

# Sofando

## Consideraciones en torno a una racionalidad inmanente o sobre la posibilidad de hacer filosofía hoy día

Considerations on an immanent rationality or on the possibility of doing philosophy in this day and age

**Víctor Torres-Rodríguez** (1994, puertorriqueño, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico)

[victor.torres@upr.edu](mailto:victor.torres@upr.edu)

### Resumen



Este artículo se enfocará en fundamentar la razón sobre bases prácticas y de pensar la actividad filosófica a partir de esta concepción. Se preguntará por el terreno en el que se encuentra la filosofía y los límites para la actualización de un ejercicio filosófico que busque salir de los mismos. Se tomará en consideración a la universidad y su rol en la sociedad para poder aclarar la posición o el lugar que ocupan los saberes institucionalizados dentro del

marco general del capitalismo neoliberal, la cibernética y su impacto en el marco productivo de este régimen, y el énfasis cada vez más evidente en el control cibernético de la población como operación central del mismo. Estas reflexiones se dan tomando en cuenta que la filosofía siempre sucede en situación y no en abstracto; siempre como una especie de diálogo con lo que la rodea y siempre en el espacio en que se encuentra quien filosofa en relación a otros cuerpos y sus prácticas.

**Palabras clave:** dispositivo, neoliberalismo, proceso activo, razón práctica, saber-poder, universidad.

**Recibido:** 13-12-2014 → **Aceptado:** 06-02-2015

### Abstract

This article will focus on reconceptualizing philosophical activity from a practical perspective of reason. It will question the territory in which philosophy stands today and the limits that this space exhibits for a renewal of a philosophical practice that wishes to transcend these limits. It will take into consideration the role of the university in society in order to understand the position or the place that institutionalized knowledge have in the neoliberal capitalist order, the impact of cybernetics in the productive structure of the regime and the ever increasing emphasis of a cybernetic control of the population as a central operation of this regime. These reflections take into consideration that philosophy always happens in situation and not in the abstract; like a sort of conversation with that which surrounds it. In other words, it happens in the space that the philosopher shares with other bodies and their practices.

**Key words:** dispositif, neoliberalism, active process, practical reason, power/knowledge, university.

*“Nosotros tenemos más bien necesidad de pensar nuestra vida para intensificarla de manera dramática” - Tiqqun, ‘Podría surgir una metafísica crítica como ciencia de los dispositivos’ (Parte del libro Contribución a la Guerra en Curso).*

*“La filosofía no es una recepción desapegada, contemplativa o neutral de los objetos, sino más bien la práctica de una posibilidad interesada, proyectada y activa” (Gianni Vattimo y Santiago Zabala: Comunismo hermenéutico).*

#### Sobre la razón práctica

En un pequeño escrito sobre su compañero, François Châtelet, el pensador francés Gilles Deleuze se apropia de un concepto que ha sido central en el pensamiento filosófico occidental: la razón. Recurrentemente se le ha utilizado para resaltar la divinidad del hombre, para distinguirlo del resto de los animales y el resto de cosas, para decirle que no es completamente de este mundo, que tiene un alma o que posee algún tipo de elemento suplementario que le permite pensar la realidad a partir de unos contenidos abstractos que la misma razón le da. Se ha utilizado este concepto para separar el plano de lo humano, del pensamiento, de lo inteligible, del resto de la naturaleza, creando un imperio dentro de otro imperio, planteando que la autonomía del hombre frente al mundo se debe a ese ingrediente excedente que es la razón. Para Deleuze esta concepción de la razón se mantiene dentro de lo que él llama plano de trascendencia. Este es el plano de lo universal, de las formas, de un procedimiento que emana desde arriba, desde lo divino, entendido como lo que trasciende la realidad material y la vida, pero que, al mismo tiempo, la constituye, la organiza y la desarrolla. Châtelet llama fatuidades a todas las creencias que proceden de esta lógica e intenta pensar desde otro lugar, desde el plano de inmanencia. Este plano está compuesto de elementos no formados y afectos no subjetivados, de movimientos, velocidades, distancias o proximidades, de latitudes y longitudes, de vectores y tensores, de bifurcaciones, de singularidades. El concepto de singularidad es central al plano inmanente y consiste en las modalidades, más que en las cualidades del ser, en *“la distribución de los potenciales en una materia dada”* (Deleuze 2010: 24). La singularidad intenta evitar una ontología que dependa de un modelo, un sujeto o una forma que organiza la materia y plantea que las cosas mismas están pobladas por singularidades. Las cosas no tienen formas fijas y predeterminadas. Las operaciones que llevan a cabo las singularidades que componen una materia dada son simultáneamente el medio y el efecto del proceso de formación de las cosas mismas. En medio de un campo de fuerzas inmanentes, la manera en que tal o cual singularidad se encuentra involucrada con otras singularidades constituye lo que las cosas son. Lo que es no puede ser separado de las relaciones en las que cada cosa se encuentra involucrada. Deleuze se refiere a un plano de consistencia o de composición, más que a un plano de organización y desarrollo, que no necesita de algo fuera de las relaciones mismas entre singularidades para dar cuenta de sus movimientos, sus formaciones y sus mutaciones.

¿Dónde queda la razón en este compromiso ontológico? Queda como un proceso corpóreo. No se trata de una facultad que inicia un proceso, sino de una composición: una actividad constante cuya duración depende del juego de singularidades que la habita. La razón es un acto, no el fundamento a priori del mismo. No debemos confundir razón con acto. La razón es un acto singular del cuerpo humano que consiste en provocar encuentros, en orquestar diversas configuraciones de conjuntos mediante una decisión. Entiéndase que aquí se imagina lo humano como un proceso de individuación y no como una forma atemporal e ideal. En palabras de Deleuze, la razón *“[e]s actualizar una potencia o devenir activo: está en juego la vida y su prolongación, pero también la razón y su proceso, una victoria sobre la muerte, puesto a que no hay más inmortalidad que esta historia en el presente, no hay más vida que aquella que conecta y hace converger entornos”* (Deleuze 2010: 26).

Se trata de la potencia que un cuerpo dispone para afectar de diversas maneras a otro cuerpo o a sí mismo. Pero en este caso se trata de un cuerpo humano<sup>1</sup>, de un devenir humano que consiste en provocar acontecimientos, encuentros entre las personas, de encontrarse en medio de una situación que era impensable antes de la decisión que la actualiza. Para hablar sobre esta nueva noción de razón, tendríamos que proceder diversificando la operación. No existe una razón pura o una racionalidad por excelencia. Existen procesos de racionalización, heterogéneos, muy diferentes según los dominios, las épocas, los grupos y las personas. Y no cesan de abortar, de patinar, de meterse en callejones sin salida, pero también de recomenzar en otro sitio, con nuevas medidas, nuevos ritmos, nuevas apariencias (Deleuze 2010: 18). Esta concepción de la razón no se ocupa por mediar la relación sujeto/objeto, hombre/naturaleza, idea/mundo, sino que consiste en la relación potencia/acto. La razón singular es el acto de actualizar una potencia, de formar una materia, de hacerla converger con otras. Estos procesos de racionalización son posibles mediante los órganos de los sentidos, no necesitan de un suplemento de intelección que se encuentre fuera de la animalidad del humano, de su materialidad corpórea: en esto consiste su immanencia.

Esta razón activa está poblada, al mismo tiempo, por una “inhumanidad” inmanente a la relación misma: el *pathos* o el padecimiento que se sigue del hecho de que no somos algo separado del resto de las cosas que existen, que nos encontramos involucrados y envueltos entre flujos y afecciones, que somos capaz de afectar y ser afectados por el mundo. Para Châtelet, este *pathos* tiene una serie de valores que le son propios. El primer valor es la demolición o el afán por destruir y la aceptación de la vida como un proceso de descomposición. Es afirmar la vida como un devenir hacia la muerte y la destrucción constante como una parte fundamental de este proceso. El segundo valor es la cortesía. Este valor consiste en el procedimiento de forjar líneas de distancias y proximidades entre los cuerpos, de establecer métricas para convivencia y el flujo en un territorio determinado. Esta no depende necesariamente de relaciones jerárquicas, sino de distancias precisas, que no se debe confundir con un proceso de aislamiento, ya que “se necesitan por lo menos dos” para ser cortés. El tercer valor es la bondad. Ser bondadoso consiste en estar abierto al encuentro con el otro, aunque no se sepa de antemano cómo el otro será afectado, ni cómo uno será afectado por el otro. Es el intento de escapar nuestras

demoliciones, que no se debe confundir con el intento de negar la demolición como algo intrínseco a la vida. Se trata, más bien, de aprovechar cada situación, cada confluencia con el otro, de enfrentarlo con brazos abiertos, de no tener miedo de ser movido de maneras inimaginables por situaciones imprevistas. Estos valores engloban cierta vulnerabilidad de nuestra condición. Pero se trata de afirmar una inseguridad, más que una impotencia. La formación activa de valores a partir de la fragilidad humana hace hincapié en esos momentos donde somos abofeteados por el mundo como medios para el acrecentamiento de la potencia propia y ajena. Intenta consolidar una ética que se aleja de una noción consumada del sujeto humano; es más, lo descentraliza, lo incorpora dentro de una dinámica donde este no es necesariamente el protagonista. No obstante, esto no debe conducirnos al fatalismo de pensar que no podemos hacer nada, de que estamos determinados totalmente por unas fuerzas ajenas a nuestros cuerpos. Reconocer la fragilidad como algo intrínseco a la vida nos aleja de esos sentimientos tristes que buscan la estabilidad emocional sobre todas las cosas. Crear valores a partir de esta es convertir estos hechos en alegría vital.

La razón singular, entendida como el proceso de actualizar una potencia, de realizarla, es política. Es política en tanto se compone a partir de una serie de relaciones, en tanto se ocupa de la composición de distancias y proximidades entre los cuerpos, en tanto es el movimiento entre los cuerpos y una serie de relaciones que pueden suceder *“en la ciudad, (...) en otros grupos, en grupos pequeños o en mí, solo en mí”* (Deleuze 2010: 11). Tomemos la ciudad griega como ejemplo. Foucault y Châtelet encontraron en esta un primer esquema de un proceso de racionalización que consiste en la “rivalidad de los hombres mismos”, en el procedimiento que se sigue de un gobierno de los demás a partir del gobierno de sí, a partir de la autarquía. No se pudiera pensar la actividad singular de Sócrates, por ejemplo, sin considerar el espacio en el que se hace posible, sin tomar en cuenta los procesos de racionalización que atraviesan el topos de la democracia ateniense, aunque este haya sido uno de sus críticos más feroces y esta haya sido la causa de su muerte. No se puede pensar el surgimiento de la filosofía, o mejor dicho, el acto de filosofar, sin la distribución de potencialidades que figuró la ciudad que la vio nacer. Por ejemplo, no se puede pensar el origen histórico de la filosofía sin las asambleas ciudadanas, las caminatas por la plaza pública, la conversación y el debate constante. La democracia ateniense supuso un proceso de empoderamiento ciudadano sobre el destino de su territorio, una participación directa en la gestión de la vida colectiva. Sería muy difícil pensar la figura de un hombre vagabundeando por la *polis*, compartiendo sus preocupaciones con sus conciudadanos sin el espacio democrático y el espíritu participativo que este espacio propicia. En este sentido, la filosofía nace de la democracia.

Este nacimiento no consiste en un acto fundador, sino en un acontecimiento singular. *“Atenas no fue el acontecimiento de una razón eterna, sino el acontecimiento singular de una racionalización provisional, y por ello tanto más brillante”* (Deleuze 2010: 21). La filosofía no procede a partir de verdades eternas o momentos universalizables sino a partir del prolongamiento de singularidades, de la configuración de acontecimientos, de una actividad que se basa en la decisión y se dedica a hacer converger entornos. Pensemos en los diálogos socráticos. Son encuentros entre cuerpos, confluencias entre Sócrates y sus conciudadanos, intentos activos de provocación que a veces reconocen sus consecuencias y a veces no, pero

<sup>1</sup> Podríamos definir el cuerpo humano como una variedad de procesos biológicos y también como un conjunto de procesos de subjetivación. Entendemos que estos dos lados son uno, que cuando hablamos de cuerpo humano, nos referimos a ambos al

mismo tiempo a *“[u]na unidad de la guerra y de la tierra [...] que nunca ha separado la existencia activa del hombre histórico y la existencia pasiva de un ser natural que es su doble”* (Deleuze 2010: 13-14).

siempre las asume. Sócrates busca la participación de su oyente, lo escucha, le habla, lo ama, busca afectarlo bondadosamente mediante la creación de un espacio compartido de intercambio afectivo. Es un discurso público que, más allá de hablar sobre abstracciones, le habla a la vida, desde la convivencia que propicia un espacio común.

Este carácter público del discurso filosófico ha sido una constante en el transcurso de la disciplina desde sus inicios, aunque no siempre evidente. El acto de filosofar es ante todo una intervención frente a unas situaciones singulares en las que quien filosofa se encuentra involucrada. Es un procedimiento vivo que provoca mutaciones, que bifurca las líneas antes establecidas, que provoca fisuras en las estratificaciones en las que se sitúa, juega con estas, las expande, las desmonta, las destruye. Para hacer filosofía hoy día, tendríamos que pensar el espacio en el que nos encontramos, las particularidades del mismo, tendríamos que habitarlo y hacernos partícipes de sus flujos. Conviene preguntarse cuáles son las características de este espacio. ¿Qué rol tiene la filosofía dentro del mismo? ¿El espacio que esta habita es el del control general del mercado sobre la circulación de los flujos? ¿El de los cuerpos que transitan por líneas que se solidifican mediante el bombardeo excesivo de imágenes que los orientan hacia el consumo? En ese espacio, la filosofía se convierte en mercancía a ser consumida, hecha para circular por rutas delimitadas por contratos y matrículas y reducida así a una disciplina académica especializada, forzada a mantenerse dentro de los portones de las universidades. Frente a esto, la filosofía debe tomar posicionamiento, debe decidir. Para François Châtelet, el futuro de la filosofía se encuentra en lo que no es filosofía, en el contacto de la filosofía con otros saberes, ya sean institucionales o no, en el roce entre filósofo y no filósofo, en *“la voluntad de alterar los propios hábitos, no sólo para obtener más de algo que ya queríamos, sino para hacer de uno mismo un tipo de persona diferente, una persona que desea cosas distintas de aquellas que anteriormente deseaba”* (Rorty 1998: 82). El futuro de la disciplina se encuentra en el abandono de la endogamia a la que hemos sido sometidos por la especialización de los saberes, sus criterios de utilidad mercantil y la delimitación normativa de su lugar de posibilidad. No pretendo establecer una fórmula predeterminada para el devenir de la filosofía, solo quiero invitarla a tomar una decisión, a arriesgarse a salir del espacio delimitado al que se la ha tratado de someter, a hacerse pública otra vez. No para un imposible regreso a sus orígenes, sino para una diversificación de sus actividades, un devenir-otro que no puede ser determinado o explicado antes de su realización, antes del proceso de racionalización que lo provoqué.

### La situación donde nos encontramos

Observar las operaciones que este filósofo-académico lleva a cabo en ese espacio privilegiado y limitado de enunciación que es la universidad se torna imprescindible si buscamos emancipar a la disciplina de su estandarización mercantil. También es urgente observar cómo el dispositivo universitario participa en la perpetuación del capitalismo neoliberal y todas sus fuerzas transnacionales si queremos pensar esta filosofía como emancipatoria. Conviene observar las redes de dispositivos que componen el régimen global en el que nos encontramos, en especial la cibernética. Dice Tiqqun que *«la cibernética no es, como se la quisiera entender de forma*

*exclusiva, la esfera separada de la producción de informaciones y de la comunicación, un espacio virtual que se superpondría al mundo real. Es sin duda, más bien, un mundo autónomo de dispositivos confundidos con el proyecto capitalista en cuanto es un proyecto político, una gigantesca “máquina abstracta” hecha de máquinas binarias efectuadas por el Imperio, forma nueva de la soberanía política, y, habría que decirlo, una máquina abstracta que se ha vuelto máquina de guerra mundial (II)».*

La finalidad de esta maquinaria transnacional no es la consecución de plusvalía sino el control inalámbrico de todas las situaciones que componen la nueva *polis* global. La cibernética constituye el eje cerebral y nervioso del régimen, el proceso de producción de la racionalidad calculadora del capital financiero y su dominio planetario. No hay duda que desde sus principios, las redes cibernéticas conforman una de las tecnologías centrales de los poderes que se han ido edificando desde la Segunda Guerra Mundial<sup>2</sup>. Desde entonces, la cibernética ha atravesado la mayoría de los dispositivos imperiales, incluyendo el dispositivo pedagógico.

Cualquier filosofía que se piense a sí misma como emancipadora tendrá que enfrentarse con el capitalismo, ya que este se ha ocupado de neutralizar la esfera pública mediante procesos de privatización o cámaras de seguridad. Una filosofía que entiende la razón como una actividad corpórea y no como un ejercicio estéril tendrá que salir del salón de clase de vez en cuando y ponerse a pasear por la universidad hasta atreverse a salir de la misma. Lo que está en juego es la posibilidad misma de filosofar más allá del estudio de los grandes pensadores y sus ideas. Una filosofía que entiende el acto de filosofar como una práctica interesada y comprometida con lo que le rodea no solo es amor al conocimiento, sino también es un encantamiento con el mundo y un regocijo con la vida. El proceso pedagógico contemporáneo elimina la fascinación y el goce del proceso de aprendizaje, aferrándose a una noción desinteresada y productivista del saber que debe ser puesto en cuestión por la filosofía si es que esta quiere realizar su deseo latente de subversión y su necesidad vital de proceder mediante martillazos.

Cada vez que se habla sobre la educación para el siglo XXI, se hace un gran énfasis en la necesidad de la capacitación cibernética. Los modelos de escuela que los últimos gobiernos de turno han planteado siguen este modelo de integración de las computadoras y el ciber-espacio al currículo escolar<sup>3</sup>. El fin, más allá de potenciar un saber-poder en los cuerpos de los estudiantes, la meta que se persigue es orientar a una cantidad de estos hacia la utilización de estos saberes dentro de un espacio delimitado: su vida profesional. La escuela se dedica a producir profesionales para un mercado globalizado, se dedica a educar para el mercado y nada más. Al participar de esta maquinaria abstracta del mercado, que se impone desde arriba de manera totalitaria a todas las situaciones singulares con el fin de normalizarlas, los cuerpos dentro de esta nueva utopía cibernética tienden a estar neutralizados, a fluir incesantemente con unas distancias que terminan aislándolos los unos de los otros. Sobre este aislamiento se fundamenta la sociabilidad imperante, sobre una organización que tiende a atomizar a los cuerpos, a personalizar todos sus problemas, relegándolos así al plano de lo privado y lo íntimo sin que estos gocen de la posibilidad de intimidad con los otros cuerpos.

<sup>2</sup> véase Tiqqun: *La hipótesis cibernética*.

<sup>3</sup> El proyecto de la Escuela del Siglo XXI del Partido Nuevo Progresista en Puerto Rico y el proyecto de Escuelas para Todos del Partido Popular Democrático forman parte de esta reorganización cibernética de la educación pública en Puerto Rico. En ambos

casos se alude a unas tecnologías que van a capacitar a los estudiantes a competir en el mercado global, o sea, a orientar sus vidas profesionales a la reproducción de estas tecnologías y sus usos hegemónicos.

La universidad tiende hacia lo mismo. Hacia la creación de los profesionales del mañana, de los burócratas y los expertos que van a asegurar la continuidad de los flujos controlados de la autopista neoliberal que lleva bajo construcción desde los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher en los 80's y desde la caída del bloque soviético al final de esta década. La retórica que establece la equivalencia entre la creación de profesionales y el progreso económico y civilizatorio es central al dispositivo-universidad y al deseo de un sector considerable de la sociedad a participar del mismo. ¡Se va a la universidad para salir de esta! Se entra al recinto para graduarse lo más pronto posible, para tener un título que valide como experto en tal o cual disciplina con el fin de conseguir un salario o montar una empresa. Como mecanismo de control orientado hacia el consumo, la educación institucionalizada mantiene viva la ética de trabajo en una época donde cada vez se necesita menos labor humana para la prolongación de la producción, la vigilancia o la guerra; donde más y más personas se hacen desechables para las tareas de reproducción material de la vida colectiva y del régimen.

Esta distancia narcisista que se impone entre los cuerpos no se debe tomar como total, ya que los dispositivos no fuerzan a los cuerpos a hacer nada, solo crean un espacio acondicionado que los orienta, un plano de fuerzas inmanentes que comodifican los movimientos y limitan sus espacios de posibilidad. Imaginemos un centro comercial. Llenos de cuerpos que coinciden sin encontrarse, que le pasan por el lado a otros cuerpos sin verdaderamente hacerse presentes. Otro ejemplo es la carretera o la autopista (para servirme de un ejemplo de Tiqqun), lugares donde los cuerpos son sometidos al aislamiento y al flujo constante y coordinado sin verdaderamente estar ahí, sin participar plenamente de la confluencia real de los cuerpos, sin el elemento que convierte el lugar en un espacio auténticamente público. En este sentido, el régimen político se dedica a privatizar todos los espacios posibles, atomizando a sus partícipes en un solipsismo consumerista que se resiste a la proximidad emotiva del otro.

Los que celebraron la victoria civilizatoria del occidente en los 90's tienden a confundir esta atomización y fragmentación de la vivencia del espacio público como sinónimo de libertad y democracia (en oposición a la colectivización y estatalización soviética) y enfatizan el carácter participativo de las nuevas tecnologías y de su potencial multicultural. Tenemos que tomar estas palabras con pinzas, ya que la distancia ensimismada que los nuevos dispositivos propician, terminan por hacer de esta supuesta participación una interacción sin emoción, un intercambio que no permite una proximidad pasional entre los cuerpos. En otras palabras, el Imperio<sup>4</sup> intenta mantener el control mediante la imposibilidad de la construcción de valores a partir del *pathos*. Neutraliza cualquier momento de euforia compartida en nombre de un cálculo cibernético que busca que nada nunca llegue a sus excesos, que todo permanezca dentro del marco general de la seguridad nacional y personal ante la amenaza del extremismo fanático y el devenir.

La seguridad nacional es, al mismo tiempo, una seguridad existencial en tanto intenta eliminar o hacer calculables todas esas instancias de padecimientos, reducirlos a meros accidentes, asimilarlos como errores marginales que no presentan amenazas para la prolongación de las singularidades que transitan por los dispositivos transnacionales del Imperio. Las cámaras de seguridad, la militarización progresiva de todos los espacios, los drones,

el *Patriot Act*, el *National Security Agency*, la guerra contra las drogas, la creación de juntas administrativas para solucionar el problema fiscal de los estados, en fin, todos los mecanismos que buscan erradicar o administrar violentamente todo eso que se presente como una amenaza para el modo de vida dominante conforman un aparato político que asegura unas distancias entre cuerpos orientados hacia el consumo seguro y ensimismado. ¡He aquí los nuevos sacerdotes del Imperio y su prédica! Se dedican a acondicionar espacios de impotencia, a glorificar los sentimientos tristes, a evitar la afirmación del cuerpo y su proximidad extática con otros, a prevenir el acontecimiento convirtiéndole en información para el consumo mediático, a transformar el encuentro en una imagen neutra del mismo. Bajo estas condiciones, la única filosofía posible es una filosofía de escuela, dedicada a una gran variedad de temáticas, de maneras diversas, pero condicionadas a acontecer dentro del salón de clase, a problematizarlo todo cuanto quiera dentro del salón y a no asumir las consecuencias de sus reflexiones fuera del mismo y mucho menos fuera de la universidad.

Existe una actitud anti-intelectual que complementa el elitismo de la cultura letrada. Por un lado, los anti-intelectuales dicen que la misma no tiene función práctica, como si la única práctica posible fuera la práctica laboral. Por otro lado, andan los letrados que se regocijan de tan solo pensar que son ellos los que tienen la cultura, los que la poseen, los que gozan de la máxima virtud de portar la antorcha del saber. Ambas actitudes desvinculan la filosofía de la vida cotidiana, la limitan a tertulias sobre los "grandes temas", en vez de potenciar un proceder activo que solo es posible mediante el encuentro amoroso entre los cuerpos. No era otro el proceder socrático, un proceder que buscaba envolver a los cuerpos involucrados en una proximidad encantada que se distingue de esa distancia narcisista del neoliberalismo. La filosofía como una verdadera bondad, una operación universalizable en tanto se adscribe a lo singular, a la situación donde se encuentra involucrada y nos abre a ser afectados por el otro, a compartir experiencias que provoquen una verdadera apertura al devenir, al encuentro, al acontecimiento.

Esta es la proximidad necesaria para el acontecer de la filosofía hoy día, de una práctica que se sepa en experimentación, que se sepa provisional, en movimiento. Sin esta decisión tal vez será posible algo que pudiéramos llamar filosofía, pero que se quedará participando de unos flujos que rechazan una afinidad calurosa con el otro. La práctica filosófica tendría que tomar el riesgo que supone hacer público el disgusto por las limitaciones emotivas impuestas por el Imperio. Tendría que asumir la realización de un ejercicio filosófico basado en el amor, en el placer en la congregación erótica y en la afirmación del acontecer de los entes, de la llegada de lo inesperado. Una bienvenida a lo que parece imposible provoca sensaciones de inseguridad, el vacilar de la presencia, una ruptura con el estado de seguridad total que se sirve de la incomodidad para estimular situaciones incommensurables que le provocan terror al Imperio. Sumergirnos en un proceso de demolición colectiva de los valores imperantes, en un afán satánico por la destrucción, por servirnos del terror, de provocarlo en todos los lugares donde nos sea posible y favorable para la intensificación de la alegría que nos produce nuestros juegos.

<sup>4</sup> Por Imperio entiendo el conjunto de fuerzas transnacionales que administran el capitalismo contemporáneo y el espacio donde reside la soberanía. No se puede

pensar tanto como un lugar sino como los vectores que intentan atravesarse por todos los lugares para que no suceda nada. Véase Hardt y Negri, Imperio.

## Conclusiones-discusión

Sócrates pudiera ser un ejemplo de este tipo de terror. Paseando por la ciudad, iniciando procesos de diálogos, encontrando espacios comunes, corrompiendo la juventud, disfrutando de su jovialidad, compartiendo la experiencia de proximidad que propiciaba el espacio democrático ateniense. La actividad socrática consiste en un movimiento singular a través de un territorio, en la participación directa en sus flujos, en una intervención afectiva de los cuerpos; opuesta al procedimiento platónico, que anda muy preocupado cartografiando el plano ideal de la ciudad perfecta que ha de ser implementada desde arriba, de forma totalitaria, por el filósofo rey y sus secuaces. La distinción entre Platón y Sócrates es fundamental para entender una propuesta política posicionada en la vida habitual. Por un lado, tenemos el terror de estado que se intenta imponer como ley y, por otro, el terror participativo y la acción directa de subversión cotidiana; por un lado tenemos el deseo del poder y, por otro, la actualización de una potencia.

Tampoco hay que irse muy lejos para hablar sobre algo similar. Tomemos el ejemplo de Julian Assange, quien participó en un proyecto de sublevación contra el orden cibernético. Decidió publicar una cantidad considerable de documentos secretos del gobierno de los Estados Unidos en una red global de distribución de información; decidió interrumpir el tránsito, provocar un accidente, enfrentar el accidente como lo que es: una crisis, un atentado terrorista contra el estado normativo transnacional, un acto de guerra microelectrónica en contra del Imperio.

Nuestra propuesta consiste en invitar a la filosofía a jugar, a transitar entre la universidad y el afuera, a no dejarse reducir a un procedimiento académico. Esto supone una toma de conciencia. Más allá de un destello de iluminación, supone un goce recalcitrantemente destructivo, un conocimiento intensivo sobre los procesos de descomposición y una puesta en movimiento de un procedimiento que se place de vivir el cataclismo inmanente a la vida y crea valores a partir de este. El placer de entenderse en situación y de distanciarse de tal manera que se siga participando de la misma, pero de otra manera, camuflarse entre los flujos con el fin de aterrorizar. Se trata de sumergirse en la borrachera, en el exceso tiránico de unos movimientos que no responden a la lógica del productivismo neoliberal, de unos desplazamientos que se placen de la diversión destructiva de sus propios juegos. Se trata de sumergir a la filosofía, una vez más, en la alegría de vivir intensamente.

**Reflexión de la editora de sección Anayra O. Santory:** ¿Con cuantas disciplinas se ha cruzado la filosofía en su milenario caminar?



Al principio, solo con sí misma. Inauguró así una nueva especie de diálogo en donde los pocos invitados debían afanarse por comprender y seducir al otro, de tal suerte que pudieran llegar juntos al espejismo de un horizonte que desde entonces se nos antoja común. La filosofía, nos recuerda nuestro joven autor, es un ejercicio de cruces. Y esos cruces son actos y no meros ejercicios mentales. El encuentro con la perspectiva del otro (la que comparto o la que me resulta ajena); con otros saberes elaborados de acuerdo a normas sancionadas o no por la filosofía misma; o con decenas de mundos ya deshabitados pero aún de arrobadora belleza, sigue siendo un hecho localizado, un evento en un escenario dado, "una intervención frente a algunas situaciones singulares en las que quien filosofa se encuentra involucrado".

El autor nos invita en este pequeño ensayo a tomar conciencia del hecho mismo que es el filosofar, a poder identificar en cada instancia dónde transcurre, a reconocer a quienes interpela y a las fuerzas que pone en movimiento y también a aquellas que lo circunscriben. Percibido así todo acto de filosofar es un acto político que hace mella o deja incólume relaciones de fuerza que por sutiles no deben considerarse imaginarias. Son esas relaciones las que dictaminan la distancia apropiada entre los cuerpos, el modo de dirigirse a estos, la potestad que le adjudicamos a cada uno, el abanico de posibles respuestas. El acto de filosofar es una intervención enmarcada en estas normas invisibles, que no necesariamente transcurre obediente a estas. En esa capacidad de desobedecer el aquí y el ahora radica siempre la posibilidad siempre fresca de la filosofía de poner en juego todo lo que hasta entonces hemos dado por bueno. A esto solo me queda añadir: enhorabuena, Víctor, enhorabuena.

## Referencias bibliográficas

- Châtelet, F. (1998) Una historia de la razón: conversaciones con Émile Noël. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G (2010) Pericles y Verdi: la filosofía de François Châtelet. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G., Tiquun (2011) Contribución a la guerra en curso. Madrid: Errata natura.
- Rorty, R (1998) Pragmatismo y política. Barcelona: Paidós.
- Tiquun. La hipótesis cibernética. TIQQUNIM. Extraído el 10 de diciembre de 2014 desde: <http://tiqqunim.blogspot.com/2013/01/la-hipotesis-cibernetica.html>
- Hardt, M., Negri, A. (2000) Imperio. Massachussets: Harvard University Press.