

NOMBRES

Revista de Filosofía

TOPÍAS

*

CÓRDOBA - AÑO XXVII - Nº 31 - 2018

Publicación del «Área de Filosofía»
del Centro de Investigaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH)
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba

Consejo Editorial:

Gustavo Cosacov
Emmanuel Biset
Juan Manuel Conforte
Roque Farrán
Luis García
Daniel Groisman
Natalia Lorio
Franca Maccioni
Gabriela Milone
Manuel Ignacio Moyano
Javier Ramacciotti

Diseño de cubierta y diseño de interior:

Manuela Eguía & M^a. Laura Gulli

Lugar de edición:

Córdoba, Argentina

ISSN: 0328-1574

ÍNDICE

06. La palabra ascendente o ¿somos aún dignos de la poesía?
(notas dispersas)
— *Maurice Blanchot*
14. ¿Qué es una traducción “relevante”?
— *Jacques Derrida*
49. Walter Benjamin y la conquista erótica
— *Florencia Abadi*
55. Lo indemne
— *Emmanuel Biset*
67. Ethos filosófico: deseo, sujeto, constitución de sí
— *Roque Farrán*
77. *DOSSIER*
79. Presentación
— *Franca Maccioni ~w Juan Manuel Conforte*
82. El hombre es un animal utópico
— *Miguel Abensour*
101. Topología in-armónica
— *Fabián Ludueña Romandini*
121. Nuevos avances en te(cn)ología
— *Hernan Borisonik*

140. ¿Dónde está lo que no está?
— *Fernando Beresñak*
175. Filosofía y teología desde el barro de Rómulo
— *Juan Acerbi*
192. La cartografía atlántica del nuevo mundo y de la utopía
— *Rodrigo Ottonello*
207. Realismo, utopía y profecía
— *Micaela Cuesta*
220. Ius-topias
— *Facundo C. Rocca*
237. La distopía como utopía realizada:
la persistencia de la esperanza en el mundo poshistórico
— *Pedro Cerruti*
254. Discronías
— *Agustín Berti*
278. ¿El fin de qué? Imaginando las catástrofes por venir
— *Belisario Zalazar*

LO INDEMNE

[FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA FINITUD]

Emmanuel Biset

1.

En un texto del año 1986, Reiner Schürmann, -aquel que hacía cuatro años, en 1982, había publicado su texto más conocido (*El principio de anarquía*¹) inscripto en una segunda rehabilitación del pensamiento de M. Heidegger para la filosofía práctica-, realiza una lectura de M. Foucault titulada «De la constitución de uno mismo como sujeto anárquico». Tal como surge del mismo título, se trata de volver sobre el último Foucault para pensar la posibilidad de una constitución de sí desde la anarquía entendida como ausencia de fundamentos heideggeriana. Me interesa partir de este texto por dos cuestiones: por una parte, porque en su último apartado señala que el desafío de la sociedad contemporánea se encuentra en la oposición entre modos de sujeción internos aunque heterónomos y una subjetivación externa aunque autónoma. Schürmann indica que esta oposición destituye cierta configuración moderna donde la autonomía como interioridad se oponía a la heteronomía externa. Indudablemente, se trata de pensar en una constitución de sí a distancia del proyecto ilustrado de autonomía de la razón como mayoría de edad esbozado con toda claridad por I. Kant. Escribe en este sentido Schürmann:

Pero nuevos modos de sujeción, *internos aunque heterónomos*, han aparecido y se ofrecen como los blancos de las luchas emprendidas hoy. Son las voces heterónomas que nos dicen nuestra identidad. Aprender de las ciencias “blandas” quién y qué somos, reconocernos en sus *dicta*, es interiorizar un poder bajo la forma de un saber. En efecto, al decir —al reconocer, al confesar— “Esto es lo que soy”, el sujeto se objetiva a sí mismo en el interior de sí mismo. En cuanto objetivación cognitiva, la heteronomía interiorizada ilustra el postulado moderno de la posición central del hombre en la

1 R. Schürmann, *El principio de anarquía*, Madrid, Arena, 2016.

red epistémica; en cuanto sujeción bajo un poder, ilustra la versión moderna de la búsqueda de dominio, único rasgo que hasta ahora abarca diacrónicamente toda nuestra historia. La “autoidentidad”, invocada sin cesar, resulta así de una sujeción interiorizada aunque heterónoma. La autoidentidad es la autoobjetivación aceptada y reforzada como autosujeción².

De modo que frente a este diagnóstico de una sociedad isomorfa, Schürmann sostiene que no se trata de volver a postular un sujeto cuya subjetivación se encuentra en una autonomía interior, “[...] sino de un sí mismo que deviene autónomo al hacer suyas las posibilidades ofrecidas por su estrecha esfera de libertad, tal como ésta queda epocalmente abierta”³. Por ello, se trata de constituir un sí mismo cuya autonomía reside en la exterioridad, donde el mismo ejercicio de la filosofía no pasa por el ensayo, sino en la escritura como desafío o exposición. En fin, en los términos de Schürmann, constituirse a sí mismo como sujeto anárquico: “[...] la autoconstitución anárquica quiere decir la dispersión de la reflexión intro-dirigida en una diversidad de reflejos extra-dirigidos, en la medida en que existan «sistemas de poder que cortocircuitar, descalificar y estropear»”⁴.

2.

Comienzo por estas indicaciones de R. Schürmann simplemente para señalar que la autoconstitución requiere de un cierto diagnóstico de la contemporaneidad. Frente a, contra algo, que se llama allí “sociedad isomorfa”, o si se quiere la creciente homogeneización de las formas de vida, es que surge constitución de uno mismo como anárquico. Ahora bien, me interesa situar esta indagación estableciendo un pequeño desplazamiento: pensar el cómo de esta constitución de uno mismo situada en aquella práctica que nos atraviesa, es decir, la filosofía como ejercicio de lectura, escritura, docencia. Por ello, me interesa señalar que esa creciente homogeneización de las formas de vida se vincula de modo

2 R. Schürmann, “De la constitución de uno mismo como sujeto anárquico”, *Fractal* 75, México, 2015, p. 9.

3 *Ibíd.*, p. 10.

4 *Ibíd.*, p. 14.

estrecho con un ejercicio de la filosofía inmunitario. La palabra “inmunidad”, tal como aparece en los textos políticos de J. Derrida o R. Esposito⁵, otorga precisos indicios para pensar cierto quehacer filosófico. Un modo de la filosofía que identifico con cierto espíritu de la academia, y digo espíritu simplemente para señalar que no se trata de lo que ocurre efectivamente en la academia o la universidad, sino de una forma que construye discurso. Se trata de una filosofía cuya inmunidad tiene dos modos. El más extendido es un decir fijado desde el principio de autoridad fundado sobre un esquema de legitimación cuya base es el sistema de citas, el idioma original, el conocimiento exhaustivo. Pero este modo tiene como reverso funcional un exterior configurado bajo el nombre de ensayo que presupone que el único modo de hacer otra cosa es construir un ensayismo laxo. Se trata de una escritura que busca inmunizarse del fantasma de la crítica, entendida como el juicio del experto (sea bajo la rúbrica del especialista, sea bajo la rúbrica del capital).

Una filosofía inmune evita precisamente el pensamiento en un sentido radical, esto es, el arrojarse a un cierto abismo, de experimentar la insuficiencia radical de lo ya pensado para lo todavía por pensar. Frente a ello me interesa anotar algunas cosas a partir de una frase de F. Dastur en su texto dedicado a la muerte: “Es imposible escribir sobre un tema como éste sin aceptar exponerse en cierto modo sin protección”⁶. Se trata de pensar entonces la filosofía como una práctica o un camino del que uno no va a salir indemne. He ahí una forma entre otras de entender una filosofía no inmunitaria: transitar a tientas un daño. Y me interesa pensar este daño bajo un nombre específico: la muerte. Se sabe que no es un problema menor para la filosofía, incluso se trata de la definición de filosofía como práctica en tanto meditación sobre la muerte. Aquí la muerte es el nombre de un daño, en tanto no se la confronta sin una puesta en juego de quien habla, quien escribe, quien piensa. De modo que no es solo un abrirse a aquello que puede contagiarme y ponerme en riesgo, sino que es asumir a priori un daño del que no se puede salir igual. Puesto que se trata de un daño específico: no un rasguño, no un virus, no una enfermedad, es el daño to-

5 R. Esposito, *Immunitas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005 y J. Derrida, “Autoinmunidad: Suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida” en G. Borradori, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Taurus, 2004.

6 F. Dastur, *La muerte*, Barcelona, Herder, 2008, p. 10.

tal del cada vez el fin del mundo. Me gusta pensar que eso se llama herida: una herida no es aquella marca que puede curarse, sino un daño que destituye al sujeto como tal, lo vuelve imposible. Si cierta filosofía se inmuniza, la cosa es frente a ello transitar una herida.

3.

Por extraño que parezca esa herida es también la forma de un deseo, del deseo. Asumir el deseo de pensar la muerte sabiendo que no se puede salir indemne. Lo que significa, a su vez, inscribir la misma filosofía en el deseo. La filosofía no puede ser sino con el psicoanálisis en este sentido. Son dos modos de confrontar el deseo. Me interesa partir, en este marco, de un señalamiento de J-F. Lyotard cuando busca responder “¿por qué filosofar?”⁷. Pues su primera indicación es que la raíz griega de la primera parte de la palabra filosofía, *philein*, traducido como amor o amistad, debe ser entendido como “deseo”. La filosofía sería no el amor ni la amistad con algo llamado saber, y volveré sobre esto, sino su deseo. Esto permite una primera indicación: si algo como la filosofía es posible lo es sólo en el punto en que la recuperación de una tradición que piensa este deseo se anuda con un deseo singular. Pensar el deseo no es sino, siempre, cada vez, pensar mi deseo.

Si hay deseo (y no siempre lo hay, incluso afirmarí que cierta filosofía es una forma de inmunizarse ante el deseo propio y el deseo de filosofía) hay algo que mueve, algo que conmueve. El deseo es una fuerza que provoca, que reconfigura, en los términos de Lyotard, la causalidad y la presencia. No existe relación causal del deseo en el que uno pueda ubicar un sujeto y un objeto, puesto que se trata del “movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo”⁸. Lo otro, que se suele pensar como objeto, está presente en el mismo sujeto bajo la forma de una ausencia. Quien desea tiene y no tiene lo que le falta. Pero también destituye la presencia, es la ausencia de una presencia o la presencia de una ausencia: “algo que está ahí no está y quiere estar”⁹. El deseo en esta reconversión de la causalidad y de la presencia, parece dirigirse al saber. No se sabe pero se desea saber parecería ser una definición posible

7 J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós, 1996.

8 *Ibíd.*, p. 81.

9 *Ibíd.*, p. 82.

de filosofía. Pero el saber se da bajo la forma de una negación, esto es, el deseo se sustenta en la misma imposibilidad de saber. Se sabe que no se sabe, frente a quienes no saben y creen saber. Sólo porque el saber es imposible la filosofía es un filosofar infinito (de lo contrario sería un camino del no-saber al saber, de la filosofía a la sabiduría). Esto conlleva que aquel que busca la filosofía, que la demanda o la exige, se enfrenta ante una respuesta de no-saber, o mejor, que le pregunta por la misma búsqueda. Por ello señala Lyotard que antes que desear la sabiduría, filosofar es desear el deseo: preguntarse por qué se busca lo que se busca. La filosofía es una interrogación por el movimiento propio del deseo hacia un saber que al mismo tiempo que se manifiesta como imposible permite comprender algo de ese movimiento.

4.

Hay algo más allí. No sólo inscribir la filosofía en el deseo que vuelve el mismo saber imposible, sino un modo mismo de la escritura y de la oralidad. La filosofía es también un modo de tramar el deseo en relación al saber. Por ello quizá convenga retomar aquí ciertas palabras de ese otro francés que algo trabajó en torno a los modos del deseo: J. Lacan. En su seminario dedicado a la angustia, del año 1962, Lacan anota dos cosas que me interesa recuperar. En primer lugar, ya en la primera clase, se pregunta: “¿Qué es enseñar, cuando lo que se trata de enseñar, se trata precisamente de enseñarlo, no sólo a quien no sabe, sino a quien no *puede* saber?”¹⁰. En esta cita se pueden acentuar dos cosas diversas: o el quién o el puede, es decir, o bien que existe un sujeto que no puede saber o bien que hay un no-saber que excede todo sujeto. Diría que no se trata de un quien no puede saber, sino de un no-saber radical. Con ello me refiero a que no hay saber posible allí y por ello mismo produce una conmoción, un daño, en eso llamado sujeto.

En segundo lugar, en la clase del 13 de marzo de 1963, Lacan propone diferenciar entre aquel que enseña y aquel que es un profesor. Lacan habría dicho algo así:

Que a alguien se le pueda plantear la cuestión del deseo del enseñante es señal, como diría Perogrullo, de que la cuestión se plantea.

10 J. Lacan, Seminario 10 «La Angustia», Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 26.

Es también señal de que hay una enseñanza. Y esto nos introduce, a fin de cuentas, a la curiosa observación de que, allí donde el problema no se plantea, es que hay un profesor. El profesor existe cada vez que la respuesta a esa pregunta está, por así decir, escrita, escrita en su aspecto o en su comportamiento¹¹.

He aquí dos notas a atender: de un lado, la diferencia entre enseñante y profesor, justamente trazada en relación al deseo. Enseñante es aquel que, a diferencia de un profesor, se plantea la cuestión de su deseo. En mi caso, lo diría de este modo: enseñante es aquel que vive de modo problemático su propio estatuto, que se pregunta cada vez por su deseo, en tanto asume radicalmente su no-saber. De otro lado, profesor es aquel para quien el deseo ya está escrito, esto es, no se plantea, no hay duda, hay saber.

Si la filosofía es cierto modo de inscribir el deseo, lo es también en tanto práctica. Una práctica que pregunta por el deseo propio entendiendo que no es sino siempre un modo de enlazar deseos. O mejor, no hay deseo propio, el deseo circula expropiando al sujeto. Pero en cualquier caso, se trata de inscribir una enseñanza bajo esa doble condición: el deseo y la pregunta. Un preguntar cuya inquietud se dirige al mismo tiempo al deseo y al saber, al no-saber. Y un no-saber que en este caso es radical: no hay, no podría haber, saber sobre la muerte. Por lo que, en esta primera aproximación, me interesa dar lugar a una filosofía que se asume como una forma de deseo en el no-saber.

5.

No-saber no es lo mismo que ignorancia o desatención. Incluso uno podría afirmar que buena parte de eso llamado cultura se estructura para no saber, para no confrontar con la muerte. De hecho, al mismo tiempo que no hay cultura sin finitud, sin nuestra marca de mortalidad, no hay cultura sin marcas de infinitud. Una de esas marcas es la construcción de excusas para escapar de cualquier confrontación con la muerte. Pero no me quiero detener en esto, sino insistir sobre el tipo de saber negado al que hago referencia. Si la filosofía es un modo del deseo, no es menor que ese modo lo sea en relación a un saber. Un saber imposible, puesto que de poseerlo no sólo la filosofía sería un paso eva-

¹¹ *Ibíd.*, p. 187.

nescente hacia la sabiduría, sino que sería la clausura del deseo. Como señalaba al comienzo, eso también puede llamarse inmunidad: una filosofía profesoral que se inmuniza ante el deseo.

En un texto del año 1977, su famosa “Lección Inaugural”¹², R. Barthes vuelve sobre algo similar al finalizar su presentación. Luego de indicar cuáles serían las tareas de la semiótica, divide la vida un profesor en tres etapas: un profesor al comienzo enseña lo que sabe, “hay una edad en que se enseña lo que se sabe”¹³; luego hay una edad en la que se enseña lo que no se sabe, a eso le llama investigar; por último, está la edad de desaprender, dejar trabajar la “recomposición imprevisible” que el olvido impone sobre los saberes, la cultura, las creencias. Esta última etapa conlleva un poco de prudente saber y el máximo posible de sabor. La cosa es, creo, que estas etapas se desarticulan cuando se trata de la muerte. O si se quiere: no hay etapas frente a la muerte, está ahí siempre, destruyendo cualquier progresión. Por esto mismo traduciría lo de Barthes así: una filosofía frente a la muerte supone un prudente saber, una guía de lecturas, recorridos atentos, un máximo de sabor, disfrutar allí cuando incluso se padece la puesta en juego del propio deseo, y un desaprender constitutivo.

Puesto que, como ha de señalar Derrida años más tarde, de la vida, como de la muerte, no hay aprendizaje posible. ¿Qué puede significar aprender a vivir?, se pregunta Derrida en el exordio a *Espectros de Marx*, pero que se puede desplazar a ¿Qué puede significar aprender a morir? Cada vez que aparece el término vida juguemos con la muerte:

Pero aprender a vivir, aprenderlo por uno mismo, solo, enseñarse a sí mismo a vivir (...), ¿no es, para quien vive, lo imposible?, ¿no es acaso lo que la lógica misma prohíbe? A vivir, por definición, no se aprende. No por uno mismo, de la vida por obra de la vida. Solamente del otro y por obra de la muerte. En todo caso del otro al borde de la vida¹⁴.

Si Derrida señala esto sobre la vida, se radicaliza respecto de la muerte, pues

12 R. Barthes, *El placer del texto y Lección inaugural*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1982.

13 *Ibíd.*, p. 150.

14 J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998, p. 11.

¿qué sería aprender a morir?, ¿a llegar a la muerte, a aceptarla serenamente?, ¿no padecerla, no angustiarse? Siempre se trata de preludios, pues la muerte como tal, a morir sin más, no se aprende. De allí que se trate de un desaprender radical.

6.

De todos modos, eso que se busca saber o saborear, no pertenece al orden de la propia singularidad, sino algo del orden de lo que me gustaría llamar “mundo”. Y esto trazando una línea oblicua de algo como cuarenta años. Luego de que J-F. Lyotard señala que antes que un objeto preciso, o un modo de saber, la filosofía es un deseo flexionado sobre sí mismo, se dedica a pensar lo que sería el origen de la filosofía. Para ello, lección usual, recupera a Heráclito. En términos de Lyotard, sólo es posible algo como el deseo si no hay uno, en la pérdida del uno, en la muerte del sentido. Ahora bien, esa unidad perdida no puede ser sino un mundo, el mundo, cuyo sentido es, y es en un discurso trascendente que lo organiza. La filosofía, su deseo, nace cuando se pierde esa unidad y ya no se busca en un lugar trascendente. Sólo porque la unidad está perdida es necesario volver a ser testigos de ella en los mismos elementos. Sin embargo una serie de cuestiones a notar: primero, Heráclito nombra la misma unidad de las cosas «guerra», hay una discordia inmanente al mundo; segundo, que el señor gobierna en el mismo ordenamiento de esa discordia, de esa violencia, donde no se trata de ordenar contra la discordia, sino que el gobierno es orden a través de un código que fija las oposiciones, las reglas de sus composiciones; tercero, que el señor, o Dios, no dice ni oculta, sino que indica mediante signos. De modo que la filosofía no sería sino un trabajo sobre el lenguaje para hacer algo con ese código sólo indicado.

Esta unidad no se ha perdido, pues, definitivamente; el hecho de que haya una historia de la filosofía, es decir, una dispersión, una discontinuidad esencial a la palabra que quiere pronunciar esta unidad, prueba sin duda que no poseemos el sentido; pero que la filosofía sea historia, que el intercambio de razones y de pasiones, de argumentos entre los filósofos se lleve a cabo en una amplia escala bien determinada, en cuyo seno está sucediendo algo, quizá como en un juego de cartas o de ajedrez, eso es la prueba de que los trozos recortados por la diversidad de los individuos, de las cul-

turas, de las épocas, de las clases, de la tela del diálogo filosófico, forman un conjunto, que hay una continuidad, que es la del deseo de la unidad¹⁵.

La pérdida de la unidad no es sino la desarticulación misma de sentido y palabra. Y esto no remite a un origen remoto, sino que cada vez que recomienza la filosofía no es sino a partir de la pérdida del mundo. En los términos de Lyotard, no hay filosofía si no se experimenta un mundo ausente, y esa ausencia que se tramita de múltiples modos, es causa del deseo. Pero si ese deseo de unidad mueve no se trata sino de testimoniar su fracaso recurrente. Si cada filósofo posiblemente recomponga el sentido, esa pérdida es constante. He ahí por qué el deseo se reinventa una y otra vez: porque los dioses no dan señales. Y allí la filosofía trabaja con una palabra que se sabe demasiado y demasiado poco.

Unos cuarenta años después, J. Derrida dicta por dos años un seminario dedicado a la bestia y el soberano. El problema de la soberanía lo acosa sus últimos años sin descanso. Y allí, luego de discutir de múltiples modos los sentidos de la soberanía teológico-política, retoma una lectura de M. Heidegger. La cosa es que se trata de un Heidegger que lee a Heráclito y donde Derrida pone el acento en algo diverso a Lyotard. A Derrida le interesa mostrar que en Heidegger existe una recurrencia del vocablo alemán «Walten» que merecería toda una re-interpretación, puesto que se encuentra allí la posibilidad de pensar una noción de soberanía no teológico-política, o si se quiere, una noción de soberanía que excede cualquier perspectiva antropológica. Retomo esta lectura porque permite entender una filosofía ya no tramada sólo con el deseo sino con la muerte. Dos notas me interesa destacar de la lectura propuesta por Derrida.

En primer lugar, se trata de un Heidegger que está pensando la referencia al señor que gobierna en Heráclito. Por lo que dije, no es la apelación a un Dios trascendente lo que está en juego aquí, sino el mismo código, orden, de eso llamado mundo. Pues bien, la cosa a pensar para Derrida es que ese gobierno puede ser pensado como soberanía, y no una soberanía teológico-política como decisión excepcional o poder autofundado, sino como la violencia de la misma diferencia ontológica. Escribe Derrida “A través de esa violencia que desbroza, abre, captura, domeña, el ente se descubre o se revela o se desvela, aparece

15 J.F. Lyotard, ¿Por qué filosofar?, op. cit., p. 116.

como mar, como tierra, como animal, y el *como* es subrayado tres veces (...). El *als*, la *als-Struktur* que distingue al hombre del animal es, por lo tanto lo que la violencia del *Walten* hace posible”¹⁶. Existe una violencia soberana que no es sino la diferencia misma que constituye al mundo como tal, que algo se debe como mar, como tierra, como animal o como hombre. Por lo que no sólo se trata de pensar la soberanía estatal, de la ley o de las decisiones propiamente políticas, sino el *como tal* del mundo en tanto soberano.

En segundo lugar, Derrida termina del siguiente modo su seminario, estamos hablando del último párrafo de su último Seminario antes de morir:

Heidegger escribe lo siguiente, pero no estoy seguro de leerlo como él lo escribe o de interpretarlo como él lo auto-interpreta; habría que reconstruir todo el pasaje: “Sólo hay una cosa que pone en jaque, de inmediato, al hacer-violencia, a la acción violenta, a la actividad violenta”. Fíjense en que, tanto como el fracaso y el límite de la violencia, del sobrepujamiento del *Walten*, de la *Gewalt*, lo que parece contar aquí es la inmediatez, lo inmediato de ese límite que pone en jaque a la *Gewalt* y al *Walten*. “Es la muerte”. Queda enteramente por responder -ésta ha sido la cuestión del seminario- la pregunta: ¿Quién puede morir? ¿A quién se da o se niega ese poder? ¿Quién puede la muerte, y mediante la muerte hace fracasar la super o la hiper-soberanía del *Walten*?¹⁷.

Indudablemente es posible leer este párrafo en función de observaciones precedentes de Derrida donde muestra lo problemático del límite entre el hombre y el animal en Heidegger precisamente en la distinción entre morir y perecer. El animal no muere, perece. La respuesta a la pregunta sobre quién puede morir remitiría, nuevamente, a la cuestión de cierto humanismo subrepticio en Heidegger. Pero, no es menor notar que Derrida inscribe las preguntas sobre la muerte a partir del poder. Sobre este repliegue quisiera pensar algunas consecuencias, puesto que si una primera lectura acentúa el “quién” y allí la escisión humanista, una segunda lectura en torno al poder resignifica la misma noción

16 J. Derrida, *Seminario La Bestia y el Soberano*, Vol. II, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 348.

17 *Ibíd.*, p. 350.

de poder. ¿Qué consecuencias tiene pensar la muerte como poder? ¿Qué es o puede ser el poder en relación a la muerte? La muerte como poder que pone en jaque la hipersoberanía, poder aún más poderoso que la institución del mundo como tal.

7.

He ahí el lugar de una política otra, difícil de pensar. O si se quiere cierto vínculo de la filosofía con la política. Si la filosofía es un deseo que surge ante la pérdida del mundo, del sentido, no puede sino tener un estrecho vínculo con la muerte. La filosofía surge ante la muerte del sentido. O diría más precisamente: surge ante lo que la muerte le hace al sentido. Por lo que no se trata de pensar en términos históricos o generales, la pérdida de unidad como socavamiento de un discurso que articule el sentido, sino la misma muerte como ese socavamiento de la soberanía. Esto no es sino lo que me gustaría nombrar bajo el concepto de «finitud». La muerte pone en jaque el gobierno del mundo, o el mundo como código, una dislocación que no es sino política en segundo grado. Y digo de segundo grado porque conlleva incluso una despolitización de los sentidos normalizados e imperativos de la política: el estar atrapados en un mundo con un código, pero también en un sentido cercano la politización exigida por cierta realidad. La muerte desajusta el mundo y por ello politiza al desvanecer cualquier concepto de política adecuado a sí mismo.

Esta relación entre muerte y soberanía me permite inscribir el lugar donde me interesa pensar la filosofía. Pensar la muerte es, como he intentado mostrar, cuestionar el mismo lugar de la filosofía, de sus modos actuales, de su enseñanza, de su estructura inmunitaria. La pregunta por la muerte es también una pregunta por la filosofía. Pensar la muerte es, también, un modo de preguntar por la política. Existe un vocablo que se ha expandido en ciertos debates políticos contemporáneos: “tanatopolítica”. Bajo este término, y algunos cercanos como “necropolítica”, ciertos autores del debate biopolítico han avanzado en la indagación foucaultiana para mostrar cómo en el mundo contemporáneo no se trata sólo de una regulación de la vida sino de un poder sobre la muerte, del ejercicio soberano que con sus decisiones hacer morir (del campo de concentración a los campos de refugiados actuales). Mi impresión es que las notas breves con las que he comenzado, todo lo que he escrito aquí, permiten pensar de otro modo la tanatopolítica. O para decirlo de modo breve: frente a cierta expansión de un tono vitalista en filosofía es todavía pensable una política

de la finitud.

Para finalizar, entonces, retomo las indicaciones del comienzo. Cierta modo inmunitario de la filosofía actual es también una política. Dar lugar a un pensamiento de la muerte supone asumir un camino del que no se va a salir indemne. El daño, lo que me gustaría llamar *herida de muerte*, permite dar lugar a otra *política de la filosofía*, a su deseo, a su no-saber, y a otra *política de la política*, a su desrealización, a su apertura. Donde el vocablo “política” sólo puede ser pronunciado de modo balbuceante como una ruptura, un quiebre, en el mismo sentido que se inscribe en un cuerpo deseante. Por paradójico que resulte, se trata de pensar un deseo, y allí una filosofía, tramado sobre la pérdida del mundo. Avanzar en un camino donde no sólo el mundo perdido no puede ser recordado, sino hacer de esa vacilación un modo. Y quizá allí se pueda pensar algo como un modo o un ritmo, eso que R. Schürmann llamaba todavía autonomía, en la exterioridad.