica. En “El ‘mundo’ de las luces por venir” —título que apunta a una democracia sin fundamento teleológico— reaparece la figura del gusano cuya analogía Kant utiliza para dar cuenta de la razón crítica y auto-crítica: “la razón se envuelve espontáneamente en el tejido y en los hilos que ella misma teje, tras haberlos secretado por sí misma, como lo haría un gusano de seda.”<sup>1</sup> Pero *phármakon* puede ser, además de remedio, veneno y un gusano, virus ponzoñoso.<sup>1</sup> La excepción también puede ser la excepción de lo no-reapropiable por la soberanía del Estado y la de cualquier saber: es el acontecimiento como singularidad excepcional. Éste es el sentido que adquiere la frase de Derrida “la razón es posible cuando la invención es imposible”, cuando no está programada por una estructura que neutraliza el acontecimiento, es decir, cuando la alteridad permite pensar la razón. Una razón autónoma es una razón que se auto-legitima, depende de ella misma, y desde ella misma juzgará la legitimidad de la verdad, sin ninguna dependencia

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 176.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>3</sup> “Secreción es también lo que separa, discierne, disocia, disuelve el vínculo, se apega el secreto”. Jacques Derrida, “Un verme de seda. Puntos de vista respunteados sobre el otro velo”, en Jacques Derrida & Hélène Cixous, *Velos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2001, p. 53. Y también: “(‘Virus’ pertenece en su imaginación a la misma familia, es un pequeño verme perverso y pernicioso, vicioso, ni vivo ni muerto, y que lleva la muerte a retardamiento en su multiplicación. Es también una baba de limaza, en latín, y para Virgilio o Plinio la simiente de los animales, para Cicerón una ponzoña o veneno)”. Jacques Derrida, “Un verme de seda. Puntos de vista respunteados sobre el otro velo”, en Jacques Derrida & Hélène Cixous, *Velos*, p. 88.

ajena. La heterogeneidad de una razón razonada impide reducir el saber a las condiciones de lo programático y normativo, poniendo así en cuestión la inmunidad de los soberanos — sean filósofos o agentes de gobierno— que, en su propia secreción interna, guardan para sí el secreto de una construcción que funda “naturalmente” su poder, neutralizando la aparición de otro programa, de otras normas.<sup>1</sup>

En *La Hospitalidad*,<sup>1</sup> Derrida continúa la relación del organismo puro con el parásito que contamina, teniendo en cuenta la aceptación y el rechazo de la convivencia en términos de derecho, tal como lo habría planteado —paradojalmente— Kant. No cualquier huésped es parásito, porque para ser hospedado se necesita el reconocimiento del derecho a la hospitalidad o de asilo; más que un extranjero, el parásito sería un *bárbaro*, lo oblicuo o torcido respecto a lo recto: el parásito es un “huésped abusivo, ilegítimo, clandestino, pasible de expulsión o arresto”.<sup>1</sup> El proyecto universal de Kant se plantea como cosmopolita, y Derrida dice que el derecho a la hospitalidad en la tradición cosmopolita encontrará su forma más potente en *Sobre la paz perpetua* de Kant.<sup>1</sup> Sin embargo, el mismo Kant destruye la hospitalidad universal planteada en *Sobre la paz perpetua*, en el opúsculo “Sobre el presunto derecho a mentir por filantropía” de 1797, en que Kant contesta a la pregunta de Benjamín Constant, de si hay que entregar a un amigo a sus asesinos.<sup>1</sup> El problema es que, para Kant, el imperativo de veracidad es incondicional, sin enunciado verdadero no hay reconocimiento de lazo social, ni posibilidad de fundamentar el derecho social como derecho público. Esta incondicionalidad implica decir y confesar con la mayor

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “El «mundo» de las luces por venir. (Excepción, cálculo y soberanía)”, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, p. 182.

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida & Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, p. 63.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 63.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 31. Derrida hace referencia al texto de Kant titulado *Sobre la paz perpetua*, en cuyo “Tercer artículo definitivo para la paz perpetua” expresa que “El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad universal*’ Se trata en este artículo, como en los anteriores, de *derecho* y no de filantropía, y *hospitalidad (Wirthbar-keit)* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Este puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de éste, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente”. Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 27

<sup>1</sup> Dice Kant: “Se define, por tanto, a la mentira como una declaración intencionalmente no verdadera hecha a otro hombre, y no hay necesidad de agregar que deba perjudicar a otra persona, como exigen los juristas en la definición que de ella presentan (mentir es falsificar en perjuicio de otro). Pues ella perjudica siempre a otra persona, incluso cuando no a otro hombre determinado y sí a la humanidad en general, al inutilizar la fuente del derecho”. Immanuel Kant, *Sobre el presunto derecho a mentir por amor a la humanidad*, en [http://www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/KANT\\_sobreunsupuestoderechoamentir2.pdf](http://www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/KANT_sobreunsupuestoderechoamentir2.pdf).



transparencia, sin ningún tipo de intenciones interesadas en particularidades, por más importantes que se consideren. Con esto Kant funda la moralidad subjetiva pura, ya que funda este imperativo en la libertad y en la intencionalidad pura del sujeto. La conclusión de Derrida es que Kant funda el derecho cosmopolita, pero, a la vez, subordina todo derecho al fuero interno, a lo propio, al puro sí mismo, sustrayendo lo público, político y estatal. Esto es así porque, para Kant, “(...) más vale romper con el deber de hospitalidad que romper con el deber absoluto de veracidad, fundamento de la humanidad y del carácter social-humano en general”.<sup>1</sup> Entonces, como derecho condicionado, es decir, derecho objetivo, se puede ser un extranjero, que amparado por las leyes, tiene derecho a ser hospedado. Pero cuando esta condición depende de la incondicionalidad que funda el derecho en la subjetividad moral pura, puede optarse por el no-reconocimiento del otro. El bárbaro, el parásito es el otro radical que, a diferencia del extranjero, no está regido ni asistido por derecho alguno.

El derecho a la hospitalidad da el marco legal a los extranjeros para “(...) ser sujetos de derechos, interpelados y pasibles, imputables, responsables, dotados de una identidad nombrable, y de un nombre propio”.<sup>1</sup> La hospitalidad absoluta o incondicional supone una ruptura con la hospitalidad condicional, con el derecho o pacto de hospitalidad que deja fuera de las leyes al huésped bárbaro o parásito. Esta tensión entre hospitalidad condicional, basada en las leyes del derecho, y la hospitalidad incondicional o absoluta, que hospeda al otro en su radicalidad, no se resuelve. Puede verse aquí cómo Derrida se mueve en una tensión que no decide entre una y otra, sino que complejiza aún más las vías de acceso supuestamente universales, pues la hospitalidad absoluta rompe con la ley de hospitalidad cuando hay un recién llegado sin familia ni estatuto social, un anónimo. La incondicionalidad planteada por Kant respecto a la moral en el dominio de la razón pura práctica, que exige la verdad del enunciado que puede entregar a otro, incluso a la muerte, adquiere, a la vez, la significación de una incondicionalidad que no excluye ni aparta. Las redes que tiende Derrida en torno al significante “hospitalidad”, invierten posiciones sin oponerlas y sin resolverlas.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 29.

## (i) PALABRA RAZÓN

¿Quién habita la arquitectónica kantiana? La humanidad que, en el ansia de delimitar la pureza de la razón del ser humano, ha construido un artefacto en que la palabra puede circular sin las particularidades de la sensibilidad que entorpecen las posibilidades de una experiencia legítima, de la cual es posible pronunciar enunciados verdaderos. El lenguaje que Kant propone en la *Crítica de la razón pura* en su pretensión de universalidad es una normativa que funda y organiza la universidad. En este sentido, no es un concepto más que ha pensado la filosofía porque la universalidad adquiere la función de concepto fundador que legitima la existencia de la universidad. Se supone que, gracias al lenguaje universal de la filosofía, todo ser parlante puede acceder a la filosofía institucionalizada ya que habría idiomas ajenos a la traducción convencional y a la institución, que son casi naturales.

Derrida considera que se da por sentada la capacidad de leer y de interpretar, de ser instruido, lo que da lugar al derecho de acceso porque el ciudadano “puede”. Más aún, el ciudadano “debe poder” hablar, escribir, imprimir libremente, en tanto capacidad natural a desarrollar, la que, en determinado momento, quizá no esté desarrollada pero que, en principio y por derecho, se logrará hacerlo. Este poder-interpretar, poder-hablar, poder-escribir, pasa por la práctica de la lengua y también por la filosofía; es decir, la formación pasa por el poder como competencia lingüística y filosófica. El tiempo de la formación y de la enseñanza se desarrolla entre este *ya* y este *no todavía*, entre este indicativo y el futuro o su subjuntivo. Se dice que los derechos deben ser enseñados en las escuelas si es que se quiere formar hombres libres, capaces de resistir al despotismo, pero no siempre los hombres son conscientes de su libertad. Al reconocer a un individuo como ciudadano, el Estado garantiza que el poder de éste no permanezca solamente en términos formales; de allí la necesidad de la pedagogía. Para la filosofía, que armoniza con este proyecto de democracia, es necesario estar formado en un lenguaje universal, aunque, como lo advierte Derrida habría lenguas más aptas para la filosofía que otras. Detrás de esto está la idea de que se puede separar, en la lengua, lo original y la técnica, lo que liga a la filosofía a un *logos* original y universal. La analítica o la mayéutica, consistiría en revelar, en descubrir o en explicitar este *logos* supuesto en la condición humana. Lo que se pretende con esta

democratización es que la esencia de una constitución consista en un acto declarativo que se contente con hacer venir a la memoria lo que está ya conocido en principio. La enseñanza y la formación serán dispensadas en torno a la máxima que liga la relación subjetiva con la ley y la pedagogía desplegaría las reglas consecuentes y sintácticas de una acción subjetiva conforme a la ley subjetiva. Esta última, en tanto ley “natural” o “a priori”, no concierne, *strictu sensu*, a la enseñanza; empero, el conocimiento de estas leyes, de estos derechos y de esta justicia natural sería la condición filosófica previa a toda declaración inteligible de los derechos del hombre. Asimismo como a toda institución de leyes positivas y, en primer lugar, a la constitución de un Estado fundado sobre este conocimiento racional natural.<sup>1</sup>

Sin embargo, para Derrida, aunque la filosofía se presenta como un proyecto universal que no tiene frontera histórica, lingüística o nacional, tal proyecto guarda efectos colonizadores. La arquitectónica kantiana, como institución, abre un camino en el que se deposita o archiva la filosofía como derecho y, como todo camino, está marcado por lo que deja afuera, lo que tiene a su alrededor, expulsa o no tolera. Derrida se encarga de desarrollar cómo este espacio incontaminado impone un dominio político y lingüístico sobre el mundo, del que se supone al margen.<sup>1</sup> Para Derrida, la racionalización basada en la razón, como principio de razón suficiente, es un modo de colonizar la filosofía taponando otras líneas de acceso, esto, contrariando uno de los discursos que hoy en día cuenta con más consenso, el de la democracia filosófica.<sup>1</sup> La cuestión de la lengua no concierne solamente a lo que se llama lengua natural o nacional, sino a dialectos, códigos y sub-códigos que condicionan, antes de toda otra jurisdicción institucional, el acceso efectivo y, luego, el derecho a la filosofía. Para ir “derecho a la filosofía” es necesario pasar por una lengua y sus códigos, y un gran número de sub-códigos, irreductibles y sobre-determinantes, y esta sobre-determinación sería un proceso mismo de la filosofía. Aunque se pudiera obviar toda disciplina, institución, aparato escolar, el recurso al lenguaje es indispensable para un ejercicio mínimo de la filosofía. La cuestión grave y masiva no es solamente el

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, pp. 61 y ss.

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “La metáfora arquitectónica”.

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, p. 86.

eurocentrismo, heleno o germano, sino que al interior de cada lengua, europea o no, lo que se llama filosofía debe unirse regular y diferentemente —según las épocas, los lugares, las escuelas, las sociedades— a productos discursivos distintos y difíciles de traducir entre ellos: la vida de la filosofía es también la experiencia de sus traducciones “intra-lingüísticas”:

En “La crisis de la enseñanza de la filosofía”, una conferencia que Derrida pronunciara en África en 1978,<sup>1</sup> la filosofía como proyecto universal es considerada como *paideia* de la autocrítica en general; esta *paideia* sería una suerte de imperialismo de la filosofía, ligado a la universidad. No es suficiente afirmar un idioma como idioma filosófico para afirmar que todo pequeño francés, todo inmigrante tiene un derecho efectivo a la filosofía, que una vez pasado por el aprendizaje de la lengua puede tener derecho *a* la filosofía. La enseñanza de la filosofía engendra efectos de discriminación, conservando a todo precio los moldes retóricos, las formas de control, las reglas sociales del ejercicio filosófico. En este sentido, no habría institución que no tome partido por determinada forma de inteligibilidad que se presenta como universal, y esta inteligibilidad está adosada al lenguaje. La filosofía adopta formas de interpretación y de acceso que también excluyen; la información, la transmisión, el sentido, los efectos de interpretación o de persuasión son muy desigualmente repartidos. La convocatoria es sopesar, cuando hablamos filosofía, el lugar de todos aquellos que no comprenden nada o poco. Derrida hace una pregunta que ya ha contestado: “(...) ¿todos pueden recibir el contenido semántico intacto a través de una traducción inequívoca?”<sup>1</sup>

Respuesta: la universalidad y objetividad de la palabra filosófica rompe el derecho *a* la hospitalidad. Un ejemplo de la colonización o dominación que se infiere de las leyes de la hospitalidad, y de la hospitalidad basada en la moral subjetiva, se encuentra en la *Apología de Sócrates*.<sup>1</sup> Cuando Sócrates es juzgado, pide que se lo trate como a un extranjero por su

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “La crise de l’enseignement philosophique”, [en línea], *Derrida en Castellano*, [citado 21-01-2015].

<http://web.archive.org/web/20070824105825/http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/crise.htm>

<sup>2</sup> “(...) tous ceux, français ou non, qui, parlant une autre langue, pourraient recevoir ce contenu sémantique intact à travers une traduction non équivoque?” Jacques Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, p. 60. Mi traducción.

<sup>3</sup> Ver: Jacques Derrida & Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, pp. 21-25 y 35.

edad y porque su lengua no es la que profieren los jueces o los retóricos. Sócrates habla la lengua de la filosofía, la lengua a la que está habituado, que es una lengua popular. De este momento de la *Apología* Derrida extrae, fundamentalmente, dos cosas: las leyes pueden hablar un lenguaje retórico, simulador, engañoso; tal como las leyes de la hospitalidad que solicitan al huésped el derecho a serlo para ser reconocido. Esta solicitud arrastra, también, la exigencia al extranjero a hablar una lengua que no habla, que no es suya, y éste es un acto de violencia. La sola nominación ya estaría planteada como un acto de violencia del soberano, por ejemplo, la solicitud para ser un ciudadano, alumno, estudiante de filosofía. Siempre se ejerce una soberanía cuando se demanda hacer tal cosa y poder decir tal otra; una relación con el otro que es más o menos violenta pero que implica algún dominio. La única forma de que sea un huésped quien arriba es que quien recibe no esté preparado, que no pueda prever o pre-definir nombrando porque rompe el horizonte de quién espera. ¿Se puede llamar sin nominar? Otra vez la paradoja no se resuelve, “¿Cómo te llamas?” es una pregunta que inspecciona, enmarca y, a la vez, recibe.<sup>1</sup> La determinación de objetividad da lugar a la forma, a una estabilidad de la que se dispone y que permite calcular. “La ‘objetivación del juego cultural’ es un imperativo al cual se apela sin cesar”<sup>1</sup>; es decir, buscamos, mediante la investigación o la docencia, volver objeto a los sujetos, indagar la pertenencia institucional, el deseo de poder simbólico, entre otras herencias. Derrida dice que el programa no tiene fin, no porque lo objetivable desborda la escena de lo visible o porque siempre haya más para hacer. Toda lectura filosófica, desde Kant, dice Derrida, se convierte en un *proceso* en que el autor es juez y parte, pero que dejará que el lector juzgue, en última instancia, por medio de su razón, las razones que presenta el autor. La crítica está planteada en términos de juzgamiento, en tanto el filósofo se arroga el derecho único de juzgar el juicio, de reconocer y evaluar los principios mismos del juicio en su constitución y sus condiciones de posibilidad. Así, la *Crítica de la razón pura* estaría creando, a través de un lenguaje racional universal, el diseño de un espacio habitado por una razón que tiene como novedad desempeñarse al modo de tribunal.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 33.

<sup>2</sup> “L’ ‘objectivation du jeu culturel’ est un impératif auquel on est sans cesse rappelé”. Jacques Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, p. 105. Mi traducción.

<sup>3</sup> Ver: *ibidem*, pp. 89-91.

Ahora bien, ¿cómo ejerce el filósofo este enjuiciamiento? En principio, el filósofo es un “sujeto *Dozent* dentro de una institución, sujeto competente y funcionario que dispersa una doctrina: es un docente, alguien que enseña a unos discípulos y cuya cualificación está legitimada por el Estado”.<sup>1</sup> El problema es que, en realidad, no se trata de una doctrina, sino de un acto, ya que el filósofo es un legislador que organiza delimitando con la palabra que censura conforme a formas *a priori*. El filósofo de la facultad de filosofía puede pronunciarse sobre lo que *es* a través de juicios esencialmente teóricos, pero no puede ni debe dar órdenes: “La función de la universidad es decir qué responde a la verdad; es juzgar, criticar, en el sentido más riguroso del término, a saber, decidir y discernir entre lo verdadero y lo falso...”.<sup>1</sup> Por ser un acto legislador que se adecua a las formas válidas en que procede la razón, no hay contenido; de allí que Derrida considere que este filósofo que ejerce el magisterio universitario sea el titular de una “cátedra vacante”.

Este filósofo legislador actúa con “ubicuidad panóptica”,<sup>1</sup> porque inspecciona críticamente al poder del Estado y a las otras Facultades (las superiores de Medicina, Derecho, Teología) que dependen, a diferencia de filosofía, del poder estatal. En “El principio de razón y la idea de universidad”, Derrida señala en forma más extendida que “Un «ubicuista» era un doctor en teología no vinculado a ninguna casa en particular. Fuera de este contexto, se llama «ubicuista» a aquel que, viajando mucho y de prisa, da la ilusión de estar en toda parte al mismo tiempo”.<sup>1</sup> Una particularidad de esta prisa es realizar una vista esquemática y “brutalmente selectiva”,<sup>1</sup> un modo de cerrar los ojos, precisamente, por ver de lejos y por encima. Este concepto señala que el filósofo es lejano por la distancia que mantiene respecto a los otros saberes, lejanía que le otorga la superioridad de la verdad fundada sobre el principio de razón. Desde esta superioridad distante genera, con su decir, la ilusión de

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, p. 100.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, en *La filosofía como institución*, p. 39.

<sup>3</sup> Ver: Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, p. 99.

<sup>4</sup> “Un «ubiquiste» était un docteur en théologie qu'on ne rattachait à aucune maison particulière. Hors de ce contexte, on appelle «ubiquiste», en français, celui qui, voyageant beaucoup et très vite, donne l'illusion d'être partout à la fois”. Jacques Derrida, “Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université”, en *Du droit à la philosophie*, p. 469. Mi traducción.

<sup>5</sup> Ver: *ibidem*, p. 470.

estar en todas partes, moviéndose de una facultad a otra para determinar la legalidad de los conocimientos. También en este sentido la filosofía es una “cátedra vacante”, porque está en todas partes, en todos los conflictos intra-facultad, inter-facultad y extra-facultad.

## (ii) PROFESOR MNEMOTÉCNICO

*El conflicto de las facultades* es leído por Derrida como un libro en donde Kant realiza “(...) un esfuerzo de formalización y de economía discursiva en términos precisamente de derecho formal”.<sup>1</sup> En la *Crítica de la razón pura*, la división entre facultades debe ser pura, principal y rigurosa, sin admitir ningún tipo de parasitismo, “De aquí el esfuerzo inalcanzable, desesperado, hay que decir incluso «heroico» de Kant para marcar fronteras jurídicas (...)”.<sup>1</sup> En el apartado anterior se señaló que la institucionalización de la razón o la filosofía como institución no se confina a los claustros académicos, tengan el nombre de filosofía o no. El principio de razón puede hallarse, por efecto de “ubicuidad panóptica”, en cualquier saber. Irónicamente Derrida le llama *La docta ignorancia*:<sup>1</sup> una caricatura de la filosofía autorizada a conocer todo. Lo paradójico es que se trata de una cuestión de derecho, de legitimidad y en derecho, justamente, el contenido de saber histórico y positivo no es requisito —por más chocante que pueda parecer— pues se autoriza a llevar a cabo los aspectos procesales en las controversias teóricas, no importa de qué saber se trate.<sup>1</sup> Esta auto-permisión define el poder autónomo de la Universidad en tanto filosofía y concepto filosófico de la filosofía. El discurso filosófico habilita a ejercer el oficio convirtiendo en objeto del filosofar los saberes de otras áreas, de otras facultades. Es la filosofía considerada fundamentalmente como crítica de la razón pura la que tematiza sobre arte, ciencia, religión, lenguaje, cultura, educación para ocuparse de la validez metodológica, conceptual, argumentativa: Como juez, el filósofo se pide la prueba para evaluar y juzgar la legitimidad.

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, en *La filosofía como institución*, p. 30.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>3</sup> Ver: Jacques Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, p. 98.

<sup>4</sup> Derrida se refiere a este proceso con la palabra romana *quid juris*. Ver: *ibidem*, p. 99.

En este punto adquiere particular importancia la pedagogía que se deduce de la arquitectónica, temática a la que Derrida va a abocarse en “Popularités. Du droit à la philosophie du droit”.<sup>1</sup> Derrida refiere a la “filosofía popular” tal como es tratada en el “Prefacio” y en la “Introducción” de la *Metafísica de las costumbres*,<sup>1</sup> texto en que Kant sitúa el momento y la necesidad de lo pedagógico al interesarse en una metafísica que se transmita “(...) transformando la lengua de la escuela en un tono popular”.<sup>1</sup> En la *Metafísica de las costumbres*, prosigue Derrida, Kant afirma que el sistema capaz de pensar lo supra-sensible no puede jamás devenir popular, situando así la popularidad del lado de lo sensible, de lo empírico y sentimental. Si no se puede exponer al pueblo, de modo popular, la metafísica del derecho puro en sus premisas principales y en sus estructuras formales, se debe poder exponer claramente los *resultados* concretos de este sistema. En esta exposición de los resultados sin los principios, no es necesario buscar la lengua del pueblo, sino imponer la “puntualidad escolástica”, incluso si se reprueba el carácter penoso. La lengua de transmisión ha de ser clara, escolar y no forzosamente imaginada, dado que el pueblo dispone de una “sana razón” que es una “metafísica que se ignora” pero que “(...) cada hombre tiene en sí, con mucha frecuencia, de modo solamente obscuro”.<sup>1</sup> Existe una diferencia entre la consciencia oscura y la consciencia clara, y el concepto de “popularidad” implica el proceso en que una consciencia oscura va logrando la claridad. Todo el mundo, pueblo o no, tiene esta metafísica, luego, el deber de acceder a la metafísica moral. El deber que esto implica da lugar a la mediación pedagógica que se posiciona alrededor del pensamiento de principios puros, que son reservados a los metafísicos, los que saben lo que hacen y lo que piensan:

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “Popularités. Du droit à la philosophie du droit”, en *Du droit à la philosophie*, pp. 525-536.

<sup>2</sup> Derrida se refiere al “Prefacio” de Kant a *Principios metafísicos del derecho*, inmediatamente anterior a la “Introducción a la metafísica de las costumbres”, a la cual le sigue la “Introducción a la teoría del derecho”. Tanto la metafísica del derecho como la de las costumbres pertenecen a los *Principios metafísicos del derecho*. Ver: Immanuel Kant, *Principios metafísicos del derecho*, [en línea], México D. F., Biblioteca Jurídica Virtual, UNAM, [citado 21-01-2015]. <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1563>

<sup>3</sup> “(...) transformant la langue de l'école en un ton populaire”. Jacques Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, en *Du droit à la philosophie*, p. 94. Mi traducción.

<sup>4</sup> “(...) chaque homme l'a en lui, bien que, le plus souvent, de façon seulement obscure”. Jacques Derrida, “Popularités. Du droit à la philosophie du droit”, en *Du droit à la philosophie*, p. 531. Mi traducción.



El lugar de la pedagogía no es, entonces, más que un lugar de paso: acceso a los resultados de un pensamiento elaborado por otros, por metafísicos que se reconocen como tales, pero acceso también a una toma de conciencia posible. Los metafísicos que ignoran que piensan como metafísicos tienen la posibilidad de devenir consientes y organizados. Si el pueblo no accede primero y espontáneamente a la razón, si no puede *él mismo* abordar la distinción entre sensible e inteligible, una exposición escolar y rigurosa de los resultados puede despertar en él la razón adormecida.<sup>1</sup>

La tesis de Derrida es que Kant reconoce que hay diferentes maneras de filosofar, pero estos modos, en realidad, no son filosofías diferentes, sino estilos para *remontar* hacia los primeros principios de la filosofía. Hay solamente caminos pedagógicos diferentes para conducir hacia los principios de los metafísicos que se ignoran, aunque todas las vías deben ser coherente con la estructura jurídica de la filosofía. La metafísica kantiana apunta a la empiricidad de los casos para aplicar en la experiencia los principios morales e *indicar* las consecuencias de éstos, sin que en sí mismos sean cuestionados. Derrida hace notar que la demostración que indica cómo se ha de obrar tiene una dimensión antropológica que no se confunde con la metafísica de las costumbres en sus principios, ni mucho menos puede fundarla. Kant define a la antropología moral como la disciplina que contiene las condiciones subjetivas, favorables o no, para el cumplimiento de las leyes de la filosofía práctica en la naturaleza humana. Por lo tanto, la filosofía práctica comprenderá, además de una metafísica de las costumbres, una antropología moral. Definidas por la antropología moral, las condiciones del “cumplimiento” de las leyes morales suponen la producción, la difusión y la consolidación de los principios morales por la educación, la instrucción y la enseñanza popular. El discurso pedagógico en la arquitectónica kantiana pertenece al discurso antropológico, por lo tanto, su lugar se deduce de los principios de la razón práctica. Derrida le asigna tres lugares a la pedagogía de Kant: (i) Como *toma de conciencia de la metafísica* porque se conocen los principios metafísicos que se ignoran; (ii) como *instrucción teórica* que muestra la relación entre principios morales y sus

---

<sup>1</sup> “Le lieu de la pédagogie n'est ainsi qu'un lieu de passage: accès aux résultats d'une pensée élaborée ailleurs, par des métaphysiciens qui se savent tels, mais accès aussi comme prise de conscience possible. Les métaphysiciens qui s'ignorent peuvent devenir des métaphysiciens conscients et organisés. Si le peuple n'a pas spontanément, et d'abord, accès à la raison, s'il ne peut, *de lui-même*, aborder la distinction entre sensible et intelligible, une exposition scolaire et rigoureuse des résultats peut éveiller en lui la raison sommeillante.” *Ibidem*, p. 530. Mi traducción.

consecuencias antropológicas; (iii) como *educación moral* que constituye una propedéutica a las condiciones de la aplicación o del cumplimiento de los principios.<sup>1</sup> La conclusión de Derrida es que la pedagogía, la disciplina de la filosofía, no es un acto o un momento puramente filosófico, sino que marca un límite antropológico. Lo que importa es determinar el fin en sí —como principio incondicionado de la moralidad—, independiente de todo dato antropológico porque no se puede pensar la pureza del fin a partir del hombre empírico.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar, entonces, de quién efectivamente lleva a cabo una pedagogía de la filosofía? En “Cátedra vacante” Derrida va a realizar una lectura de la conocida afirmación “no se aprende la filosofía, no se puede aprender más que a filosofar”.<sup>1</sup> Para Kant existiría una filosofía pura, *la* filosofía, y una filosofía histórica, el filosofar; distinción que deriva en dos tipos de filósofos. La razón pura —la forma, los fines y principios de la razón— se enseña sin que se aprenda, pues no se aprende como se aprende cualquier cosa, precisamente porque su pureza refiere a las formas y no a contenidos. Por este motivo la cátedra del filósofo es una “cátedra vacante”, un no-lugar, una enseñanza sin aprendizaje; en definitiva, una no-enseñanza. Se trata del filósofo como un tipo ideal, un maestro ideal, un profesor de doctrina sin contenidos; pues, en realidad, diciendo legisla, da la forma esencial de la razón que funda el orden de las facultades de la universidad. En todo caso, lo que enseña este maestro es el acto de legislar.

Sin embargo, no puede soslayarse la enseñanza de la filosofía como transmisión de archivo, esa vasta herencia que el profesor, como un guardián, lega a sus alumnos. En este caso, se trata de un contenido que sí puede aprenderse, cual es el contenido que se ha producido a lo largo de la historia de la filosofía. Estos contenidos serán enseñados por el maestro real, sujeto al poder de la maquinaria del Estado, el cual sería un ejemplo personal del tipo de maestro ideal. La facultad humana a cultivar en esta enseñanza que sí puede aprenderse es la de la memoria, que guarda la herencia filosófica, y la facultad de la universidad

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, pp. 533-534.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, pp. 100-102. Derrida refiere a la *Crítica de la razón pura* (apartado “Arquitectónica”), pero esta distinción se encuentra, también, en la *Lógica*, escrito póstumo publicado en 1880 (Apartado tercero); y en el *Aviso de las lecciones de invierno de 1765-1776* es donde aparece por primera vez.

correspondiente a la transmisión de la filosofía producida a lo largo de la historia es la facultad de filosofía, la que espacialmente se encuentra en el área de ciencias históricas de la universidad kantiana.

Desde el punto de vista del sujeto que conoce, el filosofar —conocimiento histórico— proviene de los datos, mientras que el conocimiento de la filosofía pura, de los principios de la razón que son formales. El enseñar y aprender escolarmente procede siempre de una razón histórica y por este motivo la filosofía no puede más que ser una doxografía, una compilación de lo que se ha producido.<sup>1</sup> El maestro real y el aprendiz, en el acto de enseñar y aprender contenidos, no son usuarios de los principios de la razón, sino que repiten el producto de la razón de otros, memorizando los significados de las obras como datos; a esto Derrida va a llamar mnemotécnica o imitación de la razón.<sup>1</sup> O sea que el aprender y la didáctica se juegan, en el caso de Kant, en la oposición contenido/forma, entre la posibilidad de enseñar y aprender de memoria datos empíricos y la contracara que vendría a ser la imposibilidad de enseñar y aprender los principios trascendentales de la razón. La filosofía se diferencia del filosofar como la forma del contenido; el maestro ideal legitima los juicios de la pedagogía y de la filosofía como pedagogía, como lo hace con las demás ciencias empíricas que se desarrollan bajo la tutela del poder del estado.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, p. 107.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>1</sup> En el artículo “Enseñar filosofía y aprender a filosofar”, Eduardo Rabossi interpreta el enunciado de Kant alejándose de la metafísica que acompaña al planteo epistémico kantiano. Ver: Eduardo Rabossi, “Enseñar filosofía y aprender a filosofar”, en Eduardo Rabossi & Guillermo Obiols, *La Filosofía y el filosofar. Problemas de su enseñanza*. “Enseñar filosofía” no va a remitir a Principios de la Razón, sino a los contenidos históricos que constituyen sistemas de pensamiento; y el “aprender a filosofar” convoca a la relación que, a través del método, la filosofía tiene con ese pasado. En el primer párrafo del artículo en cuestión aparece la cita de Kant: “No podemos aprender filosofía... sólo podemos aprender a filosofar”. Dice Rabossi que si se sigue a Kant, la filosofía no puede enseñarse, puesto que no cumple los requisitos para ser una disciplina. Para Kant, la filosofía no es una disciplina con un cuerpo elaborado y establecido por la comunidad de investigación, de allí las preguntas de Kant: “(...) ‘¿Dónde está esa filosofía?’ ‘¿Quién está en posesión de ella?’ ‘¿cómo reconocerla?’”. Rabossi afirma, junto con Kant, que la filosofía no es conocimiento empírico. Sin embargo, en una clara postura anti metafísica, se aleja de Kant al decir que las verdades han abandonado su anclaje en Principios de la Razón y desplaza estas verdades al filosofar. Este traslado es permitido al dejar asentado que solamente se aceptarán las verdades en un sentido restringido, en tanto son: por un lado, dependientes de la capacidad para sobrevivir a los intentos de derribarlas, criterio objetivo; y, por otro lado, de la convicción racionalmente fundada de quien proponga y defienda la tesis, criterio subjetivo. Como puede apreciarse, con esta interpretación de Rabossi, el filosofar queda ligado al tratamiento racional y no memorístico de la verdad, adosándole al filosofar una metodología para el tratamiento de los contenidos. En efecto, una vez independizadas de los Principios de Razón, las verdades son trasladadas al filosofar que resuelve la validez objetiva y subjetiva y, a la vez, se aleja de los Principios de Razón; una traición a Kant que

---

tiene como efecto la consolidación de una filosofía emparentada con la reciente democracia de ese momento, ya que somete cualquier contenido a una racionalización para su aceptación. Rabossi señala que la enseñanza de la filosofía es una práctica teórica. En este marco, resalta la importancia de “la filosofía”, ya que “la enseñanza-aprendizaje de la filosofía no se puede ni se debe realizar en el vacío”. Las verdades (teóricas) corresponden a la filosofía pero, al desligarse de Principios metafísicos, son valoradas como un pasado al que, como cualquier otro contenido, hay que someter al acto legislador de los criterios. El lazo entre filosofía (teoría) y filosofar (práctica) permite, a quien se aboque a la práctica de filosofar, hacer un uso libre de su razón, que plantee y elabore por sí los problemas que realmente le preocupan y no repetir de memoria. Es de notar que este lazo excluye abocarse a los contenidos filosóficos como datos históricos, pues, insisto, el enfoque en la enseñanza prioriza la validez de los sistemas del pasado al someterlos a criterios metodológicos. Rabossi cita una frase de Kant en la que el filósofo alemán dice que quien quiera llegar a ser un buen filósofo, deberá hacer un uso libre de su razón, lo que se opone a un uso imitativo o memorístico, propio del conocimiento histórico que se repite tal como otros lo produjeron. La lectura de Rabossi “salva” a la enseñanza de la filosofía de un uso memorístico y le otorga un status epistémico que le permite enseñarse en la Facultad de Filosofía y no en la de Historia, como lo proponía Kant. Así, se abre el campo para la enseñanza de la filosofía en Argentina y la relación de la filosofía con otras disciplinas desde una racionalización vigilante en la formación académica en general y docente en particular, que se extiende a cualquier ideología, incluso la detentada por el Estado. Se instala o instituye, así, una filosofía que posibilita la enseñanza crítica también de contenidos, puesto que serán el material con los que procederá la práctica filosófica. La argumentación lógica funciona como criterio de demarcación entre verdades filosóficas y verdades dogmáticas, parafraseando a Popper, entre filosofía y pseudo-filosofía, esa que había primado en las cátedras universitarias y en las escuelas medias, por más de una razón. La enseñanza de la filosofía es una apuesta al uso crítico de la razón, que adquiere fuerza en un momento coyuntural que necesitaba instituir una filosofía capaz de regular la soberanía de un Estado que actuó en complicidad con el dogmatismo que se constituyó en base a la censura de contenidos. La verdad se mide por la resistencia y la convicción y no por los posicionamientos ideológicos, lo que permite que la censura reguladora de la razón admita la pluralidad de perspectivas. A mi juicio, esta vigilancia y control de la filosofía sobre sí misma y sus instituciones, y sobre la vigilancia y el control del Estado, cualquiera sea el tipo de institución, fue una de las mejores cosas que pudieron acontecer en Argentina para la estabilización de la democracia, pese a todos los inconvenientes que pueden atribuírsele a este racionalismo crítico. En un país asediado por gobiernos autoritarios y democracias empobrecidas, que imponen el dogmatismo desde minorías rectoras que promueven la demagogia, el gesto crítico es recibido como una herencia preciosa que vale la pena revisar para pensar la actualidad de la filosofía y la educación. Por otra parte, creo que el planteo de Rabossi explica, en cierta manera, cómo los profesores de filosofía nos hemos constituidos en veedores del pensamiento de nuestros alumnos: les pedimos reflexión, justificaciones, legitimaciones y validez de lo que dicen, hacen y sienten. Para este cometido nos convertimos en organizadores de debates, discusiones y demás encuentros que con rigor metodológico superen el sentido común o la opinión. Estamos cómodamente instalados en este orden. Creo que Rabossi, como lector de Kant, nos ha enseñado que las herencias pueden reinventarse creativamente y que se pueden generar cambios institucionales con la palabra del filósofo que dice y hace con su decir. Otra traición a Kant, pues para este filósofo el hacer quedaba extramuros de la universidad y el crear fuera de la filosofía; mientras que en las instituciones argentinas se trabaja en el cálculo de las “condiciones” legislativas que aseguren la libertad de cátedra.

### (III) LA EDIFICACIÓN COMO TARJETA POSTAL

*La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*<sup>1</sup> se inspira en una imagen-texto que encuentra Derrida, por casualidad, en la biblioteca de Oxford, en la que se dibuja a Platón de pie ubicado en las espaldas de Sócrates que escribe. En la lectura de Derrida, la relación de Platón con Sócrates es despojada del contexto, se convierte en algo multisignificante, presencia siempre en desviada, sin centro, transmitida en diferido. La interpretación derridiana es un juego libre de asociaciones que no reconocen ninguna lógica histórica; al contrario, la revelación que confirma Derrida al encontrar esta tarjeta medieval es la de que la escritura es un simulacro, una farsa y esos dos, la pareja de Sócrates y Platón, nos habrían engañado. ¿Quién escribió, Sócrates o Platón? ¿Fue engañado el mismísimo Nietzsche de espíritu sospechoso cuando creyó que Sócrates no había escrito? ¿Cuál es la verdadera escritura? ¿Quién sabe el origen cierto? ¿Quién tiene la verdad? La palabra expresa también la habilidad de desviarse. Y no podía esperarse otra cosa, toda vez que la escritura es una obra que resiste, como un comodín, a la identidad del *eidos*. Una ficción que está más cerca de la literatura que de la “buena” escritura de la filosofía. “(...) La literatura debe seguir siendo ‘insoportable’. Entiéndase también: sin soporte alguno”.<sup>1</sup> Es la ausencia de soporte, es decir, una escritura *sin soporte* de significado verdadero lo que hace *insoportable* a la literatura. Y, a la vez, es la presencia del soporte de las palabras como superficie o significante a trabajar, lo que la mantiene *insoportable*, en el sentido de una cierta angustia por la pérdida de verdades que, indiscutibles, aseguran el camino y el punto de llegada. Derrida habla de literatura, no de filosofía ¿qué habilita a hacer este salto? Este otro del lenguaje filosófico, caso la literatura, deja de ser tal desde el momento en que es imposible que la filosofía constituya su identidad en términos de ontologización del lenguaje, pues el lugar de la verdad es una producción del propio o, mejor dicho, impropio lenguaje: si hay soporte, éste no puede ser otro que el de las palabras y lo que con ellas podemos hacer. Sólo quedan las maniobras deconstructivas sobre el soporte de la escritura. Refiriéndose a *La tarjeta postal*, en *Ulises gramófono*, dice Derrida: “Pero no se sabe

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015].

[http://web.archive.org/web/20070225185725/http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la\\_tarjeta\\_postal.pdf](http://web.archive.org/web/20070225185725/http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_tarjeta_postal.pdf)

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 93.

nunca quién pertenece a quién, qué a quién, qué a qué. No hay sujeto de la pertenencia, así como tampoco hay propietario de la tarjeta postal: ella sigue sin tener destinatario asignado”.<sup>1</sup>

El no saber nos somete a la molestia de la duda y solemos resolverlo interpretando lo desconocido desde lo que ya sabemos. Así, lo otro como diferente se transforma en lo mismo. La levedad con la que se muestra a Platón en la postal (con un pie en el aire), incita a la agilidad del movimiento, una cierta velocidad que desencaja la solidez de los cuerpos; una suerte de inversión vuelve insostenible la gravedad del ser, el soporte permanente e inamovible de las definiciones. La gramática escolar ha solidificado cuerpos de definiciones respecto a los alumnos, a los docentes, al aula, a la escritura, a la evaluación; y son estas definiciones las que permiten programar y controlar lo que viene. Una paradoja que no parece escapar al análisis de Derrida y que radica en lo siguiente: Platón aboga por la enseñanza oral (carente de contenidos referenciales) encarnada por Sócrates, sin embargo, sabemos de éstas prioritariamente merced a los escritos de Platón. Sócrates ha muerto y no es raro pensar en la muerte del escriba que firma su propia sentencia de muerte por orden del padre. Es desde el elevado mundo del *eidós* que Platón conduce la escritura en el movimiento de la dialéctica y se vuelve inmortal porque ha matado a la mala escritura, esa que se desvía en la interferencia.

Presento aquí a un Kant inscripto como una tarjeta postal, que puede rasparse, volver a escribirse y, a diferencia del tatuaje, desviarse hacia cualquier destinatario. Un Kant grabado en una tarjeta errante, y no el que estaría grabado en un cuerpo organismo, lo que nos hace sus destinatarios rehenes, pese a que sólo podamos tener acceso a su visibilidad en forma indirecta, como un tatuaje en la espalda. Kant como una tarjeta errante puede aportar elementos para una arquitectura y no una arquitectónica. Transformar al tatuaje en una tarjeta es quitarle el soporte del ideal, mucho más si éste es el de lo humano. Sin este soporte, el tatuaje Kant que llevamos inscripto en la piel quedaría librado a un desvío permanente que, en términos de Derrida, como veremos, —y esto es lo sorprendente— se

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, p. 49.

juega entre lo posible y lo imposible, entre lo condicional e incondicional, entre los juicios determinantes y reflexionantes; una jerga en la que, sin dudas, sobrevive la figura kantiana.

Creo que la tercera *Crítica* puede considerarse la mayor fuente kantiana, de la que Derrida extrae agua para su molino pues en este libro, escarbando los cimientos estéticos, estima los juicios reflexivos del *como si*. La analogía que plantea Kant en la *Crítica del discernimiento* para adicionar los juicios subjetivos a la universalidad de la arquitectónica, en manos de Derrida, se vuelve clave para desbaratar la unidad orgánica de dicha arquitectónica. Leyendo diversos textos de Derrida puede constatar la apropiación no fundacional que hace del *como si*, la cual, como se verá más adelante, cobra fundamental importancia cuando expone su punto de vista respecto a la universidad. En *La Universidad sin condición*, conferencia clave en lo que respecta al pensamiento de Derrida respecto a la universidad, aparece la analogía de los juicios reflexionantes del *como si* armando todo el texto para enfatizar el proyecto de las nuevas Humanidades.<sup>1</sup> Me referiré a los escritos dedicados a Kant en el libro *La verdad en pintura*,<sup>1</sup> en los que se retoman los juicios reflexionantes estéticos, propios de la facultad del discernimiento. Antes de avanzar, he de decir que Derrida me ha llevado por un terreno difícil en que he tropezado, no solamente con la tensión de ambigüedades que arman la trama derridiana, sino también con la *Crítica del discernimiento*, particularmente con “la analítica de lo bello”; no obstante, introduzco esta cuestión porque la considero de suma importancia para abordar el modo cómo Derrida va a sacar otro Kant del mismo Kant, desafiando a Kant en el diseño de la Universidad humanista. Una universidad liberada de la arquitectónica será una universidad errante y a esta errancia Derrida la encuentra en Kant a través de una lectura elíptica en la que vuelve a la *Crítica del discernimiento* para retirarse de ella sin abandonarla definitivamente.

Cuando se trata de la facultad del juicio o discernimiento, éste es reflexionante —y no determinante como el entendimiento—, por lo tanto, los juicios reflexionantes, al ser subjetivos, se caracterizan por enunciar una regla que no está dada para un particular.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “El párragon”, en *La verdad en pintura*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2001, pp. 49-91; Jacques Derrida, “El sin del corte puro”, en *La verdad en pintura*, pp. 93-126.

<sup>3</sup> Aunque no aporten nada al conocimiento, los juicios estéticos se relacionan con el entendimiento, facultad de conocer, aunque no se le pueden asignar reglas conceptuales a lo bello. Los juicios sobre el sentimiento de

Derrida va a hacer hincapié en la facultad de discernir porque “haría tambalear” uno de los binarismos que, con frecuencia, distinguimos y oponemos a partir de dos heterogeneidades: el orden de la naturaleza y el mecanicismo: mundo fenoménico (en que legisla la facultad del entendimiento); y el orden de la moral y la libertad: mundo *nouménico* (en que legisla la facultad la razón). El placer es la forma de un sentimiento absolutamente despojado — palabra que no está en Kant, se preocupa en aclarar Derrida—de contenido empírico, pues se trata siempre de un placer intelectual formal. Para aproximarnos a este sentimiento de placer que resulta de la belleza hay que partir del binomio kantiano belleza libre/belleza adherente, distinción que se realiza según la belleza tenga o no un fin. La belleza adherente es la que está sujeta a lo empírico. A través de un rodeo por los juicios reflexionantes del *como si*, Derrida deconstruye la distinción que Kant realiza entre belleza adherente o útil y belleza pura o libre.<sup>1</sup> Desarma y arma, disminuye y aumenta, hasta formar un tejido en el que Kant acaba atribuyendo a los juicios reflexionantes una errancia que ya no es de la belleza vaga y sin fin de la pura forma, sino la de la singularidad. El calificativo de “vaga”, usado por Kant,<sup>1</sup> da pie a Derrida para incursionar en el vagabundeo, el sin fin, lo incondicional, el abismo...

---

placer son engendrados por síntesis entre la facultad de la imaginación y la del entendimiento, correspondiendo el enlace al ámbito trascendental. Estos juicios, a diferencia de los morales, carecen de fin; tampoco tienen objeto, como es el caso de los determinantes; ni tienen concepto, es decir, en este caso, el entendimiento juega libremente sin conceptualizar: los juicios estéticos no son ni morales ni cognitivos. Creo que lo difícil es entender que estos juicios no tengan objeto, pues estamos acostumbrados a atribuir la belleza que engendra el sentimiento de placer a los objetos. Así decimos, por ejemplo, la naturaleza es bella. En realidad, nos aclara Kant, recurrimos a este tipo de enunciados por falta de otro, ya que estos juicios suponen la autonomía del sujeto respecto al objeto; esto, porque el sentimiento de placer no es empírico. O sea, cuando enunciamos bajo la forma "X es bello", no estamos aludiendo al objeto con sus cualidades empíricas, como puede ser, por ejemplo, su color, su perfume, ni siquiera a su forma. Hacemos *como si* lo fuera, por lo tanto, se establece una relación de analogía. Se procede por analogía porque compara la forma de los juicios subjetivos con los juicios determinantes, que son objetivos. Por este motivo el discernimiento reflexionante procede hipotéticamente *como si*, pero nunca sabremos si lo que se afirma es verdadero o falso. La analogía del *como si* pertenece tanto al discernimiento estético como al teleológico y permite considerar a los objetos particulares como si estuvieran bajo la unidad de un determinado punto de vista que se asume hipotéticamente, es decir, *como si* hubiera cierta universalidad, en principio improcedente, en los juicios subjetivos. La necesidad objetiva que atribuimos a estos juicios es condicional y esta condición es el sentido común, facultad del discernimiento y no del entendimiento determinante, lo que hace que la necesidad de consentimiento universal sea, en realidad, una necesidad subjetiva. Ver: Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, pp. 158-170.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, pp. 181-183.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, p. 181.



Derrida hace foco en el comienzo del análisis a la “Analítica de lo bello”, en el que Kant hace referencia, entre otros ejemplos, a un tulipán natural;<sup>1</sup> una flor en estado salvaje. Esta flor es ejemplo de la belleza en la naturaleza, belleza pura o libre porque, en cuanto forma, el tulipán parece organizado armoniosamente en vista a un fin. Habría que agregar que esta belleza está *afuera* del objeto tulipán empírico porque al ser pura no es adherente a *este* tulipán singular. Jugando con el verbo *ver* de “en vista a”, Derrida dice —como Kant— que, en realidad, es *como si* estuviera organizado armónicamente conforme a un fin, a lo que agrega que el fin “no se ve”, ya que se trata de la finalidad como movimiento orientado: “finalidad sin fin” —según Kant— que es lo que hará de la belleza del tulipán una belleza pura. Hasta aquí, Derrida sigue a Kant sin desvíos, pero comienza su rodeo por el *sin* de la “finalidad sin fin”, al que llamará el “corte puro”, pues es necesario cortar el fin para que haya belleza pura. De este *sin* Derrida infiere que el campo de la belleza natural se organiza en torno al no-saber respecto al fin —porque recordemos que no hay fin—, y este no-saber permitiría ver que existe una forma de finalidad —porque Kant afirma que hay finalidad. Pero esta falta de vista del fin no priva de nada a esta belleza natural y pura; al contrario, el tulipán es un todo organizado y como tal, la belleza es pura porque provoca el sentimiento de su armoniosa completud: “El *sin* del corte puro es sin falta, sin falta de nada”.<sup>1</sup> La belleza del *esto*, del tulipán singular, remite a sí mismo porque la belleza es *sin fin*; por ende, en realidad, “(...) no le falta nada porque le falta un fin (...)”.<sup>1</sup> Sin embargo, dice Derrida —que a esta altura ya ha rodeado suficientemente a Kant para doblegar su voluntad— si se considera que el sistema está entero pero carece de fin a mis ojos —puesto que el *sin* (sin sentido o sin fin) no es visible porque es puro—, entonces le falta algo a su saber que no es un algo; no es una cosa, ya que se trata de una belleza pura. Entonces, ¿qué es lo que le falta? El “*sin-objetivo*”, —puesto que se trata de un sentimiento subjetivo—, lo cual equivaldría a decir que le falta “el *sin-porqué*”. En ejemplo del tulipán, “*sin-objetivo*” y “*sin-porqué*”,<sup>1</sup> concluye Derrida, nos coloca ante un significante que no tiene un sentido, que no significa nada. Por otra parte, focalizando en el sujeto, Derrida señala que la subjetividad del sentimiento de placer, en realidad, es una subjetividad in- o anaexistente,

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 249.

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “El sin del corte puro”, en *La verdad en pintura*, p. 99.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>1</sup> Las comillas son más para facilitar este recorrido al lector en que las paradojas de Kant, resaltadas por Derrida, vuelven complicada la lectura.

pues se eleva sobre el sujeto empírico y sobre todo el mundo. Se trataría de un placer cuya experiencia es imposible, ya que no se tiene placer puro en tanto que sujeto existente; sin embargo, el sujeto tiene derecho a decir “esto es bello”.<sup>1</sup> La conclusión de Derrida es tan genial como graciosa: no hay objeto pero tampoco sujeto; por lo tanto, “no (me) queda casi nada: ni la cosa, ni su existencia, ni la mía, ni el puro objeto ni el puro sujeto, ningún interés de nada que sea por nada que sea”.<sup>1</sup> En principio, podría decirse que la belleza como finalidad sin fin no está sujeta a determinación de ningún concepto —tal como afirma Kant—; por lo tanto, sería una belleza vaga en tanto cosa no determinada, es decir, libre. Pero hete aquí que Derrida hace un juego elíptico que cambia el significado del término “vago” en tanto belleza libre o pura. La pregunta adquiere otra dirección: ¿Qué es lo que queda? La errancia como un vagabundeo sin límites que no alcanza su destino. Lo que se piensa según su fin adherente estaría en movimiento hacia la errancia, pero también lo que prescinde del fin o *telos*, lo que ha sufrido el *sin* del corte puro. Entonces “El *telos* de las dos bellezas sería el *sin*: la no-presentación del *telos*”.<sup>1</sup> El rodeo ha logrado sitiar a Kant porque lo lleva a ceder ante su verdad más preciada, cual es los fines de la razón. A esta altura del avance de Derrida, otro logro que refuerza el sitio: lo no puro vale tanto como lo puro porque ambas bellezas son sin fin, o sea, sin teleología. Más aún, lo no puro tendría mayor valor porque sin *este* tulipán (singular) no hay belleza, por lo tanto, la adherencia es una raíz irreductible común a las dos bellezas. Incluso, la belleza adherente sería más bella porque, al considerar a *este* tulipán (singular), nos dice más sobre la belleza. A pesar de ser fecundo (el tulipán), la simiente se disemina, se pierde, se extiende, se recrea, no logra su destinación, no tiene fin. La simiente del padre Kant se erra y, si nace un hijo, será sin reconocimiento del padre; esto, gracias al injerto parasitario de Derrida en la *Crítica del discernimiento*. La singularidad del ejemplo, el tulipán, indica la errancia irreductible de la singularidad, lo que tendrá un efecto prolongado en la escritura de Derrida y que me interesa para abordar en apartados siguientes, el planteo de la nueva universidad sin teleología alguna.

---

<sup>1</sup> Aquí hay que recordar que el *sin* marca un corte de pureza, o sea, a nivel trascendental, y como tal es independiente de la existencia de la cosa, no se toma en cuenta la existencia de la cosa.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “El párragon”, en *La verdad en pintura*, p. 60. Cuando Derrida usa el pronombre en primera persona está enfatizando el yo empírico.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, “El sin del corte puro”, en *La verdad en pintura*, p. 110.

Derrida avanza hacia el final de la *Crítica del discernimiento* y retoma la distinción entre belleza vaga o pura —la del tulipán— y el ideal de belleza, de la que sólo es capaz el ser humano. Para Kant, la belleza vaga no es capaz de un ideal porque éste tiene como fundamento una idea de razón y sólo el ser humano es capaz de tal cosa. El ideal de belleza debe ser adecuado a una idea y un ejemplar será bello en la medida en que se adecue al modelo ideal. Por lo tanto, el ejemplar singular representa el ideal de belleza en tanto se acerque, sin nunca lograr la perfección, al *máximum* de la idea; en consecuencia, sólo la humanidad es capaz de perfección, en tanto es la única criatura que puede darse sus propios fines. La afirmación de Derrida es que “No hay lugar para una estética del hombre que se sustrae al juicio de gusto puro en la medida misma en que es portador del ideal de lo bello y él mismo representa, por su forma, la belleza ideal”.<sup>1</sup> Traigo a colación un ejemplo citado por Kant cuando desarrolla esta temática en la *Crítica del discernimiento*. Un tatuaje, para Kant, pese a que puede ser una belleza en sí misma en cuanto a su forma, queda excluido de la belleza pura porque, al estar adherido al cuerpo humano, tiene un fin que lo ubica del lado de la utilidad y no del de la pura contemplación. Por otro lado, —y a esto lo dice Kant expresamente respecto de los zelandeses— porque el tatuaje degenera la figura del ser humano, impidiéndole adecuarse al ideal de belleza o al modelo de lo que deber ser en tanto figura.<sup>1</sup> Los juicios reflexionantes anclan siempre en la singularidad —como en el caso del tulipán, de *este* tulipán— y, a pesar de que existe la tendencia de ir hacia lo universal, este movimiento será siempre al modo de una analogía que no cierra —como lo habría advertido Kant— en los juicios determinantes, cuya forma supone los conceptos del entendimiento que hacen posible la experiencia en términos de prueba. Derrida considera que el antropologismo como ideal de belleza pretende sellar el “abismo” entre los juicios singulares de la facultad del discernimiento y la universalidad introduciendo la *máxima* de ideal de belleza que corresponde a la razón práctica. La razón práctica regulativa, entonces, se vuelve constitutiva y no apenas regulativa de la posibilidad de los juicios del discernimiento. El arte humano tiene una finalidad práctica que solamente al ser humano es atribuible, quedando la naturaleza excluida del reino de los fines. En este punto de la *Crítica*, Kant da un paso más que, siguiéndolo, Derrida hace notar que el mismo Kant traza

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>2</sup> Ver: Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 183.

con cierto titubeo. Este paso se asienta en la analogía entre los juicios reflexionantes y los juicios morales o sea, entre la finalidad sin fin y la finalidad práctica avanzando hacia otra analogía. Así como el arte humano tiene un ideal de belleza, lo tendría también la naturaleza como obra de Dios creador, con lo que quedaría asentada la unidad de la naturaleza, inaccesible al entendimiento humano. Si bien los juicios determinantes dan cuenta de las leyes universales de la naturaleza, el sentido final de la variedad de los fenómenos se realiza por analogía con la finalidad del arte humano, *como si* un entendimiento los hubiese orientado a un fin. Pese a no estar determinado por la experiencia, el fin de la naturaleza, más allá de las relaciones lógicas, es impuesto por la razón práctica.

La conexión entre el antropo-teologismo y el analogismo indica, entre otras cosas, cierto rumbo, el rumbo.

Este parece *faltarle* a la *pulchritudo vaga*, que erra sin fin determinable, en el *sin* del fin en blanco o del sin rodeos, sin complemento de objeto, sin fin objetivo. Pero todo el sistema que la considera suple el rumbo, determina lo vago (como falta) y le vuelve a dar sentido a la errancia: su destino y su destinación.<sup>1</sup>

La importancia del analogismo es asumida por Derrida como la imposibilidad de establecer condiciones *a priori* que determinen cualquier fin, igual que en Kant, aunque sin la presuposición y la confianza de que la analogía pueda cerrar el nexo entre razón pura práctica imperativa y necesidad de la naturaleza. Las piezas de la arquitectónica no sueldan y, afirmándose en la errancia de los juicios reflexionantes, no da lugar a teleología alguna. Los juicios reflexionantes pertenecen al arte, su lugar no es ni el de la libertad ni el de la naturaleza, o sea que no son ni constatativos ni prescriptivos. Son, antes bien, performativos en el sentido de que producen obra. La filosofía no puede más que pronunciarse en la errancia y la nueva universidad no se exime de edificarse en este suelo sin rumbo. Antes de entrar en este tema, en consonancia con el ejemplo del tulipán tomado de la *Crítica del discernimiento* como belleza errante, quisiera retomar de la “Mitología blanca”, un párrafo de Derrida al que ya hice referencia para hablar de la metáfora y en donde, precisamente, la metáfora de la flor abre y cierra el escrito. Los juicios del *como si* pronuncian los

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “El sin del corte puro”, en *La verdad en pintura*, p. 126.

corrimientos metafóricos porque la permanente errancia no cede ante un significado que dependa de la naturaleza. La representación no se realiza conforme a un fin por lo que el corte puro es imposible.

(...) hacer aquí una flor, extraerla, subirla, dejarla, mejor, subirla, dejarla, mejor, subir, hacerse de día —apartándose como de sí misma, enrollada esa flor grave (...)<sup>1</sup>

El heliotropo siempre puede relevarse. Y siempre puede convertirse en una flor seca en un libro. Hay siempre, ausente de todo jardín, una flor seca en un libro (...)<sup>1</sup>

En “La mitología blanca” las flores naturales llenas de vida —caso el tulipán, belleza natural— se convierten, por el desgaste, en una flor seca, imposible de volver a las raíces sensibles que las engendraron e imposible de representar sus propiedades esenciales en el concepto. La palabra —flor desgastada— no puede más que remitir a otras palabras, el texto no puede más que remitir al texto y no hay naturaleza alguna en el origen del mismo. La figura de la piedra acompaña a la de la flor: “(...) aprendiendo a cultivar según el cálculo de un lapidario (...);<sup>1</sup> y al final: “Heliotropo nombra también a una piedra; piedra preciosa, verdosa y rayada de venas rojas, especie de jaspe oriental”.<sup>1</sup> Heliotropo, suelo de herbario, de antología disecada, piedra oriental, lugar de repliegue de la metáfora, de la analogía del *como si*. Suelo de piedra erosionada consistente para crear y criar escritura, como un lapidario transforma una piedra o un orfebre la convierte en joya. Dureza y resistencia del significante que no se deja penetrar para extraer el significado, antes bien, éste es creación de un trabajo de artista. La alusión a la piedra es también el cuerpo que ha renunciado a la unidad de la razón que anima al *qué es*. Derrida, citando a Mallarmé, recuerda que la metáfora no puede significar ni una sola cosa ni una pluralidad de significados:

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 249.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 311.

Digo: ¡una flor! y, salvado el olvido al que mi voz relega algún contorno, en cuanto que algo distinto de los cálices conocidos, se alza musical, idea misma y suave, la ausente de todos los floreros.<sup>1</sup>

Flor “ausente de todos los floreros” podría ser el trabajo de la lengua por el nombre mismo, sólo existen palabras que se desgastan por el inevitable efecto que la erosión provoca por el roce que el movimiento en la materialidad de la superficie de los cuerpos. En la repetición algo se pierde: el eterno retorno de lo mismo sólo puede ocurrir en diferido y no hay analogía que clausure la diferencia. Las flores no guardan la vitalidad que las hizo nacer; . El resultado se logra haciendo rozar las palabras unas en torno de las otras, poniéndolas en contacto cuando se las creía incompatibles o alejándolas allí donde se las suponía soldadas. De la fuerza de esta fricción —que fuerza al texto— se extrae, constructiva y deconstructivamente, el significado de un acontecimiento que se repite, abriendo así la posibilidad de un nuevo acontecimiento. Porque está muerto, el nombre —flor seca— puede ser re-inscripto, disecado, tallado, como una piedra lo es por el lapidario. Antes que ser, hay, en este sentido, muerte que transforma el “corte puro” en una marca o herida. Como una flor seca en un libro, la palabra no ha desaparecido, lo que queda de ella continúa un movimiento que la puede llevar de una página a otra, de uno a otro libro. El tulipán se ha disecado y lo que queda es la errancia, el traslado, el desvío de las ruinas.<sup>1</sup> El tatuaje ya no asienta en un organismo vivo, se ha transformado en una piel seca, en el cartón de una tarjeta errante. Lo que ha intentado señalar Derrida es que el *como si* fracasa en el intento de soldar la necesidad universal y sólo nos queda discernir sin la seguridad de la experiencia, con la singularidad de las palabras archivadas en una tarjeta errante.

Derrida va a hablar de literatura, de un pensamiento sin el sello del hombre, de las humanidades sin el humanismo kantiano que fija el rumbo. Este *como si* describe la experiencia estética —como en Kant— tanto en la naturaleza como en las obras de arte,

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Mallarmé”.

<sup>2</sup> En esta “botánica” de Derrida, la simiente sin padre —errante— se opone a la autoridad del modelo enciclopédico, unidad analógica del hombre y de Dios. El prefacio del libro, en este sentido, es el intento de apropiarse de la obra, por lo que la diseminación que interrumpe la teleología es también “perder la cabeza”, como se vio en relación a Sartre que corre después de muerto. Ver: Jacques Derrida, “Fuera de libro (Prefacios)”, en *La diseminación*, pp. 32-33 y -68-72.

entre las que se encuentran —a diferencia de Kant— las Humanidades clásicas y la filosofía. Del *como si* Derrida extrae las posibilidades secretas de la “experiencia del ‘quizá’”,<sup>1</sup> pues el discernimiento reflexionante procede hipotéticamente *como si*, adquiriendo la forma del condicional. Desde la imposibilidad que señala el *quizá* es que la filosofía se emparenta con la literatura, pues ésta tiene vínculos con una gramática de ficción que no requiere el soporte de la verdad. En la experiencia del *quizá* ya no hay límites rígidos entre la filosofía y su otro, no hay formas que demarquen la legitimidad de un no-lugar incontaminado del lugar de los poderes, los del Estado y otros tantos. La universidad autónoma, desinteresada y diferente de todos los discursos e instituciones circundantes está parasitada por el *quizá* que afecta, también, al ensamble kantiano entre estética y razón práctica, que ha fracasado en sellar el puente entre el adentro y el afuera, condicionando al arte a la idea de razón. Con la lectura de Derrida los límites se han vuelto permeables y la Universidad se articula en la tensión irreductible entre condicionalidad e incondicionalidad. Derrida no abandona las palabras kantianas e introduce otra vuelta a la condicionalidad del *quizá* y del *como si* al enfatizar en una universidad sin condición. No se desecha la incondicionalidad, pero ésta ya no tiene el soporte del humanismo; antes bien, lo que se promueve es la experimentación en la errancia, sin la objetividad del entendimiento o ideas de razón.

Este límite de lo imposible, del «quizá» y del «si»: ése es el lugar en donde la Universidad divisible se expone a la realidad, a las fuerzas de fuera (ya sean culturales, ideológicas, políticas, económicas u otras). Ahí es donde la universidad está en el mundo que trata de pensar. En esa frontera ha de negociar pues, y organizar su resistencia. Y asumir sus responsabilidades. (...) para oponer una contraofensiva inventiva, con sus obras, a todos los intentos de reapropiación (política, jurídica, económica, etc.), a todas las demás figuras de la soberanía.<sup>1</sup>

El *como si* y la experiencia del *quizá*, que se desvía de la gramática del *es* y del *deber ser*, se ensambla en el acontecimiento que “(...) no tiene lugar sino allí donde no se deja domesticar por ningún «como si» o, al menos, por ningún «como si» ya legible, descifrable

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, p. 76.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 76.

y articulable *como tal*”.<sup>1</sup> Kant es un acontecimiento y todo acontecimiento, en principio, ocurre como un golpe que sorprende e interrumpe —Kant es como un rayo, un trueno, diría Deleuze—. Si no hay un corte, no hay decisión, y a partir de ese momento lo que aparece es el despliegue de un programa. Claro está que el corte no será el *sin* del corte puro, de allí que la tensión sea permanente y que, por ende, lo condicionado —las leyes, el programa, el cálculo— acompañe la construcción de una universidad sin condición.<sup>1</sup>

La invención es del orden del *como si* sin reducirse a una posibilidad; si así lo fuera, podría predecirse de antemano. Para que haya acontecimiento es preciso que la invención aparezca como imposible, que lo que era imposible llegue a ser posible: “Esto es lo que se llama *hacer lo imposible*. Y, por lo demás, cuando no hago más que lo que me es posible, no hago nada, no decido nada, dejo que se desarrolle un programa de posibles”.<sup>1</sup> Esta idea se resume en la expresión de Derrida de que el acontecimiento “nos cae encima”,<sup>1</sup> porque excede los términos de una experiencia comprensible: “Lo que va a venir, *quizá*, no es sólo esto o aquello, es finalmente el pensamiento del *quizá*, el *quizá* mismo. Lo que llega llegará *quizá*, pues no se debe estar seguro jamás, ya que se trata de un llegar, pero lo que llega sería también el *quizá* mismo, la experiencia inaudita, completamente nueva, del *quizá*. Inaudita, completamente nueva, la experiencia misma que ningún metafísico se habría atrevido todavía a pensar.”<sup>1</sup> Obviamente que no se trata de esperar resignada o pasivamente, ni de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>2</sup> En “Les antinomies de la discipline philosophique”, Derrida plantea y tensa, al modo de la dialéctica kantiana, las contradicciones irresolubles en la enseñanza de la filosofía. Ver: Jacques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique”, en *Du droit à la philosophie*, pp. 511- 524. Interesado en los muchos y tal vez infinitos Sócrates, Walter Kohan se detiene en estas antinomias interesándose, también, en quien aprende: ¿cómo ser discípulos de Sócrates, si éste no se propone como maestro y no genera escuela, y además supone que no transmite conocimiento? Ver: Walter Kohan, “Sobre las antinomias de enseñar filosofía”, [en línea], *Cuestiones de Filosofía*, Nro. 9, pp. 143-160, 2007, [citado 21-01-2015]. [http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones\\_filosofia/article/view/631/629](http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia/article/view/631/629)

<sup>3</sup> Jacques Derrida, “«El otro es secreto porque es otro»”, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, p. 345.

<sup>4</sup> Ver: Jacques Derrida, “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, [en línea], The European Graduate School, [citado 21-01-2015]. <http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articles/cierta-posibilidad-imposible-de-decir-el-acontecimiento/>

<sup>5</sup> “Ce qui va venir peut-être, ce n'est pas seulement ceci ou cela, c'est enfin la pensée du peut-être, le peut-être même. L'arrivant arrivera peut-être, car on ne doit jamais en être sûr dès lors qu'il s'agit d'arrivance, mais l'arrivant, ce serait aussi le peut-être même, l'expérience inouïe, toute nouvelle du peut-être”. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, [en línea], *Derrida en castellano*, p. 46, [citado 21-01-2015]. [http://web.archive.org/web/20070731064137/http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/politiques\\_amitie.pdf](http://web.archive.org/web/20070731064137/http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/politiques_amitie.pdf).  
Mi traducción.



entregarse a la suerte para esperar que el acontecimiento “me caiga encima”; el límite se ha tornado permeable, pero continúa marcado por una tensión sobre la que hay que andar en la resistencia y en la negociación entre las posibilidades de las que se dispone y lo que puede advenir, sin saber qué será ese nuevo lugar y quién llamará a su puerta: “La institución está hecha de un golpe y es un golpe: instituir cualquier cosa es lo que queda de una iniciativa absoluta en el pasado que lo interroga o lo cuestiona pero que a la vez inventa algo”.<sup>1</sup>

Las nuevas Humanidades interrogan la soberanía del Estado y de la razón sin la utopía de poder estar fuera de la institución y, a la vez, en la creencia condicionada por el saber y por una fe que lo excede, que se aventura en el trabajo que reclama la incondicionalidad respecto a los poderes que asfixian al pensamiento, reduciéndolo a técnica, a recursos tecnológicos, a tribunales que aplican legislaciones y legalizaciones dominantes, a jerarquías que minimizan y desaniman el trabajo, al cerco editorial, a las temáticas permitidas, a las voces autorizadas... En el día a día, en la universidad, la escuela, los talleres fuera de la escuela, se cuida y se intenta resguardar cierta incondicionalidad; pero, a la vez, la cotidianeidad requiere resolver, con lo que se considera posible, un programa, otros proyectos, nuevas legislaciones... La construcción del lugar —la arquitectura— sería, como ya se mencionó, una apertura de camino que amplía horizontes, permitiéndonos llegar a dónde antes no, incluso diseñar ese lugar a llegar, haciendo surcos, cortes y límites. Invito a *hacer de cuenta* que la escuela es *como* la literatura, una obra creada por el hombre que inventa personajes y relaciones con ciertas reglas finitas, a partir de las cuales puede lograr infinitas posibilidades. Leer la escuela *como si* fuera un escrito literario, jugar con combinaciones escriturales, con sus signos y sus sentidos, con el artificio de significados que no aspiran a revelar o expresar la verdad profunda de lo verdaderamente real. Intentar una escuela sin soporte alguno, una escuela que vuelva insoportable esas tantas verdades que rigen nuestras vidas y, no pocas veces, las despotencializan. Una escuela sin el soporte de la verdad es una escuela del *como si*... una forma de leer las verdades como ficciones,

## (i) PALABRA FE

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “La democracia como promesa”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015]. <http://web.archive.org/web/20071011123127/http://jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm>

Comienzo este apartado con citas de “La universidad sin condición” porque considero que este texto tiene una densidad conceptual que requiere un trabajo de dilucidación, ya que aparecen palabras heredadas con una carga semántica que Derrida desvía permanentemente. Siguiendo la lógica con la que he armado esta tesis, elegí “palabra verdad” y “palabra fe” para poner de manifiesto una tensión de Derrida que se puede leer, precisamente, a partir de lo que la universidad tiene de condicionada y lo que ésta debería resguardar como una incondicionalidad no negociable.

Estas nuevas Humanidades tratarían, en un estilo similar, de la historia de la literatura. (...) de la historia del *concepto* de literatura, de la institución moderna llamada literatura, de sus relaciones con la ficción y la fuerza performativa del «como si», de su concepto de obra, de autor, de firma, de lengua nacional, de sus relaciones con el derecho a decirlo todo (...)<sup>1</sup>

Profesar es dar una prueba comprometiendo nuestra responsabilidad. «Hacer profesión de» es declarar en voz alta lo que se es, lo que se cree, lo que se quiere ser, pidiéndole al otro que crea en esta declaración bajo palabra. Insisto en este valor performativo de la declaración que profesa prometiendo.<sup>1</sup>

Palabras viejas y muy repetidas, entonces, para hablar de la universidad del mañana. Al comienzo de la conferencia, Derrida pide permiso para traicionar las costumbres heredadas: “Esto será sin duda *como* una profesión de fe: la profesión de fe de un profesor que haría *como si* les pidiese a ustedes permiso para ser infiel o traidor a sus costumbres”.<sup>1</sup> Intentaré, en lo que sigue, dar cuenta de esta infidelidad.

La capacidad de crear personajes, historias, ideas e imágenes ilusorias y fantásticas es un arte que, en la demarcación que el filósofo establece; le es adjudicado a otro —la retórica o la literatura— y Derrida intenta reapropiárselo. Lo fabuloso y lo fantasmático no conciernen ni a lo verdadero, ni a lo falso, ni a lo veraz, ni a lo falaz. Se emparentan, más

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, pp. 68-69.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 9.

bien, con una especie irreductible del simulacro o de la virtualidad. Sin duda, no son en sí mismos verdades o enunciados verdaderos, pero tampoco son errores, engaños, falsos testimonios o perjurios. En “Las novelas de Descartes” la fábula es un relato cuya verdad fáctica no es preciso acreditar, pero puede tener la significación ejemplar de una verdad. La fábula, en su ficción, permite a la esencia aparecer, lleva consigo la verdad, la exhibe o la manifiesta de manera atractiva. Hace que se desee la verdad.<sup>1</sup>

Con esto Derrida nos lleva explícitamente a la distinción entre verdad de hecho y las verdades en las que se cree, incluso cuando éstas pueden ser la ficción de una fábula. Para desarrollar esta idea voy a recurrir a “Historia de la mentira: Prolegómenos”, una conferencia que Derrida dictara en nuestro país en el año 1995.<sup>1</sup> Las palabras pronunciadas con motivo de su visita nos tocan de cerca, ya que en esta exposición Derrida se va a referir a intelectuales que en sus declaraciones públicas han pretendido denunciar y reflexionar sobre las mentiras de gobiernos totalitarios, en aras de sacar a la luz las verdades atroces que implicaron crímenes contra la humanidad. Situación repetida en estas tierras y profundizada durante la última dictadura militar argentina, auto-denominada por el golpe de Estado de 1976 “Proceso de re organización nacional”, la cual se había interrumpido hacía apenas trece años cuando la Universidad de Buenos Aires organiza la conferencia de Derrida. En lo que sigue voy reconstruir los argumentos tratando de explorar el significado de estas declaraciones públicas en torno a la verdad.

La tesis defendida por Derrida es que no se puede hacer una historia de la mentira que diga la verdad del relato de la mentira, ni del concepto de mentira, ni de cómo efectivamente se dieron estas mentiras, a pesar de que estas tres cosas son indisociables. En principio, parte de la tradición clásica —la de Kant, que tiene como antecesor a San Agustín—, la cual considera que “mentir no es engañarse o cometer un error” y, por otra parte, que “la mentira no es un hecho o un estado: es un acto intencional, un mentir”, es decir, tiene que existir la voluntad de engañar. De esto infiere que, si la mentira supone la invención deliberada de

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “Si ha lugar a traducir II. Las novelas de Descartes o la economía de las palabras”, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, pp. 68-69.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “Historia de la mentira: Prolegómenos”, [en línea] *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015]. <http://web.archive.org/web/20071011134058/http://jacquesderrida.com.ar/textos/mentira.htm>

una ficción, no por eso toda ficción o toda fábula viene a ser una mentira. No por eso toda ficción o toda fábula viene a ser una mentira. Dado que esta intención es la que define la veracidad o la mentira, es independiente de la verdad o la falsedad del contenido, de lo que se *dice* en el *acto de mentir*.

Pero Derrida no se queda en este punto de la argumentación, ya que va a desprenderse, también, de la mentira como un acto que puede calificarse de tal por las intenciones de quienes la dicen. Si bien Derrida contraría la definición kantiana de la mentira o del deber de veracidad formal, imperativa e incondicional —que excluye de ella, justamente, toda consideración histórica, toda incorporación de condiciones o de hipótesis históricas—, va a tomar a Kant desde otro costado: el de los juicios de *como si*. Estos juicios reflexionantes le permiten a Derrida oscilar entre paradojas —tan afines al pensamiento kantiano— que, en el movimiento elíptico de Derrida, se tornan irresolubles y, por esto mismo, fructíferas —como en Kant, por su valor heurístico—, haciendo ostensible el “fermento deconstructivo” del *como si*.<sup>1</sup> En la apertura de la conferencia en Argentina, dice Derrida:

Les propondré algunos ejemplos particulares a partir de los cuales trataremos de progresar de manera reflexiva, por analogía con lo que quizá hubiese dicho Kant del “juicio reflexivo”. Iremos así de lo particular a lo general, para *reflexionar* y no para *determinar*, y para reflexionar con miras a un principio que la experiencia no nos provee.<sup>1</sup>

Como Derrida lo anticipa, en esta conferencia va a hacer otra cosa —seguramente otra cosa de lo que se espera que haga un filósofo—, pues va a contar algunas historias al modo de un cronista. Parafraseando a Derrida, para pensar en el “ejemplo” argentino, la pregunta es: si no se declara oficialmente lo que es una verdad histórica de Estado, ¿se incurre en una disimulación, en una mentira? ¿Callar en público es mentir? Podría pensarse que no hay mentira si alguien no se ha engañado a sí mismo, tal como lo plantea San Agustín desde una tradición clásica. Pero, ¿cómo saber si el error no se debe al apuro intencional de provocar un efecto de verdad público, como sucede con los medios? La pregunta se agudiza aún más cuando Derrida hace suya una pregunta de Koyré: “¿Qué derecho tenemos a hablar de

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, p. 32.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “Historia de la mentira: Prolegómenos”.

mentira?”<sup>1</sup> En principio, Derrida va a decir que preguntarse por la mentira, porque se la considera una pretensión totalitaria, no acaba con el problema. En *La hospitalidad* Derrida había dicho que, con el derecho como moral pura que obliga a decir la verdad, Kant introduce la policía por todos lados, una policía interiorizada, *a priori*, que tiene los ojos y los oídos aún en nuestra pura relación íntima con nosotros mismos.<sup>1</sup> En la conferencia de Argentina remarca este riesgo al decir que si se exige un mostrarse siempre ante la ley a todos en todos los ámbitos, tal vez estemos produciendo “civiles desobedientes” o disidentes por todas partes. Por otra parte, Derrida coincide con Koyré en que los totalitarismos no recurren a la verdad objetiva, sino a los mitos de raza, clase, etc.; y, en este sentido, los totalitarismos son “pragmatista de la verdad”, porque siempre hay desborde de la verdad objetiva. Pero, a su modo, este desborde también es propio de la deconstrucción, incluso de la razón pura kantiana que tiende a ensancharse. Derrida lo reconoce y agrega que, por esto mismo, la deconstrucción es una oportunidad y una amenaza, porque no queda delimitada en la prueba. Y, coherentemente, afirma que en la deconstrucción no se trata de invertir la relación entre verdad y mentira, porque al acentuar un término u otro sin cuestionar el binomio, se acentúa su contrario. Para respaldar lo que dice, Derrida señala que una sociedad con secretos permite conspirar en pleno día, afirmación que desarma la exigencia de verdad kantiana que expusiera en *La hospitalidad*. Los ejemplos de Derrida son europeos, pero, tratándose de singularidades, volviendo al caso argentino, creo que puede pensarse en todos los procedimientos clandestinos que, en tiempos de vigencia de la dictadura, no sólo eran conocidos por la Junta Militar y quienes participaban activamente a favor del terrorismo de Estado implantado desde 1976. Gran parte de la sociedad guardaba este conocimiento como un secreto, lo que permitía que secuestros y fusilamientos se hicieran a vista de muchos y, a veces, a plena luz del día. Por otra parte, decirlo todo es un deber de la confesión, acto en que se habla el secreto, se dice todo acerca de él, tanto en el confesionario eclesial como en la inquisición o en un interrogatorio policial.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida & Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, p. 71.

<sup>3</sup> “He aquí lo que podríamos, por apelar a ella, llamar la universidad sin condición: el derecho primordial a decirlo todo, aunque sea como ficción y experimentación del saber, y el derecho a decirlo públicamente, a publicarlo. (...) Esto distingue a la institución universitaria de otras instituciones fundadas en el derecho o el deber de decirlo todo. Por ejemplo, la confesión religiosa”. Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, p. 14.

Lo que se exhibe con estas aporías es que la permanencia del par verdad/mentira como términos opuestos —considerado, como en Kant, que la mentira es una degradación— se continúa en una cristianización optimista que cree que alguien no puede mentirse a sí mismo. ¿Y si uno se mintiera a sí mismo, por ejemplo, como autosugestión? La salida de Derrida para disolver el dualismo verdad/mentira es que hay que pervertir la mentira misma, sacándola de su consideración como mal radical y de su contrario, la búsqueda de estabilización de la verdad. La conclusión de Derrida, después de sus urticantes argumentos, es que jamás nadie podrá probar en términos de juicios determinantes una historia de la mentira, nadie se puede atribuir el derecho de contar la historia de la mentira, nadie tendría el derecho a hacerlo: “sólo se puede decir lo que podría ser o debería ser la historia de la mentira —si es que la hay”.<sup>1</sup> Intentar hacer una historia de la mentira para erradicarla es creer, optimistamente, que existe una verdad que hace sobrevivir una mentira indefinidamente. Para Derrida, por el contrario, existe siempre la posibilidad de la “perversión radical” de una mentira “y de su supervivencia infinita”. Por eso elige los juicios reflexionantes, partir del ejemplo que no puede llevarse a prueba determinante, objetiva y verdadera como un modo de estabilizar la verdad. Se habló mucho de la perversión de la verdad, Derrida propone pervertir la mentira. ¿Puede haber verdad en la mentira? Coherentemente con su idea de parasitismo permanente, la respuesta habrá de ser afirmativa y, coherentemente, también, con la idea de que la escritura es una máquina que se repite independientemente de su autor, no aceptará la salida que deposita en las intenciones el criterio que respaldaría el decir verdadero.

En un texto anterior a la “Historia de la mentira”, *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, Derrida retoma la pregunta de Koyré, pero esta vez la ubica en el marco de la comunidad de expertos universitarios: “¿Quién tiene el derecho reconocido de hablar de Joyce, de escribir sobre Joyce, y quién lo hace bien?”<sup>1</sup> Supongamos que, en vez de Joyce, se trata de Kant. ¿Qué derecho tenemos a hablar de mentira o verdad de Kant? ¿Quién tiene derecho a decir la verdad de la escritura de Kant, de lo que se ha escrito —y se escribe— en torno a sus obras? En las citas anteriores de *La universidad sin condición* se lee que un

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Historia de la mentira: Prolegómenos”.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, p. 79.

filósofo tiene derecho a decirlo todo públicamente, podríamos decir que tanto la verdad como la mentira, entonces, ¿qué derecho tenemos a hablar de mentira en la academia? ¿Qué derecho tiene la academia para aceptar verdades o mentiras? ¿La academia admite la fábula y la ficción del *como si*? ¿Estaría la comunidad de expertos filósofos dispuesta a aceptar que la filosofía crea sus ideas como la literatura sus personajes? Las ficciones, en este sentido, son reales o verdaderas por la fuerza de su afirmación, de allí que estas ficciones sean un acto performativo. La lógica universitaria, que se extiende a la sociedad, puede considerarse uno de los simulacros más reales y poderosos que ha creado la cultura occidental. La idea de ficción vuelve discutible y contingente la verdad, pero no por eso menos real; al contrario, la ficción tiene tanta fuerza que nos hace olvidar de su origen literario: no es un olvido del ser, sino de la creación que está en el origen o, mejor aún, en el no-origen del ser. Las instituciones de enseñanza, la universidad, la escuela, adquieren fuerza precisamente porque se afirman en la potencia creativa del simulacro *como si* fuera determinante.

En *Ulises gramófono*, el nombre de Elías es un indicio semántico para aludir a la comunidad académica en lo que ésta tiene de límite y apertura. Elías, en la tradición hebrea, es el nombre del profeta que está presente en todas las circunstancias y por eso hay que guardarle lugar en las ceremonias; incluso es el nombre de la silla en la cual se tiene al recién nacido durante la circuncisión. Con este nombre también se asocia la venida del profeta bíblico, la cual se promete regularmente, y sobre él se multiplican los pasajes. Con estas dos acepciones Derrida va a transformar a Elías en la figura del profesor, catedrático o presidente que afirma una verdad probada; pero Elías es el nombre de quien, en la comunidad académica, promete una nueva universidad, tal vez en alusión a Derrida mismo, ya que —según lo dice Derrida en este libro— Elías es su segundo nombre secreto.<sup>1</sup> Silla de Elías es el nombre que debería darse a todas las cátedras, porque el académico es como un circuncisor que habilita el momento de la alianza, del ingreso a la comunidad y el de la legitimación.<sup>1</sup> En nombre de la memoria se reconoce la autoridad y se da diploma; nunca un acto es totalmente nuevo, como ya se hizo mención. Elías “(...) no es más que una voz, una

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 88.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, pp. 88-89.

madeja de voz”<sup>1</sup> que almacenaría, al modo de una computadora, toda la información académica: *papers*, comunicaciones, tesis... Un centro que está conectado a una multiplicidad de voces o de “contestadores automáticos”,<sup>1</sup> seguramente esta es una afirmación irónica de Derrida para referirse al “sí” del subordinado, listo para registrar las órdenes o responder con réplicas informativas —“sí señor”, “no señor”—.<sup>1</sup> En este sentido, la comunidad afirma —firma— una verdad ya instalada, almacenada o archivada. Es frecuente consentir que ninguna verdad puede venir de afuera de la comunidad y sin la experiencia acumulada de los lectores súper entrenados, límite posible gracias al criterio absoluto para medir la pertinencia de un discurso respecto de un texto firmado, por ejemplo, el de Kant. La intimidación está ligada a esto: los expertos son los representantes y, a la vez, los efectos del proyecto más poderoso de programar durante siglos la totalidad de las investigaciones, conmemorando, al mismo tiempo, su propia firma. La competencia supone que es posible un meta-discurso neutro y unívoco respecto al campo de objetividad, prestándose a una traducción sin resto del texto original.<sup>1</sup>

En su insistencia de perversión, para Derrida, una firma necesita de una contrafirma. Derrida guarda y refrenda a Kant, lo confirma y lo recuerda en una intersección en que Kant se pervierte y, a la vez, lo mismo ocurre con quien lo lee.<sup>1</sup> Con este modo de lectura Derrida está diciendo que no hay modelo para la competencia, no hay interioridad ni cierre para esta competencia. Si alguien responde “sí” en nombre de Joyce, ha conseguido ligar el porvenir de una institución a la aventura singular del nombre propio; aventura en que la palabra se pone en relación con aquello con lo que no tiene relación. En esta aventura tal vez nos estemos auto-engañando o auto-sugestionando, como sugería Derrida en la conferencia que diera en Argentina. ¿Cómo saberlo? Si lo supiéramos no tendría el carácter de una promesa, puesto que ésta tiene que verse siempre acechada, por el riesgo de ser

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 70.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 72.

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, pp. 91-92.

<sup>1</sup> Carlos Skliar escribe la presentación de un libro dedicado a Derrida como un “sí”, que es un gesto de *amorosidad* al maestro que se disemina en los textos que tienen lugar en la publicación. Posicionándose como un heredero de Derrida, establece una relación entre educación y filosofía en la que retoma la universidad sin condición y la hospitalidad. Ver: Carlos Skliar, “Pensar al otro sin condiciones (desde la herencia, la hospitalidad y la educación)”, en Carlos Skliar & Graciela Frigerio (Comps.), *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, pp. 11-31.



pervertida. Es este sentido, la verdad tiene que ser pervertida, el “sí” que se le da a un autor al leerlo aloja la posibilidad de una mentira, de una ficción, en el sentido de que no confirma lo ya dicho o lo verdaderamente dicho. Elías es el profeta cuya voz promete y esta promesa tiene el carácter afirmativo del sí que edifica, se confirma el acontecimiento Kant para hacer que ocurran nuevos acontecimientos. La deconstrucción edifica con la palabra que dice “sí” en una promesa que no se puede constatar todavía, porque aún no ha llegado, pero que tampoco se sabe, a ciencia cierta, qué es lo que va a venir; como dijimos al comenzar esta parte de la tesis dedicada a Derrida, al porvenir hay que construirlo. Arriesgar la palabra en el compromiso, en este caso la lectura de la escritura de Kant, se acerca más a la fe en lo que se cree que en la verdad probada; de allí que, *quizá*, la mentira parasite la verdad. La errancia en la repetición de las palabras rompe el binomio mentira/verdad y la promesa es una apuesta de quienes están “auto-sugestionados” por la fuerza de la palabra que cuando dice “sí”, deja que algo nuevo arribe. Este “sí” tiene fuerza performativa –tal como los juicios reflexionantes- pues quien lo pronuncia se compromete y promete; decirlo, en este sentido, es ya hacer las “nuevas” Humanidades:<sup>1</sup> Pensar *quizá* es pensar “sí”, “¿y si?”.<sup>1</sup>

En “Fe y Saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón”,<sup>1</sup> texto escrito en 1995 —el mismo año que “Historia de la mentira”—, se profundiza la fe y el misterio que Derrida hubo atribuido a la deconstrucción, cuando, en relación a Koyré, reconoció que la deconstrucción no se ciñe a la prueba. Cuando se dice “sí” al acontecimiento, no quiere decir que estemos al tanto del saber, la información o el conocimiento posible de un programa; hay siempre ignorancia, un no-saber que le es inherente a cualquier proyecto, no como falta, sino como una intriga que acompaña desde fuera al saber porque no se puede calmar o abortar con información. Si es una promesa, entonces no puede ser sometida a cálculo, ni ser objeto de un juicio del saber que lo determine; Una promesa debe siempre poder ser asediada por la amenaza, sin lo cual no es promesa; se puede estar seguro de que lo que se promete es una cosa buena, que lo bueno

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, p. 15.

<sup>2</sup> Ver: *ibidem*, p. 74.

<sup>3</sup> Ver: Jacques Derrida, “Fe y saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón”, en Jacques Derrida & Gianni Vattimo, *La religión*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997, pp. 9-106.

no puede transformarse en malo, pero esto no quiere decir que se esté en posesión de la verdad. Una promesa debe estar amenazada por la posibilidad de ser traicionada, de traicionarse a sí misma, consciente o inconscientemente. Si no hay posibilidad de pervertirse, si lo bueno no es pervertible, no es lo bueno. Si la promesa fuera automáticamente mantenida sería una máquina, un ordenador, un cálculo. Para que una promesa no sea un cálculo mecánico o una programación es preciso que pueda ser traicionada. Es cierto que no hay nuevos acontecimientos sin darle el “sí” a una herencia, lo que implica la iterabilidad de la escritura; por lo tanto siempre hay una repetición maquínica y, en este sentido, la técnica es la posibilidad de la fe. La repetición y lo nuevo, la firma y la contrafirma, lo maquínico y la fe, se piensan conjuntamente.

Axioma: ningún por-venir sin herencia y sin posibilidad de *repetir*. Ningún por-venir sin una cierta *iterabilidad*, al menos bajo la forma de la alianza consigo mismo y de la *confirmación* del *sí* originario. Ningún por-venir sin una cierta memoria y promesa mesiánicas, de una mesianicidad más vieja que cualquier religión y más originaria que cualquier mesianismo. No hay discurso ni apóstrofe al otro sin la posibilidad de una promesa elemental. El perjurio y la promesa no cumplida reclaman la *misma* posibilidad. No hay promesa, pues, sin la promesa de una confirmación del *sí*.<sup>1</sup>

*Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce* es un libro en el que Derrida acrecienta el caudal semántico del monosílabo “sí”. El compromiso del “sí” arrastra la repetición y la afirmación de la memoria; en este sentido, una firma exige siempre, para su sobrevivencia, otra firma, una contrafirma que confirme diciendo sí: “Si la firma no equivale a manipular o a mencionar un nombre, supone el compromiso irreversible de quien confirma, *diciendo o haciendo sí*, la prenda de una marca dejada”.<sup>1</sup> Es frecuente que nos constituyamos a partir de la idea de la afirmación y su forma más acabada, la definición. El enunciado asevera, responde; no duda, no pregunta. Nos proyectamos desde el ser docente, alumno, religioso, ciudadano, argentino... Nos movemos con definiciones de enseñanza, escuela, docente, alumno. La definición reúne los rasgos constantes, comunes, permanentes, repetitivos, lo que hace que algo sea ese algo y no otro, lo que hace de Kant el verdadero Kant. La

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, p. 104.

comunidad de expertos solicita la definición de tal y tal cosa y nos manejamos, en general, con conceptos que adjudican cualidades definitivas. La definición de lo que *es* viene de la mano de lo que *deber ser*, impone, manda y constituyen modelos de pensamiento que nos movilizan a actuar y a juzgar. La fuerza de la paradoja es que cuando la firma se pone a trabajar, la máquina más competente arruina o amenaza arruinar el modelo.<sup>1</sup>

Con los juicios del *como si* la letra se repite, no para adecuarla al concepto, sino para escucharla en la singularidad del ejemplo, en la errancia. En el juicio reflexionante se dispone del particular para remontarse a la generalidad; de allí que Kant considere que el ejemplo permitiría descubrir la ley. Teniendo en cuenta que la pedagogía es un momento de pasaje hacia los principios universales y que, como tal, se ocupaba del ejemplo como representación del ideal, podemos considerar que en la *Crítica del discernimiento* presentada por Derrida se trata del movimiento impulsado por el ejemplo singular que renuncia a la elevación de lo universal y a la adecuación a la Ley. En *La verdad en pintura*, Derrida dice que, para Kant, en la *Crítica de la razón pura*, el ejemplo tiene la función de “hacer andar sobre ruedas”, las cuales serían los andadores que se necesitan para alcanzar un buen juicio, la edad adulta de la razón, el ascenso y acceso a los principios de la razón.<sup>1</sup> El sentido común, como facultad del juicio natural o discernimiento, no puede suplirse por ninguna escuela, caso los idiotas que carecen de este juicio. Sin embargo, la pedagogía, como momento de pasaje, puede valerse del ejemplo como si fueran ruedas que ayudan a los que pueden, pero que todavía se encuentran desvalidos. Derrida señala —creo que no sin picardía— que, cuando en la *Crítica de la razón pura* Kant dice que los ejemplos son las ruedas del juicio, se refiere a los carritos que necesitan los bebés o a las sillas de ruedas que transportan a enfermos e imbeciles. El ejemplar o paradigma es desestimado por Kant por ser no conceptual y esa es su falta, pero en él puede representarse el ideal. En este punto hay que recordar que el maestro real, profesor mnemotécnico, es el ejemplo del maestro ideal de razón pura; de lo que no puede más que deducirse que la función del profesor real viene a cumplir la función de los andadores para aquellos que todavía no han logrado el

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, p. 84.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “El párergon”, en *La verdad en pintura*, p. 89. Derrida cita la palabra que usa Kant, *mutterwitz*, traducida por Mario Caimi como *andadores*. Ver: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 235.

buen juicio de la razón. El profesor de filosofía adquiere, así, la función de permitir, a través de la pedagogía, el pasaje hacia un grado más elevado de la razón, en el que se ubica el filósofo ideal legislador. Después de estas fricciones humorísticas que hace con las palabras de Kant en *La verdad en pintura*, Derrida va a decir que si todo anda sobre ruedas, entonces anda mal. A no ser que sean las ruedas de los *skaters*. Estas ruedas, las del *skate*, harían las veces de los juicios del *como si* o del hipotético *quizá*, en el sentido de que el *sí* confirma el legado que recibe la comunidad universitaria y, al mismo tiempo, la promesa que se compromete desde un auto-convencimiento sin las seguridad de la verdad. Sobre estas ruedas se hace equilibrio entre lo maquínico que se repite —mnemotecnia— y el porvenir en el que se apuesta, con la esperanza —en la des-esperanza— de que lo mejor pueda ocurrir. Traigo otra vez a colación *La tarjeta postal*, cuyo dibujo muestra a un Platón que se eleva “(...) con un pie en el aire (...) toma vuelo sobre una patineta (...) y conduce, conduce evitando el descarrilamiento”.<sup>1</sup> En estos sintagmas aparece la ambigüedad que pervierte, también, las rueditas del *skate*: Platón, el que seguramente no es ningún falto de ingenio y se eleva poderoso por el aire sin caerse, ha guardado la fórmula en la farmacia, cerrando la puerta al *phármakon* veneno y adueñándose, en este acto, del dominio de la buena escritura que le hace trazar a su maestro, ahora convertido en un amanuense que escribe bajo su dictado. Derrida abre la puerta para ir a jugar en un monopatín descarrilado, sin el ideal de la palabra legisladora que, siguiendo la tradición filosófica que fundara Platón, Kant atesora para la filosofía.

Y plato, mucho más pequeño, se yergue detrás de Sócrates, con un pie en el aire como si quisiera ponerse a la altura o como si corriera para tomar un tren en marcha (eso es exactamente lo que hizo, ¿no?). A no ser que en realidad empuje un cochecito de niño, o de anciano, o de inválido (*Gängelwagen*, para dar el ejemplo, como dirá el gran heredero de la escena).<sup>1</sup>

La “experiencia del quizá” funciona como un *Mochlos*, especie de palanca que nos permite potenciar la fuerza en la intersección, un trampolín en el borde que nos empuja a saltar

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, p. 13. “Pie en el aire” es una expresión textual de Kant. Ver: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 543.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 13.

hacia otro lugar, siempre por-venir, una plataforma que disloca las hendiduras que resisten la censura de las demarcaciones *a priori*. *Mochlos* es, también, la estaca que hiere el ojo del Cíclope, que hiere al ojo ubicuista del filósofo legislador. El ojo se cierra para dar lugar a la escucha y el parpadeo moviliza al ojo del animal escleroftálmico. El compromiso y la responsabilidad no se hacen desde la decisión en la libertad incondicionada, cuya figura es ese ojo abierto que abarca todo el espacio de visibilidad.<sup>1</sup> Y de la escucha. El gramófono es un dispositivo que permite realizar miles de copias a partir de un único molde original. Una y otra vez se escucha la misma voz, inscrita en un disco que guarda el sonido y la letra que se repite. Toda pregunta al pasado supone un *sí* como afirmación originaria, que consiste en comprometerse en oír al otro o hablar con él, en escuchar esas palabras repetidas del gramófono. Voz que admite tonalidades cada vez que se dice *sí* en el desvío de la repetición maquínica. La pluralidad de voces del profeta Elías provoca al oído a sensibilizarse ante las tonalidades que se producen en la inflexión de quienes asuman pronunciarse acentuando un aspecto u otro de lo ya dicho. La deconstrucción abre la obra para hacer resonar en ella nuevos sentidos que la voz de Kant alberga, lo que hace imposible la cesación de la intermitencia. Esta paradoja productiva de la voz que repite y abre hacia la singularidad de lo nuevo, fue avisada por el mismo Kant al denunciar los tonos petulantes de los pseudo metafísicos que lograban descaminar a la razón de su voz pura presentándose como visionarios de un mundo que para Kant es fantasioso o ilusorio ¿De qué tono de un discurso habremos de fiarnos? ¿Quién estipula los criterios de la fianza? ¿Hasta dónde puede llegar la ficción de un tono? ¿Quién ejerce la censura que establece el límite entre lo puro y lo impuro? ¿Quién representa la voz de la razón? ¿Quién es filósofo? <sup>1</sup>

Deteniéndose en el concepto de “ubicuidad panóptica”, Derrida hace notar que ya desde Aristóteles la vista se asocia al saber aprender y saber enseñar, pero el estagirita dice que para saber aprender no se necesita sólo de la vista, sino también del oído. A renglón seguido, la figura convocada es la de la abeja, insecto que no puede aprender porque no escucha. La universidad kantiana se parece a un panal dividido en habitáculos y el filósofo

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “Mochlos ou le conflit des facultés”, en *Du droit à la philosophie*, p. 438. La referencia es de un pie de página que no se encuentra en la versión española.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015].  
<http://web.archive.org/web/20071011133941/http://jacquesderrida.com.ar/textos/apocaliptico.htm>

se puede asemejar a la abeja que construye los claustros diciendo y viendo sin escuchar.<sup>1</sup> Derrida propone la escucha y, según se lee en “Tímpano”, esta escucha no se produciría sino según una deformación del tímpano filosófico.<sup>1</sup> La membrana del tímpano está extendida oblicuamente (*loxôs*); uno de los efectos de esta oblicuidad, explica Derrida, es aumentar la superficie de impresión y, por tanto, la capacidad de vibración. Consecuencia: dislocar el oído filosófico, hacer trabajar el *loxôs* en el *logos*. Estar en contacto con lo no filosófico, incluso lo antifilosófico, con las prácticas y los saberes —empíricos o no— que constituyen su otro, si se ha constituido según este acuerdo reflexionado con su afuera, si siempre se ha oído hablar en la misma lengua, de ella misma y de otra cosa. Dicho de otro modo, ¿se puede hacer estallar el tímpano de un filósofo y continuar haciéndose oír por él? Derrida se encamina a la necesidad no sólo de una audiencia para la palabra del filósofo, sino al oído que el propio filósofo necesita para escuchar a quien le habla, para aprender de su otro, con el otro.

## (ii) PROFESOR OBRERO

Obrar es producir acontecimiento, esas luces por venir que todavía el ojo no ve que implican pensar lo imposible, esto es, movilizar los límites de las condiciones de posibilidad establecidas. En la universidad no todo trabajador es considerado un obrero, tal es el caso del profesor real kantiano que puede leer, escribir, enseñar, pero lo hará en relación a obras de otros. Los archivos, esa herencia filosófica con la que trabajan los profesores, no le pertenecen a éstos como puede pertenecer la obra a quien la hace; Derrida abre la posibilidad de que el profesor haga obra en nombre propio. De este modo se aleja, en su tarea de deconstrucción, de la postulación de un filósofo legislador, como lo es el tipo del maestro ideal y también del filósofo repetidor, caso el profesor real enseñante de historia de la filosofía. El profesor filósofo es artista, con lo que la palabra filosófica se asemeja más al arte que al derecho formal y a los contenidos de la historia.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université”, en *Du droit à la philosophie*, p. 463.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “Tímpano”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 19.

<sup>3</sup> Para Kant, no todos los dominios que trabajan con la razón ejercen el acto de legislar; la matemática es un conocimiento racional por construcción que, a diferencia de la representación universal por conceptos, se asemeja al arte. Ver: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 747.

Es quizá esto lo que está cambiando desde hace algunos decenios, encontrándose con las resistencias y las protestas a menudo indignadas de aquellos que creen poder distinguir siempre, en la escritura y en la lengua, entre la crítica y la creación, la lectura y la escritura, el profesor y el autor, etc.<sup>1</sup>

¿Es posible edificar una arquitectura no arquitectónica? ¿Puede construir un profesor? Derrida se reconoce un profesor de filosofía: “Sin duda soy un filósofo, mi profesión es enseñar Filosofía”.<sup>1</sup> Jacques Derrida es un profesor obrero.<sup>1</sup> Ahora el propio concepto de deconstrucción resulta asimilable a una metáfora arquitectónica. El mismo Derrida se defiende cuando se le imputa a la deconstrucción el desarrollo de una actividad negativa. Es cierto que la deconstrucción analiza y deshace estructuras de la construcción de un sistema filosófico, una tradición, una cultura, tal como he intentado mostrar que lo hace Derrida. Sin embargo, “la deconstrucción no es sólo —como su nombre parecería indicar— la técnica de una ‘construcción trastocada’, puesto que es capaz de concebir, por sí misma, la idea de construcción”.<sup>1</sup> Paradójicamente —y contrariamente a lo que pudiera suponerse en principio—, la deconstrucción es un movimiento edificante en las instituciones filosóficas y, en particular, en la enseñanza de la filosofía. Crea junto a otras personas, en 1974, el Grupo de Investigación sobre la Enseñanza de la Filosofía (GREPH), cuyo ante proyecto y modo de funcionamiento aparecen como apéndice en el artículo “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente” —que trataré en este apartado. Derrida se refiere al GREPH en estas palabras:

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, p. 38.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “La democracia como promesa”.

<sup>3</sup> La consideración del filósofo como obrero pertenece, según Derrida, a André Canivez, autor de quien hace extensas citas en el artículo “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”. Transcribo de este artículo el siguiente párrafo, que elijo en función de su actualidad, a pesar de que Canivez se refiere a la condición del profesor en el siglo XIX: “En la antigua perspectiva, no les pasaba por la mente a los profesores y a sus superiores que los cuadernos pudieran ser obra personal más que por su arreglo. Se ponía mayor atención en sus errores, sus torpezas, las novedades que contenían, provenientes del ambiente de la época, que en su originalidad versátil. El profesor es el transmisor fiel de una tradición y no el obrero de una filosofía en proceso de elaboración”. Jacques Derrida, “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en Dominique Grisoni (Comp.), *Políticas de la filosofía*, p. 84.

<sup>4</sup> Jacques Derrida, “La metáfora arquitectónica”.

Un conjunto de personas creamos, en 1974, el Grupo de Investigación sobre la Enseñanza de la Filosofía (GREPH) que discute de forma práctica y teórica, al mismo tiempo, las limitaciones del universo académico con el objetivo de transformar la situación de la formación filosófica en Francia. Se trataba de un trabajo político y filosófico sobre las instituciones: era una tarea deconstructiva”.<sup>1</sup>

Los trabajos del GREPH desembocaron en los llamados “Estados Generales de la Filosofía”, evento celebrado el 20 de junio de 1979 en el anfiteatro de la Sorbona y que contó con la participación de más de 1200 asistentes. El propósito fue hacer una defensa de la filosofía y de lo que ella representa, reivindicando también una extensión de la enseñanza filosófica. Al respecto dice Derrida:

En verdad desde el inicio de 1975, era para nosotros mucho más y otra cosa que una reivindicación particular (técnica, pedagógica, esto es, corporativa). Tal transformación alcanzaría todo, antes y después del secundario, en y fuera de la enseñanza. Como no se trata sobre todo de propagar una disciplina, y todavía menos la misma disciplina (mismos contenidos, mismos métodos, etcétera) en condiciones idénticas, como llamamos a una transformación profunda de todo el sistema educativo en sus relaciones con la sociedad, sabíamos claramente que entonces hablábamos de una verdadera mutación política. Y no disimulábamos que a la llegada de un gobierno de izquierda el espacio del debate o del combate sería ciertamente más abierto, más favorable, pero que las resistencias seguirían estando vivas, los trabajos y las luchas todavía serían necesarias. Aquello a lo que nos enfrentamos es en efecto más antiguo, más enraizado y por lo tanto más tenaz que los temas, programas, códigos políticos con respecto a los cuales se enfrentan — o se entienden — las mayorías electorales de este país.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “La democracia como promesa”.

<sup>2</sup> “En vérité depuis le début de 1975, c'était pour nous beaucoup plus et autre chose qu'une revendication particulière (technique, pédagogique, voire corporative). Une telle transformation toucherait à tout, avant et après le secondaire, dans et hors de l'enseignement. Comme il ne s'agit surtout pas de propager une discipline, encore moins la même discipline (mêmes contenus, mêmes méthodes, etc.) dans des conditions identiques, comme nous en appelons à une transformation profonde de tout le système éducatif dans ses rapports à la société, nous savions bien que nous parlions alors d'une vraie mutation politique. Et nous ne dissimulions pas qu'à l'arrivée d'un gouvernement de gauche l'espace du débat ou du combat serait certes plus ouvert, plus favorable, mais que les résistances resteraient vives, les travaux et les luttes encore nécessaires. Ce à quoi nous nous heurtons est en effet plus ancien, plus enraciné, donc plus tenace que les thèmes, programmes, codes politiques sur lesquels s'affrontent — ou s'entendent — les majorités électorales de ce pays”. Jacques Derrida, “«Éloge de la philosophie»”, en *Du droit à la philosophie*, pp. 501-502. Mi traducción. Sobre el GREPH, también en *Du droit à la philosophie*, ver: “Filosofía y Estados Generales de la filosofía”, p. 253;



El Colegio Internacional de Filosofía (*Collège international de philosophie*) fue fundado en 1983, bajo el impulso de François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye y Dominique Lecourt. Se trata de una institución de investigación y formación abierta al público. Situado en París, en el N° 1 de la rue Descartes, siendo el nombre de ésta lo que inspira el título de la revista publicada por el Colegio: *Rue Descartes*. El CIPH funciona según el modelo de las *universidades abiertas* sin ser una de ellas, y a lo largo del año organiza seminarios, coloquios, conferencias, jornadas de estudio, debates y foros de reflexión. La asamblea colegial está constituida no por profesores, sino por *Directores de estudio*, título querido por Jacques Derrida para marcar una diferencia fundante con la universidad. Los directores son elegidos por competencia abierta y por un período de seis años no renovable.<sup>1</sup> Un ejemplo de construcción se encuentra, sin dudas, en el *Collège* —dice Derrida en “Metáfora arquitectónica”—, el que no puede encontrar su sitio si no encuentra un lugar, una forma arquitectónica adecuada a lo que quiera ser pensado. El *Collège* debe ser habitable de tal modo que le distinga sustancialmente de la Universidad. Se toma un espacio de aquí, una sala de allá; pero, como arquitectura, el *Collège* no existe aún y quizá no exista nunca. Existe un “deseo informe de otras formas”<sup>1</sup>. El deseo de un lugar nuevo, de unas galerías, unos corredores, de un nuevo modo de habitar, de pensar. Tal vez se trate más de un lugar en que la promesa pueda habitar, aunque después no surja en forma visible.<sup>1</sup>

También Derrida participa de la *Comisión de Filosofía y Epistemología*. Durante su período como presidente de esta comisión, que comparte con Bouveresse, se eleva un informe al ministerio francés en 1989. Cito aquí un extracto del *Du droit à la philosophie*:

---

Apéndice, pp. 271-278; y Anexo, pp. 539-544.

<sup>1</sup> Se dedica al tema, también, en Jacques Derrida, “Popularités. Du droit à la philosophie du droit”, en *Du droit à la philosophie*, pp. 531 y ss. En 1968 se crea la *Universidad de Vincennes*, el proyecto surge, en gran medida, por las conversaciones que Hélène Cixous —allegada a Derrida— con el entonces nuevo decano de la Sorbona, Las Raymond Vergnas. Derrida es con quién primero toma contacto Hélène Cixous, a quién se le había confiado este nuevo anexo de la Sorbona, en Vincennes. En estos momentos iniciales, Derrida participa en la confección de las bases del departamento de filosofía. Ver: Benôit Peeters, *Derrida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 246.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “La metáfora arquitectónica”.

<sup>3</sup> Ver: *ibidem*.

La filosofía tiene un papel esencial que jugar para contribuir a la unidad de la formación, no porque ella dominaría y totalizaría el conjunto de los saberes, sino porque, en la medida en que es también, si no solamente, reflexión crítica, porque ella se alimenta siempre de problemas, de conceptos, de debates nacidos en diversos lugares del saber y de la cultura, es tradicionalmente el espacio privilegiado en el cual las categorías del saber o de la cultura pueden ser construidas, asimiladas, pero también interrogadas y discutidas.<sup>1</sup>

En una entrevista titulada “La escuela era un infierno para mí”,<sup>1</sup> el entrevistador, Bernard Defrance, le hace preguntas que creo que le haríamos a nuestro filósofo predilecto los que nos dedicamos a la enseñanza de la filosofía, para saber cómo resolvería situaciones cotidianas a la hora de dar clases. Me ha llamado mucho la atención que Jacques Derrida, quién tanto se ha dedicado a la escritura —y no menos a la filosofía en instituciones de enseñanza—, contestara, partiendo desde su propia experiencia: “no enseñaría en el sentido de la transmisión del saber, trataría de discutir, hacer alguna cosa viva sin preocuparme del contenido de eso que transmito. Es decir, llegar a clase prácticamente con las manos en los bolsillos, tratando de discutir...”. “¡Con las manos en los bolsillos!”<sup>1</sup> exclama con sorpresa quien le hizo la pregunta; no es para menos, tratándose de un escritor y de un obrero. No es que no se pueda escribir o construir alguna cosa con las manos en los bolsillos, pero digamos que no es una situación óptima, sobre todo teniendo en cuenta que podría disponer de sus manos con el fácil y rápido acto de sacarlas de los bolsillos. Por otra parte, la sugerencia de Derrida golpea —como siempre o casi siempre— el modelo o idea que corrientemente se tiene de un profesor, cuya postura “apropiada” no sería, precisamente,

---

<sup>1</sup> “La philosophie a un rôle essentiel à jouer pour contribuer à l'unité de la formation, non parce qu'elle dominerait et totaliserait l'ensemble des savoirs, mais parce que, dans la mesure où elle est aussi, sinon seulement, une réflexion critique, parce qu'elle s'est toujours nourrie des problèmes, des concepts, des débats nés en divers lieux du savoir et de la culture, elle est, traditionnellement, l'espace privilégié dans lequel les catégories du savoir ou de la culture peuvent être construites, assimilées, mais aussi interrogées et discutées”. Jacques Derrida, “Rapport de la Commission de Philosophie et d'Epistémologie (1990)”, en *Du droit à la philosophie*, pp. 630-631. Mi traducción.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “L'école a été un enfer pour moi...”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015]. <http://web.archive.org/web/20071024000410/http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/ecole.htm>

<sup>3</sup> “J.D.: je n'enseignerais pas, au sens de la transmission du savoir, mais j'essaierais chaque fois de discuter, de faire quelque chose de vivant sans me soucier du contenu de ce je transmets. C'est-à-dire arriver en classe pratiquement les mains dans les poches, en essayant de discuter...”

B.D.: Les mains dans les poches?

J.D: Non, enfin... Les mains dans les poches, c'est-à-dire sans un cours déjà charpenté qu'on leur...”. Jacques Derrida, “L'école a été un enfer pour moi...”. Mi traducción.

llevar las manos en los bolsillos; más aún, en nuestra tradición universitaria y escolar, tan arraigada en el patriotismo militarizado, podría ser motivo de sanción o represalia. En lo que a mí respecta, la recomendación de Derrida no ha dejado de darme vueltas con cierta insistencia desde hace ya tiempo, cuando la leí por primera vez. Sospechaba que esta respuesta dicha así, casi al pasar, muy probablemente podría encontrarse en algún otro texto de Derrida, más acentuada, más desarrollada, pues nuestro autor hace del indicio la singularidad de su escritura. Mayor fue mi sorpresa cuando me encontré con “Ilustrado por ‘cartuchos’ de Jacques Derrida” —que fuera escrito en 1978 y que aparece publicado y ampliado en *La verdad en pintura* bajo el título “Orlas”—, opúsculo en que Derrida rodea la palabra bolsillo. Conjuntamente con el capítulo “El párrergon”, también de *La verdad en pintura*, intentaré seguir esta enigmática huella de Derrida, a partir de la consideración del bolsillo como un *párrergon*. Sumo a estos dos capítulos *La entrevista de bolsillo*, realizada —al igual que “Ilustrado por ‘cartuchos’ de Jacques Derrida”— en 1978.<sup>1</sup>

En los tres escritos mencionados Derrida se vale del detalle, de ejemplos o del pie de página, poniendo así en lugar central lo que podría ser secundario u ornamental en un texto filosófico. La elección es coherente, pues *párrergon* es, en principio, ornamento o adorno; a esto se refiere Kant señalando al marco de la obra, los vestidos de las estatuas, las columnas en los edificios suntuosos.... Para Kant, el ornamento debería obviarse, pues no tiene la forma de belleza pura, solamente es un atractivo de la obra que no aporta a la forma.<sup>1</sup> Consecuentemente con lo que hemos dicho de la belleza pura, para serlo, el *párrergon*, el adorno, debería estar desprovisto de toda empiricidad, de materialidad sensible, es decir, de todo el contenido que atrae; el adorno, en definitiva, debería obviarse.

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “El párrergon”, en *La verdad en pintura*, pp. 49-91; Jacques Derrida, “Orlas”, en *La verdad en pintura*, pp. 197-267; Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi, *La entrevista de bolsillo. Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar, Universidad del Cauca, 2005.

<sup>2</sup> “Lo que se denomina *adorno (parerga)*, esto es, aquello que no es parte constitutiva interna de la representación total del objeto, sino que es sólo algo añadido externamente y que aumenta así la satisfacción del gusto, cumple esta tarea tan sólo mediante su forma: como sucede en las *orlas* de las pinturas o en los ropajes en las estatuas o en las columnas en torno a los edificios suntuosos. Pero si el adorno no consiste él mismo en la bella forma y se coloca meramente para provocar mediante su estímulo el aplauso sobre el cuadro, como sucede con los marcos dorados, se llama entonces *ornamentos* y perjudica la auténtica belleza”. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, §14b, p. 178. (El resaltado es mío).

Dispuesto a deconstruir la oposición entre la obra y el marco, lo esencial y lo ornamental, Derrida prefiere ubicar al *páreigon* en contra y al lado de *ergón*, del trabajo hecho, de la obra. Al lado, porque coopera con la obra desde cierto afuera, esto lo sitúa como un borde, un adentro y un afuera reunidos. Derrida prefiere llamarlo suplemento del fuera-de-obra en la obra y escoge una cita de Aristóteles para señalar que *parerga* se opone a lo esencial. El problema, ahora en pintura, es también el límite, el conflicto entre límites, en el que se aboca otra vez el derecho y la jurisdicción —el ambicioso título que pretendía para el libro era *Sobre el derecho en pintura*, como Derrida mismo lo hace saber. Para Derrida, un pie de página en un texto, el ejemplo en una explicación, también son accesorios que aportan a la obra, esto, porque le hacen falta. Un ejemplo de esta falta se encuentra en *La religión en los límites de la mera razón* de Kant, texto en que el autor alemán recurre al *parergon* como ejemplos que tienen una tarea coadyuvante, ante la consciencia de la impotencia de la razón para explicar la gracia o el milagro. Estos ejemplos se agregan gracias a la falta de sistema de la razón, la cual sería constitutiva de la unidad del *ergon*, de la obra, del trabajo y, por esto mismo, necesita de *páreigon*. En la conclusión de Derrida, Kant nuevamente es llevado a afirmar, en contra de su voluntad, el secreto que su texto guardara: si *páreigon* como adorno —para Kant— podría obviarse por ser belleza suplementaria, para Derrida acaba siendo necesario a la falta de la obra, pues Kant no podría dar cuenta de la gracia o el milagro sin este añadido.

Ahora, el significante que pone en movimiento Derrida es “marco”, ya que éste es incluido por Kant como adorno de la obra. Kant realiza dos maniobras de traslado en función de una falta, cual es la importación del marco de la analítica de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica del discernimiento* que versa sobre los juicios estéticos. Con este traslado se injerta una estructura lógica en una estructura no lógica, lo cual sería una infracción de Kant, ya que éste insiste en la irreductibilidad de ambas estructuras o, como les llama Derrida, marcos. Si la *Crítica de la razón pura* es el marco, entonces es introducido en función de una falta. ¿Qué es lo que falta a la estética kantiana? El concepto determinante. Con la introducción del marco, la obra, que en este caso son los juicios de gusto estético, se parece a los juicios lógicos por analogía. El marco está en el exterior, pues pertenece a la *Crítica de la razón pura*, pero es interior a la *Crítica del discernimiento*, pues sin este marco la

obra de la estética no se consuma. El marco, el de la *Crítica de la razón pura*, está en el borde de la estética, o sea que *páreigon* es un accesorio que está en el borde; este borde puede significar, también, estar a bordo de un navío, que en este caso serían los juicios estéticos. Derrida agrega otro dato semántico: borde también es tabla y, por metonimia, puede considerarse lo que bordea, encierra, limita, es decir, enmarca. Cuando Kant trasplanta la tabla o cuadro de la *Crítica de la razón pura* a la estética, el cuadro se resquebraja, el barco o navío se hunde. Según Derrida, la *Crítica del discernimiento* consiste en un intento heroico de recuperación de la caída al abismo que produce la síntesis de dos formas heterogéneas y el desmoronamiento, inevitable a los ojos de Derrida, que esta recuperación provoca. Ahora Kant se ocupará de resguardarse, porque parece que su sistema toca fondo y resuena el abismo señalado por Deleuze. ¿Qué es lo que le permite a Kant recuperar el desmoronamiento? Otra vez, la analogía, ahora con la razón pura, que es constitutiva, como lo fue la razón práctica al hablar del ideal de belleza. De nuevo, para Kant, el juicio del gusto se parece al juicio lógico —que nunca llegará a serlo rigurosamente—, o lo no-conceptual se parece a lo conceptual. El barco se hunde, dice Derrida, porque esta operación trastoca los límites kantianos, pues la *Crítica de la razón pura*, fundamento de la arquitectónica, deviene marco, accesorio, *parergon* de la *Crítica del discernimiento*. A la vez, la *Crítica de la razón pura* en esta ocasión considerada como accesorio es lo que salva el hiato, lo que sutura el abismo, lo que coopera con la obra, por lo tanto, deja de ser accesorio para convertirse en esencial. Conclusión: nunca se sabe de antemano qué es lo accesorio, qué es lo importante, no se puede decidir entre lo esencial y lo accesorio, entre marco y obra, entre *ergon* y *páreigon*. Este traslado del marco es una imposición, una cierta violencia respecto de la obra; el *resto*, dice Derrida, nunca se deja determinar “limpiamente”, es decir, siempre hay algo de insulto, acometimiento, bastardo, contaminante o parásito que escapa a la determinación.<sup>1</sup> Entonces, el adorno es esencial.

Retomando el propósito inicial de este apartado, a esta altura estamos en condiciones de explorar el *páreigon* como bolsillo. En 1978, como anticipé, Derrida concede una entrevista a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi, quienes le proponen transcribir todo lo que se grabe en dicho encuentro. Durante la conversación se graba y se publica lo que va

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “El páreigon”, en *La verdad en pintura*, p. 78.

aconteciendo sin seleccionar, se incorporan sonidos, palabras, cosas que usualmente no aparecen en una edición de texto filosófico: el saludo informal y los comentarios que suscita, el canto de los gorriones, cuando se toma café, el habano que se apaga sobre el cenicero, la ventana, voces infantiles y de adultos, gritos en el patio, carraspeos, tosecillas, sonidos laríngeos, golpes de puerta, críticas y palabras inapropiadas como “cagadero”, risas... En definitiva, como puede advertirse, se incorpora todo lo que aparece como accesorio, el adorno que se puede obviar y que, de hecho, se deja afuera en la transcripción de las entrevistas. En ocasión de la reunión, Derrida señala la cartera de Cristina de Peretti, asistente de la cita, para aclarar lo que es un cartucho, en respuesta a una pregunta que se le hace en relación al opúsculo de 1978.<sup>1</sup>

Entonces, en lo que sigue, retomo el opúsculo cuyo título reza: “Ilustrado por ‘Cartuchos’ de Jacques Derrida”, escrito recientemente previo a la *Entrevista de bolsillo*. El mismo tiene lugar a propósito de la exposición de dibujos de Edgard Titus-Carmel en el Centro Nacional de Arte y Cultura Georges Pompidou, que consiste en una serie de ataúdes, obra consagrada "ataúd de bolsillo". En oportunidad de la muestra, el escrito de Derrida se presenta como “ilustrado”, un anexo a la obra de Titus-Carmel que después sería publicado en una nueva versión en *La verdad en pintura*, bajo el título de “Orlas”, conformando el capítulo IV de este libro. Dos títulos, como puede notarse, para este breve texto; en el primero sobresale la palabra entrecomillada *cartuchos*, y en el segundo, solamente *orlas*. Dos palabras que se asimilan y se diferencian en el roce que provoca una fluctuación de significados que van a connotar la palabra bolsillo.

Orla, del latín *ora*, significa borde,<sup>1</sup> uno de los significados de *párengon* como cuadro, tabla; por ende, orla también es *párengon*. “Los medios a bordo” son también los instrumentos que se encuentran a disposición alrededor, significado también asociado al *bricolage*. Otros sinónimos de orla que aparecen en el diccionario son: ribete, orilla de paños, telas, vestidos u otras cosas, con algún adorno que la distingue; adorno que se dibuja, pinta, graba o imprime en las orillas de una hoja de papel, vitela o pergamino, en

---

<sup>1</sup> Ver: Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi, *La entrevista de bolsillo. Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi*, p. 20.

<sup>2</sup> Diccionario de la lengua española, Real Academia Española, Madrid, 1992.

torno de lo escrito o impreso. Derrida sigue esta cadena de significantes para emparentar orla con bolsillo, pues el bolsillo, siendo sobrepuesto a la prenda como un anexo, forma parte de ella, está en el borde.<sup>1</sup>

Una cita de Derrida, tal como Titus-Carmel la escribe: “«Así las cosas, ponerse el modelo en el bolsillo»”,<sup>1</sup> aparece en el capítulo en el que se encuentran también fotos de la exposición. En una de las fotos el artista posa con las manos en los bolsillos y detrás de él, la obra de su autoría: una serie de grabados de bananas, el cual tiene la peculiaridad de presentar a una de ellas, tal vez la primera que fue modelo, ya en descomposición. Aquí se convoca otro significado de bolsillo que aparece con la expresión “ponerse a alguien en el bolsillo”, que alude a alguien que es convertido en un aliado sumiso por haber sido embaucado... “Ponerse a alguien en el bolsillo” como si fuera algo, alguien, de alguien, de algo. En este primer sentido, Titus-Carmel, el autor de la serie de bananas, se puso el modelo en el bolsillo porque terminó con él al presentar la banana primera de la serie en descomposición. El artista ha logrado dominarlo, jugarlo, deshacerlo, hacerlo fracasar por un tejemaneje o maniobra. Esta escena habilita a Derrida para proponer guardar en el bolsillo el paradigma, metérselo en el bolsillo en el sentido de sujetar, al modelo, y darle lugar al ejemplo singular. Recordemos que el título original del opúsculo es “Ilustrado por ‘Cartuchos’ de Jacques Derrida”, o sea que Derrida adorna la obra con su estampa o grabado. Una perversión que desafía —permítaseme decir, con un humor maravilloso— el proyecto “ilustrado” kantiano, posicionando al filósofo como un anexo, añadido o *páregron* que, por ser tal, sería considerado por Kant como totalmente imprescindible a los fines de la pura razón trascendental. Reírse, traicionando con la mayor seriedad y fidelidad la obra de Kant, es parte del *modus operandi* de Derrida, que desvía afirmando, que ejemplifica sin ideal, que testimonia sin la prueba y que, por lo tanto, no puede más que apelar a nuestra fe para que se le crea semejante ficción y, a la vez, acudir a su propio convencimiento que apuesta, sin mayores pruebas que los juegos de palabra, a la verdad de su lectura. Retrocedo aquí a la distinción que propuse entre tatuaje y tarjeta. El tatuaje es una obra que se muestra

---

<sup>1</sup> En “Fuera de libro (Prefacios)”, para desarrollar la palabra “diseminación” como no-saturación semántica, Derrida recurre a la palabra “desborde” en la definición del diccionario Littré, que se asemeja en su sentido a “bolsillo”: “parte del forro que sobresale del paño”. Ver: Jacques Derrida, “Fuera de libro (Prefacios)”, en *La diseminación*, p. 33.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “Orlas”, en *La verdad en pintura*, p. 226.

y, al mismo tiempo, puede guardarse bajo la ropa, como un bolsillo en la prenda. Derrida “se guarda en el bolsillo” al tatuaje como un estigma y lo vuelve una la tarjeta postal errante. Al mismo tiempo, “se guarda en el bolsillo” a esta tarjeta en la que aparecen Sócrates y Platón cuando renuncia a una lectura fuera del canon de la tradición. Y hace, de lo que podría ser no más que un detalle, una obra filosófica titulada *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*.

Otro detalle: resalté anteriormente que Derrida señala la cartera de Cristina de Peretti para responder lo que es un cartucho. El bolsillo también es un saco, más o menos pequeño, cosido en una u otra parte de los vestidos, que sirve para meter en él algunas cosas usuales, como en una cartera. Recordando lo que se dijo del ejemplo, “ponerse el modelo en el bolsillo” significa, también, robarlo, apropiárselo en una vuelta de mano en condiciones ilícitas, tal como lo haría un carterista en su ejercicio cotidiano, con la rapidez que le da su experiencia. De esta agilidad furtiva y singular Derrida acomete hacia la repetición de la transgresión para comenzar la más fatal de las perversiones: robo y violación de sepultura.<sup>1</sup> ¿Qué viaje nos ha llevado a hacer Derrida, para partir del bolsillo como el adorno de una prenda y llegar a la sepultura? Recordemos que la muestra de Titus-Carmel se llamó “ataúd de bolsillo” y la serie de bananas muestra al modelo muerto, o sea, en el ataúd. Evoquemos también que “Sartre corre después de muerto”, “una flor seca en un libro”, que el nombre es tallado como una piedra lo es por el lapidario. El rodeo del nombre no puede hacerse sin el ejercicio de cierta violencia, los nuevos puntos de vista se componen de fuerza. Un profesor obrero talla la obra-flor seca, obra-piedra, obra-ataúd; sin modelo impuesto, en la promesa pública que dice aquello en lo que enviste. Economía de la violencia: la obra no se hace sin fuerza. Entre las series de Titus-Carmel hay diversos ataúdes, uno de ellos es una caja de fósforos. La caja de fósforo guarda en sí el fuego que puede ser activado en cualquier momento –furtivo y ágil. Uno de los significados de bolsillo, como ya se aludió, se emparenta con orla, que es también bolsa. El cartucho es una bolsa donde se guarda la carga de pólvora, las municiones del arma de fuego. El título “Ilustrado por ‘cartuchos’” apela a que ilustraciones de las que parte Derrida son cartuchos, bolsillos donde se guardan municiones. Otra cadena significativa que lleva a “ponerse la caja de fósforos en el

---

<sup>1</sup> Ver: *ibidem*, pp. 243-244; Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi, *La entrevista de bolsillo. Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi*, p. 20.



bolsillo”, el arma de fuego, el cartucho o las municiones.<sup>1</sup> Aprovechándose de la ambigüedad de la palabra *ilustración* ésta remite a la carga de fuego que dispara, con la transgresión de quién roba como un villano, a la ilustrada razón kantiana. Una de las distinciones derivadas de esta limpia razón es la de enunciados constatativos y performativos, entre decir y hacer, sobre esta cuestión, ya hice mención de la importancia de los performativos en cuento la palabra es un acto de fe que compromete el obrar. Sin embargo, Derrida desarma esta oposición e incluso a los enunciados performativos al decir que en la tradición de Austin los performativos hacen obra en el marco de una convención autorizada. Las nuevas Humanidades edificadas en torno al *como si* confían en el acontecimiento que desborda los actos performativos porque desafían con la obra que tiene lugar en la profesión docente, a esas convenciones centrales.<sup>1</sup> Las instituciones cultivan tradiciones pero también esas tradiciones, en algún aspecto, son traicionadas en su verdad o, lo que viene a ser lo mismo, parasitadas con la mentira. Particularmente, la universidad que profesa Derrida requiere de resistencia y disidencia, lo que sería, “(...) como una especie de principio de *desobediencia civil* (...)”.<sup>1</sup> Si se acepta que hay quienes se arrogan el derecho de hablar en nombre de la verdad, entonces, estos desobedientes estarían en el error y la mentira. La exigencia kantiana de verdad interioriza la policía, lo que agudizarían la identificación de quienes dicen mentira y, coherentemente, podrían ser catalogados de “desobedientes civiles”. El desborde del performativo corre este riesgo sin dejar de fiar en el *como si* que, al ligarse al acontecimiento del por venir que puede enmarcarse en la singularidad no calculada por la convención, se adosa centralmente a la deconstrucción:

(...) dicho acontecimiento no tiene lugar sino allí donde no se deja domesticar por *ningún* «como si» o, al menos por ningún «como si» ya legible, descifrable y articulable *como tal*. Hasta el punto de que esa palabrita, el «como» del «como si», al igual que el «como» del «como tal» (...) esa palabrita, «como», bien podría ser el nombre del verdadero problema, por no decir la diana de la deconstrucción.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “Orlas”, en *La verdad en pintura*, pp. 239-244.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, pp. 39, 70, 74-75.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 72.

¿Contra quién disparan las municiones que un profesor guarda en el bolsillo? Las ilustraciones como ejemplos, en una clase de filosofía, son vistas como un adorno, y el profesor, un ejemplo del modelo del maestro ideal pues, la transmisión en la clase es un pasaje pedagógico para elevarse a otra cosa. La respuesta de Derrida toma otro rumbo al señalado por Kant: entrar al aula con las manos en los bolsillos es atender a lo que no es central en la obra. ¿Cuántas intervenciones, voces, gestos obstaculizamos en la clase por considerarlas un accesorio que no corresponde a la obra? Ponerse las manos en los bolsillos es, quizá, atender a aquello que consideramos un añadido, incluso la propia tarea de enseñar. ¿Qué sucedería si este marco, el del profesor *parergon* o anexo, adquiere, como en el caso de la *Crítica de la razón pura*, el estatus de imprescindible? La enseñanza no es solamente la consecuencia de lo que previamente ha sido almacenado y que va a ser vertido en otro lugar distinto de aquél en que ese saber ha sido producido. Puede ser un acontecimiento, furtivo y villano que se produce en el encuentro –porque un bolsillo es un borde- que activa lo que se lleva en el bolsillo. La clase, tal vez, pueda percibirse como una instalación, como performance, como una ocasión de arte en que se “ilustra” la filosofía. Derrida está convocando a sopesar momentos en que se juegan escenas de pensamientos, a los que hay que darle lugar sin “saturarlos” con el soporte de estructuras, lo que provocaría un reduccionismo explicativo que obstaculiza otras experiencias. “Con las manos en los bolsillos” representa a un profesor que abandona su libreto, su libro, su manual, su librito para principiantes y “abre el juego” para enlazar lo que ya sabe de contenidos y técnicas -que lleva guardado en el bolsillo- con la experiencia de encuentro con los alumnos que activan, de un modo singular los cartuchos almacenados. Una activación para la que no hay reglas hechas ni conceptos determinantes que puedan repetirse en la certeza. Otro significado que trae Derrida es el de *phármakon* como perfume, una sustancia que es, a la vez, una no-sustancia, en el sentido de que no puede capturarse: ¿puede encuadrarse un perfume?<sup>1</sup>; “¿Se puede firmar con un perfume?”.<sup>1</sup> Hay un resto que no deja enmarcarse, una singularidad aún no vista, un por venir que por ser tal no ocupa el lugar central... ¿Dónde empieza y dónde termina un *párrergon*?<sup>1</sup> Cuestión de límites, nunca podemos decidir de

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, “El párrergon”, en *La verdad en pintura*, p. 91.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, p. 107. Y además, “¿Pero se puede firmar con un perfume?”. Jacques Derrida, *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, p.126.

<sup>3</sup> Ver: Jacques Derrida, “El párrergon”, en *La verdad en pintura*, p. 68.

antemano qué es lo central en una clase, apenas un detalle suplementario puede adquirir la relevancia del centro. ¿Qué enmarca a la obra docente? Esta obra no puede dejarse domesticar por ningún *como si*, dice Derrida en el riquísimo texto de *La universidad sin condición*. Mucho menos por un *como si* que plantea la pedagogía *como si* fuese una especie de rueda para imbeciles. El profesorado no se deja enmarcar por la razón pura que le ha asignado un lugar periférico y la profesión de fe de un profesor, con su obrar, pervierte este lugar yuxtaponiéndose a la supuesta incontaminación de la razón y de la filosofía. Volviendo a la figura del gramófono la pregunta es si acaso las tonalidades son apenas un adorno o *párergon* respecto a un núcleo esencial racional: ¿Y si el profesor de filosofía adquiriese un tono que no es el de la razón pura? una respuesta podría ser que este tono no afecta sino que, en todo caso, desvirtúa la verdad; que, como adornos, no alcanzan a desviarla en su esencialidad. Así, tal vez, el adorno como un error. Avanzo en la pregunta: ¿y si el profesor de filosofía adquiriese el tono petulante de quién habla en otro lugar que ya no es el del repetidor?, ¿y si el profesor diera un *salto mortale* al estilo de un *mochlos*, que lo hiciera sobrevivir de otro modo?<sup>1</sup> Confiemos, porque no, en que podemos disponer de la fe reflexionante anexa a la razón, —no dogmática—<sup>1</sup> para adquirir un tono de profesor sin modelo heredado; anexo que dejaría ser tal para ocupar un lugar central.

“¿Dónde comienza y acaba un *párergon*?” Esta pregunta resuena en el título de un artículo dedicado a la enseñanza de la filosofía en las instituciones: “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”.<sup>1</sup> En una operación de autopsia, Derrida “descompone” el *cuerpo del docente* inscripto en instituciones de enseñanza, *cuerpo organismo*. Es un trabajo sobre el cuerpo: hurga en las palabras, revuelve sentidos, separa lo ordenado, mira, registra,

---

<sup>1</sup> *Salto mortale* es una expresión de Kant con la que califica a los visionarios que desvarían. Ver: Jacques Derrida, “Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía”.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “Fe y saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón”, en Jacques Derrida & Gianni Vattimo, *La religión*, pp. 19-23; Jacques Derrida, “El *párergon*”, en *La verdad en pintura*, p. 67. En este último texto, Derrida toma los pie de página de *La religión en los límites de la mera razón* para ponerlos en un lugar central; en estos pie aparece la fe reflexionante como co-adyuvante de la razón, la cual, como es de suponer, ocupa el lugar central. Es interesante el dato de que las “notas al pie de página” aparecen en las reediciones de los textos del siglo XVII al XIX, en los puntos donde el autor percibía la posibilidad de fuga de sentido, donde el discurso podría derivar en otros discursos posibles y, entonces, la “nota al pie” surgía como un intento de controlar el sentido. Ver: Daniel Calmels, *Cuerpo y saber*, Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas, 1997, p. 10.

<sup>3</sup> Ver: Jacques Derrida, “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en Dominique Grisoni (Comp.), *Políticas de la filosofía*, p. 57.

mueve... hace del cuerpo un *cuerpo sin órganos*,<sup>1</sup> un cuerpo metáfora que se desplaza, en su proceso de deconstrucción y construcción, arrojando nuevos sentidos; los que no se producen sin las fuerzas que la maquinaria pedagógica neutraliza al naturalizar la pedagogía como un pasaje necesario de los que aún no pueden.

Al hacer pasar por naturales (fuera de dudas y de transformaciones, por consiguiente) las estructuras de una institución pedagógica, sus formas, sus normas, sus coerciones visibles o invisibles, sus cuadros, todo el aparato que habríamos llamado, el año pasado *parergonal* y que pareciendo rodearla la determina hasta el centro de su contenido, y sin duda desde el centro, se encubren con miramientos las fuerzas y los intereses que, sin la menor neutralidad, dominan -se imponen- al proceso de enseñanza desde el interior de un campo agonístico heterogéneo, dividido, dominado por una lucha incesante.<sup>1</sup>

Responder a un *cuerpo docente* como si éste fuera un organismo significa que lo que las palabras transmiten, responde a un origen, una unidad, una totalidad, una verdad desde donde las significaciones tienen un lugar y el docente, una función asignada. Por responder a este *cuerpo docente* orgánico, el docente se transforma en un *cuerpo organismo*, un *no-cuerpo*, en el sentido de que pierde la posibilidad de que el *cuerpo*, en su materialidad, sea productor de sentido y no, como nos suele suceder, vehículo representante de significados que ya nos preceden y nos mandan.

El texto en que Derrida pregunta por el cuerpo docente puede leerse siguiendo el trayecto que indica una operación de doble borradura, el cual se expone en “Mitología blanca”: la materialidad del cuerpo se desvanece, para dejar manifestar el supuesto significado que considera al docente como la parte de todo proceso pedagógico de transmisión de verdad. Pero también la pedagogía, como cuerpo organismo, ha borrado, con efecto de retirada, el proceso de metaforización que produce la trama textual. Doble borradura: se elimina el

---

<sup>1</sup> Para desviarse de esta estructura orgánica, Derrida toma la idea de *cuerpo sin órganos* de Antonin Artaud, para quien el teatro de la crueldad no es más que una representación de la vida y ése es el límite —humanista— de la metafísica del teatro clásico. Lo que inspira el rechazo del teatro clásico en Artaud es la escritura como lugar de la verdad inteligible, la idealidad, la repetición, lo otro del cuerpo viviente, y lo que se busca en el teatro de la crueldad es dejar marca en el espectador. Ver: Jacques Derrida, “La palabra soplada”, en *La escritura y la diferencia*, pp. 233-270.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en Dominique Grisoni (Comp.), *Políticas de la filosofía*, p. 60.

proceso de metaforización de la pedagogía y de su transmisor, el docente. Al volverse significativo que representa, significa, enseña, transmite verdad, el docente, el *cuerpo del docente*, pierde su vida y su fuerza y, como un cadáver, se vuelve rígido. El *cuerpo docente* organismo controla el *cuerpo del docente* borrando su metaforicidad, es decir, la posibilidad de corrimientos continuos que generen sentidos desde la propia materialidad del cuerpo. Se propicia, así, un docente sedentario, un docente que no puede correr-se. Un docente *cuerpo organismo* se esfuma anulado por la fuerza orgánica de la institución, porque no puede moverse de la parte que la totalidad le ha asignado. El docente escucha y habla verdad, reproduce lo que ya fue dicho. *Su* cuerpo, *su* voz, *sus* palabras, *sus* gestos, desaparecen cuando repite las palabras mandadas por el *cuerpo orgánico*, “la esfumación hace desaparecer, por aniquilación sublime, los rasgos determinantes de un *facies*, y de todo lo que en el rostro no se reduce a vocablo y a lo audible”.<sup>1</sup>

Pero la esfumación puede ser, también, la erosión de los textos dados, esos que nos han sido legados con el mandato censor. Es por este proceso erosivo, que desgasta el texto con la lectura y la escritura, que ya no se sabe dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente; porque los límites se recrean en el ejercicio de la deconstrucción, que indaga la herencia para que otras relaciones cuerpo a cuerpo puedan acontecer. La nostalgia no hará volver al sentido originario del que surge *el* cuerpo docente. No hay definición que guarde la esencia *del* cuerpo docente. Porque el cuerpo se transforma en la fricción del cotidiano que marca la epidermis, dibuja la huella, señala la diferencia.

Derrida insiste en la ambigüedad irreductible: *esfumación* es, también, la retirada del maestro que no se limita a repetir. Cuando el maestro se retira, como la metáfora, queda allí, en el alumno, en letra invisible, en una especie de *palimpsesto-alumno*. Se trata aquí de un *cadáver* que corre, como Sartre o Kant, en el alumno, aún después de muerto. La muerte del maestro supone la consciencia siempre desgraciada del discípulo al quedarse solo, sin maestro,<sup>1</sup> prescindiendo del maestro para correr con *su* cuerpo, para hablar *su* propia lengua, para escribir *su* propio texto.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>2</sup> Ver: Jacques Derrida, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, p. 47.

Un docente cuerpo sin órganos puede correrse. Para correr hay que querer salir del lugar donde se está parado. Un docente *cuerpo sin órganos* se mueve entre los bordes del organismo, busca una esquina donde vivir un entre, un cruce, una intermitencia en el encuentro entre el maestro y el aprendiz. Tal vez, esa expresión tan recurrente de “pararse frente al curso” sea un modo de construir la relación entre docente y alumno desde un lugar mandado que nos exige sedentarismo. Por qué no gastar nuestras palabras hasta inventar otras, hasta inventarnos con otras, las del otro. A la lengua siempre la impone el más fuerte y no hay lengua sin una fuerza de ley, por eso se corre también para huir de la gramática impuesta, balbuceando otra. Puede haber “sí” sin palabras... “Sí” como el perfume de un discurso, vocalización pre-conceptual, cerca del grito inarticulado, el acoplamiento de los “sí” como vibración, timbre, tonalidades, resonancia. “Sí” puede ser un rumor, eso que se conoce de oído y se lee con los ojos.<sup>1</sup> Es que el acontecimiento tiene zonas oscuras, aquello que el ojo todavía no ve, aquello que no puede ser dicho con la seguridad de la videncia. *Tal vez* obremos *como si* fuésemos escritores disléxicos, al aventurarnos en una contra firma. No tanto por el contenido de lo que decimos, ni por el formato sintáctico, sino simplemente por el gesto de aprestarnos a escribir otras marcas sobre lo mismo. Es que suelen atribuirse funciones específicas a cada órgano del cuerpo. Como profesores, se supone que tenemos la función de enseñar lo que otros —llamados pensadores o investigadores— escriben, tal vez ni siquiera para docentes, sino para especialistas en estudiar docentes. En este sentido, podríamos decir que incubar un proceso de escritura en el aula, entre docentes y futuros docentes, es ya pensar en el crecimiento de un órgano con ciertos trastornos en los caracteres heredados.

Hay algo ahí, en esos vocablos segregados que no se dejan digerir fácilmente por la racionalidad, que lleva a buscar un lugar para la filosofía que no es solamente el análisis de textos y lo que esto suele implicar: identificación de conceptos, argumentos sobresalientes, distinción de tesis, comparación de enfoques, discusiones de defensas y refutaciones, entre otras. Si bien éstas son prótesis necesarias para la formación de *un cuerpo docente*, la preocupación se desplazó hacia lo que se puede hacer con estos aparatos, en una suerte de “pragmática de la filosofía”. Profesores en ejercicio o aspirantes a serlo, el cuerpo docente

---

<sup>1</sup> Ver: Jacques Derrida, *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, p. 120.

sin órganos se nos presenta con una espesura de dimensiones tales que inquieta nuestros saberes y los trastoca para ubicarlos en disposición para oír, ver, hablar sobre lo que nos pasa en la cotidianidad de nuestras rutinas en la escuela, con niños, con jóvenes, con adultos que hacen mella en la materialidad de nuestra subjetividad.

“Pararse frente al curso” puede ser también ponerse de pié, para jugarse en el riesgo de la promesa. Docentes, escritores, trabajadores, pensadores, educadores, amigos, mujeres... “ponemos el cuerpo”, transitamos los bordes entre metáforas —abiertos a la posibilidad de nuevos sentidos— y definiciones que pueblan los deseos y los pensamientos. En el trabajo —en la precariedad y la sobre-ocupación—, el optimismo pedagógico y la queja por las faltas, la afirmación y la indiferencia... el desgaste ciertamente se produce al “poner el cuerpo”.

Transitar en los bordes no es fácil, requiere, sí, de un cuerpo con paciencia de lapidario y resistencia de piedra para abrir surcos y dejar huella... Una obra capaz de ser realizada por Immanuel Kant, profesor filósofo funcionario que asiste a clases con las manos en los bolsillos; lo que no es apenas un detalle.

## CONCLUSIONES

Ya acabando esta tesis me encuentro con un párrafo del libro de Beatriz Preciado, *Testo Yonqui*, titulado “Decapitar la filosofía”.<sup>1</sup> El autor/a cuenta la fábula con la que un maestro budista le responde a su pregunta sobre qué es la filosofía. Abrevio el relato: un maestro sube hasta la cima de una montaña seguido por su discípulo y se detiene en un precipicio, lugar en el cual éste recibiría de su maestro la oportunidad de comenzar la tarea de la filosofía. Al llegar, el maestro se corta la cabeza, la cual rueda sobre una ladera de la montaña mientras que el cuerpo se desliza por la otra. Ante la contestación del maestro budista Beatriz Preciado se pregunta: “¿Si la posibilidad de la filosofía residiera no tanto en la elección entre la cabeza y el cuerpo, sino en la práctica lúcida e intencional de la auto-decapitación?”<sup>1</sup> Traigo a colación la fábula y la interesante pregunta de Preciado porque considero que esta tesis ha intentado mostrar la decapitación del gran maestro Immanuel Kant, por parte de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida. En el transcurso del desarrollo hice referencia a Kant, maestro que corre después de muerto, con motivo del saludo de Derrida a Sartre. Muerto Kant, queda incrustado como un tatuaje que se quiere borrar aunque su estar ahí recuerda que no se logra olvidar sin volver a escribir sobre lo que ya está marcado. La analítica de la finitud que Foucault halla inaugural en Kant sobrevive en el destino de la filosofía occidental dando pie a las ciencias humanas —que se vuelven cotidianas en el control del cuerpo y la vigilancia del alma— y Foucault apunta a esta analítica para derribarla. Con Deleuze, Kant personaje conceptual insiste en la sociedad haciéndose conocer, aun por quienes no han leído su obra. Como personaje, el filósofo se ha vuelto una anécdota —entre las que se encuentra su extraño aparato para levantar medias— más que un libro de estudio. En estos autores Kant se percibe como la presencia que continúa actuando después de una extraña decapitación: es aniquilado en manos de sus “discípulos” pero no lo sepultan sino que recogen sus restos para seguir interrogándolo con amor, con preocupación, con fuerza. A quienes se ama se los hace “chirriar”, la deconstrucción “no tiene lugar nunca sin amor”, “si no se ama algo, no hay razón alguna

---

<sup>1</sup> Beatriz Preciado, *Testo Yonqui: sexo, drogas y biopolítica*, Paidós, Buenos Aires, 2014, original de 2008, p. 344-345

<sup>2</sup> *Testo Yonqui*, p. 345.



para escribir sobre ello”, dicen las citas que he escogido de Foucault, Deleuze y Derrida: en el esfuerzo por decapitar al maestro se conserva la vida llevándolo más allá de sí mismo. Kant condensa significados y la creación de nuevas categorías se realizan a partir de esos significados que vuelven a pensarse. Si algo ha de nacer de nuevo, será de sus restos, entre los que sus herederos tendrán que decidir por qué segmentos optar.

También creo —siguiendo con la fábula— que la decapitación y la auto-decapitación son un gesto inconcluso. Pensar que podrían concretarse totalmente sería aceptar que existe un lugar otro y pleno. Quizá sea más una cuestión de extirpar y colocar prótesis, de mutilación y deformación; operaciones que se llevan adelante con un trabajo de disección y selección de la obra de Kant según el problema que preocupa y a partir del cual los lectores van diseñando un Kant singular. Sin cabeza, cualquier miembro de la arquitectónica puede ocupar su lugar y ninguno de sus herederos tiene la propiedad sobre la escritura, ninguno está a la cabeza.

La arquitectónica desmembrada —convertida en arquitectura— es un sistema que admite entradas y salidas además de la alteración de jerarquías y compartimentos. Tal vez, la opción entre el cuerpo y la cabeza pueda desarmarse cuando aun aceptando la cabeza, ésta no tenga un lugar central y sea entorpecida con otros miembros. Tal vez la cabeza ni siquiera pueda cortarse como un miembro aislado porque los autores intentan desacatar la separación entre la razón pura y la contingencia, ya sea histórica, afectiva o textual. No hay disociación porque el filósofo introduce el pensamiento en la vida, teje lazos entre teoría y práctica, existencia y reflexión. La razón ya no se conjura mediante la razón, el orden, la simetría o el sistema que se cierra en sí mismo. La cabeza de esa gran arquitectónica se conserva en lo que tiene de máspreciado y másdesgraciado: la razón pura forja, en lo que tiene de suyo, las ilusiones impuras; gran prodigio de Kant que sus discípulos recogen para rediseñar límites en la alteración de las facultades.

Para Foucault el sujeto empírico de alguna manera relegado ante el yo trascendental tiene relevancia porque se instala en la historia. El *yo* empírico kantiano no solamente es fenómeno de conocimiento, sino artífice del mundo cultural, con lo que este *yo* no

pertenece ni al mundo trascendental ni al empírico como naturaleza dada. El problema de fundamentar a este *yo* empírico en la crítica trascendental da lugar a una confusión empírico-crítica en que lo empírico se subsume en lo trascendental y lo trascendental define al hombre en su ser vivo, parlante y trabajador: en este pliegue se descubre la verdad de toda verdad. Este legado es un sueño dogmático que hace del humanismo un poderoso disfraz y al mismo tiempo instituye un observador de la revolución el cual muestra que no hay figura determinada de humanidad. Se necesita siempre de la pregunta de la crítica porque de las ilusiones no se despierta para siempre, pues nunca llegaremos a la vigilia que nos liberará de la incertidumbre o nos proveerá la última garantía de la verdad.

Con Deleuze las dos piezas claves de la arquitectónica —la síntesis de facultades y el *yo* pienso— que unifican las representaciones se desgranán ante el creador de las “cuatro fórmulas poéticas”: el tiempo línea recta dispara sin retorno al origen, el tiempo intensidad quiebra la línea, en la experiencia ante lo inmenso no hay cifra y el simbolismo crea el espacio y el tiempo para un concepto que no tiene correspondencia empírica. Con estas cuatro fórmulas Deleuze compone la trinidad de la creación de conceptos que se mueve desde intuiciones y afecciones, configura el concepto e inventa un tiempo para habitar un espacio donde sobreviva el pensamiento. La fuerza intensidad resalta la exigencia de inmediatez que deja a un lado las mediaciones conceptuales en la representación e intenta responder a los signos de indeterminación que resurgen constantemente. Las ilusiones se presentan en la inmediatez de fuerzas y vibraciones que provocan conflicto en el interior mismo del sistema trascendental. Deleuze libera a las ilusiones kantianas que éste controlara en nombre del conocimiento exacto -por determinación o analogía- y se dispone a orientarlas en un proceso que las hace vivir como concepto expresado en la palabra y encarnado en los personajes.

Derrida hace del organismo un cuerpo sin órganos en que la cabeza puede estar en otro lugar, en un no-lugar en que el porvenir ya está siendo. Kant puede ser una tarjeta postal que se confecciona con el detalle del “detalle” dando lugar a los juicios hipotéticos del *como si* que desbordan los clivajes kantianos duales instalados en el sentido común. Sin el *como si*, la arquitectónica kantiana se hunde como un barco que se quiebra. Hundimiento

que el mismo Derrida provoca para evitar el vínculo destructivo con lo exterior -barbarie o parásito- que la topología de la arquitectónica habilita en nombre de la universalidad y del cosmopolitismo truncando la hospitalidad. El lenguaje universal clasifica, da estructura y orden al mundo poniendo coto a la contingencia en un marco específico de categorías y significados, pero la ambivalencia entra en tensión con la indeterminación y la contingencia y el parásito se torna productivo. El ejemplo es la imposibilidad de asir el mundo en una sola imagen y saturar su sentido; sólo hay ejemplos y contra-ejemplos. El gusano carcome la arquitectónica por dentro porque no hay forma de salirse de lo condicionado; sin embargo, es desde este lugar que la incondicionalidad es posible.

¿En qué modo afectan estas alteraciones a la palabra del profesor en la transmisión de la filosofía? Cuando planteé en el proyecto original la diferencia entre oralidad y escritura me refería a lo que el profesor aporta cuando habla en la clase, alguna cosa que no está solamente en la explicación del texto escrito que ofrece a su público. Creo que cuando comencé esta tesis me dispuse “lúcida e intencionalmente a ‘auto-decapitarme’” para distanciarme del profesor reproductor que he hartado criticado pero que, no obstante, es un personaje presente en las toma de decisión, comportamientos, evaluaciones y demás tareas ceñidas a la tara docente. Lidar con Kant —figura ejemplar del profesor funcionario público obediente del orden estatal vigente— ha sido un modo de asumir tradiciones de las que quisiera desprenderme. Las formas que alcanzan estas tradiciones constituyen relaciones de fuerzas o dominio que crean un magma de sentido en el cual los individuos tenemos experiencia. En este sentido, la “auto-decapitación” no es un acto a nivel personal o individual, ya que la palabra pronunciada no está desligada de la palabra que nos hace hablar. No enseñamos sin estar mediados por un sentido que instituye tal actividad: ¿cuánto de Kant profesor hay en nosotros profesores? Indagar en las transformaciones de Kant es visualizar transformaciones que podemos llevar a cabo sobre nosotros mismos, en los lugares en los que nos desempeñamos como profesores de filosofía. Deshacerse de los propios defectos requiere destruir e inventar, acciones necesariamente vinculadas.

Las lecturas realizadas y la escritura que he logrado a partir de ellas nos colocan en un estado de cuestionamiento que nutre y amplía el sentido de nuestras palabras en la

transmisión de la filosofía. Nos alertan de la imposibilidad de marcar una frontera tranquilizadora entre el adentro y el afuera. La experiencia no es estática ni desprovista de cruce "al otro lado"; el problema es que no hay un único lado del cual salir, ni al cual llegar. En definitiva, "cruzar al otro lado" tiene que ver con "transgredir" y la transgresión es un acto de interrogación, el cual no es patrimonio intrínseco de ninguna identidad. Si algo nos han enseñado los autores es que los límites se exploran y se transgreden en la des-esperanza de un más allá en que la verdad se presente en su ser sin máscara, sin ya una organización o despojado de contaminación. Pensar y actuar esperando la auto-decapitación definitiva es una utopía que se soporta en dualismos que nos obligan a decidir entre un término u otro. Serán más las veces en que es preferible no cristalizar significados puros sino ahondar en análisis más complejos de la experiencia de transmisión que se compone de "entres" o ambigüedades. Esto hace aún más importante la creación desde lo que se ha llegado a ser, desde lo que se tiene o dispone, del espacio y el tiempo que se habita.

Al trabajar con un Kant tan vituperado como elogiado creo que la salida no es cambiar unos autores por otros. O sea, no creo que sea necesario dejar de enseñar a Platón, a Kant o a quién sea y ahora comenzar con los post-estructuralistas. Tal vez sea posible reinventar a los autores, lo que los convierte, decididamente, en maestros. Si algo le debemos a los autores clásicos es la posibilidad que nos dan de ser leídos también de formas diferentes y nuevas, aun más allá de lo que escribieron y pensaron. Podemos leer a un autor canonizado sin adoptar el modo de relacionarnos con él que el mismo mecanismo de canonización que lo elevó hacia las alturas de la verdad, nos propone. O, a la inversa, podemos convertir a un autor problematizador del canon en una gran piedra a la que sólo podremos contemplar cuando llegamos a la cumbre. Muchas son las opciones, pero la más estéril me parece aquella que canoniza en relación a problemas eternos y que por ello trascienden cualquier singularidad, "por ejemplo", la de nosotros y nuestros alumnos. El clásico manual, hecho obviamente de clásicos, reproduce esta perspectiva de un modo paupérrimo y esto es lo que, en muchos casos tenemos para ofrecer. La idea no es tomar una posición contra el manual o escribir otro que concilie con nuestra propuesta; una vez más, la propuesta enfatiza la relación que podamos establecer con la palabra que se transmite. El manual, como cualquier otro texto —por más "anti-manual" que intente ser— se monta en una

escenografía en que el profesor apuesta a lo que dice porque lo cree y lo reinventa cuando esta orientado por la necesidad de hacerlo devenir práctico y vital.

Todo el desarrollo de esta tesis está atravesado por una evitación: el filósofo juez. No hay prohibición ni sanción, aunque sí exigencia de experimentación en la crítica y el examen del filósofo artista. La propuesta es urticante porque la herencia del profesor juez es tan fuerte que como profesores actuamos como Kant en un sistema formal escolar que se parece en mucho a la arquitectónica. Puede apreciarse también en la lectura de los autores franceses algo común en todos ellos: una clara y explícita intensión de correrse de la filosofía como un saber externo que pensaría y daría la norma o el valor de otros saberes, en este caso a la educación y más específicamente a la enseñanza de la filosofía, ya sea para legitimar su metodología, determinar su estatus científico o, como sucede en perspectivas más ligadas a la metafísica, establecer los axiomas básicos que han de regular la práctica educativa en general. En este sentido quizá podrían sortearse denominaciones tales como “filosofía de la educación” o “filosofía de la enseñanza de la filosofía” porque ellas convocan a una filosofía que versa sobre un objeto de estudio adhiriendo a la distinción entre lenguaje y meta-lenguaje, lo que supone un nivel por fuera —o encima— del otro. Prevenida de estas estipulaciones nominales, la opción al titular esta tesis fue por “filosofía y educación”, extensiva también a “filosofía y enseñanza” en la tentativa de tildar el “entre”.

Sin negar o pretender eliminar el diálogo en la confrontación y el conceso —lo cual no pocas veces adopta una excesiva valoración de la lógica argumentativa—, la propuesta es una filosofía susceptible de incorporar el fragmento, la anécdota, el significado ocurrente sobre una palabra; modos más adecuados al propósito de una filosofía que crea y transforma produciendo efectos con virtudes heurísticas. Antes que la procedencia de verdades del rigor lógico, importa acoplar a la palabra gestos, actos y signos que aumentan sus posibilidades. Ciertamente se recurre a palabras técnicas, cuyo uso no es privativo del filósofo, pero interesa escenificar una filosofía en la preocupación por el cotidiano y la creación de modos de existencia.

Suele partirse de la pregunta “¿qué es la filosofía?” para de ella sentar posición y armar un programa de enseñanza. Preguntas del tipo nos mantienen en la ilusión de creer que podemos alcanzar una definición de filosofía. He participado de debates en torno a la cuestión que parecen siempre comenzar de cero y acabar en el infinito. Me llama la atención que en estas discusiones de alguna manera existe la apuesta a un acuerdo común. Ninguno de los filósofos con los que he trabajado considera que esto sea posible. Se podría pensar que los acuerdos entonces son parciales, diversos y contingentes. Tampoco esto sería aceptable pues no hay un primer lugar desde el cual se parta acerca de lo que significa la filosofía. En esta primera pregunta se cuele una filosofía que parte de un sentido original del que se derivaría el habla y la escritura o la práctica como subsidiaria de la teoría. Es posible que se considere que la pregunta “¿qué es la filosofía?” que titula el libro de Deleuze y Guattari sea un dato que puede tomarse para rectificar lo que estoy diciendo. Con todo, apenas comienza la introducción estos autores anticipan que van a preguntarse por lo que en años anteriores han realizado cuando se suponía que hacían filosofía. Así, la pregunta remite a un pasado en el que se ha desarrollado una actividad, un hacer que no sustantiviza la enseñanza. Incluso la pregunta tampoco quedará respondida en este último libro, pues el despliegue del concepto impide una definición. Precisamente en las páginas que siguen a la primera donde se recupera y se intenta explorar la pregunta se perfila la “pedagogía del concepto” como el movimiento del concepto, cuya velocidad e intensidad obstaculiza capturarla en la definición. Es una pregunta que sobreviene después de un tiempo de búsqueda y no para cerrar un período, sino para configurar un trabajo que se llevó a cabo en forma de experimentación. Se busca a tientas, se persigue un problema que como Idea apenas podemos visualizar pero que nos impulsa y orienta. La verdad del *logos* se prueba en la práctica y en esta práctica la verdad está sujeta en su producción y circulación a relaciones de poder. Cuando Foucault se pregunta por la *parrhesía* no lo hace preguntando “¿qué es?” sino cómo ha funcionado esta idea en el pensamiento occidental desde los griegos. Para ello es preciso rastrear su génesis histórica y los significados que emergen en situaciones históricas particulares. En este movimiento que remite al pasado puede pensarse nuestra actualidad o presente, lo que implica un nuevo uso que conlleva la resignificación de una palabra. ¿Cómo llegamos a ser lo que somos? ¿En qué relaciones de poder se produjeron las verdades que asumimos? ¿En qué medida se ha resistido y

desobedecido el poder y la dominación? En términos de Derrida, la pregunta y la respuesta se van haciendo en la producción de la escritura, en su movimiento de iterabilidad en el que el lenguaje muda constantemente sin llegar a un significado final. La deconstrucción interroga cualquier verdad repitiéndola y a la vez —mostrando sus aporías— abre a nuevas interpretaciones sin origen. Habría que hacer el intento de parasitar la definición de la que partimos, rodearla y sitiarla hasta forzar otra. Hacemos una promesa optando, pero la decisión está siempre atenta a no incurrir en la seguridad; muy por el contrario, la profesión del profesor no asume la deconstrucción como un método a enseñar o divulgar, sino a ejercitar poniendo al descubierto las paradojas de las definiciones en que confiamos.

Siguiendo el desarrollo que hice al tratar Foucault, un cínico en las instituciones de la modernidad es un profesor que transmite con su vida y la palabra deber estar acompañada con un trabajo sobre sí. Interesado en el lenguaje popular y en hablar a no filósofos, la relación *logos* y *ergon* no se reduce al conocimiento. Trans histórico no significa no histórico; el prefijo “trans” alude, con Foucault, al traslado como un movimiento que puede encontrarse en diferentes momentos históricos y que adopta características según la historia. El profesor privado que Deleuze diseña como personaje arrastra en su palabra afectos y fuerzas y su insistencia asegura efectos. Este profesor se prepara, crea, ensaya modos de poblar el mundo; un modo de experimentación en que las ideas pasan por muchos filtros sin que esto implique una caída; al contrario, son estos movimientos los que permiten la insistencia del concepto. El texto es nuestra arma, municiones para disparar que se guardan en los bolsillos de Kant construido a través de Derrida. La escucha es fundamental para saber usar estas armas que apuntan al texto *como si* éste fuese la música de un gramófono que se repite, pero que si se deforma el oído puede escucharse otra cosa. La profesión docente es un acto de fe que erosiona la escuela y escribe sobre ella con esas herramientas que se guardan en el bolsillo abriendo nuevos caminos para descolonizar el pensamiento. La profesión docente se desenvuelve en una democracia que aún no llegará en su forma definitiva, lo cual no es un impedimento para aventurarse en la creación de normas y leyes que condicionan nuestro obrar en las instituciones sin condicionarse a ninguna soberanía. El ojo parpadea y el oído se entorpece cuando se trata de afirmar una

democracia que pretende la inclusión universal porque la transparencia del cosmopolitismo se opaca cuando crea y expulsa al parásito.

¿Es conveniente convertirse al post-estructuralismo? Como se prefiera. En el desarrollo de esta tesis me he esmerado por construir estaciones que permitan pensar otros modos de ser profesor que no son más que referencias filosófico-pedagógicas. Un mapa delineado con diferentes significados que muestra tres recorridos para llegar a Kant; depende cuál se anteponga es el Kant que se encontrará. Una cartografía que aísla y analiza los cambios que van desde un profesor que se adecua a los límites de la razón pura hacia un profesor que se deja atraer por las ilusiones de la razón. Quizá pueda resultar útil para quienes deseen reflexionar sobre las funciones que ha cumplido y cumple un profesor y alertar sobre el singular lugar que desempeñamos como tales.

Transitamos diferentes lugares: algunos dominantes, de resistencias y otros de invención de subjetividad. En el cruce de estas instancias, la cartografía dispuesta es apenas un bosquejo disponible para ser retomado por otros, potenciando la organización y elaboración de alternativas. No son figuras permanentes que se imponen como modelos, sino vectores excéntricos de prácticas de modelización de la subjetividad que abonan la desnaturalización y la desidentificación, incitando a la auto-decapitación. Lo real no tiene copia, por lo tanto, la historia se escribe en el momento con agudo diagnóstico y afianzada preparación, contando con la inventiva y el entusiasmo. La escuela supone no sólo una forma de ordenamiento territorial sino también la demarcación de nuevas fronteras para señalar los ocupamientos y planificar estrategias que no se cierran sobre sí mismas. Son las personas que habitan el territorio escolar quienes lo moldean desde el diario trabajar; por eso existe una gran tarea para realizar en las instituciones, pues en su organización se afianzan o cambian los pensamientos y las actividades del cotidiano.

Comencé la introducción haciendo un paneo del avance realizado en torno a problemas de la transmisión de la filosofía en Argentina. Tal vez parezca una contradicción que, queriendo aportar a la investigación de colegas argentinos, hubiera tomado autores franceses para reescribir a un autor alemán. Creo que ha quedado asentado que lo que ha



primado es el armado de una “caja de herramientas” que, sin importar su procedencia regional, aportan al problema expuesto. Asimismo, el uso que puede hacerse de estos autores y de estas vías construidas hace extensivo su alcance a otras latitudes y otras coyunturas. Así como el viejo Kant, Foucault, Deleuze y Derrida han militado desde su lugar de filósofos profesores y no han usado otra cosa más que su palabra, con todo lo que ella implica, según he desarrollado en esta tesis. Asentándome en las conclusiones aquí presentadas, una vez más resalto este punto: si acaso se puede hablar de una “militancia” filosófica, ésta se puede llevar a cabo en las instituciones con la palabra del filósofo que transmite. Tal vez parezca una perogrullada afirmar tal cosa, pero las obviedades son difíciles de atender. La idea de que el profesor de filosofía reproduce o adapta los contenidos y procedimientos filosóficos sin considerar sus posibilidades de transformación, deformación o invención, lleva a una fractura entre lo intra y extra-institucional. Ya me referí a este punto que alude a un querer salirse de las instituciones en que formalmente se enseña filosofía. Incluso, como también ya lo he expuesto, si se tiene en cuenta la frontera entre Universidad y Escuela Media y de otros niveles, suele valorarse a la Universidad más como un espacio de investigación y formación filosófica en que la figura del profesor queda minusválida respecto a la del filósofo pensador. A modo de “ejemplo” me animo a decir que estudiantes y profesores llevamos adelante una militancia de lucha con cierto orden establecido que se cree transformadora —independientemente del nivel educativo en que se desempeñe— por fuera de las instituciones, aunque en nombre de ellas. La desvalorización de trabajo del profesor filósofo induce a percibir el sistema escolar como una máquina que pareciera que ya no puede producir otra cosa. Esto genera una situación particular: la figura del profesor queda fija en una tradición que no cambia. Los mismos modelos se repiten tanto en profesores como alumnos en una pasividad que no se interrumpe a pesar de las activas militancias que se llevan a cabo en otros lugares, ya sea buscando la pureza de la revolución o de la comunicación.

En fin, esta tesis ha querido afirmar que la palabra del profesor, hablada o escrita es también una lucha intelectual que pone en foco aquello que no pocas veces se rechaza: cuando se enseña también se piensa (filosóficamente).

## BIBLIOGRAFÍA

### TEXTOS DE GILLES DELEUZE

Con Claire Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 1980.

*Foucault*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1987.

*Lógica del sentido*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994.

*Crítica y clínica*, Madrid, Editora Nacional, 2003.

*Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, Madrid, Editora Nacional, 2003.

*La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-textos, 2005.

*Cinema 2. A imagem-tempo*, São Paulo, Brasiliense, 2005.

*Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005.

*Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

*Conversaciones. 1972-1990*, Valencia, Pre-textos, 2006.

*Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006.

*Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007.

*Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-textos, 2007.

*Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008.

*En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.

*La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2008.

*El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

Con Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2009.

Con Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2010.

*El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, Buenos Aires, Cactus, 2013.

*El Abecedario de Gilles Deleuze*, [en línea], Plataforma cultural Iberoamericana, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Gobierno de España, [citado 21-01-2015].<http://hipermedula.org/navegaciones/gilles-deleuze-el-abecedario-completo-subtitulado/>

## **TEXTOS DE JACQUES DERRIDA**

*La filosofía como institución*, Barcelona, Juan Granica Ediciones, 1984.

“Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en Dominique Grisoni (Comp.), *Políticas de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

*De la gramatología*, México D. F., Siglo XXI Editores, 1986.

“Ja, o en la estacada. Entrevista con Jacques Derrida (segunda parte)”, *Anthropos. Boletín de información y documentación*, N° Extra 13, pp. 104-123, 1989.

*La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

*Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990.

*Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.

*El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1995.

*La diseminación*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1997.

Con Gianni Vattimo, *La religión*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997.

Con Hélène Cixous, *Velos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2001.

*La verdad en pintura*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2001.

*La Universidad sin condición*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

*Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, Buenos Aires, Tres Hache, 2002.

*Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

*Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.

Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi, *La entrevista de bolsillo. Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar, Universidad del Cauca, 2005.

Con Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008.

*La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015].

[http://web.archive.org/web/20070225185725/http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la\\_tarjeta\\_postal.pdf](http://web.archive.org/web/20070225185725/http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_tarjeta_postal.pdf)

*Politiques de l'amitie*, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015].

[http://web.archive.org/web/20070731064137/http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/politiques\\_amitie.pdf](http://web.archive.org/web/20070731064137/http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/politiques_amitie.pdf)

“La metáfora arquitectónica”, [en línea], *Derrida en Castellano*, [citado 21-01-2015].

<http://web.archive.org/web/20071011133943/http://jacquesderrida.com.ar/textos/arquitectura.htm>

“Entrevista con Christian Descamps”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015].

<http://web.archive.org/web/20071011134008/http://jacquesderrida.com.ar/textos/descamps.htm>

“Mallarmé”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015].

<http://web.archive.org/web/20071011140205/http://jacquesderrida.com.ar/textos/mallarme.htm>

“La democracia como promesa”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015].

<http://web.archive.org/web/20071011123127/http://jacquesderrida.com.ar/textos/democracia.htm>

“Historia de la mentira: Prolegómenos”, [en línea] *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015].

<http://web.archive.org/web/20071011134058/http://jacquesderrida.com.ar/textos/mentira.htm>

“L'école a été un enfer pour moi...”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015].

<http://web.archive.org/web/20071024000410/http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/ecole.htm>

“Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía”, [en línea], *Derrida en castellano*, [citado 21-01-2015].

<http://web.archive.org/web/20071023060123/http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/apocaliptico.htm>

“Retóricas de la droga”, [en línea], *Revista Colombiana de Psicología*, núm. 4, pp. 33-44, 1995, p. 44, [citado 21-01-2015].

<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15898/16680>

“Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, [en línea], The European Graduate School, [citado 21-01-2015].

<http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articles/cierta-posibilidad-imposible-de-decir-el-acontecimiento/>

## **TEXTOS DE MICHEL FOUCAULT**

*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968.

*Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980.

*Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1985.

*Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1990.

“¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, *Daimon. Revista de Filosofía*, Nº 11, pp. 5-25, 1995.

*¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Las Ediciones de La piqueta, 1996.

*Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

*El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La marca, 2003.

*Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 2005.

*Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006.

*El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2008.

*La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008.

*Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2009.

*La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

*El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

*El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

*Obras esenciales*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2010.

*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012

*El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012.

*¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2013.

*Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2014.

## **TEXTOS DE IMMANUEL KANT**

*Prolegómenos*, Buenos Aires, Aguilar, 1959.

“Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en P. Raabe, W. Schmidt-Biggemann & otros, *La Ilustración en Alemania*, Bonn, Hohwacht, 1979.

*Los sueños de un visionario explicados por los sueños de Metafísica*, Madrid, El libro de bolsillo Alianza editorial, 1987.

“Aviso de Immanuel Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre invierno 1765-1766”, *Revista Ágora. Papeles de filosofía*, Nro 10, pp. 144-152, 1991.

*Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1998.

*La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid, Editorial Trotta, 1999

*Crítica del discernimiento*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003.

*Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

*Sobre pedagogía*, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2008.

*Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009.

*Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Losada, 2010.

*Lógica*, [en línea], Uruguay, Ministerio de Educación y Cultura, 2010, [citado 21-01-2015]. [http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca\\_digital/libros/K/Kant.%20Inmanuel%20-%20Logica.html](http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/K/Kant.%20Inmanuel%20-%20Logica.html)

*Sobre el presunto derecho a mentir por amor a la humanidad*, [en línea], Uruguay, Portal educativo “Uruguay educa”, Administración nacional de educación pública, 2014, [citado 21-01-2015]. [http://www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/KANT\\_sobreunsupuestoderechoamentir2.pdf](http://www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/KANT_sobreunsupuestoderechoamentir2.pdf)

*Principios metafísicos del derecho*, [en línea], México D. F., Biblioteca Jurídica Virtual, UNAM, [citado 21-01-2015]. <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1563>

## COMENTADORES

ABRAHAM, Tomás, *El último Foucault*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003.

- ACCORINTI, Stella, *Introducción a filosofía para niños*, Buenos Aires, Editorial Manantial, 1999.
- ARPINI, Adriana & DUFOUR de ORTEGA, Ana Luisa, *Orientaciones para la enseñanza de la Filosofía en el nivel medio*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1988.
- ARPINI, Adriana & LICATA, Rosa (Comp.), *Filosofía-narración-educación*, Guaymallén, Editorial Qellqasqa 2002.
- ARPINI, Adriana, VIGNALE, Silvana & ALVARADO, Mariana (Comp.), *Pensamiento y experiencia*, Mendoza, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía y Escuela Instituto de Filosofía Argentina y Americana, UNCuyo, 2006.
- ARPINI, Adriana & MOLINA, Sara (Comp.) *Filosofía, ética, política y educación*, Mendoza, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía y Escuela Instituto de Filosofía Argentina y Americana, UNCuyo, 2008.
- ARPINI, Adriana, “Adriana Arpini, la discípula de Arturo Roig”, [en línea], Mendoza, La Quinta Pata Digital, 25-01-2009, [citado 21-01-2015].
- <http://la5tapatadet.net.blogspot.com/2009/01/adriana-arpini-la-discipula-de-arturo.html>
- ARPINI, Adriana, ALVARADO, Mariana, RIPAMONTI, Paula & ROCHETTI, Cristina (Comp.), *Filosofía y educación en Nuestra América. Políticas, escuelas, infancias*, Guaymallén, Editorial Qellqasqa, 2011.
- BOUDINET, Gilles, *Deleuze et l'antipedagogie. Vers une esthétique de l'éducation*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- CALMELS, Daniel, *Cuerpo y saber*, Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas, 1997.
- CERLETTI, Alejandro, *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2008.
- CERLETTI, Alejandro, *Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, 2008.
- CERLETTI, Alejandro & RUGGIERO, Gustavo (Editores), *Enseñar filosofía en los límites. Un estudio sobre la enseñanza de la filosofía en el Conurbano bonaerense*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.



- CHARBONNIER, Sébastien, *Deleuze pedagogo— la función transcendental de l'apprentissage et Du problème*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- CULLEN, Carlos, *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro. Bases para un currículum de formación ética y ciudadanía*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 1996.
- FRIGERIO, Graciela & DIKER, Gabriela, *La transmisión en las sociedades, las instituciones y los sujetos. Un concepto de la educación en acción*, Buenos Aires, Noveduc, 2005.
- DOSSE, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- DREHER HEUSER, Ester María, *Pensar em Deleuze. Violência e empirismo no Ensino de Filosofia*, Ijuí, Editora da Unijuí, 2010.
- DUSCHATZKY, Silvia, *Maestros errantes. Experimentaciones sociales en la intemperie*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- DUSCHATZKY, Silvia, FARRÁN, Gabriela & AGUIRRE, Eliana, *Escuelas en escenas. Una experiencia colectiva de pensamiento*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- DUSCHATZKY, Silvia & SZTULWARK, Diego, *Imágenes de lo no escolar. En la escuela y más allá*, Buenos Aires, Paidós, 2011.
- DUSCHATZKY, Silvia & AGUIRRE, Eliana, *Des-armando escuelas*, Buenos Aires, Paidós, 2013.
- FALCAO & SOUZA (Editores), *Michel Foucault. Perspectivas*, Río de Janeiro, Achiamé, 2005.
- FIMIANI, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica - Clínica – Ética*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones, 2005.
- GALAZZI, Laura, *Mirando conceptos. El cine en la enseñanza de la filosofía*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2012.
- GENTILI, Pablo (Coord.), *Códigos para la ciudadanía. La formación ética como práctica de la libertad*, Buenos Aires, Santillana, 2000.
- GIORGI, Gabriel & RODRIGUEZ, Fermín (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- GONDRA, José & KOHAN, Walter (Orgs.), *Foucault 80 años*, Belo Horizonte, Autêntica, 2006.

GROS, Frédéric & DÁVILA, Jorge, *Michel Foucault, lector de Kant*, Mérida, Consejo de publicaciones de la Universidad de los Andes, 1998.

HOUSSAYE, Jean (Comp.), *Educación y Filosofía. Enfoques contemporáneos*, Buenos Aires, Eudeba, 2003.

KOHAN, Walter & CERLETTI, Alejandro, *Filosofía en la escuela. Caminos para pensar su sentido*, Buenos Aires, Eudeba, 1996.

KOHAN, Walter & WASKMAN, Vera (Comp.), *Filosofía para niños. Discusiones y propuestas*, Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas, 2000.

KOHAN, Walter, *Infancia. Entre educación y filosofía*, Barcelona, Laertes, 2004.

KOHAN, Walter, “Sobre las antinomias de enseñar filosofía”, [en línea], *Cuestiones de Filosofía*, Nro. 9, pp. 143-160, 2007, [citado 21-01-2015].

[http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones\\_filosofia/article/view/631/629](http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/cuestiones_filosofia/article/view/631/629)

KOHAN, Walter, *Infancia, política y pensamiento. Ensayos de filosofía y educación*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, 2007.

KOHAN, Walter, *Sócrates: el enigma de enseñar*, Buenos Aires, Biblos, 2009.

LARROSA, Jorge (Editor), *Escuela poder y subjetivación*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1995.

LARROSA, Jorge, *Pedagogía profana*, Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas, 2000.

LÓPEZ, Maximiliano, *Filosofía con niños y jóvenes. La comunidad de indagación a partir de los conceptos de acontecimiento y experiencia trágica*, Buenos Aires, Noveduc, 2008.

MACHADO, Roberto, *Deleuze, a arte e a filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2009.

NOGUERA RAMÍREZ, Carlos Ernesto, “Foucault profesor”, *Revista Educación y Pedagogía*, vol. 21, núm. 55, pp. 131-149, 2009.

OBIOLS, Guillermo & AGRATTI, Laura, “Concepciones de la filosofía y enseñanza de la filosofía”, *Serie Pedagógica 1*, Nro 1, pp. 83-92, 1994.

OBIOLS, Guillermo, FRASINETTI de GALLO, Marta, DALLERA, Osvaldo & otros, *La formación ética y ciudadana en la Educación General Básica*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 1997.

PÁL PELBART, Peter, *O tempo nao-reconciliado. Imagens de tempo em Deleuze*, Sao Paulo, Perspectiva, 2004.

PEETERS, Benôit, *Derrida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

RABOSI, Eduardo & OBIOLS, Guillermo, *La Filosofía y el filosofar. Problemas de su enseñanza*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.

ROIG, Arturo, *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinales e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC), 1998.

[SCHUJMAN](#), Gustavo & [HERSZKOWICH, Erica](#), *Filosofía: Formación ética y ciudadana 2*, Buenos Aires, Aique, 1999.

SCHUJMAN, Gustavo (Coord.), *Formación ética y ciudadana. Un cambio de mirada*, Barcelona, Octaedro, 2004.

SCHUJMAN, Gustavo (Coord.), *Filosofía. Temas fundamentales y aportes para su enseñanza*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

[SCHUJMAN, Gustavo](#), [CLÉRICO](#), Laura & CARNOVALE, Vera, *Derechos humanos y ciudadanía*, Buenos Aires, Aique, 2007.

SCHUJMAN, Gustavo & SIEDE, Isabelino (Comps.), *Ciudadanía para armar: aportes para la formación ética y política*, Buenos Aires, Aique, 2007.

SIEDE, Isabelino, *La educación política. Ensayos sobre ética y ciudadanía en la escuela*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

SKLIAR, Carlos & FRIGERIO, Graciela (Comps.), *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, 2005.

SKLIAR, Carlos con la colaboración de FOSTER, Ricardo, *El cuidado del otro*, Equipo Multimedia de apoyo a la formación inicial y continua de docentes, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, 2008.

SPLITTER, Laurance & SHARP, Ann, *La otra educación. Filosofía para niños y la comunidad de indagación*, Buenos Aires, Manantial, 1996.