

DEL AGÓN TRÁGICO A LA DIALÉCTICA DE LA REPRESENTACIÓN

Jorge Olivares Rocuant
Universidad de Chile
jorgeolivares@uchile.cl

RESUMEN / ABSTRACT

El presente artículo tiene como marco el problema de la identificación entre realidad y capitalismo. Su objetivo es abordar lo político retomando la crítica a la dialéctica –en tanto que racionalidad filosófica afianzada por la metafísica de la representación– para revisarla en tono trágico. Abriremos la noción de tragedia para revelar su sentido trágico intensificando una lectura que afirma su carácter agonal para trazar luego una conexión que se deslizará sobre tres operaciones filosóficas que hacen crisis con la dialéctica: Vernant, Nietzsche y Spinoza; y la posibilidad de vislumbrar en esas hermenéuticas un gesto de carácter trágico que nos permita pensar una ética agónica en el ejercicio de la política contemporánea.

PALABRAS CLAVE: sentido trágico, dialéctica, ética, capitalismo, *agón*.

FROM THE TRAGIC AGON TO THE DIALECTIC OF REPRESENTATION

This article is framed in the problem of the identification between reality and capitalism. Its objective is to approach the political retaking criticism of dialectics –in so far as philosophical rationality secured by the metaphysics of the representation– to revise it in tragic tone. We will open the notion of tragedy to reveal its tragic sense intensifying reading that affirms its agonal character to trace later, a connection which will slide on three philosophical operations that provoke crisis with the dialectics: Vernant, Nietzsche y Spinoza; and the possible glimpse in those hermeneutics with a gesture of tragic character that allows us to think an agonistic ethics in the exercise of contemporary politics.

KEYWORDS: Tragic sense, dialectic, ethics, capitalism, agon.

R ¿Por qué parecen tan lejanos los trágicos griegos?, ¿por qué privilegiar una interpretación moral de la politicidad agónica de Esquilo (2006), Sófocles (2006) y Eurípides (2006)?, ¿qué fuerzas conjuran tales escrituras que la política metafísica hizo de aquel alarido agónico un susurro mesurado, organizando la existencia humana en un complejo entramado de prácticas representacionales que han afianzado un orden democrático que normalizó la masacre?

Pensar la tragedia desde su conflictividad, sin escabullir su violencia inherente ni suavizar su potencia subversiva, requiere de una voluntad que no se deje arrear por la eficacia del dispositivo dramático que ha desplazado el acontecimiento trágico

—en tanto que presentificación de la política hecha cuerpo— a las aguas más calmas del orden, en la representación de la tragedia como espejo poiético de la vida pública. Operación que, por lo demás, ha invisibilizado un modo de habitación política que no temía confrontar al poder porque guardaba en su ejercicio la potencia de la vida.

Lo que nos moviliza a pensar es la urgencia. Desde luego, no es una urgencia cualquiera sino una urgencia vital. Nos jugamos todo ante una fuerza que nos subsume y dispone para el orden de expropiación de nuestra energía física e intelectual a una escala que no tiene parangón en la historia. Por una parte, miles de millones de sujetos organizados en ciudades-campos¹ de reproducción inagotable: cada movimiento, cada gesto, cada afecto, cada idea es capitalizada según rangos de edad, sexo, color, nacionalidad, clase, gustos y ocupaciones. Al parecer la taxonomía no tiene límites y se modifica eventualmente según las necesidades y proyecciones del mercado. Individuos devorados por las tecnologías de vida, o la reproducción securitaria de anulación por trabajo precarizado, consumismo compulsivo, fetichismos de toda clase, alimentación biotecnologizada y salubridad de terapia o farmacológica. Por otra, miles de millones de no-sujetos, desplazados, dispuestos en otros campos, marginales y limítrofes, devorados por tecnologías de guerra, o producción de muerte controlada por hambre, insalubridad y medicalización de sobrevivencia “humanitaria”; narco y microtráfico, encarcelamiento masivo —penitenciario, también psiquiátrico— y olvidos-miseria ornamentados por prácticas de inclusión/exclusiva de administración local gubernamental, y global que se tercerizan en oenegeísmo empresarial.

El panorama es desolador y no se ve, porque estamos dispuestos de tal manera que ni siquiera nos vemos. Asistimos al desastre pero no lo vemos. De allí que la interrogación al presente, en su inmediatez, resulta estéril cuando remite al pasado para monumentalizarlo² o bien, para utilizarlo recortado y producir memoria como espectáculo³. En tono genealógico, esa interrogación debiera hacer visible su mediatización revisando fundamentos y condiciones que lo hicieron posible tal y como no lo vemos, tal y como se nos escapa.

Es por esto que apuntamos al espacio heládico, porque en sus restos deformados por el uso filosófico aparecen indicios que nos animan a pensar que es posible deconstruir el orden político —y ciertamente filosófico— del presente. No lo hacemos por filosofar, lo hacemos por necesidad, porque atisbamos que el sentido trágico se presentó en el mundo antiguo como un modo de habitación ético-político que podría funcionar para pensar la desarticulación de nuestra realidad en su composición tautológica.

Es necesario indicar que la complejidad en el uso de la noción filosófica de “realidad” es de una vastedad y diversidad que hacen indispensable una referencia

¹ *El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla* (Agamben 2001, 38).

² Para la noción de “historia monumental” y la crítica sobre los usos de la historia, cf. Nietzsche (1945).

³ Para la noción de “espectáculo”, cf. G. Debord (1995).

acotada. En este sentido afirmamos aquí, como lo advierte López-Petit, que la realidad se ha hecho una con el capitalismo, *el proceso histórico que la tautología de la realidad dice es el proceso de identificación entre capitalismo y realidad. (...) La tautología de la realidad, que <<la realidad es la realidad>>, dice lo que durante años se ha ocultado, lo que nos negábamos a oír: <<La clase trabajadora ha sido derrotada>>* (López-Petit 2009, 15). Derrota que indica también la derrota de la propia política –o bien de un modo de hacer política– que habría cedido ante la máquina de administración y gestión de la vida. El diferencial del conflicto radicaría entonces en la capacidad de totalización administrativa que se ha desplegado como dispositivo⁴ modal respecto de la multiplicidad y singularidad de los individuos, ya no solo en el trabajo trabajando sino en todos los ámbitos de su existencia. La política tendría entonces otras ocupaciones, ya no operaría la regulación de las relaciones porque las categorías y valores con las que articulaba su dominio han cedido al flujo de relaciones individuales que se revalorizan en modo mercancía, como capital humano. El trabajo ya no sería solo una ocupación, solo un medio para un fin –sea la subsistencia y la realización personal o familiar– sino más bien se revelaría como condición del habitar, condición que ha naturalizado la indistinción entre trabajo y vida. El trabajo se ha hecho uno con la vida y la vida solo es tal en la medida en que está atravesada y comprometida con un trabajo y unas condiciones específicas que regulan esa existencia que pareciera no pertenecernos⁵. Tales consideraciones evidenciarían que la vida se ha transformado en campo de batalla, porque es allí donde hace tiempo ya se juegan las formas de dominio contemporáneo (López-Petit 2009, 19).

La insistencia de algunos contemporáneos en la recuperación de la propia vida es una apuesta política y ética que tiene un referente en la antigua Grecia, donde ambas disciplinas evocan una práctica unitaria e indistinta que se articulaba de manera contingente y ritual.

1

Hubo un tiempo en que algunos griegos, antiguos, vivieron la comunidad de un modo diferente, diríamos que se organizaron políticamente de otra forma, o bien, que la articulación político comunitaria se efectuó bajo principios que complejizan y dificultan su comprensión desde una óptica contemporánea. Establecieron sus relaciones en base a un carácter cuyo ethos guardaba una potencia fabulosa: en tanto que solo la fabulación posibilitaría la política pues solo habría política donde el poder está en disputa. Este

⁴ Para la noción de “dispositivo”, cf. G. Agamben (2014) y G. Deleuze (1989).

⁵ En relación con las mutaciones del trabajo y sus efectos en la vida de los individuos (en las sociedades del capitalismo financiero) remitimos a los trabajos sobre *la condición del trabajador en la empresa* en R. Curcio (2005); sobre *la deuda como dispositivo de gobierno* en M. Lazzarato (2015); sobre *el desbocamiento del capital* en S. López-Petit (2009); sobre *el capitalismo y la servidumbre* en F. Lordon (2015).

carácter, lejos de ser técnico u obedecer a sistemas de verificación, de *marketing*, confrontaba más allá de todo principio de calculabilidad. Su potencia radicó entonces, no en la estrategia sino en su fuerza agonal. Su virtud emanaba, según rezan los mitos, de la belleza de la palabra beligerante que se esgrimía libremente, porque su decir se ejercitó de manera irrenunciable, como en el caso de Antígona⁶ (Sófocles 2006). Esta actitud, a la vez poética y política, deja entrever un carácter ético que se juega por un orden diferente, un orden que eventualmente es capaz de diferir de sí mismo si se requiere, porque se erige como una composición en modo inmanente.

Lo que buscamos entonces es verificar una posible lectura del sentido trágico griego en codificación ética y ontológica para posibilitar una política (otra) que intente sacudir sus fundamentos metafísicos. Es por esto que rastrear una cierta textura ontológica en la ética que desarrolló el mundo griego parece abrir una posibilidad para pensar de otro modo las formas de habitación política.

Pero hay que ir con cautela porque repensar la determinación metafísica de la política se presenta como una tarea compleja y ciertamente problemática. Habría que poner en suspensión los principios y fundamentos de esta matriz para problematizarlos y enfrentarlos a una concepción trágica de lo político. Porque pensamos que el sentido perdido que cantaron los trágicos griegos (Esquilo, Sófocles y Eurípides) esconde una clave política olvidada que habilitaría la pregunta crítica por las condiciones de posibilidad del orden. En el sentido trágico habría una lengua que pondría en cuestión la gramática de constitución y funcionamiento de ese orden. En este modo de habitar encontraríamos un gesto resistencial a los fundamentos normativos de la metafísica, y por cierto, consecuentemente, una resistencia a la normatividad política derivada de la misma que nos serviría para repensar la politicidad contemporánea monológica⁷.

Es evidente que una tarea como esta requiere un trabajo mayúsculo. Nuestra pretensión aquí es solo intentar un acercamiento de lectura que nos permita enunciar una minúscula arteria para ese trabajo.

La traza que proponemos entonces, de manera muy preliminar, intentará despejar algunas nociones que en su interpretación se tornan conflictivas, pero que nos permitirán al menos enunciar el problema en que nos movemos. Presentaremos la noción de tragedia como sentido trágico, desmarcándonos del tratamiento literario de la tragedia como dispositivo, intentaremos luego un desborde de la estructura dialéctica, notificando su mecánica de apropiación hermenéutica, sus modos de operación y de efectuación discursiva, para terminar arriesgando una conexión que se deslizará entre una lectura que hace crisis con la dialéctica (Vernant, Nietzsche, Spinoza) y la posibilidad de vislumbrar en esa operación un gesto de carácter trágico. Esta diagramación nos

⁶ Lacan (1990, 298) refiere a la *imagen fascinante* y al *brillo insoportable* de Antígona justamente *en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria*.

⁷ Tesis propuesta por Juan Pablo Arancibia en el curso “Tragedia y Filosofía: El Sentido Trágico en la Filosofía Política Contemporánea”, Programa de Doctorado en Filosofía, U. de Chile, primavera de 2015.

permitiría pronunciar habitaciones provisorias con vistas a la ontologización política de una ética ensayada de manera trágica, es decir, un intento de reapropiación de nuestra vida, de modo adversativo, agonal y resistencial respecto de las modulaciones del imperio del capitalismo.

2

La tragedia no se explica por una formalidad literaria sino por esta complejísima mutación histórica que es conocida tradicionalmente como la *transformación del mito al logos* (Arancibia 2013, 114). En la comprensión de este paso podemos rastrear indicios que interrogan por el estatuto que instala el lenguaje, ya no poético sino lógico, que iluminará la operación de subsunción sobre la poética trágica para destensionar esa hostilidad primordial entre lo humano y lo divino que se disponía como principio agonal de la existencia, y que luego borrará su desgarradura y todo rastro de violencia y beligerancia que permitía a la comunidad volver sobre sí, revitalizarse y revisarse en su constitución. En palabras de Vernant, *la razón no se descubre en la naturaleza, está inmanente en el lenguaje. No se forma a través de las técnicas que operan sobre las cosas; se constituye por la puesta a punto y el análisis de los diversos medios de acción sobre los hombres, de todas estas técnicas de las que el lenguaje es el instrumento común* (Vernant 2007, 364).

En el mito se alojaría el reclamo de un modo material de arraigo en la existencia que se perdió. Un modo cósmico y total, una unidad universal. De manera que lo que canta el mito es esa separación en la que los hombres afinan su diferencia, en el acto brutal de apropiación/expropiación, de aseguramiento, ahí donde nace la guerra. En ese instante donde el cosmos se vuelve esencialmente caos, beligerancia, libre juego de fuerzas (libre de toda constricción y determinación), tensión infinita de una totalidad quebrada que no cederá en su hostilidad. El lenguaje mítico siempre canta esa lucha de la opresión de los dioses contra los hombres, de modo que la agonía del mito es siempre la libertad.

De ahí que se torna fundamental para la comprensión contemporánea de lo político, la transformación que se llevó a cabo en la antigua Grecia, de un uso mítico hacia un uso lógico del lenguaje, porque en esa diferencia podemos observar cómo se modifica radicalmente la manera de concebir la libertad –que en último término será siempre el móvil de lo político (mítico)– y cómo el lenguaje lógico instalará una particular forma de comprensión racional que afectará toda la historia de la comunidad.

Repensar en este contexto la noción de tragedia obliga a un distanciamiento de su enclave formal, como dispositivo literario, que indica un período y un tipo de producción escritural en la historia de la cultura griega. Entenderemos entonces la noción de tragedia como un modo de habitación ético-político del mundo griego antiguo; resistente a la metafísica y su dialéctica ordenativa que subsume el carácter auténtico de la vida cualificada y poética que cantaban los trágicos. La tragedia sería expresión de la síntesis de un movimiento de configuración del mito y del rito. Un momento de

consolidación, en canon racional, que se constituirá como acercamiento a los problemas filosóficos. En esta línea, Vernant advierte que la tragedia ya no es un mito, aún cuando todo su contenido, formas de expresión y temas provengan del mito.

La tragedia se constituirá como aproximación a los problemas del hombre en comunidad, gesto que diferirá de la búsqueda racional de un principio único en la naturaleza, que diera una explicación—segura y lógica— a determinados problemas de índole humana y natural que desarrollaron en Mileto los llamados “filósofos presocráticos”. Se expresaría aquí una diferencia en los modos de enfrentar los mismos cuestionamientos filosóficos: un modo proveniente del ejercicio ético trágico que comporta una (cierta) textura ontológica, y el otro, de corte metafísico proveniente de la filosofía clásica.

En ningún caso esta lectura afirma una oposición dialéctica, tampoco pretende establecer una panorámica de polarización, solo considera que sus operaciones filosóficas y sus respectivos efectos son significativamente diferentes. Más aún, la primera no es considerada con propiedad una operación filosófica, mientras que la segunda se considera canónicamente como el inicio de la filosofía propiamente tal.

Estos primeros atisbos filosóficos de la tragedia acerca del hombre comienzan con la reunión de la comunidad. En una fiesta, que festeja y se celebra congregándolos a todos, por lo que su carácter unitario es primordialmente comunal. *Si esta unidad primordial entre Música y Poesía era Fiesta, aquella no remitía a una actividad privada (...) en su sentido mítico y originario, Fiesta remitía a un “decir-cantar” que reunía* (Arancibia 2012, 27-28), que se erigía como expresión de la comunidad, donde observamos un modo sustantivo de entablar un albergue, una habitación mundana, allí donde los hombres están cobijados y de cierta manera, gobernados por ese mandato heterónimo, propiamente divino, propiamente mítico. En el modo en que los hombres habitan y se gobiernan habría una suerte de sustrato o legalidad, que se les impone, o bien que heredan, pero que no deja de provocarles cierta resistencia, cierto litigio. En este sentido,

[I]a fiesta poético-musical comporta dos rasgos fundamentales de lo trágico-comunal: por un lado, el carácter de fatalidad que sobrecoge y desborda las tribulaciones de los hombres; por otro, una finitud inderogable que somete a los hombres a unas fuerzas supremas, ininteligibles e ingobernables. Ahí la tragedia acusa una tensión prima: la cuestión del gobierno de la comunidad. De modo que, admitiendo todas las discusiones en torno al carácter de la fiesta trágica, una cuestión parece ser inequívoca, su carácter político y comunitario. El canto mitopoiético interpela a la comunidad, exponiéndola en su relación, abriéndola hacia su permanente refundación, hacia su propio riesgo. En el canto del mito trágico, la comunidad es remitida hacia su violencia fundacional, exponiéndola al frágil ejercicio agonístico de su soberanía (Arancibia 2012, 30).

Al situarnos en el contexto post “período oscuro”, en la Grecia arcaica, donde el mito ya es una expresión debilitada, esta fiesta (colosal) estaría dando las señas de un desplazamiento: desde un régimen de la *presentificación* (que no tiene sujeto, ni singularidad, y que no está mediado porque su canto —en lenguaje performativo— es el canto de la comunidad) hacia un régimen de la *representación* (donde la noción de

mímesis pierde su carácter original de encarnar y presentificar, en tanto experiencia ritual de catarsis, de apertura de lo comunal a su desborde, para transformarse en mera imitación).

Este desplazamiento sería fundamental para comprender el ocaso del sentido trágico como eticidad práctica y ontología política que sucumbe ante la moral de la soberanía y la política metafísica de la representación. Aquí es posible visualizar unos signos que acusan esta transición hacia un nuevo modo que todavía no está formalizado, pero que ya comienza a mostrarse en los vestigios emergentes de una cierta racionalidad que se pretende autónoma, y que se expresa en el lenguaje y en las formaciones histórico-políticas que están teniendo lugar allí.

3

Será Nietzsche (2011) quien vuelva sobre la antigüedad griega para leer en lo trágico la posibilidad de superar el nihilismo y la moral que se afianzó bajo el orden y disposición del relato metafísico moderno del progreso.

La esencia de lo trágico en Nietzsche es la afirmación múltiple o pluralista, es alegría, pero no como *resultado de una sublimación, de una compensación, de una resignación, de una reconciliación* (Deleuze 2013, 28-32). La tragedia no es el momento en el cual tocamos fondo, por lo tanto no debe leerse de manera apocalíptica, como drama; tampoco confundir su afirmatividad con los mesianismos de distinto tono. Pensar entonces, una propuesta de relectura en modo genealógico estaría a la base de una política de distanciamiento de los mecanismos dialécticos y dispositivos de apropiación metafísicos que obnubilan su potencia agonal.

En Nietzsche verificamos aquello que oculta la filosofía, esa reapropiación del sentido trágico como disposición agonal que en la polis se transfiguró en mutación dramática y representación dialéctica, conteniendo su carácter ético subversivo por medio de la operación política metafísica, entendida ésta como la articulación de una producción discursiva de verdad (lógica, científica, justificada, y luego normalizada) que termina operando bajo la lógica de los dispositivos. Es decir, ornamentando el conflicto de manera de aplacarlo y diluirlo en una técnica mediática primigenia (el teatro), y bajo la mecánica de la representatividad; modalidades que terminan diluyendo los ritos originarios de politicidad y eticidad comunal.

Otro tanto nos indica Oyarzún respecto de la “ruptura decisiva” desarrollada por Nietzsche y también por Hölderlin en relación con la concepción de lo trágico, *atribuyéndola a una aguda conciencia de la escisión como problema esencial desde el cual se origina el mundo moderno*. La escisión refiere a la dualidad sujeto y objeto, esto es, a la diferencia de lógica y existencia que se expresa como conflicto, como existencia trágica, pero que es subsumida por los continuos intentos filosóficos de racionalización de la contradicción, es decir, *superada en la comprensión, en la conciencia lúcida del conflicto, en una palabra: en su representación*. Tanto para Nietzsche como para Hölderlin el problema será el mismo, la *irrepresentabilidad de la contradicción* (Oyarzún 2000, 139-146).

Desde Parménides, se otorga una preeminencia a la identidad en desmedro de la contradicción, acentuación que se transformó en un principio fundamental para las relaciones entre los hombres, ya que no solo produjo una racionalidad lógica asentada en una metafísica de la representación, sino que constituyó la base de lo que pensamos es el escollo de la política occidental contra la comunidad: la dialéctica⁸.

La operación racional dialéctica como ejercicio de reconocimiento e interpretación de la realidad se ha naturalizado en la articulación contra lo otro, contra la diferencia. Esta estructura metafísica parte la historia, al identificar la diferencia como contrariedad para afirmar y afianzar el poder de la mismidad; con esto queda olvidada la relación agonística y beligerante que establecieron alguna vez los antiguos griegos, y que expresaría la doble afirmación constitutiva y condicionante de la “relación trágica”, es decir, una comprensión poética de la realidad que deja abierta la posibilidad de afirmar el devenir del mundo sensible, junto con la posibilidad de afirmar también las exigencias lógicas del pensamiento. En Vernant constatamos que es el advenimiento de la filosofía, la que despoja a la comunidad de una experiencia comprensiva de la coexistencia de lo uno y lo múltiple, de identidad y diferencia no como contradicción sino como multiplicidad. En palabras toscas podríamos decir que es la operación lógico-matemática que adopta la filosofía, la que en su afán de explicación demostrativa ideal se erige como “modelo” y provoca el cierre, adjetivando irracionalidad al *movimiento* y a la *pluralidad* porque habría un *logos* que exigiría la no contradicción.

El nacimiento de la filosofía aparece pues, solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluye toda forma de sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de este poder de mutación que le prestaba el mito, y que rehúsa la vieja imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad (Vernant 2007, 345).

Bajo esta forma categórica, el nuevo principio que preside el pensamiento racional consagra la ruptura con la antigua lógica del mito. Pero, al mismo tiempo, el pensamiento se encuentra escindido, como con hacha, de la realidad física: la razón no puede tener otro objeto que el ser, inmutable e idéntico. Después de Parménides, la tarea de la filosofía griega consistirá en restablecer mediante una definición

⁸ Para la noción de *dialéctica* remitimos al uso del concepto desplegado desde Hegel en adelante, y hacia atrás parece pertinente la aclaración de Vernant: “Entre los jonios, la nueva exigencia de positividad era del primer impulso llevada al absoluto en el concepto de *physis*; en Parménides, la nueva exigencia de inteligibilidad es llevada a lo absoluto en el concepto del Ser, inmutable e idéntico. Destrozado entre estas dos exigencias contradictorias que señalan igualmente, tanto una como otra, una decisiva ruptura con el mito, el pensamiento racional se compromete, de sistema en sistema, en una dialéctica cuyo movimiento engendra la historia de la filosofía griega” (Vernant 2007, 345).

más precisa y más matizada del principio de contradicción, el lazo del universo racional del discurso y el mundo sensible de la naturaleza (Vernant 2007, 362).

Es el entendimiento de esa diferencia como pluralidad, afirmativamente entonces, y no como contrariedad lo que nos muestra también Deleuze a través de su lectura de Nietzsche. En el cuarto apartado del primer capítulo de su *Nietzsche y la filosofía* afirma que el *pluralismo* es el *enemigo más encarnizado* de la dialéctica. Y advierte que *debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche* señalando que tras la importancia del concepto nietzscheano del *superhombre* lo que debemos leer es el ataque a la concepción dialéctica del hombre en Hegel (Deleuze 2013, 17).

Universal y singular, inmutable y particular, infinito y finito, ¿qué es todo esto? Solo síntomas. ¿Quién es este particular, este singular, este finito? y, ¿qué es este universal, este inmutable, este infinito? Uno es sujeto, pero, ¿quién es este sujeto, qué fuerzas? Otro es predicado u objeto, pero, ¿de qué voluntad es <<objeto>>? La dialéctica no llega ni siquiera a aflorar la interpretación, no sobrepasa jamás el ámbito de los síntomas (...) ignora el elemento real del que proceden las fuerzas, sus cualidades y sus relaciones; de este elemento conoce tan solo la imagen invertida que se refleja en los síntomas considerados en abstracto. (...) La dialéctica se nutre de oposiciones porque ignora los mecanismos diferenciales diversamente sutiles y subterráneos: los desplazamientos topológicos, las variaciones tipológicas (Deleuze 2013, 221).

5

En el siglo XVII es Spinoza (1984) quien vuelve sobre esta contradicción, pero no para “matizarla” y seguir profundizando el ejercicio de la filosofía desde la estructura dialéctica, sino justamente adelantando como pocos estos desplazamientos topológicos y variaciones tipológicas que refiere Deleuze. Su filosofía se ejercita en varios planos y con una pluralidad tonal que parece fundamental porque hace estallar la política metafísica de la universalidad inmutable y la dialéctica de las ideas abstractas mediante su analítica de los grados de potencia expresados en las relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud que constituirían intensiva y singularmente la esencia del individuo. Esencia que parte del cuerpo, pero no del cuerpo como sustancia, como elemento material formado, sino como cuerpo que toma forma en su relación de velocidades o de lentitudes en tanto que modos o maneras de ser de los dos atributos que podemos conocer: cuerpo y alma (Deleuze 2008, 33-49).

En Spinoza, un individuo en tanto que modo de lo extenso es cuerpo como atributo y en tanto que pensamiento, alma, por tanto, una modificación de la (única) sustancia: el ser absolutamente infinito. Ahora bien, que sea Dios, el todo, la naturaleza, es irrelevante porque no se pretende afianzar, ni sustancial ni jerárquicamente a “un” Dios, Universal e inmutable sino solo enunciar una totalidad constituida por el sinnúmero de relaciones y de flujos que comporta, acentuando que esa totalidad universal e infinita es una magnitud

que se juega en el modo en que sus partes se relacionan desjerarquizadamente. Es ahí donde visualizamos una conexión con el despliegue de la ética como ejercicio trágico y praxis política ontológica.

Si bien Spinoza no refiere en su escritura a la tradición griega y –en palabras de Tatián– *parecieran no importarle*⁹, su operación puede leerse ciertamente en la óptica del sentido trágico desarrollado hasta aquí. La concepción antijerárquica de individuo que despliega Spinoza en *La Ética* sería reconocible en esa lengua trágica perdida que pone en tensión la gramática constitutiva del orden dialéctico logocéntrico.

Como en Antígona, donde encontramos una verdad que se deja ver en la potencia agonal de su palabra empeñada por el cuerpo, palabra irrenunciable que empeña con su vida –verdad que no deriva de un conocimiento teórico, ni de una verdad divina, sino diríamos de una verdad inmanente, contingente– y que confronta el poder de Creonte metaforizando el reclamo de ese modo material de arraigo en la existencia, en la separación que afianzó la diferencia como orden y determinación. En Spinoza esa verdad es recobrada en la afirmación de la mismidad sustancial de los dos atributos de la sustancia (cuerpo y alma) en tanto modos diferenciales de ser. Spinoza nos dice, cuerpo y alma son lo mismo, de manera diferente pero lo mismo, una única sustancia, por lo tanto recobrada en la contingencia de su modalidad de ser.

(...) el Alma y el Cuerpo son una sola y misma cosa que se concibe tan pronto bajo el atributo del Pensamiento como bajo el de la Extensión. De donde proviene que, siendo el mismo el orden o encadenamiento de las cosas, sea concebida la Naturaleza bajo tal atributo o bajo tal otro; y, por consiguiente, que el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro Cuerpo concuerde por naturaleza con el orden de las acciones y de las pasiones del Alma (Spinoza 1984, 125).

Al fijar su operación filosófica en los “modos”, realiza un desplazamiento ontológico –y remece el ejercicio de poder en clave clásica, de tipo soberano– que se sostiene en la afirmación de la pluralidad, es decir, en la comprensión contingente y no necesaria de la relación. Panteísmo para unos, paralelismo para otros, adjetivaciones insuficientes para una operación como la de Spinoza, que pone en apuros la operación filosófica de un tiempo que modifica el ojo y tensiona el poder. Spinoza tuerce categorías y no cede al racionalismo cartesiano, sino más bien reafirma su hermenéutica en base a una ontología de la contingencia, del “entre”, del “ir y venir”, del “paso” que en su devenir conforma sustancias materializadas según grados de potencia que se singularizan de manera intensiva en la relación.

Advertir ese desgarramiento que provoca Spinoza en la racionalidad del siglo XVII nos abre a su lectura como ejercicio trágico en la medida en que su potencia corrosiva diluye la dialéctica constitutiva de la metafísica porque se expresa en un plano inmanente, en tanto relaciones que se afectan en una lógica de encuentros cuyo ejercicio imposibilita

⁹ Diego Tatián, Seminario intensivo “Spinoza”, Programa Doctorado en Filosofía y Estética, Facultad de Artes, marzo 2016.

el asentamiento de una lógica jerárquica, arrojándonos de lleno en lo trágico, en el flujo de las relaciones que se regulan desde la palabra adversativa. Diálogo beligerante que expresa la potencia de la vida que no se quiere entregar, que no se quiere arrestar por soberanía.

6

Parece fundamental detenerse en la desarticulación de la dialéctica para poder comenzar a pensar un modo de habitar que no sea desde la tautología del capitalismo que niega la vida cualitativa del hombre. Urge deconstruir el carácter teleológico que ha logrado producir la operación de la dialéctica (en la subjetividad y en todas las mesetas de la existencia), operación que produce *una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que la dominan* (Deleuze 2013, 18).

En este contexto, la pertinencia de revisar el trabajo de Michel Foucault en torno a la *parrhesía* (“decir veraz”), es allí donde el análisis de la democracia retorna sin maquillaje, pues desde la fuerza del *agón* trágico como fuerza de enunciación parresiástica, su potencia de constitución es, a la vez, su propio riesgo.

Solo como muestra, en la clase del 1° de febrero de 1984 en el Collège de France, Foucault delimita relaciones y diferencias entre la modalidad de veridicción parresiástica y otros tres modos de veridicción: el decir veraz profético, el decir veraz de la sabiduría y el decir veraz del profesor, del docente, de aquel que posee un saber técnico. Estas distinciones permiten precisar el ámbito con el que trabaja el parresiasta:

(...) el parresiasta no es el profeta que dice la verdad al develar, en nombre de otro y enigmáticamente, el destino. El parresiasta no es un sabio que, en nombre de la sabiduría, dice, cuando quiere y contra el telón de fondo de su propio silencio, el ser y la naturaleza (la *physis*). El parresiasta no es el profesor, el docente, el hombre del *savoir-faire* que dice, en nombre de una tradición, la *tekhne*. No dice pues ni el destino, ni el ser, ni la *tekhne*. Al contrario, en la medida en que asume el riesgo de desatar la guerra con los otros, en lugar de consolidar, como el profesor, el lazo tradicional al [hablar] en su propio nombre y con toda claridad, [en contraste con] el profeta que habla en nombre de algún otro, y [en la medida,] por último, [en que dice] la verdad de lo que es –verdad de lo que es en la forma singular de los individuos y las situaciones y no verdad del ser y de la naturaleza de las cosas–, pues bien, el parresiasta pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llamaban *ethos* (Foucault 2010, 41).

El *ethos* como habitación del decir parresiástico se descompone por la fuerza de la propia vida, que en su exposición revela la ilusión de seguridad sobre la cual descansa la comunidad. El parresiasta sacude no solo para incomodar sino para movilizar las fuerzas que organizan el verosímil de lo real, pues su decir no es un reclamo, es una afrenta con la realidad, es un habérselas consigo mismo enfrentado al otro. Ahí radicaría su diferenciación ética: en la potencia y el coraje puestos en juego al asumir el riesgo de decir la verdad como diferencia.

De ahí el énfasis foucaultiano en la diferenciación ética como mecanismo de permanente construcción de la subjetividad, que en palabras de Deleuze está en permanente autoafectación afectando al resto.

La fuerza no tenía sujeto ni objeto, solo tenía una relación con otras fuerzas. (...) La subjetivación de la fuerza es la operación por la cual, al plegarse, se afecta ella misma. (...) Los griegos plegaron la fuerza sobre sí misma, (...). Entre hombres libres, solo será capaz de gobernar aquel que sea capaz de gobernarse a sí mismo, es decir de plegar su propia fuerza sobre sí (Deleuze 2015, 99-100).

La democracia en tono parresiástico queda en la inseguridad que propicia la permanente diferencia de los sujetos en la singularidad de su eticidad, en la singularidad de su propia fuerza desplegada sobre sí mismo para afectar al otro, lógica que nos lleva a pensar que lo que difiere en su permanente construcción no es la diferencia de la veridicción, sino más bien, la propia verdad en tanto que diferencia.

No es pertinente entonces, pensar de modo afirmativo que la democracia quede asegurada por el juego de representación política que ha sustraído, o estetizado a la manera capitalista, el conflicto en el espacio público, pues la sustracción del conflicto –de la *parrhesía*– es la sustracción de la verdad como diferencia. Para Foucault ese conflicto es el que comporta el gesto ético que constituye al sujeto en la afectación de sí mismo, de su posicionamiento en la comunidad y en la afectación de su propia subjetividad que también afecta al resto; y, fundamentalmente sobre la afectación que potencialmente puede producir a las relaciones que se abren como posibilidades de reestructuración, relaciones que exceden el marco, que se fugan y que transgreden la ley.

La cuestión problemática que se presenta aquí –y su permanente ocultamiento– es la aceptación de la violencia como potencia constitutiva de la democracia, o más bien, la identificación, por una parte, de los tipos de violencia que se satanizan (violencia como subversión) y, por otra, los que se han sacralizado de modo normativo bajo la fuerza de la jurisprudencia gubernamental (violencia de Estado, violencia del mercado), ambos como tautologías del orden democrático.

Bajo esta trama cobra sentido la conexión Vernant, Nietzsche, Spinoza, pues afinamos en este fraseo un tono común que denota –en sus ejercicios filosóficos– el gesto trágico del que Foucault da cuenta con su analítica del decir veraz.

En la medida en que leemos una intencionalidad que parece convocarnos hacia la crítica respecto del modo constitutivo de hacer comunidad, aparece esta fuerza (trágica, agónica, parresiástica) que se ha contenido en el ejercicio político de la metafísica de Occidente en pos del ordenamiento que ha dialectizado la realidad, para desplegarla como olvido de esa tensión con la que originariamente convivía.

El diagrama esbozado aquí revitaliza el sentido trágico griego como operación de desplazamiento en el modo de comprensión que desde la modernidad se aplicó a la tragedia griega. La posibilidad de leer a Nietzsche y Spinoza en ese ejercicio revisionista que abrieron los debates propiciados por las investigaciones de Cornford (1987), Vernant (2007), Canfora (2002) y Loraux (2007), entre otros, habilita una conexión procedimental que refiere a un desborde del orden político que podría utilizarse ahora como gesto de indagación filosófica respecto del panorama político contemporáneo¹⁰.

Comprender la tragedia como resistencia al olvido de la política en tanto que ontología inmanente y ética contingente posibilitaría una comprensión antidialéctica del orden político. Esta desnaturalización de la obviedad del orden político contemporáneo podría abrir una ruta para reconocernos en nuestra impotencia, cuestión que parece imprescindible para siquiera pensar la posibilidad de constituir formas organizacionales que puedan funcionar como sustracción al orden del capital.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- _____ (2014), *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arancibia, Juan Pablo (2012), “Comunidad, Música, Poesía”, *Revista Mapocho* **72**: 27-49.
- _____ (2013), “Comunidad, Tragedia y Melancolía: Estudio para una Concepción Trágica de lo Político”, *Revista Gráfica*, Vol. **10** N°2: 111-142.
- _____ (2016), *Tragedia y Melancolía. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*. Santiago: La Cebra.
- Canfora, Luciano (2002), *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*. Barcelona: Anagrama.
- Cornford, F.M. (1987), *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor.
- Curcio, Renato (2005), *La empresa total. Dispositivos totalizantes y recursos de supervivencia en las grandes empresas de distribución*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Debord, Guy (1995), *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca.
- Deleuze, Gilles (2013), *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

¹⁰ Para una indagación filosófica de estas dimensiones y alcances, cf. el sugerente trabajo de J. P. Arancibia (2016).

- _____ (2008), *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- _____ (1989), “¿Qué es un dispositivo?”, *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 155-163.
- _____ (2015), *La subjetivación. Curso sobre Foucault*, tomo III. Buenos Aires: Cactus.
- Esquilo (2006), *Tragedias*. Barcelona: Gredos.
- Eurípides (2006), *Tragedias*, Vol. I y II. Barcelona: Gredos.
- Foucault, Michel (2010), *El Coraje de la Verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques (1990), *El Seminario, Libro 7, La Ética del Psicoanálisis 1959-1960*. Buenos Aires: Paidós.
- Lazzarato, Maurizio (2015), *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- López-Petit, Santiago (2009), *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Loraux, Nicole (2007), *Mito y política en Atenas. Nacido de la tierra*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Lordon, Frédéric (2015), *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Nietzsche, Friedrich (1945), *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Buenos Aires: Bajel.
- _____ (2011), *El origen de la tragedia*. México: Porrúa.
- Oyarzún, Pablo (2000), *Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche. Revista de Filosofía*, U. de Chile, Vol. LV-LVI: 137-156.
- Sófocles (2006), *Tragedias*. Barcelona: Gredos.
- Spinoza, Baruch (1984), *Ética*. España: Sarpe.
- Vernant, Jean Pierre (2007), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.