

APOLOGÍA DE LO AGÓRICO (PARA UNA CONSTRUCCIÓN ÉTICO-POLÍTICA DE LA DIFERENCIA)

Sobre el libro: RODRÍGUEZ GARCÍA, J. L., *Mirada, escritura, poder*.
(*Una relectura del devenir occidental*), Barcelona, Bellaterra, 2002.

Apology of the agoric (Towards an ethical-political construction of difference)

Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ
Universidad de Zaragoza

BIBLID [(0213-3563) 7, 2005, 197-203]

RESUMEN

En *Mirada, escritura, poder (Una relectura del devenir occidental)* J. L. Rodríguez García explora las posibilidades de articulación de un discurso ético-político a partir de una ontología de la diferencia que intenta hacer pensable lo agórico –la densidad de la immanencia– como fondo de posibilidades impensadas por la tradición occidental.

Palabras clave: diferencia, escritura, ética, immanencia, ontología, poder, política.

ABSTRACT

J. L. Rodríguez García explores in *Mirada, escritura, poder (Una relectura del devenir occidental)* the possibility of articulating an ethical-political discourse based on an ontology of difference which tries to make the agoric –the density of immanence– thinkable as a background of possibilities unknown to the western tradition.

Key words: difference, writing, ethics, immanence, ontology, power, politics.

Hay libros que son difíciles porque, en el sentido más amplio de la expresión, *hacen* pensar. Ésta es, además, la única manera de leerlos y, acaso, también la mejor razón para no dejar de hacerlo. Que un libro haga pensar es de *agradecer*, pues es una forma de *recordar* que nos lleva donde, desde siempre, ya estamos, al origen que va con nosotros; en este sentido, al hacernos pensar nos *deja ser*. George Steiner en su ensayo titulado, precisamente, «Sobre la dificultad» nos ilustra acerca de lo que son los textos difíciles y define «dificultad» como «algo “que necesitamos averiguar”»¹.

Escritura, mirada, poder es un libro difícil. ¿Qué es *lo que se averigua* en él? Un *sentido*; no ya el del devenir occidental, sino el de la *relectura* –que eso es exactamente– de ese devenir. Empresa de máxima dificultad tanto ontológica como ético-política. *Releer* es difícil por cuanto exige, tanto al escribir como al leer, una *actividad poética*, productiva en su sentido más radical.

Así pues, estamos ante una relectura que es una lectura que lee la escritura que es el acontecimiento occidental articulado por los discursos de la filosofía, el arte y sus instituciones. Y como tal se presenta, más que como un «programa cumplido»² –¿cómo podría serlo con el asunto de que trata?–, como un «documento de trabajo»³ si lo entendemos como una propuesta «que intenta provocar en aquellos a quienes se dirige [también a su primer *lector*] una réplica y una continuación profundizadoras»⁴. Réplica, diálogo, que no otra cosa, en definitiva, es *leer*. En este sentido estamos ante un texto en el que *sucede* un diálogo asimismo difícil: el de la filosofía con la poesía; el de dos funcionamientos productivos del lenguaje que, ante todo, constituye un modo de ese pensamiento genealógico, en el más puro sentido nietzscheano, según el cual el pensamiento ha de aplicarse a rastrear las producciones simbólicas de las propias formas de pensamiento occidentales en las cuales ha cristalizado una imagen del mundo, la del devenir occidental. Rastreo genealógico que tiene un carácter *poético* en la medida en que ha de ser producido, traído a presencia, por un modo de pensamiento –que es ese diálogo– que ha de trascender, precisamente, los géneros de la metafísica de la presencia. Por ello nos parece, más allá de cualquier clasificación genérica –por lo demás ingenua–, un libro de pensamiento, de pensamiento político *radical*, por cuanto no obvia, ni muchos menos, la dimensión ontológica de toda propuesta ético-política. Y, a su vez, porque no se queda en una ontología vacía que renunciara a ir hasta sus consecuencias políticas sustanciales. Esta radicalidad es, precisamente, la unidad de intención que articula el libro. Así pues, leamos.

Hacerlo implica, en primer lugar, no caer en el intento –vano, desde luego– de exponer un resumen del contenido a modo de *visión* que pretendiera

1. En STEINER, G., *Sobre la dificultad y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 39.

2. Como dice con acierto Manuel Cruz en el prólogo, p. 17.

3. Tomamos de nuevo la expresión prestada de STEINER, G., *op. cit.*, p. 9.

4. *Ibid.*

imponerse como canónica frente a las demás *lecturas-miradas*. Mejor será reparar entonces en el intento genealógico que ensaya, en aquello que la escritura de este libro genera: una *historia* de la historicidad que articulan algunas de las producciones simbólicas de nuestra tradición, una *historia* de ese espacio-tiempo. Una mirada genealógica que nos conduce a los espacios de producción del discurso y que indica que el poder está mezclado con cualquier gramática, con el primario surgimiento de la cosa –vale decir, del sentido–, antes incluso de su comunicación e intercambio social. Un libro escrito a partir de los diagnósticos de Nietzsche y del empeño por «consumar el proceso de desenmascaramiento que [éste] exigiera» (p. 346), del pensamiento de la diferencia de Heidegger, de la arqueología de Foucault, de un pensamiento que denuncia, en suma, el platonismo que vertebra la tradición occidental y que ve en él las bases ontológicas en las que descansa el *ordo* político correspondiente que intenta preservar la exclusividad de una escritura-mirada que ha sido privilegiada. De ahí que el horizonte de la tarea que se propone pueda formularse diciendo: «¿Dónde *excavar*, más allá de la comprensión de la variable articulación de los signos que conforma la historicidad de las trazas?» (p. 173). Por eso, como ya podemos suponer, es éste un libro lleno de «preguntas exigentes», pero que no podemos dejar de hacernos si queremos comprender, más acá de la mera actualidad, «lo que es, lo que ha devenido» (p. 226), es decir, la dimensión del presente en que nos encontramos, su densidad ontológica, ética y política, de la que se toma el pulso magníficamente en estas páginas.

1. LA AFIRMACIÓN DE LO INVISIBLE

Éste es un libro para los habitantes de una caverna cuyos ojos, llenos de tiniebla, habitan la peor de las sombras: la del imperio de la visibilidad; y que contribuye a poner en cuestión uno de sus *mitos* prevalentes: el de la transparencia. Se abre con una descripción del «reinado de la ocularidad» que implica, a un tiempo, la devaluación de lo invisible, de aquellos espacios que el ojo no ve y que quedan, por tanto, definidos como tales, no por referencia a ellos mismos, sino como lo otro respecto de lo visible. Su otredad asusta, precisamente, por su diferencia. Así, la imposición de una mirada –que se convierte en *Visión*, en conocimiento (p. 35)–, lo que supone es la marginación de un *topos* de significaciones –espacios que el ojo no ve– que quedan reducidas al «territorio de lo impensable» (p. 27) y, por tanto, de lo impensado en «la época de la imagen del mundo»⁵, la era de la modernidad.

Pero la invisibilidad no es el límite de lo real, sino su otro lado, pues, como decimos, está definida en función de la visibilidad, de una primacía sensorial que constituye espacio de experiencia y que, a la vez, excluye (*cfr.*, pp. 26-27). Para

5. Por utilizar una expresión con la que Heidegger define nuestra época y que da título a una de sus conferencias publicada en HEIDEGGER, M. *Holzwege*, GA 5, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1977 (trad. *Sendas Perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1979).

decirlo en palabras de Heidegger: «[De] ese ver que los griegos llamaron *idein*, una palabra que Platón utiliza para nombrar a un mirar que no contempla lo mudable y perceptible con los sentidos, sino lo inmutable, el ser, la *idea*»⁶. El devenir occidental, pensado como acontecimiento, muestra que el territorio de la invisibilidad, inaugurado por la imposición de *una* mirada, aparece como el espacio de la diferencia:

Es una de las posibles maneras de leer el acontecimiento occidental: como si éste se hubiera constituido a partir de la severa pretensión de agobiar a las otredades que reaparecen con griterío festivo e inquietante porque exhiben la potencia de su inmanencia y, entonces, ponen en cuestión la fortaleza de la *potestas* perceptiva. [...] ¿Qué requiere tal ofensiva? No sólo el despliegue de dispositivos punitivos. El poder constituido necesita edificar una compleja arquitectura que acierte a legitimar la selección de *una mirada*. [...] El combate contra la diferencia se muestra como una de las obsesiones fundacionales del devenir occidental (p. 30).

A lo largo de estas páginas José Luis Rodríguez piensa la gran metáfora occidental en la que se evidencia este despliegue, rastrea múltiples formas simbólicas, tanto filosóficas como artísticas, que forman nuestra tradición, devolviéndonos algunos de sus fundamentos *esenciales*. Por eso lo primero que ha de plantearse es «la pregunta sobre la genealogía de la instauración de una mirada» en la tradición griega y judeo-cristiana (p. 31). Lo que le permitirá entregarse al esfuerzo de cartografiar los espacios de la diferencia en el devenir occidental, sus referencias históricas, expresando la dialéctica *trágica* de lo múltiple como «tráfico de miradas» y lo uno como mirada privilegiada que genera fenómenos de exclusión, como espacio-tiempo social absoluto y «punitivo que se renueva en distintas materializaciones» (pp. 71 y 206) animado por la «prevalencia de un interés» cuya realización, en definitiva, «caracteriza la estrategia de toda *potestas*» (p. 184). En las sucesivas refundaciones de la mirada única a lo largo del devenir occidental de lo que se trata siempre, en última instancia, es de «fundamentar el privilegio de *una* mirada y de reprobador la situación agórica» (p. 201), que es el espacio de la densidad de la diferencia como tal, «ese espacio en el que la discordia no se entiende como guerra y la conciencia de la diferencia viene a ser más densa que la entronización de un vector esencial» (p. 80).

Cuando nos encontramos en un tiempo en el que urge redefinir los aspectos ontológicos de lo político como vía para hacer pensable y articular, por tanto, nuevos espacios y formas políticas, el asunto radical que se nos plantea es si «es propio de la diferencia la inmediatez de la catástrofe» (p. 117), como si «la convivencia y la simultaneidad de las miradas» pudieran amenazar «la estabilidad social» (p. 119), o, por el contrario, puede aparecer como fondo de posibilidades aún no realizadas.

6. «Zur Seinsfrage», en: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1977, p. 395 (trad. «En torno a la cuestión del ser», en: *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 321).

2. DE UNA GRAMÁTICA DE LO INMANENTE

Para instaurar una mirada como privilegiada y única se requiere que los poderes constituidos produzcan dispositivos que la sacralicen frente a las demás miradas y voces. Un dispositivo de la visión es la escritura (pp. 119-120). Obligado parece, por tanto, reflexionar acerca de ella y de lo que significa *escribir*. José Luis Rodríguez lo hace trasladándonos, además, análisis sumamente sugerentes en diálogo, entre otros, con M. Duras, R. Barthes, con M. Blanchot, que permiten concebir la escritura no sólo como dispositivo de «devaluación ontológica de la diferencia» (p. 116) –como ocurre en la literatura platónica–, sino también como «la aventura pulsional de una diferencia extremada» (p. 123), como posible gramática de lo inmanente. Pues no toda escritura es escritura que confirma «la consistencia de la visión», sino que *lo poético* que anima otras posibilidades de escritura puede actuar como fuerza deconstructiva precisamente de lo que la escritura reivindica: la hegemonía de un *espacio-tiempo único y necesario* (p. 251). Lo poético y lo político aparecen así como un mismo impulso, como «acción contra la escritura que reproduce el interés constitutivo de la *potestas* despótica» (p. 346).

Pensar sobre la escritura conduce inevitablemente al planteamiento de los límites de la experiencia. En este contexto la imaginación como fuente de conocimiento se abre paso y la noción de experiencia ha de ser revisada. José Luis Rodríguez explora posibilidades evocando planteamientos como los de Benjamin, Bataille, Deleuze (pp. 253, 255, 269) para preguntarse cómo es pensable la densidad de la inmanencia que se viene revalorizando desde la subjetividad humeana (p. 266) –sin olvidar, desde luego, a Freud y Sartre–, pues el problema es encontrar el «adecuado estatuto expresivo que requiere la inmanencia absoluta, más proclive a la acción literaria o artística –puesto que la filosofía es producción de conceptos y el reconocimiento de la inmanencia absoluta requiere la comprensión de una diferencia sin concepto» (p. 272). Aunque como nos advierte «la diferencia sin concepto es, en sí misma, un concepto» (p. 274); quizá no pueda conceptualizarse (p. 275) en un sentido estricto, pero puede pensarse. En esta época de la multiplicación inerte e infinita de lo idéntico, la diferencia sin concepto puede pensarse como «repetición» (p. 274). Nos parece que la noción de *repetición* supone leer en su radicalidad la sentencia de Aristóteles según la cual el ser se dice de muchas maneras. Por eso un pensar que corresponda a «la expresión diferente y múltiple del Ser» (p. 270) ha de pasar por la transformación de nuestro modo de pensar actual, que vaya más allá de sí, que se trascienda en la experiencia del movimiento incesante de lo real. De ahí que José Luis Rodríguez sugiera que «la potencia de la modalidad expresiva de lo que se llama filosofía se realiza entonces en el interés de conjugar la diferencia sin concepto y el concepto de repetición de esta misma. Filosofemos en consecuencia, es decir, acentuemos la potencia de lo imaginario y lo pensable: tales son los empeños de la aventura deconstructiva» (p. 275). Tarea tan necesaria como urgente desde el momento en que se evidencia que el mal moral (p. 230) es efecto del «fixismo ontológico» (p. 248) de la mirada única. Por

eso, pensar la posibilidad de su superación implica «reafirmar la absolutidad de la inmanencia y, en consecuencia, establecer la disparidad y paralelismo de los espacio-tiempos que configuran las subjetividades [...]» (p. 289). Una aventura que nos permita «afrontar el espacio de las subjetividades plurales, jamás clausurado, siempre en permanente apertura y fluctuación» (p. 285), si es «imaginable y pensable la restauración agórica, es decir, la conformación de un estar democrático [...] que anime la realización de la diversidad, de la multitud sinfónica [...] *si existen o pueden producirse* condiciones para una nueva exaltación del júbilo agórico» (p. 226).

3. SINFONÍA DE LA MULTITUDO

Pensar y hacer pensable la diferencia, el reconocimiento de «la densidad de la inmanencia» (p. 230), de *lo agórico*, como fondo de posibilidades impensadas por la tradición occidental, es el intento que anima estas páginas. En este sentido su autor explora las posibilidades de articulación de un discurso ético-político a partir de una ontología de la diferencia. Analiza diversas propuestas –como p. ej. la del proyecto de Habermas de una ética comunicativa *universal* (pp. 311-312)– y piensa a partir de sus límites, de sus contradicciones incluso, de su *imposibilidad*. Se constata asimismo la necesidad de una lectura que evite igualmente el relativismo ético al que pudiera quedar abocada una ontología de la diferencia, ante «la ausencia de un fundamento para la legitimación moral» (p. 298). Su autor plantea las aporías a las que conduciría una eventual reinstauración de lo agórico, lo que hace que nuestro presente sea *trágico*, pues «el dilema político está marcado por la reivindicación de la diferencia sin concepto y, sin embargo, también por la sospecha o convicción de que tal *multitudo* no es pensable sino a partir de una coyuntural y grave puesta entre paréntesis de la diferencia misma» (p. 319). El desafío, entonces, se plantearía como una nueva forma de pensar la unidad de la diversidad, pues «no hay *multitudo* sin el acuerdo» (p. 344). Pensar de nuevo la unidad como *symbolon* que pueda dar cuenta de lo real que no se deja representar sin más con las categorías a través de las cuales se estructura nuestra experiencia del mundo, de lo posible e incluso de lo imposible. Un nuevo *logos*; se trataría, por tanto, de sentar las bases de otro(-s) *diá-logo(-s)*. Para ello es preciso tener en cuenta algunos elementos que pueden apuntar hacia un posible punto de partida como la consideración creativa de la subjetividad y de «nuevos dispositivos de socialización» (p. 343) que pudieran conformar «una *multitudo* activa y operativa» (p. 342). De lo que se trata entonces es de rastrear-escribir «la traza de la nueva *multitudo*» (p. 346).

La pregunta política fundamental que nos plantea en este contexto José Luis Rodríguez es la de cómo reconstituir una *multitudo* permanentemente fluctuante y abierta. Ello implica quizá revisar nuestras nociones de subjetividad y, por ende, de intersubjetividad; comprender asimismo la formación de nuevas subjetividades emergentes, percibir eventuales modificaciones antropológicas que pasan

inevitablemente por la reformulación de la necesariamente eterna pregunta acerca de lo que sea el ser humano, y ésta a la de nuestra forma de experiencia de lo que llamamos mundo, e incluso de posibles nuevas configuraciones de la *episteme*. Aunque pueda parecer paradójico en un mundo «globalizado», hoy, menos que nunca, el mundo es algo que podamos abarcar de una sola mirada, un objeto o conjunto de cosas de las que podamos disponer simplemente. El lenguaje nos desborda, nuestra subjetividad existe en esa diseminación que es el mundo; es ésa y en esa dispersión de significaciones. Nos encontramos dentro del acontecimiento. Reparar en ello conduce inevitablemente a planteamientos que exigen ir más allá de categorías que se revelan inservibles para pensar la pluralidad emergente que se muestra reluctante a ellas porque no dejan recoger la diferencia.

Pensar en la estela de este libro, que invita a recuperar el impulso teórico-práctico escindido en la modernidad, significa abrirse a la posibilidad de construir otras metáforas y, por lo tanto, de superar el miedo a abandonar las viejas; asumir el dinamismo y la potencia de una subjetividad deseante e imaginativa, creadora, en suma, de valores que permitan rebasar los confines del nihilismo consumado.

En definitiva, una propuesta que indica otra *forma de mirar*, que por su propia naturaleza invita, como decíamos al comienzo, a ser continuada y profundizada, que *va haciendo camino*: el de las consecuencias ético-políticas de una ontología de la diferencia. Una tarea a la que nos convoca nuestro tiempo, pues acaso sea el propio devenir occidental el que nos coloca ante la posibilidad y necesaria pensabilidad de lo agórico. Otra *forma de escribir*: ¿Cómo escribir para acercarnos a los otros –a nosotros mismos–, cómo reducir la distancia sin disolvernarnos en una unidad que impida reconocernos? ¿Cómo *escribir hoy*? Otra forma de *decir ser* que (busca la) *traza* (para) una gramática de lo que *aún* no tiene nombre, que produce *espacio* más allá de lo visible. Una voluntad de decir que hace pensable, legible, otro(-s) espacio(-s): espacio que propiamente no se puede *ver*, pero que casi se puede *tocar*.