

ISSN 0719-8310

**COLEGIO, COLÉGIO, COLLÉGE – NOMES E
FORMAS DA AMIZADE/ NOMBRES Y MODOS DE LA
AMISTAD/ NOMS ET MODES DE L'AMITIÉ**

revista latinoamericana del colegio internacional de filosofía

revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia



Número °12

Junio de 2026

Colegio, colégio, collège – nomes e formas de amizade/ nombres y modos de la amistad/ noms et modes de l'amitié

A filosofia, pelo menos no sentido próprio ou literal, é a amizade ou o amor pela sabedoria. No entanto, é preciso questionar-se sobre a origem do conhecimento e o que o legitima ou não.

A amizade ocupa um lugar central no pensamento de Aristóteles, nomeadamente na sua obra *Ética a Nicómaco*. A *philia* é a virtude central da vida boa e, portanto, um elemento essencial da eudemonia. Segundo o Estagirita, existem três tipos de amizade: a utilitária, a hedonista e a virtuosa. Enquanto a primeira se estabelece entre indivíduos que projetam vantagens mútuas resultantes da relação, e é, portanto, temporária, a segunda ocorre quando há prazer em desfrutar da companhia, tendo uma natureza imediata e igualmente efêmera, com a diminuição desse prazer. Por fim, a amizade baseada na virtude. Esta é rara e estabelece-se através do reconhecimento e da admiração mútuos e intersubjetivos. Em termos gerais, a amizade no pensamento clássico é uma virtude que ultrapassa a escala individual, prestando-se à construção da coesão da polis.

Ora, se se trata aqui das qualidades da amizade, ou de possíveis previsões, quais seriam as suas causas, ou como se concretiza? Em outras palavras, como se manifesta? E se é transpessoal, como funciona? Sem nos determos numa origem grega, é preciso pensar o encontro como uma potência.

No comentário de Marilena Chauí sobre a obra de La Boétie, a amizade é uma crítica à dominação, pois baseia-se na igualdade e na reciprocidade como formas de virtude. Revela assim uma dimensão política da recusa da servidão. Se a identificação com o tirano implica a perda de liberdade dos indivíduos presos nas malhas do poder, a amizade funciona como um contrapoder, uma vez que questiona os papéis desempenhados pelos atores envolvidos e a natureza das suas paixões. Com o outro, podemos ser autónomos.

Os seminários propostos por Jacques Derrida, nomeadamente na década de 1990, sobre a hospitalidade permitem repensar a questão do laço social para além das essências identitárias e da dominação, cujo desfecho pode conduzir à servidão voluntária. Ao defender uma hospitalidade absoluta ou incondicional, o filósofo franco-argelino depara-se com uma série de aporias, uma vez que a incondicionalidade apagaria a identificação, a palavra, o encontro e a interpelação. Como chegar finalmente ao outro? É por isso que é preciso pensar horizontes

inclusivos de e em contextos específicos, conduzindo ao exercício da escuta em espaços locais de liberdade.

No emaranhado de pertencimentos, fugas, memórias e errâncias, numa época de grandes movimentos mundiais de imigração, um dos desafios com que nos deparamos é a reinterpretação e, sobretudo, a reinteriorização das diferenças — pois as sociedades produzem e reproduzem noções de alteridade.

Dito isto, a hospitalidade, se quisermos afastar-nos da triste (e violenta) figura dos cavaleiros cruzados e dos imperativos atuais de um certo ideal da chamada república europeia e de uma solidariedade entre os países do Sul, é uma ética da atenção e da responsabilidade para com o outro, uma declinação da amizade em ação que estabelece um horizonte.

Não pensemos, porém, que se adota aqui uma perspectiva moral, e portanto ingênua, do que pode ser a amizade. Por analogia com o amor, de cujo romantismo há que afastar-se imediatamente, trata-se da luta pela duração de uma relação de confiança, sempre condicional e exposta à contingência. Poder-se-ia dizer que, na amizade, a inimidade habita o interior. Em outros termos, a amizade nem sempre está presente e disponível – nem para si mesmo nem para o outro.

O outro da amizade evoca o tema da inimidade e do inimigo. O pensamento de Carl Schmitt fundamenta o político no domínio ontológico, em oposição ao domínio objetivo, na distinção entre amigo e inimigo. Esta configuração ocorre numa condensação de uma ordem identitária que responde com violência aos movimentos exteriores, sentidos e compreendidos como uma ameaça.

Talvez seja por esta razão que podemos finalmente falar de uma poética da hospitalidade, intempestiva e criativa, na medida em que questiona as fronteiras entre gêneros, línguas e culturas e pertencimentos, procurando criar espaços de encontro e de diálogo, onde as diferenças e as vozes diversas são acolhidas e respeitadas.

Pensemos também na singularidade absoluta do encontro amoroso, capaz de subjetivar os amantes e, conseqüentemente, de os universalizar, de os fazer sair de si mesmos, transformando-os e levando-os a habitar outro mundo. O acontecimento amoroso e psíquico, segundo a interpretação de Alain Badiou conduzida por Norman Madarasz, é já uma partilha de um mundo criado a dois. Por outras palavras, a hipótese comunista não é um além utópico, mas uma compossibilidade de uma verdade imanente. Um singular que se universaliza.

O nosso primeiro colóquio, ocorrido nos dias 7 e 8 de julho de 2025, dedicou-se a debater os nomes, os gestos, as velocidades e os percursos da amizade. Celebrando a amizade entre pensadores e pensadoras da América Latina e da Europa, veiculada (entre outros elementos) pelo Colégio Internacional de Filosofia após os seus 40 anos e a criação da Associação dos Amigos Latino-Americanos do CIPh, o nosso desejo mais ardente é fazer circular as ideias e as pessoas na cosmópolis de uma comunidade sempre por vir e em ação aqui e agora, alimentada pelo espírito inovador e crítico do Colégio em seu gesto de instauração de uma contra instituição.

Em torno de mesas temáticas, debateram-se as genealogias e as virtualidades da amizade, num contexto de agressão ao estar-juntos sem interesse, onde assistimos à exclusão e à aniquilação dos pobres, dos negros, dos povos indígenas e das pessoas LGBT através da mobilização da violência dos afetos identitários.

Diretiva

Gustavo Chataignier (UCM), editor da revista

Lorena Souyris (UCM), presidenta da associação

Cláudia Gutiérrez (UChile), vice-presidenta da associação

Gustavo Celedón (Uvalparaíso), tesoureiro.

SUMARIO

Editorial

Pág. 1 - 3

ARTICULOS / ARTIGOS

El deber de la amistad: una mirada de la relación con el prójimo.

Leandro Pose Dallmann

Pág. 5 - 12

Entre amigos e pretendentes: Artaud, Wagner e Eu

Carmen Gadelha

Pág. 13 - 25

Modos de contar, la amistad

Roque Farrán

Pág. 26 - 34

La frase “Le Collège n’a que des amis” (J. Derrida)

Ricardo Viscardi

Pág. 35 - 62

“Mi amigo-enemigo”: confrontaciones en torno a la noción de disciplina o militancia política entre Alain Badiou y Jacques Rancière

Rafael Farias

Pág. 63 - 81

Notas sobre o Collège international de philosophie: a amizade, a filosofia e o pensamento

Alessandro Francisco

Pág. 82 - 90

El deber de la amistad: una mirada de la relación con el prójimo.

Leandro Pose Dallmann, Universidad de Buenos Aires

Abstract

La acepción ético-religiosa de *prójimo* deriva del mandamiento bíblico *ama a tu prójimo como a ti mismo*, lo que supone una responsabilidad y un cuidado hacia el otro y hacia la propia persona. En este sentido lo entiende Kierkegaard (*Las obras del amor*) para quien la amistad implica un deber amar, al comprenderse como una entrega al otro desde un amor desinteresado sin abandonar el cuidado de sí. Con todo, existe el riesgo de que la relación se fundamente en un interés personal y, así, el deber torna deuda bajo el imperativo de la reciprocidad. A partir de esta directriz, entonces, el presente trabajo se propone analizar algunos fragmentos del relato del Éxodo y, especialmente, la figura de Moisés en tanto amigo de Dios y su relación próxima con el pueblo. El encuentro con la otredad se manifiesta como un poder liberador de sí y del colectivo en la práctica del amor como un deber (mandamiento). Desde esta lectura, las nociones de *hospitalidad* y *hostilidad* resultan claves para abordar algunos aspectos de los modos (opresivos) en las relaciones con la otredad y, por ende, diversidad en una época signada por el avance intempestivo de las ultraderechas neoliberales.

Currículum vitae

Licenciado en Letras por la Universidad de Buenos Aires y Máster en “Español como lengua extranjera: investigación y prácticas profesionales” por la Universitat de Barcelona. Codirector del proyecto de investigación Filo:CyT “Conformación de identidades no hegemónicas en un contexto de colonialidad” (UBA).

Introducción

La acepción ético-religiosa de *prójimo* deriva del mandamiento bíblico *ama a tu prójimo como a ti mismo*¹, lo que supone una responsabilidad y un cuidado hacia el otro y hacia la propia persona. Así

¹ Para las citas bíblicas de han cotejado las siguientes ediciones: Escuela Bíblica de Jerusalén, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967. C. de Reina, C. de Valera, *Santa Biblia. Edición de estudio*, Filadelfia, Sociedades Bíblicas Unidas, 1995 [1569; 1602]. L. A. Schökel, *Biblia del peregrino*, Bilbao, Mensajero, 2021.

y desde el cristianismo, lo entiende Kierkegaard en *Las obras del amor* para quien amar implica un deber y, en este sentido, entregarse al otro desde un accionar (amoroso) desinteresado sin abandonar el cuidado de sí. En el presente trabajo, se analizarán algunos fragmentos del relato del Éxodo y, especialmente, la figura de Moisés en tanto amigo de Dios y su relación próxima con el pueblo, a fin de desentrañar el poder liberador –individual y colectivo– a través de la práctica del amor.

En principio se sintetizará una definición de *amar/amor* (y, consecuentemente, de la amistad) tanto desde la tradición greco-latina como de la judeo-cristiana, ambas en tanto pilares de la constitución de la sociedad moderna occidental. Seguidamente, se analizará el relato del Éxodo en paralelo a la concepción de Kierkegaard respecto al amor y el lugar que este ocupa en la sociedad moderna y en atención a la posición decolonial respecto a la opción por el oprimido. Desde aquí, finalmente, se confrontarán estos argumentos con el lugar del amor en nuestro contexto actual signado por el avance de las ultraderechas neoliberales.

Amar, amor, amistad

La íntima relación significativa y de significado entre *amar, amor y amistad* se evidencia, desde la tradición griega, en el *philos* (φίλος) griego. Según lo explican Clara Auvray-Assayas, Charles Baladier, Philippe Büttgen y Barbara Cassin en la entrada *Amar, amor, amistad* del *Diccionario de los intraducibles*:

Philéin, “amar con afecto de amistad”, “querer” y “amar a...”, es [...] una acción o una actividad consentida libremente, desplegada desde el interior de un carácter (ético) o de una posición (política, social); determina una relación, si bien **no siempre simétrica, en todo caso mutua y recíproca, sea que se trate de similitud, de igualdad o de conmensurabilidad.**² [Negritas mías]

Por su parte, tanto en el latín como en nuestras lenguas modernas, “los usos de *amare* abarcan todo el espectro de las relaciones sexuales, amorosas, familiares y amistosas, de suerte que la expresión de un lazo específico se hace gracias a la adjunción de otros términos.”³

En adelante, se consignarán las referencias bíblicas de la siguiente manera: Libro, número de capítulo y versículo. Por ejemplo: Mateo 22.39.

² Cassin, B. (dir. fr.); Labastida, J. (dir. esp.); Prunes N. (coord. trad.), *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, México, Siglo XXI, 2018, p. 97.

³ *Ibid.*, p. 96.

Como veremos más adelante, las nociones de *amar, amor y amistad* en la tradición judeo-cristiana, determinante en la conformación de la modernidad occidental, adquiere otras connotaciones. La tradición judeo-cristiana considera distintas manifestaciones del amor. Entre las más destacadas, encontramos el amor de Dios para con su pueblo (Éxodo 20.6; 34.6-7; Deuteronomio 5.10; Salmos 33.5; 136.1; Jeremías 31.3; Oseas 2.14-23; 11.1-4); el amor a la ley y a la sabiduría (Salmos 119.47-48; Proverbios 4.6-8); el amor familiar (Génesis 24.67; 1 Reyes 11.1; Eclesiastés 9.9; Cantares 4.10; Efesios 5.22-23; Colosenses 3.18-19); el amor a Dios (Deuteronomio 6.5; Salmos 31.23; 145.20; Mateo 22.37; Lucas 10.27; Romanos 8.28; 1 Corintios 2.9). La que aquí concierne se refleja es el mandamiento *ama a tu prójimo como a ti mismo* (Levítico 19.18; Mateo 22.39; Marcos 12.31; Lucas 10.27). A continuación, se detallará a partir de la experiencia emancipatoria del pueblo de Israel.

Deber amar (nos hará libres)

El libro del Éxodo ('salida', de la tierra de Egipto, de la opresión) relata, en primera instancia, el cambio de estatus del pueblo israelita. Jacob (también nombrado Israel) hijo de Isaac y nieto de Abraham (padre de la fe judeocristiana, así como del Islam), se instaló en Gosén, Egipto, junto con sus doce hijos y sus respectivas familias, gracias a la mediación de José, uno de sus hijos, que previamente se había instalado en Egipto y llegó a ser un funcionario clave del faraón.

El relato de la salida o éxodo propiamente dicho inicia aproximadamente 430 años después de que el pueblo de Israel se instalara en Egipto. En ese momento (ca. 1279-1213 a.C.; presuntamente durante el reinado de Ramsés II o de su sucesor), la hospitalidad egipcia se volvió opresión y los israelitas fueron reducidos a la esclavitud. Aquí es cuando aparece la figura de Moisés, como encargado –por Dios– para liberar a su pueblo. Cabe aclarar que, esta liberación dio lugar a la celebración de la pascua judía, luego actualizada por Jesús para la tradición cristiana, y ambas siguen vigentes hasta nuestros días.

En distintos pasajes bíblicos se da testimonio de un vínculo directo entre Moisés y Dios (Éxodo 3.1-4.17; 6.2-13,28-7.7; 19-31; 33.1-34.17) e, incluso, en uno de los más emblemáticos se especifica que Dios “hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con un amigo” (Éxodo 33.11)⁴. Visto desde la perspectiva de Kierkegaard –congruente con el texto sagrado, puesto que decanta de una labor hermenéutica de la Biblia– el deber amar, si bien no excluye para nada el vínculo de

⁴ Cfr. Deuteronomio 34.10.

amistad, refiere ante todo al prójimo, es decir, a quien nos hacemos próximos. Esto implica deber amar no solo a quien nos resulta próximo por el afecto, las ideas, ideales y gustos compartidos, etc., sino también a quien pudiera resultarnos un enemigo (Mateo 5.44; Lucas 6.27-28, 32-36). Con todo, la figura de Moisés expone la relevancia de la amistad en los resultados pragmáticos de la vida y la historia del pueblo de Dios en términos de liberación de la opresión a la que estaba sometido respecto a Egipto, una de las potencias del mundo antiguo.

Como hemos dicho, la esclavitud hebrea en manos de los egipcios se produjo a partir de la ruptura de la ley de hospitalidad. En términos de Derrida (Derrida y Dufourmantelle, 2000) queda manifiesta la relación intrínseca entre el *hospes* (el extranjero huésped) y el *hostis* (extranjero enemigo). Las palabras del faraón plasmadas en el texto bíblico afirman: “Miren, los israelitas se están volviendo más numerosos y fuertes que nosotros; vamos a vencerlos con astucia, porque si no crecerán; y si se declara la guerra, se aliarán con el enemigo, nos atacarán y después se marcharán de nuestra tierra.” (Éxodo 1.9-10).

En cuanto amenaza en potencia, el pueblo israelita se convierte en un sujeto colectivo a ser controlado y sometido en base a cargas tributarias, trabajos forzados y dura esclavitud e, incluso, la matanza de los varones recién nacidos (Éxodo 1.11, 13-14, 16), es decir, el infanticidio. Conforme avanza el relato y hasta la salida de Egipto, la hostilidad hacia los israelitas irá en aumento. Moisés, que había sido criado como un príncipe egipcio y era un alto funcionario del reino, se identifica con el sufrimiento de su pueblo e intenta revertir su penosa situación ejerciendo la justicia por mano propia, matando a un capataz egipcio que estaba golpeando a un esclavo hebreo (Éxodo 2.11-15). El resultado de esto fue el exilio de Moisés, que no regresaría sino hasta transcurridos 40 años y al previo encuentro con Dios (Éxodo 3.1-17). Este episodio de la zarza ardiente y los posteriores portentos –la diez plagas (Éxodo 7-11.10; 12.29-36)– que llevan a la liberación efectiva revela la diferencia entre el poder individual y limitado del ser humano frente al poder liberador legado a Moisés como intercesor entre Dios y su pueblo. De aquí que la amistad entre Moisés y Dios sea crucial, puesto que opera de puente entre el amor (Dios) y las obras del amor (la liberación de la esclavitud).⁵ En este sentido, podemos decir que, si el amor revela un poder liberador, es la amistad en el amor la que vehiculiza la expresión material de dicho poder.

⁵ La identificación entre Dios y el amor, si bien está aludida en distintos pasajes bíblicos (Salmo 36.7; Juan 3.16; Romanos 5.8), se hace patente en 1 Juan 4.8: “Quien no ama no ha conocido a Dios, ya que Dios es amor.”

Sin denuedo de caer en anacronismos, encontramos en la postura y el accionar de Moisés un antecedente de lo que hoy entendemos como opción *decolonial*⁶, entre otros movimientos afines como la filosofía y la teología de la liberación o las epistemologías del sur. Los *estudios decoloniales*⁷ reconocen la preeminencia de la opción por el oprimido en aras de su emancipación no solo mental o psíquica (relaciones de *colonialidad*), sino también material-existencial (transformación social). En consonancia, la *ecología de saberes*⁸ postulada desde las epistemologías del Sur entiende las experiencias vitales de los oprimidos –de quienes menos tienen– a partir de las consecuencias, de los problemas y sufrimientos reales.

En el caso del Éxodo, las consecuencias de la opresión son atendidas en tanto prioridad, para luego (una vez liberado el pueblo de la esclavitud) arribar a una ley que contemple y regule las relaciones humanas desde el amor y no desde la opresión. El mandamiento *ama a tu prójimo como a ti mismo* se encuentra dentro de esta ley (Levítico 19.18) que, como hemos dicho, luego es actualizada en el cristianismo como la práctica que sintetiza todas las leyes (Mateo 22.37-40; Marcos 12.29-31). Añade, además, la ley mosaica: “cuando un emigrante se establezca entre ustedes en su país, no lo opriman. Será para ustedes como uno de sus compatriotas: lo amarás como a ti mismo, porque ustedes fueron emigrantes en Egipto.” (Levítico 19.33-34). Esta apostilla explicita que el prójimo no es solo con quien se comparte la identidad y la pertenencia en tanto pueblo en común (historia, cultura, idiosincrasia), sino también con quien se presenta como otredad ostensiblemente distinta y potencialmente amenaza.

Lo expuesto por Kierkegaard en *Las obras del amor*⁹ en referencia al deber amar lo lleva a hacer una fuerte crítica a diferentes órdenes sociales, tanto en el cristianismo histórico como en la modernidad¹⁰. Para el pensador danés, la práctica cristiana del amor se contrapone a la sociedad moderna, caracterizada por la pérdida de la individualidad y la autenticidad en favor de la masa y la

⁶ W. Mignolo, “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, *Revista de Filosofía*, 2013, vol. 30, n° 74, pp. 7-23.

⁷ Cfr. S. Castro Gómez, R. Grosfoguel, (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007; E. Dussel, *Teología de la liberación. Un panorama y su desarrollo*, México, Potrerillos editores, 1995.

⁸ B. de Sousa Santos, B. P. Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, Madrid, Akal, 2014, p. 47.

⁹ S. Kierkegaard, *Las obras del amor*, Salamanca, Sígueme, 2006.

¹⁰ Cfr. L. Sánchez Marín, (2023) “Nuestra época presente. Apuntes sobre Søren Kierkegaard y la sociedad capitalista” en: C. Garzón-Rodríguez (ed.), *Cartografías del pensamiento filosófico*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2023, pp. 137-147; J. S. David Giraldo, “Modernidad, pensamiento y crítica social en Kierkegaard”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 2021, vol. 10, n° 19, pp. 111-139.

abstracción¹¹. En otras palabras, la tendencia de la sociedad moderna de homogeneizar a los individuos creando una masa anónima.

El amor al prójimo en la misma medida que el amor por uno mismo resulta en una práctica que solamente el individuo puede concretar al hacerse próximo a quienes lo rodean, no por una predilección particular (pareja, amistad, familia, etc.), sino por la interacción con la otredad próxima¹². El énfasis sobre el individuo y la interioridad (espiritualidad) y su necesidad en la época moderna en el pensamiento de Kierkegaard trajo críticas como la esgrimida por Adorno: “Una doctrina del amor que se considere cercana a la realidad es inseparable de la comprensión de la sociedad, a la que Kierkegaard se cierra. El lugar que debería ocupar la crítica de la desigualdad social lo ocupa una doctrina ficticia, puramente interior, de la igualdad.”¹³

Si bien existen contraargumentos a las críticas planteadas por Adorno¹⁴, el caso del Éxodo aquí expuesto pone de manifiesto el carácter social e histórico del amor y la amistad. Moisés, profeta de Dios y líder de su pueblo, plasma de forma material la ley y los mandatos en tablas de piedra (Éxodo 24.12; 31.18; 32.15-16; 34.1) que reflejan la normativa político-social en adelante, es decir, a lo largo de la historia. Esto, a su vez, habilita volver a abreviar en el precepto kierkegaardiano de que “solamente cuando el amor sea un deber, solamente entonces estará el amor eternamente asegurado”¹⁵. En el caso del amor de Dios, no deja de manifestarse a su pueblo incluso ante las reiteradas rebeldías (Éxodo 16.2-3; 17.2-3; Números 11.4-6; 14.1-10) o idolatría (Éxodo 32.1-14), es decir, no es de igual a igual. En el caso del amor del ser humano no es así, puesto que se espera una reciprocidad en las relaciones sociales. Sin embargo, la tradición judeo-cristiana expresa que “lo que nos hace prójimos (...) no es una relación de igualdad por la cultura o la condición social de la persona, sino que el ser humano tiene relación de igualdad con otros ante Dios.”¹⁶.

En la lectura de Kierkegaard¹⁷, el deber amar garantiza que no será la reciprocidad el motor de la práctica del amor hacia el prójimo, pues no se espera una respuesta o réplica del otro por el amor dado, con fines a la propia autosatisfacción, sino que se ama por hacerse próximo a la necesidad

¹¹ S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008; S. Kierkegaard, *La época presente*, Madrid, Trotta, 2012.

¹² S. Kierkegaard, 2006, *op. cit.*

¹³ T. W. Adorno, (2006) “Kierkegaard: construcción de lo estético” en: J. Chamorro Mielke (trad.), *Obra completa 2*, Madrid, Akal, 2006.

¹⁴ Cfr. P. Dip, *Teoría y praxis en Las obras del amor: un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires, Gorla, 2010.

¹⁵ S. Kierkegaard, 2006, *Ibid.*, p. 53.

¹⁶ J. S. David Giraldo, “Søren Kierkegaard: Sobre la exigencia ética radical en el amor al prójimo”, *Open Insight*, 2024, vol. XV, n° 34, pp. 117-143.

¹⁷ *Idem.*

ajena, pues en las obras es que se refleja el amor y esto, en última instancia, es lo que asemeja y aproxima (hace prójimo) al ser humano con Dios. El amar al prójimo como a uno mismo en tanto deber es lo que, finalmente, en términos cristianos, habilita el cumplimiento del otro mandamiento que sintetiza la ley mosaica: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón con toda tu alma, con toda tu mente (Mateo 22.37) y con todas tus fuerzas” (Marcos 12.30). Luego, por negativa, se deduce del deber amar al prójimo y deber amar a Dios que requieren ese orden; quien “dice que ama a Dios mientras odia a su hermano, miente; porque si no ama al hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve.” (1 Juan 4.20).

Amar en los tiempos de la cólera neoliberal

Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor eternamente liberado en bienaventurada independencia.¹⁸

La liberación del y desde el amor resulta doble y complementaria. Por un lado, como hemos visto en el relato del Éxodo, la liberación social (de un pueblo) e histórica (memoria del pueblo) en cuanto que una relación de amistad con Dios (Amor) materializa la emancipación de un pueblo que deja asentada su memoria en un conjunto de libros (la Biblia) como testimonio y ejemplo de otra vía posible de acción. Por otro lado, el análisis de Kierkegaard referente a las obras del amor permite visualizar la liberación individual que conlleva el deber amar: el amar como un mandato que se cumplimenta en el ejercicio del amor a la necesidad de la otredad próxima libera de un ejercicio del amor en aras de retribución. El deber amar recae sobre quien está próximo, sobre su necesidad, sin importar si se trata de un amigo o un enemigo. La imposibilidad axiomática de esperar una retribución por parte del prójimo-enemigo hace patente que la obra (el accionar) del amor es libre y genuino, afectivamente des-interesado.

Todo esto nos lleva a interrogar nuestro presente. ¿Cómo entendemos el amor desde la matriz capitalista neoliberal en la que la opción por el otro no es sino un *escándalo*¹⁹? Hacerse próximo desde el amor a la necesidad ajena, eligiendo a quien se encuentra oprimido cerca de uno opera como ejemplo alternativo al modelo individualista por antonomasia del amor propio y el desprecio

¹⁸ S. Kierkegaard, *Ibid.*, p.59.

¹⁹ S. Kierkegaard, 2008, 2012. *op. cit.*.

Cfr. “Porque los judíos piden milagros, los griegos buscan sabiduría, mientras nosotros anunciamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los paganos.” (1 Corintios 1.22-23)

del otro imperante en nuestros días. Esto resulta posible a partir del ejemplo del amor desinteresado primigenio y esencial (para el cristianismo, Dios), que no es igual a nosotros (no se le puede amar en la misma medida), pero en el accionar amoroso se refleja y nos iguala.

La necesidad propia es y puede ser en la misma medida en que es y puede ser la necesidad ajena. En palabras del folclorista Atahualpa Yupanqui, “un amigo es uno mismo con otro cuero”²⁰. Hacerse próximo es un accionar libre que depende de uno y que repercute en el otro en la misma medida en que repercute para uno mismo.

Leandro Pose Dallmann

Universidad de Buenos Aires

<https://orcid.org/0009-0009-9692-8092>

²⁰ Soler Serrano, J. (entdor.), “Entrevista a Atahualpa Yupanqui”, *A fondo*, Madrid, TVE, 25 de septiembre de 1977. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=TZfSDYqWqdM>

Professora Titular da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Curso de Direção Teatral e Programa de Pós-Graduação em Artes da Cena-PPGAC). Autora de livros e ensaios.

RESUMO:

Apropriação do conceito de “amigo da filosofia” (Deleuze & Guattari) para buscar estendê-lo a Antonin Artaud, o “amigo do teatro”, através do enfrentamento com as noções wagnerianas de “obra de arte total” e as coordenadas arquitetônicas do Teatro de Bayreuth. Este enfrentamento se dá em dois níveis: historicamente, a contribuição de Wagner para os delineamentos da cena moderna; e a cena vista a partir da crueldade, em Artaud. Considera-se que os dois níveis configuram o teatro contemporâneo.

De novo me aproprio, principalmente, de conceitos de Deleuze e Guattari para tentar apanhar Artaud em alguma encruzilhada do pensamento. Tenho feito isso ao longo de alguns anos, em idas e vindas, atalhos, revisitações destes e de outros autores, na intenção de captar possíveis concepções e presenças do trágico na cena teatral contemporânea (Gadelha, 2024). Agora se trata, neste texto, da ideia de “amigo da filosofia”. Alguns de seus traços, vistos com certa liberdade, podem associar-se a Artaud e tratá-lo como “amigo do teatro”. De passagem, outros conceitos, não estreados em meu trabalho, marcarão novamente suas presenças. Estas explorações, por sua vez, deverão ter sequência em arrazoados futuros.

O Amigo “testemunha a favor da origem grega da filosofia” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 10), tendo o filósofo substituído o sábio. Artaud, amigo do teatro, atesta também sua origem grega, já que outras civilizações não fizeram a mudança do rito ao espetáculo. Em ambos os casos, há procura e não posse formal. O filósofo opera por ruptura permanente com as manifestações do pensamento – ao contrário do sábio, que mantém vínculos mítico-religiosos.

Artaud faz o movimento de empenhar seu corpo para experimentar os limites do teatro e, assim, colocar a representação à prova, violentando-a – tenho repetido. Vejo aí forte afinidade com o êxtase dionisíaco. Ser amigo do teatro, neste caso, é posição análoga à do filósofo, pois o próprio

surgimento da cena espetacular indica uma ruptura: a verdade do mito, agora, é colocada em dúvida pelo aparecimento da filosofia, da *polis* e, pouco antes, do alfabeto. Junto a isso, o ritual, que exige a adesão dos corpos, rompe com um ato de entrega às forças divinas habitantes das coisas. O espetáculo, feito para ser visto, faz-se representar; para tanto, exige corpos aquietados e ouvidos atentos ao que se passa na cena. É que a divisão espacial palco/plateia implica uma separação entre os falantes e os ouvintes, os que se dão a ver e os videntes – divisão dos espaços que alojam os corpos e os movimentam segundo a divisão de funções e competências perante a *polis*. A partilha de espaços e tempos ordena o modo como cada parte (o cidadão) participa do comum partilhado e, ao mesmo tempo, de suas partes exclusivas. O artesão não pode, por ter que ocupar o espaço para exercer seu trabalho, estar também em outros lugares. O fazer e o fazer-se encontram-se submetidos a esta estética política, que faz a gestão do sensível (Rancière, 2009). O teatro faz deslocamentos identitários e espaciais que ferem, para Platão, a ordenação ideal da *polis*. Aristóteles (*Poética*) comparece com um sistema de representação modelar da ordem e da norma (princípio de verossimilhança), estabelecendo harmonia entre o falar, o ver e o ouvir, o fazer, adequando os cidadãos aos ditames da democracia – procura de uma medida (*métron*) que afaste os excessos. Os lugares e atribuições, bem como os atributos, distribuem-se para refazer e atualizar as crenças comuns, num horizonte onde os velhos modelos éticos consagrados pelos mitos se põem em crise. Agora se trata de examinar as dores, os conflitos e os risos humanos, num confronto onde as respostas do passado não mais se ajustam às indagações do presente.

Aí se encontra, para Artaud, a morte do teatro, no momento de seu nascimento. Dionísio renasce – a cada vez e ao mesmo tempo em que o espetáculo o mata –, sempre jovem e em êxtase, refazendo todo horror e toda glória do existir. *Existere* diz o manifestar(-se), mostrar a si, pondo-se para fora de si (*ex-*); *istere* é “estar”, “ser”. Artaud quer esta presença que se impõe no espaço e exige o tempo presente – sem divisões. Ele é inimigo de um teatro feito de imitação, repetição e separação dos corpos. Quer diminuir, ou, mesmo, dissolver a distância entre as coisas e suas designações e adjetivações; quer, sobretudo, que as ações encadeadas em sequências e articulações temporais se convertam no agir e no acontecimento – perene destino, mas também tempo e lugar da partida. Encontra-se aí uma força de teatralidade, potência de combate onde a cena seja a própria vida. Aí se encontra o amigo do teatro, no instante onde lampeja o real, sem reserva de si na repetição e na duplicação (ou multiplicação, divisão) das coisas em imagens. Isto aprendemos com Derrida (1995). O tempo ansiado por Artaud é de pura presença no espaço: tempo presente absoluto.

O filósofo (Deleuze & Guattari, 1992) procura uma exterioridade não empírica para que sua atividade seja intrínseca ao pensamento. Artaud expõe, na história do teatro, a necessidade de pensá-lo (e vivê-lo), tendo o ato mesmo de fundação entre os gregos como expropriação de si – artista – e

do próprio teatro. É que o espetáculo se assenta sobre um furto da presença para representá-la. Trata-se, então, de um fingimento de presença, forma de não-presença, que, no entanto, redobra-se sobre si mesma, escavando distâncias entre as coisas e seus nomes e imagens (Derrida, 1995) – retorno do signo e da Representação.

Na filosofia ou no espetáculo, o pensamento traz, inerentemente, o perigo de pensar(-se). Inarredável tragicidade, porque talvez seja preciso tocar o caos, mesmo que pensar seja fugir a ele. Artaud faz tensão com o Outro (a Entidade e a Objetividade do teatro – a tragédia, a comédia e toda a sua história desdobrada). Evidenciam-se limites onde o nascimento e a morte na *polis* evocam um não-teatro nas origens. Tento compreender assim: pensar o trágico no teatro contemporâneo, onde ele é uma potência; força de atualização [por(-se) em ato] de *arkhé*, em tensão e conjunção com as formas e forças históricas do teatro.

Com Artaud e Wagner, tem-se um jogo de alteridade do teatro consigo próprio. Sempre um antes e um depois que, ao frequentar os tempos, aloja-se no intervalo que vai de um a outro. Explico: compreendo as formulações de Wagner (obra de arte total, concepção do Teatro de Bayreuth) como um dos pontos-limite do aristotelismo na modernidade; um drama, visto enquanto ação com princípio, meio e fim ligados por causalidade. Constitui-se um eixo vertical, a reunir e harmonizar as diferentes linguagens que compõem a cena: as artes do tempo (música, literatura) e as do espaço (escultura, arquitetura, pintura). Estas coordenadas wagnerianas sustentarão e manterão diálogo com as trajetórias traçadas pelos encenadores modernos. No outro extremo, Artaud desfaz cadeias narrativas, à procura de uma pura presença no espaço e um puro presente no tempo – o que, convenhamos, dada sua impossibilidade, foi motivo de tormentos. Mesmo numa festa ou um ritual (onde se supõe o compartilhamento do presente), insistentemente a representação se reinsere em múltiplas temporalidades.

Explorei, em *Corpo, espaço, tempo – indagações sobre poética do teatro*, as seguintes questões (Gadelha, 2013), guiada por Nietzsche (1999), que acusa Wagner de ter retirado à música o seu papel original, separando-a do corpo para fazê-lo esquecer as dores da diferenciação/indiferenciação. Wagner teria reduzido a música a um reforço de gestos, na retórica teatral. O corpo, dominado pelo histrionismo mimético, teria abandonado sua força primordial para se tornar um agente.

Foi uma desgraça, para a estética, que sempre se tenha traduzido a palavra “drama” por “ação”. Não é apenas Wagner que erra nesse ponto. [...] A palavra drama é de origem dórica: [...] significa “evento”, “história”, ambas no sentido hierático. O mais antigo drama representava a lenda do lugar, a “história sagrada” em que se baseava a fundação do culto – não um fazer,

portanto, mas um suceder: *drân*, em dórico, não significa absolutamente “fazer” (Nietzsche, 1999, p.27).

A integração das artes trabalha para expressar o que Wagner julga serem os fundamentos da vida comum, definidora de corpos e espaços. O corpo comunitário atravessa as instâncias individuais e carrega a memória (inclusive a dos mortos) nos ritos do presente. Wagner quer recuperar o que se perdeu no surgimento do teatro: a *polis* grega requer, da tragédia, que ela ocupe as lacunas deixadas pelo desvanecimento dos mitos e tradições e integre aspectos da nova sociedade. O próprio sentido do “total” refere-se a crises de ordem político-religiosa. Wagner aponta para a construção do germanismo a partir dos mitos e do herói cristãos: desejo de recuperação do passado. Bayreuth é um templo para abrigar representações “populares” que “reconvertam” o “povo” e o afaste do que difere do passado idealizado. Mas, voltado para as tradições, Wagner expõe os impasses da modernidade, cujas promessas se faziam acompanhar de desencantos. Ao artista caberia vislumbrar um futuro melhor, numa obra que Nietzsche qualificou como “redentora”.

Convergência e divergência entre Wagner e Artaud: ambos são artistas, mas se inserem em diferentes horizontes quanto à relação com o pensamento que cada um mantém. Consideremos o caos. Para fugir a ele e evitar que o pensamento escape a si mesmo, esqueça de onde veio e misture as ideias, há o recurso às opiniões – que se apegam a certas aparências de constância, regras de semelhança e diferença, causalidade, contiguidade, passagens por sequências de espaço e tempo. Estamos salvos do delírio, mas também um tanto impedidos de criar, porque há algo de imobilidade na estabilidade tranquilizadora do senso comum – tensão permanente com o devir-louco, que mistura passado e futuro, o demasiado e o escasso; e do bom senso – seta a indicar um sentido determinado (Deleuze, 1994). Um mínimo de ordem (coesão e coerência) é necessário para reconhecermos estados de coisas que se mantenham e reproduzam: presente em conformidade com o passado, cognição e reconhecimento de sensações e discursos – verdades testemunhadas pelo corpo, que é lugar de atestação da realidade na continuidade do tempo. Tudo isto sustenta as opiniões e os consensos.

A arte, a ciência e a filosofia exigem mais: os três regimes de pensamento traçam planos que “rasgam o firmamento” e mergulham no caos. O filósofo traz de lá *variações* infinitas, mas inseparáveis e constitutivas do plano de imanência secante; não são “associações de ideias claras e distintas” (como queria Descartes), mas re-encadeamentos formadores dos conceitos. O artista traz do caos variedades que não reproduzem o sensível, mas constroem um ser do sensível e da sensação, sobre um plano de composição que devolve o infinito. O cientista traz variáveis que desaceleram outras variabilidades capazes de interferir na determinação de funções: “coordenadas finitas sobre um plano secante de referência” (Deleuze e Guattari, 1992, p. 260).

Artaud instalou-se no caos para ver e sofrer o funcionamento e o eterno retorno da ordem a compor-se com sensações em velocidade e intensidade. Foi preciso viver e repetir catástrofes da individuação para saltar por entre conceitos (crueldade, peste), tal como um filósofo; e alcançar vislumbres de produção de si como obra/não-obra de arte. Amigo da filosofia e do teatro, Artaud não poderia deixar de ter rivais. Um deles poderia ser Wagner, com seu cubo cênico (espaço euclidiano), suas coordenadas geométricas que pretendiam conduzir o olhar para uma obra de arte total, afeita a um projeto germanista (e germanófilo, convenhamos), ao mesmo tempo em busca da essência do teatro – ao fim e ao cabo, cientificismo banhado de religiosidade, na “redenção” apontada por Nietzsche (1999). Wagner teria sido, então, o arquiteto do teatro moderno (edifício de Bayreuth) e organizador do traçado de uma cidade que captura o artista, assenhoreando-se de suas imagens para torná-las objetos de opiniões. Outros artistas são requeridos a abrir novas fendas nos saberes e opiniões, rasgando paredes e telas para novamente fazer ver o caos.

Uma obra de caos não é certamente melhor do que uma obra de opinião, a arte não é mais feita de caos do que de opinião; mas, se ela se bate contra o caos, é para emprestar dele as armas que volta contra a opinião, para melhor vencê-la com armas provadas. [...] A arte não é o caos, mas uma composição do caos, que dá a visão ou sensação, de modo que constitui um caosmos, como diz Joyce, um caos composto – não previsto nem preconcebido. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 263.)

O desafio às opiniões é assumidamente provisório, porquanto terá que ser sempre renovado e bem acolhido. Nele se fraturam as universalidades e eternidades, mostrando clichês e/ou assumindo-os para transgredi-los. Nada mais adequado ao combate à cultura de massas, baseada em códigos estáveis.

Entre Wagner e Artaud, dá-se o encontro de heterogeneidades, o que resulta em sínteses disjuntivas: as diferenças jamais se deixam reduzir à identidade para melhor se ajustar a uma apaziguadora dialética de contrários, com o que as diferenças devêm múltiplas. A disjunção acolhe a divisão de tudo por si mesmo. A aditiva “e” esfacela a binariedade aristotélica da alternativa que pretende assegurar a identidade (ou isto ou aquilo), na qual as escolhas se pautam pela exclusão. O “e”, inclusivo, por sua vez, permite não só permutações entre diferenças e sua positividade, como também opera com o não-fechamento aos possíveis, evitando as categorias do negativo (negação, negação da negação). A não-oposição é abertura ao ilimitado e à afirmação do criar. As distâncias se aproximam porque os termos disjuntos não se excluem (Deleuze, 1974). A disjunção se inscreve no corpo sem órgãos – um campo de desvios de códigos que, transmitindo-se uns aos outros (transmutando-se nesses encontros e tensões), promovem rearranjos entre as regiões do corpo. Artaud

resiste a Wagner, mantendo dele algo que já não é ele, recolhendo seus afetos potentes. É que não se trata de um combate contra (guerra e aniquilamento), mas combate entre, onde a peleja consiste em apoderar-se de forças do outro para fazê-las suas (Deleuze, 1997). Penso que Wagner é ponto de passagem incontornável para Artaud, como para toda a arte do século XX. O problema está em ver que a diferença não se reduz à identidade (dialética hegeliana), cujo preço é recalcar a própria força da diferença.

Artaud cria linhas de fuga e escapa a Wagner, erigindo outra imagem do pensamento: desenraizamento do ser parmenidiano (matriz segundo a qual o ser é si mesmo e não pode jamais não sê-lo. Parmênides é fonte da verdade das ideias platônicas – que repousam na estabilidade eterna e perfeita do ser. A escapada artaudiana não é signo de oposição, mas de diferença – ativa afirmatividade, libertação e positivação dos simulacros, que não se submetem nem ao modelo das ideias platônicas nem tampouco às cópias. Este ser é eterno deixar de ser, no movimento definido por Heráclito (d’Amaral, 2015; Gadelha, 2025). O “e” infinito fratura o “ou”, potencializando o múltiplo e os devires.

Assim compreendo a cena contemporânea, onde o que se mantém de Wagner é apenas o suficiente para que possamos continuar a nomear o teatro como teatro, pois o que ele traz é o pano de fundo do Mesmo (a tradição, com suas continuidades e rupturas); uma cena que pretende a estabilidade e a harmonia clássicas e onde a história mantém as referencialidades. Em outra direção, movimenta-se a luta ao encontro do caos e seu enfrentamento por Artaud. São recomparcimentos do arcaico numa temporalidade aiônica (presente sempre esvaído porque pressionado por passado e futuro). O drama (*dram*), então, recompõe-se como acontecimento (Nietzsche, 1999): um agir (verbo no infinitivo) ou um agindo (infinitamente gerundivo), fora de causalidades e cronologias (Deleuze, 1994).

Voltemos aos amigos. O filósofo se empenha pela potência da filosofia, sabendo não possuí-la. Mas o amigo enfrenta outros pretendentes a ela. Artaud, Wagner e eu somos todos amigos e pretendentes. Wagner seria um rival de Artaud, com sua pretensão de apoderar-se do conceito de teatro e encerrá-lo nas coordenadas de Bayreuth. Wagner busca uma verdade do teatro, sua essência definidora – conforme apontei em trabalho anterior (Gadelha, 2025). Afinal, ele descende do racionalismo platônico-aristotélico que se firmou vencedor na batalha contra os sofistas. Quanto a mim, sou a amiga que aspira a compreender o trágico, mas também na medida em que não posso assenhorear-me dele; bastam-me os jogos de estranhamento, tensão e amor. O rival, para Artaud, é o próprio teatro, lutando com ele e sendo ele, ao mesmo tempo, seu objeto de desejo. Sou amiga de Artaud e Wagner tanto quanto eles do teatro e tanto quanto somos, todos, contendores. A amizade de

Wagner é essencialista; a de Artaud mergulha num devir-teatro, em acontecimentos que escapam ao verdadeiro e ao falso.

Nas cidades gregas, formam-se sociedades de amigos e rivais entre elas. Pretendentes e rivais manifestam-se em jogos, tribunais, política, pensamento. Daí a dialética platônica: *agôn* entre homens livres. A amizade reúne amigos e pretendentes. Sou também um pouco como Penélope, lidando com amigos e contendores, enquanto teço as minhas teias. Vejo, em Artaud, o permanente combate à representação; e ela retorna na fundação de novos corpos e espaços para a cena. Assim as forças se recompõem, num combate “entre” (conforme disse acima), umas apossando-se das outras (Deleuze, 1997); isto inclui a demolição do que existe com o nome de teatro e suas refundações. Amigos, pretendentes e rivais animam-se em Artaud. Ele está em pleno jogo de amparo e desamparo, mas pode guiar-me no desconfiar dos conceitos que pensam o teatro.

Abro, aqui, espaço para me permitir dizer o que me leva a ter Artaud como “personagem conceitual” (Deleuze & Guattari, 1992). Já o fiz em outras ocasiões (Gadelha, 2013), porém, talvez, sem me deter suficientemente. Peço licença para uma digressão que poderá ser longa.

O *cogito* cartesiano pressupõe que todos saibam o que é pensar: são pré-conceituais subjetivos e implícitos. Há, entre eles, o Idiota: diz “Eu penso” e lança o *cogito*, não sendo professor a ensinar o que já se sabe. Ele faz parte da história do sujeito, contrariando o cristianismo escolástico e a Igreja, que traçam a imagem do homem “semelhante a Deus”. Com Dostoiévski, ele é “pensador privado”:

O antigo idiota queria evidências, às quais ele chegaria por si mesmo: nessa expectativa, duvidaria de tudo, mesmo de $3+2=5$; colocaria em dúvida todas as verdades da Natureza. O novo idiota não quer, de maneira alguma, evidências, não se “resignará” jamais a que $3+2=5$, ele quer o absurdo – não é a mesma imagem do pensamento. O antigo idiota queria o verdadeiro, mas o novo quer fazer do absurdo a mais alta potência do pensamento, isto é, criar. (Deleuze & Guattari, 1992, p. 84).

Esta potência de criação de conceitos faz, de Artaud, um filósofo, mantendo a potência poética do artista e habitando, ao mesmo tempo, em zona de vizinhança, o plano de imanência e o de composição. O antigo idiota só respondia à Razão; o novo quer o que foi roubado ao pensamento e considerado impensável. “E, todavia, um fio tênue une os dois idiotas, como se fosse necessário que o primeiro perdesse a razão para que o segundo reencontrasse o que o outro tinha perdido a princípio, ganhando-a. Descartes na Rússia tornou-se louco?” (*Idem, idem*, p. 85). O velho idiota: Wagner; o novo idiota: Artaud.

Sócrates é o personagem conceitual do platonismo, mas não basta figurar em diálogos, expondo conceitos. Ele possibilita a criação de conceitos de Platão, como seu “heterônimo”. Platão

não é mais “ele”, mas um espelho do pensamento que o atravessa. O personagem conceitual não é abstrato, não é símbolo, nem alegoria. Ele vive e insiste. O filósofo se transforma em seus próprios personagens conceituais; estes se tornam diferentes do que são histórica, mítica ou comumente (o Sócrates de Platão, o Dionísio de Nietzsche). Ele é o devir-sujeito de uma filosofia. Tipos psicossociais enunciam atos de fala: “eu te batizo”. O dêitico filosófico é um ato de fala em terceira pessoa, um personagem conceitual que diz Eu: um Idiota (Nietzsche quer como Zaratustra, que dança como Dionísio). Na filosofia, não se faz dizendo; o movimento se efetua pensando, através do personagem conceitual, que propicia, em Nietzsche, os conceitos de forças, valor, devir, ressentimento, má-consciência e os planos de imanência: vontade de potência, eterno retorno – subversão da imagem do pensamento, na crítica da vontade de verdade. A personagem conceitual é um devir: o Eu é atravessado pelo terceiro (ele, eles), um atributo evocado por esse Eu (implícito o “nós”) para dizê-lo e qualificá-lo para a fala. Dionísio devém filósofo e Nietzsche devém Dionísio; Platão devém Sócrates e o faz tornar-se filósofo.

Artaud oscila na diferença entre a personagem conceitual e a figura estética. A primeira é potência de conceitos e opera por imagem de pensamento, no plano de imanência (pensamento-ser, númeno). A segunda atua no plano de composição (imagem do Universo, fenômeno). As figuras estéticas do pensamento extrapolam, no plano de composição, afecções e percepções; os conceitos extrapolam as opiniões, no plano de imanência. Ambas (arte e filosofia) são faróis que rompem a escuridão. As figuras não pertencem à semelhança nem à retórica, mas produzem ventos, traçam linhas, fazem brilhar as cores. A arte não pensa menos que a filosofia. As figuras, na experiência dos afetos e perceptos, inserem-se num processo de produção de subjetividade. Tais personagens e figuras se cruzam, compartilham devires e identidades que os co-determinam. Zaratustra (personagem conceitual) é figura pertencente à música, à dança, ao teatro. O conceito pode ser afeto (“terror e piedade” em Aristóteles); planos de imanência da filosofia e planos de composição da arte deslizam um sobre o outro. As trocas podem constituir zonas de vizinhança móveis.

Artaud e Wagner são menos que filósofos; porém, também mais, embora não sintetizem arte e filosofia. Eles frequentam e atravessam zonas de vizinhança, dançando na diferença, com acrobacias e malabarismos. Operam em sínteses disjuntivas de heterogeneidades, compondo um plano com o outro, promovendo choques entre eles. Personagens conceituais e figuras estéticas não se confundem com alegorias, nem são apenas tipos psicossociais, embora pertençam a categorias sociais. No capitalismo, capital e propriedade se desterritorializam e reterritorializam nos meios de produção; o trabalho abstrato se reterritorializa no salário. *O* capitalista, *O* proletário são figuras brechtianas examinadas pela dialética marxista. Tais processos e movimentos sociais fazem deles alegorias, capturam e ilustram as formações, no interior da rede discursiva da história, refazendo a percepção

do que se tinha como (re)conhecido e estabelecido. A alegoria muda a própria linguagem na qual se exprime. Artaud, ao contrário, instala-se no acontecimento.

Qual é a pátria do filósofo? Ele seria um exilado? Os territórios por ele povoados são físicos, mentais e espirituais, relativos e absolutos (Deleuze & Guattari, 1992). Os traços de personalidade se desfazem nos conceitos. Eles gaguejam não apenas na língua, mas em toda a linguagem.

O Amigo não é privado; ele é próprio do pensamento, sem se desligar completamente de sua existência concreta. Não são dois amigos que pensam em conjunto; os amigos o são do pensamento, que se exerce por si mesmo e se faz partilha. Não sendo tipos psicossociais, são intercessores que se remetem uns aos outros, não se deixando arrebatado pela história. São acontecimentos traçados sobre o plano e os conceitos criados. Personagem conceitual e tipo psicossocial ligam-se, mas não se confundem. O traço pático do Idiota é querer pensar por si mesmo. O delírio de um louco busca o que já está aí e antecede o pensamento. O esquizofrênico é um personagem conceitual que vive no pensador e o força a pensar; por outro lado, é um tipo psicossocial que rouba o pensamento. Filósofo e louco podem conjugar-se num acontecimento forte demais para ser suportado.

Filósofo e artista permanecem disponíveis e vacilantes, em latência possibilitadora de revelações e obscuridades. Dizem Deleuze e Guattari (1994) que a arte faz existirem “entidades espirituais”; os conceitos filosóficos são, também, *sensibilia*. Artaud alcança a posição de filósofo, assim como, bem antes dele, os chamados dramaturgos-filósofos (Goethe, Schiller, Diderot, Lessing), que criaram conceitos para compreender os movimentos da arte e talvez moldá-la em criações. Mas, convenhamos, fica para a arte o criar-se a si mesma.

Wagner pensou ter encontrado em Bayreuth e na obra de arte total uma identidade ontológica para o teatro. Pouco mais para a frente no tempo, as vanguardas europeias mantiveram a indagação sobre o que seria específico de cada linguagem artística. A geração dos primeiros encenadores encontra, em Wagner, um ancoradouro, embora cedo tenham percebido que as luzes apagadas na plateia e os focos de luz sobre o palco não determinavam uma cena fechada em si mesma. Faltava perceber que o olhar do espectador aventura-se a completar-lhe o sentido. O teatro total, então, dá-se na incompletude.

Artaud filósofo convoca o Múltiplo para pensar a cena e engajar-se nela, ao declarar o fim das obras-primas, a morte do teatro no nascimento da tragédia, a pestilência incontrolável trazida pelos ventos dionisíacos, a crueldade. Vejamos, então, que não se trata de identidade, seja do palco ou do artista, mas alteridades em processo de subjetivação e singularização. É por onde caminha a busca de Artaud por si próprio, os outros e o teatro. Não sem sofrimentos. A obsessão é por uma unidade encerrada em si mesma: um corpo cujos gestos e palavras não se deixem furtar, seja por um deus ou uma língua que vaza pelos orifícios desse corpo. Um si-mesmo que não deixa escaparem as

fezes e rejeita a relação sexual. Artaud declarou-se inimigo do teatro (Mèredieu, 2011). Por outro lado, ele não se iludiu com a promessa de completude, ali onde ela se mostrava inalcançável, pois o sentido é multidirecional e, mais do que incompletude, é inacabamento: o Múltiplo.

A luta de Artaud é não um combate-contra (aniquilamento de um contendor pelo outro, guerra), tendo em vista a história das formas (“clássicas”, segundo o artista) do teatro. Antes de tudo, trata-se de um combate-entre, pois as forças em jogo – com mais ou menos violência – apossam-se e se compõem umas com as outras, no âmbito de um “pensamento-artista”, aproveitando a definição de Deleuze (1992a), em entrevista a Didier-Eribon, sobre Foucault. Um processo de subjetivação que instaura modos de existência – a vida como obra de arte.

Pensar é experimentar: arrisco especular que Artaud tenha vivido a experiência de pensar de modo semelhante ao fundamento inaugural dos amigos da filosofia: seu antes e seu depois. Foi preciso que ele fraturasse a si e ao teatro, quebrasse o que se apresentou como sistema equilibrado para encontrar o heterogêneo e o dissonante. O que vemos ultrapassa o que olhamos; o que ouvimos desfaz o elo entre as palavras ditas e as escutadas. Ver e ouvir são disjunções, em que pese a história: dizemos e vemos segundo o permitido por nosso tempo, mesmo voltados para o que se passou com o teatro, antes e depois de Artaud. Conhecê-lo não se dá por conformidade, mas por desencontro e afastamento, cruzamentos de razão e desrazão – irredutibilidades. Assim, um entre-dois: disjunção Artaud/Wagner; o visível e o enunciável de cada um, incluindo o invisível e o indizível. Vemos e ouvimos segundo uma certa impessoalidade onde eu/nós evocam e incluem terceiras pessoas (ele/eles/se), disse eu acima. A linguagem, supostamente neutra, força o neutro a deixar de sê-lo – num caminho que alcança o Fora, onde o mais longínquo é o mais próximo, numa dobra. O ato de fala é seu próprio sujeito (fala-se) e põe em processo as subjetivações. Isto implica acionar forças e suas relações (não formas!) para fugir aos saberes e poderes – ainda que haja prolongamento de uns nos outros. Linhas de resistência enfrentam o Poder, dobrando as forças sobre si mesmas – aposta de vida e morte.

Não se trata mais de formas determinadas, como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder: trata-se de regras facultativas que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida [...]. (Deleuze, 1992, p. 123).

As páginas de Artaud fazem da crítica ao teatro uma obra de arte e resistência às metodologias, pois um não-método se cria a cada vez, furtando-se ao poder do Método – ainda que o poder recupere indefinidamente o seu lugar para de novo haver-se com as variações das forças que o combatem através dos tempos, de diferentes modos. Importante é dizer que Artaud não retornou aos

gregos, mas fez com que “seus” gregos retornassem a ele e nele, como porções arcaicas, pré- e pós-democracia ateniense. Uma singularidade intensiva a escapar de “uma pessoa”.

Uma analogia é possível: o poder pastoral da Igreja capturou modos de existência cristãos, enquanto estes não pararam de questionar a Instituição Eclesiástica, antes e depois da Reforma e da Contra-Reforma. De modo semelhante e guardadas as proporções, Artaud ultrapassou poderes e saberes teatrais não apenas no que chamo “combate a Wagner”, mas a todas as formas históricas do teatro, desde os gregos aos modernos, passando pelo Renascimento. Um princípio de morte ronda a sua não-obra, cavando um buraco nas práticas, no pensamento teatral e nos processos de subjetivação neles empenhados. Mas, contra a morte e em combate a ela, um princípio erótico se apodera da negação e a positiva; faz proliferar a cena (vemos hoje). Basta ler *O teatro e seu duplo* (1984); os conceitos de “peste” e de “crueldade”, as considerações sobre o poder da linguagem, a crítica às formas históricas e ao teatro de seu tempo. Artaud é um filósofo; para além e em oposição a toda moral (regras coercitivas e valores transcendentais), a emergência de uma ética – “regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica” (Deleuze, 1992, p. 125-6). Ver e dizer: as capacidades para isso exigem uma estética, um estilo de vida e escrita. No limite entre um corpo sofrido a ponto de sugerir e festejar a morte, a *poiesis* se põe em ação.

Pensar é experimentar e correr perigos. Quero dizer que a experiência de pensamento de Artaud é, conforme vimos acima, semelhante ao fundamento inaugural dos amigos da filosofia: seu antes e seu depois, ali onde se instala a querela de Platão, inspirado em Parmênides com os heraclitianos sofistas – o ser não se deixa conhecer (Gadelha, 2025).

O corpo sem órgãos dá fim a todo julgamento, insurgindo-se contra a determinação do organismo que o submete. Fraturar o corpo é fraturar as palavras e o teatro, ao colocar em movimento o ver e o falar; quebrar o que se apresenta como regime equilibrado para encontrar o heterogêneo. O que vemos ultrapassa o que olhamos; o que ouvimos está além do que escutamos. Imagens e ecos em disjunção estabelecem um “entre-dois” (Deleuze, 1992) de visíveis e enunciáveis entre Wagner e Artaud, deslizando um sobre o outro, dobrando-se um sobre o outro – num movimento recíproco onde o mais longínquo é o mais próximo e íntimo. É então que podemos ver, ouvir e pensar um teatro onde a narrativa se desfaz e refaz; cena de acolhimento (mais ainda: procura) da diferença com a tradição clássica (incluindo a moderna). O que temos, hoje, é um incidir, tanto de Wagner quanto de Artaud, num segmento de reta que os faz colidir, a cada vez em qualquer ponto.

Artaud buscou uma palavra que pudesse tornar as coisas presentes, uma palavra-objeto, despida de significação metafísica e dominadora; quis um corpo próprio convertido em exclusivo e próprio corpo, totalizado e impermeável à intervenção do poder do outro. Uma tal potência de

acontecimento joga-se contra as forças wagnerianas de estabilização do teatro num conceito, dobra essas forças, furta-se a elas. As forças, por sua vez, arremetem contra a “festa” de Artaud. São resistências aos e dos saberes e poderes em jogo na cena. O palco à italiana pode manter-se ou desabar, espalhando-se sobre as ruas ou tendo, no seu interior, usos que o fazem turbilhonar coordenadas clássicas. Note-se que Wagner e Artaud demandaram a totalização: um a tentou no movimento de um corpo tanto fechado em si mesmo quanto desterritorializado no corpo sem órgãos; o outro vislumbrou a obra de arte total, que mais tarde viu-se incompleta pelos olhos de Appia e Meyerhold.

Artaud penetrou o vazio e se furtou a ele (conforme disse Blanchot, 1984); experimentou a impossibilidade de um teatro sem representação, porque é no vazio entre as palavras e as coisas que ela, a representação, retorna; no intervalo entre significante e significado, a coisa se renominaliza, descolando-se de si mesma, pois é signo de si. Ao mesmo tempo, este retorno é do mesmo (representação, cópia) e também libertação do que ficou recalcado – a diferença, o simulacro (Deleuze, 1972). Há em Artaud um não-poder-dizer que o torna testemunha poderosamente prolífica de si mesmo, penetrado pelo outro – as palavras, que mais o obrigam a dizer do que o libertam; mas o que ele diz é afirmativo como o teatro da crueldade. O não-pensar e o não-dizer são intrínsecos ao pensamento e à linguagem. O movimento é de separação e união, indissolúveis um no outro, afirmadores um do outro.

As palavras de Artaud não lhe pertenciam; ele o sabia e se atormentava. Ele se declarou inimigo do teatro, por ser este um ladrão da vida, um irredimível ladrão a afastar-se sempre dela, fugir-lhe. Mas a inimizade o levou a instalar-se numa anterioridade-posterioridade ao teatro, reveladora de porções arcaicas que vieram a constituir-lo na *polis*. E porque as palavras de Artaud não lhe pertenciam, outros as retomaram, fazendo dele um amigo fundador. São os encenadores contemporâneos, pondo em movimento os encontros e encontrões com outros amigos, pretendentes e rivais. Neste novo e eterno começo, nova e eterna morte, em abraço indissolúvel.

Bibliografia:

d'AMARAL, Marcio Tavares. *Os assassinos do sol – uma história dos paradigmas filosóficos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015, v.2.

DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.

----. *Conversações*. São Paulo: Perspectiva, 1992a.

----. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

----. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

- & PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- GADELHA, Carmem. *Trágico teatro contemporâneo*. Rio de Janeiro: Numa Editora, 2024.
- . *Corpo, espaço, tempo – indagações sobre poética do teatro*.
- MÈREDIEU, Florence. *Eis Antonin Artaud*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner / Nietzsche contra Wagner*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34.

Carmem Gadelha

Universidade Federal do Rio de Janeiro

<https://orcid.org/0000-0001-9814-1730>

Modos de contar, la amistad²¹

Resumen. En este breve escrito vinculo la amistad a tresmodos distintos de contar: mítico, argumental y existencial. Luego los pongo en juego en relación a mi propia experiencia para darles una encarnadura práctica. Si bien hay experiencias que son intransferibles, el estar advertidos sobre los modos de contar puede aproximarnos a ellas, entre nosotros, y, así, cultivar una verdadera amistad: una forma de vida.

Palabras clave: amistad, contar, forma de vida.

“Y solamente la amistad entre hombres buenos no puede ser dañada por la calumnia, pues no es fácil creer lo que alguien diga sobre un amigo que ha sido puesto a prueba por uno mismo durante mucho tiempo”

Aristóteles, Ética nicomáquea

Dicen que los verdaderos amigos se cuentan con los dedos de una mano; los estoicos proponían hacerse amigos de cada ente que formaba parte del cosmos, incluidos los humanos y hasta sus enemigos; Atahualpa Yupanqui cantaba “yo tengo tantos hermanos que no los puedo contar”. ¿Hacer la cuenta con los dedos de una mano es quedarse un poco en la primaria?, ¿o en lo primario? ¿Hacer de cada relación una amistad es una forma de diluir su especificidad?, ¿o su fijeza? ¿Hacer de los amigos hermanos es una forma de que se vuelvan innumerables?, ¿o ampliar la familiaridad indefinidamente?

Mi amiga Helga Fernández, siguiendo a Derrida, dice que no conviene reducir la amistad a la hermandad.²² Probablemente tenga razón, ¿pero basta con trazar distinciones para delimitar *lo que cuenta* en la amistad?

²¹ Roque Farrán, Filósofo y escritor cordobés.

²² Helga Fernández, “La función del amigo. Una tensión deseante III”, *En el margen*, 9 de junio de 2025. <https://enelmargen.com/2025/06/09/la-funcion-del-amigo-una-tension-deseante-iii-por-helga-fernandez/>

Más acá del número y la contabilidad, del cosmos y la composibilidad, de la metáfora y la cantabilidad, lo que yo me preguntaba era sí la función del amigo -por la que Helga también se interroga- no pasaba por algo mucho más elemental, material, implicativo: ¿Con quién o quiénes se puede contar? ¿Para quién o quiénes uno cuenta, importa, tiene algún valor?

Hay tres modos de contar, o de declinar el verbo *contar*. Podrán encontrarse correlatos históricos precisos en diferentes culturas, tiempos y lugares o ensayarse esquemas culturales lineales, evolutivos y superadores entre ellos; pero en verdad coexisten en simultaneidad, superposición o anudamiento. No hay síntesis ni superación alguna en los modos de contar que voy a mostrarles. Tres modos entonces:

- 1) Un modo mítico, épico o narrativo, que apela a imágenes para movilizar o conmover a quienes escuchan, para sentirse parte de algo más vasto y acotar la incertidumbre que nos desvela.
- 2) Un modo argumental, lógico o explicativo, que apela a proposiciones para convencer a quienes puedan seguir el hilo, para aplacar temores infundados y arrojar algún saldo de saber al respecto.
- 3) Un modo existencial, nodal o implicativo, que convoca a seres de diversa índole para mostrar con qué o quiénes se puede contar y para quiénes a su vez se cuenta, importa o vale en algún sentido.

Basta decir que este último modo hace tanto al lazo social como natural de los seres, la ecología estricta que nos anuda a otros en términos racionales como afectivos; por ende, también recurre a los otros dos modos sin dejar que estos se separen y vuelvan dominantes, exclusivos y excluyentes. Quizá estos dos -el mítico y el argumental- sean más fácilmente reconocibles, sobre todo por su contraposición habitual, mientras que la implicación material suele estar implícita en ellos, a veces confundida con otras figuras análogas como el *compromiso social* (en el caso del primero) o la *inferencia deductiva* (en el segundo). Pero no, la implicación nodal es tan lógica, como social y ontológica; responde a un nudo crucial entre los seres, las palabras y las cosas. Por eso propongo pensar la función de la amistad desde ahí: una amistad genérica a ser emprendida cada vez de un modo singular.

Pienso la implicación material en términos del nudo borromeo. Si volvemos a la cuestión del número, entonces, hay un mínimo: son necesarios al menos tres para que la implicación se sostenga (de ahí hasta el infinito de infinitos). En cuanto a la narrativa, no importa tanto el género discursivo porque lo que se anuda puede ser de muy diversa índole material y por eso mismo habrá interrupciones, alternancias, resonancias y disonancias en el conjunto variado. En definitiva, no importa cuántos sean ni cuáles sean los términos anudados, ni siquiera si son humanos, objetos, plantas o animales; *pero los que sean que importen, que se tengan en cuenta, se anuden de un modo tal que al sacar uno del conjunto este se desarme*. Montajes precarios, nudos potentes de la amistad posthumana.

Entender que la amistad es una cuestión de *ethos*, de actitud y de forma de conducirse ante los entes que pueblan el mundo, los otros y sí mismo, con una interrogación rigurosa y cuidadosa: ¿qué hacemos para sostenernos juntos y que cada uno importe en el anudamiento? ¿Por dónde pasa el punto de implicación material que nos sostiene y expone al resto? ¿Cómo respetar y hacer respetar la ley inexorable de que nadie capture a nadie, que nada se imponga sobre nadie, y que a su vez cada parte implicada importe en el asunto? La singularidad de la potencia que actúa por composición y no por privación, sumisión o fijación de los otros o uno mismo.

Al tratarse de un *ethos* no podemos fijar un método o una lógica de la amistad, pero quizás si brindar algunos principios básicos para practicarla. En primer lugar, diría, la amistad requiere contar -al menos- hasta tres, no para contenerse o autolimitarse sino para implicarse como conviene. En segundo lugar, la amistad está abierta a la extensión de lo familiar y su extrañamiento ineluctable, de lo que uno ha aprendido a contar y a cantar, asumiendo la transformación de los modos aprendidos, no renegando de ello. En tercer lugar, siguiendo el ímpetu del deseo y el *amor fati* (o *mundi*) podemos llegar a componer con entes singulares de los más extraños e insignificantes, siempre y cuando podamos saber cómo nos afectan en función de nuestra propia complejidad singular.

La amistad siempre ha sido un desafío, no solo para salir de uno mismo (la familiaridad, la humanidad, la mismidad), como se dice ahora un poco torpemente, sino para constituirse en función del conjunto existente con conocimiento de causa. Alcanzar la máxima potencia del

pensamiento en la exposición de la extrema fragilidad que entraña la singularidad de ser con otros, sigue siendo lo más raro y difícil, pero no imposible.

Voy a contar algo que me sucedió recurriendo a esos tres modos distintos, donde la amistad aparece entrelazada diferencialmente. Si bien podría suponerse que los modos de contar remiten a géneros discursivos, considero que responden más bien a estructuras ontológicas elementales. Sobre el final voy a proponer un recomienzo radical que nos permita pensar todo de nuevo, lo que llamo un *cogito afectivo*.

*

1. *Modo mítico*. El 12 de octubre de 2014, día en que se festeja la diversidad cultural, recibí un disparo en un asalto callejero a pocas cuadras de casa. Volvíamos de tomar algo con mis hermanas y mi madre que habían venido a visitarnos (a quien era mi pareja y a mí) porque estaba por nacer nuestra primera hija, la primera nieta y sobrina de ellas. Del disparo recuerdo el soplido de la bala impactando en mi abdomen, que no sentí dolor alguno, pero sí la progresiva falta de aire y la dificultad para mantenerme en pie; también la angustia ante la insensatez de lo sucedido y la imagen de mi hija en el vientre de su madre, solas, desamparadas, mientras yo caía en una vereda sucia y oscura. Luego, la llegada desesperada al sanatorio, los gritos, las palabras de aguante, y el apagón general. Entre medio algunos chispazos de imágenes, sueños, alucinaciones de lugares y personajes en los que trataba de reconstruir la escena. Varios días o semanas -no recuerdo bien- en coma inducido. Lo más difícil fue el despertar, reconocer la situación de profundo desvalimiento, el cuerpo intervenido, inmovilizado, las sondas por todas partes, la traqueotomía, el calor sofocante, los accesos de tos, la fiebre, etc. La cercanía de la muerte, todo el tiempo omnipresente, posibilidad concreta trasuntada en los diversos pronósticos, operaciones, protocolos y ansiedades del equipo médico con el cual prácticamente convivía; para contrarrestar y por fortuna: la compañía y el amor familiar, el apoyo del afuera, amigos y desconocidos, las gestiones y donaciones, las oraciones y deseos, etc. No podía respirar, comer, beber, caminar, asearme o ir al baño; no podía casi nada. A la distancia me resulta increíble seguir vivo, ahora

que lo puedo contar, haber recuperado cada una de las funciones corporales, haber podido sostener a mi hija en brazos, hacerla dormir, darle de comer, verla crecer y aprender cada día; todo lo que importa. Por supuesto que el compromiso social, los modos de respuesta de los otros fueron cruciales para sostener una vida, en este caso la mía. No nos cansamos de repetir: *nadie se salva solo*. Puede sonar épico o mítico contado así, pero es apenas el relato de un sobreviviente.

*

2. *Modo lógico*. Todos los entes, humanos o no, se esfuerzan por perseverar en su ser; lo que Spinoza llamaba *conatus*. Pero también estamos atravesados por pulsiones mortíferas que tienden a la disolución (vuelta a lo inorgánico), como por pulsiones eróticas que tienden a la composición (seguir con el problema); lo que Freud designó de manera clásica como la lucha entre *Thánatos* y *Eros*. Una vida singular se trama entre ellas, sin excepción, en el interjuego de las tres tendencias irreductibles. A veces predomina la conservación dentro de ciertos límites, a veces la destrucción de algunas partes y el desborde, a veces la generación de otras y la invención imprevista. Hasta el final. Nos orientan fundamentalmente los afectos: aumentos o disminuciones en la potencia de obrar/existir, alegrías o tristezas respecto a nuestro modo singular de ser. Somos parte de una sustancia infinita compuesta de infinitos atributos y modos, por tanto, nada de lo que sucede nos es ajeno, cualquier modificación nos afecta; el asunto clave es saber *cómo*: devenir causa adecuada de eso que nos afecta. Ser, conocer y actuar son lo mismo y se anudan o coimplican desde una ontología relacional. Cada individuo está constituido por partes, así como puede entrar en la composición de otro individuo más amplio o extenso; no hay diferencia sustancial entre los individuos, ni oposición esquemática entre individuo/colectivo; lo que define a cada ser es la *acción*: si varios individuos coinciden en la misma acción conjunta, devienen causa de un mismo efecto, se los considera la misma *cosa singular*. Pasar de la pasión, incluso alegre, a la *acción potente* resulta un salto considerable en la composición de los seres. La verdadera potencia se trama en la aceptación de la innegable fragilidad que nos constituye; podemos ser destruidos a cada paso, en cada instante, y podemos recomponernos al siguiente. Recuerdo haber

experimentado este pasaje de incremento en la potencia de obrar/existir al recuperar el habla, volver a caminar, comer, hacer ejercicio y notar como mi cuerpo se curaba de a poco. Una alegría que se incrementaba gracias a la composición con otros pero que dependía esencialmente de ir conociendo lo que podía, paso a paso, sin sucumbir ante el miedo o la incertidumbre del estado general de precariedad corporal. Hay partes que no se recuperaron, órganos que desaparecieron, relaciones o amistades que no respondieron; pero hay otras que se regeneraron, ampliaron o diversificaron considerablemente. Atravesar el dolor extremo puede sonar como una ganancia de sabiduría, un acumulado de experiencias a capitalizar, pero no hay nada de eso cuando se trata de aceptar la propia pérdida ante cada paso; que no hay progreso, sino recomienzo material; que cultivar la felicidad sosegada puede ser también una experiencia multiplicada y compartida con quienes sepan escuchar. Amigos de la sabiduría pero no sabios, en términos clásicos: filósofos en su forma de vida.

No obstante, nunca se termina de inferir lo que está en juego, ni siquiera a través de la propia experiencia, hasta entender que el más ínfimo hilo que nos sostiene puede cortarse...

*

3. *Modo implicativo*. La pandemia fue un evento tan masivo y global, producido a la vez por un agente tan pequeño e insignificante, que nos llevó a reformular las escalas temporo-espaciales y mostró la ineluctable relación de todos los seres de manera palmaria, indubitable, innegable. No obstante, el ser humano también puede ser muy obstinado en sus esquemas y formas de negación de lo real. Es comprensible. Nadie quiere volver a considerar aquello que ha causado tanto dolor y sufrimiento. Aprendí y experimenté en pandemia, otra vez, que estamos inexorablemente conectados, co-implicados, enlazados con distintos seres y modos de existencia, incluidos no solo los virus sino los muertos. Resignifiqué todo lo vivido anteriormente a una escala inconmensurable. Somos amigos del mundo y el cosmos que no cesa de transformarse, como sostenían los antiguos. La omnipresencia de la muerte en pandemia nos hizo considerar lo ineluctable de nuestra propia muerte, junto a la de quienes fallecían cotidianamente, buscar otros modos de despedirlos y seguir en conversación. Lo abrupto y masivo, la incertidumbre general y la suspensión de rituales automatizados, nos

llevó a ensayar otras formas de escritura, como a reanudar y mejorar los modos de enlazar lo diverso, plural, heterogéneo. Encontrar un modo de *escribir lo real* que fuese al hueso y tejiese los órganos, que hiciera cuerpo incluso con quienes han perdido la presencia pero se pronuncian cada tanto, ya sea en sueños o a través de recuerdos, relatos, alegrías y dolores. La escritura nodal fue encontrando la forma de hacerse un lugar y darse a conocer por diversos medios; se hizo sistemática como fragmentaria, conceptual como poética; materialmente se convirtió en una serie de ejercicios cotidianos para seguir viviendo junto a otros, para interpelarlos a ocuparse de sí, a dar lo mejor en sus prácticas cotidianas; anudar y dar de nuevo respecto a legados, saberes y tradiciones olvidadas; allí donde también los muertos nos orientan. La pregunta fundamental, acuciante, implicativa, es: ¿Con quiénes se puede contar y para quiénes contamos? O sea, ¿quiénes son nuestros verdaderos amigos? Aunque hoy todo esté mucho peor, aunque la incertidumbre general haya dado lugar a la certeza del empeoramiento de las relaciones sociales y la descomposición de todo, la implicación mínima y necesaria para seguir existiendo resulta indubitable; por ende, transmisible, ejercitable y practicable de suyo. Basta un gesto de valor que se considere a sí mismo y lo que puede, que se alegre por lo ínfimo y contagie. Lo singular se modula a cualquier escala e involucra diversos modos de existencia.²³ Puede sonar acaso como una mezcla eclética de saberes y verdades, como si todo tuviera que ver con todo y diera lo mismo, pero no hay nada de eso cuando lo que se teje es a partir del hueco singular del deseo y la máxima solidaria: si uno se suelta el conjunto se desvanece. Por eso insisto, insistimos, seguimos contando... Hasta el final.

*

²³ Vinciane Despret encuentra la misma implicación al pensar el devenir “persona” de los animales: “Partiendo de la diversidad de sus prácticas y de las múltiples condiciones que hacen que el animal pueda devenir ‘persona’, encontraremos sin embargo un hilo común. Este define, de manera muy pragmática y muy interesante, lo que significa ‘ser o devenir una persona’: hay una persona cuando alguien puede tomar en cuenta lo que cuenta para ella. Uno es una ‘persona’ para alguien. Los investigadores solamente van a efectuar o construir sus prácticas como otras tantas ocasiones de consumación de personas, pero van a darle una extensión inédita a lo que define a los ‘alguien para quien cuenta’”. *Cuando el lobo viva con el cordero*, Buenos Aires, Cactus, 2023, p. 240.

4. *Cogito afectivo*. Podríamos preguntarnos si estamos ante algo así como un final histórico, o quizá se trate de un sano ejercicio filosófico a realizar cotidianamente. En todo caso, lo que se desprende como corolario de lo anterior y es lo que quisiera proponerles, en un momento donde prima la desorientación, la incertidumbre y la dificultad de articulación conjunta, es un gesto de recomienzo materialista: un cogito afectivo.

Tenemos que resetear todo y empezar de nuevo. Por supuesto que nunca se empieza de cero, pero sí resulta necesario dejar de lado las valoraciones previas, los esquemas de inteligibilidad cristalizados, para retomar un gesto bien moderno: pensar en nombre propio. Descartes nos donó ese precioso gesto al separarse del saber previo y ponerlo todo en duda, incluidos los datos que le suministraban sus sentidos. El error de René fue desligar la razón del afecto y el pensamiento del cuerpo, como también ligar la operación del cogito a un yo y no a un nosotros. Spinoza enmendó ese error al hacer del pensamiento y el cuerpo atributos de una misma sustancia, y al afecto que se activa por conocimiento de causa algo que puede suceder a cualquier escala (si varios individuos se hacen causa de un mismo efecto se los considera la misma cosa singular).

Solo que ahora no conviene partir de Dios, de la sustancia única y eterna, sino de la definición geométrica y mundana de los afectos, para ser más claros y directos sobre lo que está en juego. Cuatro movimientos se solicitan de manera urgente: (i) discernir lo que aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar (definición de los afectos, distinción entre afectos alegres y tristes, luego entre activos y pasivos); (ii) partir siempre del contenido de sí y lo que allí se afirma: la alegría de considerarse a sí mismo y considerar la propia potencia de obrar sin medida (no importa cuánto o las comparaciones con otros, tampoco depende de frases o mandatos, sino de la afirmación real); (iii) orientarse por la generosidad que se desprende de querer eso mismo para los demás, según su propia naturaleza, y componer en virtud de lo que potencia (no según estándares o modelos para todos); (iv) por último, esforzarse por conocer cada cosa singular y alcanzar la beatitud en la consideración del conjunto no totalizable (sin homogeneidad ni trascendencia).

Esto implica en cada movimiento, a su vez, evitar posibles prejuicios: en primer lugar, el *prejuicio psicologista o humanista* que remite lo afectivo a lo psíquico individual o al género humano exclusivamente (porque los afectos, entendidos como aumentos o disminuciones en

la potencia de existir, son movimientos físicos materiales y comprenden a todos los entes); en segundo lugar, el *prejuicio productivista* o *neoliberal* que liga la potencia a la cuantificación o lo numerable (porque el aumento o la disminución como afecto real no puede ser evaluado externamente, según protocolos o estándares, solo puede ser registrado de manera inmanente por quienes están implicados); en tercer lugar, el *prejuicio positivista* o *New Age* que asocia la afirmación de sí con frases de autoayuda o superación personal (otra vez, la afirmación de la propia potencia y la alegría que se genera no necesitan frases de refuerzo, puede ser absolutamente silenciosa o expresada con jaculatorias místicas); en cuarto lugar, el *prejuicio individualista* o *solipsista* que considera lo singular como aislado del conjunto (porque, como dice Spinoza, cuando más conocemos cada cosa singular más conocemos a Dios, o sea, la Naturaleza).

Componer un nuevo *cogito*, orientado por los afectos, resulta crucial para no quedar extenuados, agotados e insensibilizados ante los males que asolan el mundo, y para poder implicarnos reflexivamente, cuidadosamente, candorosamente con lo que nos toque en suerte. La estulticia o la distracción permanente es un presupuesto continuo de la humanidad que la práctica de la filosofía ha tratado de conjurar desde siempre. Todavía estamos en eso, rozando el *filo* de la sabiduría.

Roque Farrán

Investigador del Conicet

<https://orcid.org/0000-0002-5070-3893>

La frase “*Le Collège n’a que des amis*” (J. Derrida)

Ricardo Viscardi

Espacio Francófono

UdelaR-Uruguay

Casa de Filosofía

Resumen

Al cumplirse 10 años de la creación del *Collège International de Philosophie*, Jacques Derrida intervino en la celebración del aniversario con un texto que quizás pueda leerse en clave de la frase aducida en el título de esta ponencia. La expresión concierne a los *Amigos Sudamericanos del Colegio Internacional de Filosofía* en sus dos vertientes principales: el “*Collège*” (*International de Philosophie*) y la amistad. El empleo irónico que hace Derrida del sintagma que en francés marca la exclusión (“...*n’a que...*”), para poner de manifiesto el doblez político respecto a la institución en cuestión (el propio *Collège*), puede desviar la atención acerca del propósito que anima al (mismo) *Collège* a través de cierta inclinación constitutiva: cuestionar el vínculo entre saber e institucionalidad. Asimismo, este cuestionamiento es inseparable del saber, en particular el filosófico, tal como surge de obra de Derrida, tanto en lo político (por su participación en los “*Etats Généraux de la Philosophie*” en 1979), como por su obra posterior, en particular (aunque esta referencia aislada quizás no alcanza a expresar la incidencia de un tema transversal a la misma obra): *Du droit à la philosophie*. Cuestionar la institucionalidad del saber y el saber en su institucionalidad, está lejos de plantear un tema entre otros de la historia de la filosofía, en cuanto podría decirse que la historia, tal como se la concibe desde la Modernidad, es el zócalo de toda institucionalidad. Pero más desafiante respecto a la tradición, es sellar incluso la amistad con el índice de la ironía política. Quizás cierta reciprocidad constitutiva del vínculo entre saber e institucionalidad no pueda desplegarse sino bajo el signo de esa ironía política.

Palabras clave: amistad, Derrida, filosofía

La traición de la memoria y la fidelidad del olvido

Al momento de abordar el resumen de esta ponencia, que la organización del Coloquio “Nombre y modos de la amistad” me hizo el honor de solicitarme para la apertura del mismo evento, cruzó mi memoria la frase “*Le collègue n'a que des amis*” (El Colegio sólo tiene amigos), ante la cual la traducción queda en deuda por un resto intraducible. Como lo recordé de inmediato al proponerme intervenir en este Coloquio destinado a la amistad, la frase que excluye la enemistad me había sido aportada en su momento por Pascal Michon, colega del Colegio Internacional de Filosofía, en oportunidad de una visita a Montevideo hacia fines de los años 1990. Recordé asimismo que mientras me entregaba el texto de esa conferencia dictada por Derrida en 1995, que leí poco después con fruición, mi colega subrayaba cierta ironía que asomaba en la expresión “*Le Collège n'a que des amis*”.

El humor cunde a través de la fórmula que da por inexistente la enemistad, en cuanto se estampa una figura serafínica de comunidad, improbable cuando se trata, como en en este caso, de relaciones colegiadas. Al retenerse sólo uno de los antónimos amistad/enemistad, se concita cierta inverosimilitud de la expresión, mientras emana en fantasma la persistencia del término excluído. Esa concomitancia pone de relieve la especial complicidad que establecen entre sí esos antónimos, cuando se los invoca por separado y sin recaudo.

La huella que esa frase dejó en mi memoria me llevó incluso a substituir, al presentar a la organización de este Coloquio el resumen de lo que sigue, el propio título que adoptara Derrida para la conferencia dictada en 1995 (que efectivamente era otro : “*L'autre nom du Collège*”). En cuanto al título efectivamente adoptado por Derrida (“*L'autre nom du Collège*”), tal *otro* del nombre es todo y cualquier otro, ya que el nombre oficial (“*Collège*”) puede darse tanto por amigo como por enemigo de todo *otro* (nombre oficial), que desde entonces lo subsidia tan secreta como solapadamente. En efecto, incluso desde otro título, Derrida nos advierte que “El otro es secreto porque es otro”.²⁴ Este secreto se abre

24 Derrida, Jacques (2000). Autrui est secret parce qu'il est autre. Palimpsestes. Recuperado de: http://palimpsestes.fr/module_geopo/derrida.pdf

permanentemente desde que hay *otro*, incluso hasta Dios, si recordamos como Derrida se despide de su entrañable amigo Lévinas, introduciendo en aquel “adiós” el entre-dos de un guión, para enviar en señal de amistad *otro* adiós hasta Dios:

Durante mucho tiempo, muchísimo tiempo, temí tener que despedirme de Emmanuel Lévinas. Sabía que me temblaría la voz al hacerlo, y sobre todo al hacerlo en voz alta, aquí, frente a él, tan cerca de él, diciendo este adiós, esta palabra «a-Dios» que, en cierto modo, heredé de él, esta palabra que me enseñó a pensar o pronunciar de otra manera.²⁵

Tal alternativa ineludible del otro en su otredad inexorable convierte al amigo y al enemigo en pares gemelos entre sí, al tiempo que esa misma condición coligada de los contrarios me exime de responsabilidad personal, por haber cambiado un título efectivo (*L'autre nom du Collège*) por *otro* supuesto (*Le Collège n'a que des amis*). Cierta intangibilidad se convierte, por obra y gracia del secreto que reviste otro nombre posible, en bisagra de la significación meridiana del texto que celebra el aniversario del *Collège*. El otro que menciona el título “*L'autre nom du Collège*” abandona toda sinonimia e incluso toda simetría, en razón del secreto que necesariamente lo lleva a eludir cualquier conmensurabilidad. Se trató quizás en mi *lapsus* de título de una traición de la memoria y de una fidelidad del olvido, ya que el título que olvidé (“*L'autre nom du Collège*”) no deja de explicarse fidedignamente, incluso con mayor hondura, por el erróneo título con que lo substituí: “*Le Collège n'a que des amis*”. Paso en lo que sigue, a intentar describir lo que sería una paradoja desde el punto de vista del conocimiento (en cuanto el desliz que cometí por un olvido, habría sido paradójicamente más certero que la memoria).

En aquel mismo año 1995 me encontraba en Francia, durante la prolongada huelga de servicios públicos contra las reformas de cuño neoliberal que ya pautaban el 2o. período

25“*Depuis longtemps, si longtemps, je redoutais d'avoir à dire Adieu à Emmanuel Lévinas.*

Je savais que ma voix tremblerait au moment de le faire, et surtout de le faire à voix haute, ici, devant lui, si près de lui, en prononçant ce mot d'adieu, ce mot «à-Dieu» que, d'une certaine façon je tiens de lui, ce mot qu'il m'aura appris à penser ou à prononcer autrement”. J. Derrida, Chaque fois unique, la fin du monde, Paris, Galilée, 2003, p. 241 (trad. R. Viscardi).

presidencial de Mitterrand, cuyo primer mandato se había iniciado en 1981. La conferencia de Derrida, pronunciada durante el mes de octubre de ese mismo año 1995 celebraba, por consiguiente, la primera década de existencia del Colegio Internacional de Filosofía al tiempo que se diluía, sin alternativas a la vista, el aura post-68 que había dado lugar al primer gobierno de Mitterrand. En aquel impulso que había hecho suyo una izquierda renovada, pero también antecesora por sus inicios de los movimientos de fines de los años 1960, había tenido lugar la creación del Colegio Internacional de Filosofía. Esa creación institucional del primer mandato de Mitterrand veía declinar, hacia las postrimerías del siglo XX y durante el segundo mandato consecutivo del mismo presidente, el aura alternativa que a inicios de los años 1980 lo había concitado políticamente e instalado gubernativamente.

Pese al momento político que se atravesaba, el texto leído en aquella celebración de una década de existencia del Collège por el mentor de la deconstrucción no deja translucir un sentimiento pesimista, sino por el contrario, un notorio entusiasmo filosófico. Este estado de ánimo se entiende a la luz de lo que el propio texto relata: el cumplimiento del designio fundacional de la comunidad colegial, tanto en lo que hace a la investigación filosófica en sí, como a los procedimientos institucionales implementados, por otro lado, el prestigio internacional alcanzado por las actividades y la proyección académica. La contraposición entre el clima social sombrío y el optimismo filosófico que trasuntaba la retrospectiva sobre el Collège presentada por su primer presidente en 1995, se explica en razón de una misma otredad entre amigos y enemigos, o entre un nombre y (cualquier) otro, vinculados alternativamente entre sí por una entidad tan filosófica como inactual.

La aporía filosófico-político que lleva a la instalación del Collège

La significación que aquella conferencia intenta hacernos pensar excluye una versión simple, unilateral o definitiva, tanto del Collège como de la índole filosófica que pauta su denominación, pero además, hace de la filosofía un problema antes que una disciplina, mientras por otro lado, no deja de considerar la posibilidad misma de la desaparición política

de la comunidad colegial. Dice Derrida en torno a la índole de filosofía que habilita “*L’autre nom du Collège*” :

Postulo aquí cierta comunidad del Colegio. Pero debido a que esta se vincula primero, como su nombre indica, a la filosofía, no se parece —ni debe parecerse— a ninguna otra (intentaré decir por qué en un instante); y como no se parece a ninguna otra, las pruebas de su existencia serán siempre problemáticas²⁶

Pero por otro lado, en tanto que institución, el “*Collège*” puede asimismo desaparecer:

Pero es preciso recordar hoy en día, un hoy en día en el que no cabe excluir cierta turbulencia al respecto en los próximos meses, que el doble compromiso del que hablo, con su singular disimetría, va mucho más allá de una coyuntura política. Como cualquier historia, la del *Collège* es la historia de un progreso posible, de una perfectibilidad que siempre corre riesgo de regresión o de muerte.²⁷

Entre esos dos polos se presenta, por lo tanto, una relación quiasmática. Por un lado la condición comunitaria del *Collège* corresponde a la filosofía y en esa medida, no se parece a ninguna otra comunidad (lo que Derrida se compromete a explicar más adelante en el mismo texto). Por otro lado su acta de nacimiento reconoce, desde la discusión entablada por los redactores de “*Le Rapport bleu*”, que se diera por texto preparatorio de la propuesta colegial, que en su propia elaboración tal comunidad filosófica ha ido a la par de una coyuntura sociopolítica contemporánea y de índole nacional. La cuestión que plantea Derrida como

26 *Je postule ici quelque communauté du Collège. Mais parce qu’elle tient d’abord, comme son nom l’indique, à la philosophie, elle ne ressemble, et ne doit ressembler à nulle autre (j’essayerai de dire pourquoi dans un instant), et comme elle ne ressemble à aucune autre, les preuves de son existence seront toujours problématiques.* François Châtelet et alt., *Le rapport bleu* (Derrida, J. Annexes), Paris: PUF, 1998, p. 209 (trad. Cristina Peretti, Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía No. 1).

27 “*Mais il faut rappeler aujourd’hui, aujourd’hui où l’on ne saurait exclure quelque turbulence à cet égard dans les mois à venir, que le double engagement dont je parle, dans sa singulière dissymétrie, porte bien au delà d’une conjoncture politique. Comme toute histoire, celle du Collège est l’histoire d’un progrès possible, d’une perfectibilité qui court toujours des risques de régression ou de mort*”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit. p. 217 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF No. 1).

cuestión del *Collège* vincula por lo tanto, la condición propia a esa comunidad filosófica - que como tal no admite parangón posible-, con la concomitancia relativa a las condiciones públicas que pautaron aquel momento. Esa articulación parece contravenir una prestigiosa tradición, que predica cierta trascendencia filosófica del saber por sobre la contingencia pública, ya que en el planteo que presenta Derrida, tanto la vocación como el destino del Collège reclamarían para sí, por el contrario, cierto pretil filosófico ante la circunstancia contingente. El antedicho "*Le Rapport bleu*", informe que sirve de planteo preliminar a las reglas del *Collège*, presenta algunos elementos significativos para avanzar en la comprensión de la aporía filosófico-política que despliega Derrida en "*L'autre nom du Collège*". Por un lado, la cuestión principal es la propia filosofía desde una interrogante propia sobre sí: "Por una parte, se trata de designar un lugar de pensamiento donde se desplegaría la cuestión de la filosofía: sobre el sentido o el destino de lo filosófico, sus orígenes, su futuro, su condición".²⁸

Por otro lado, esa interrogación sobre sí propio de la filosofía va de par con una desorganización de la universidad Moderna tal como surge del fin del siglo XVIII:

En resumen, en los tres ámbitos que, por referencia a un determinado modelo de Universidad (todavía presente, aunque heredado del siglo XIX alemán), se situaban fuera de la facultad tradicional de filosofía en el sentido amplio de la palabra, a saber, teología, derecho y medicina, se han producido quiebres que convocan, una vez más y de un modo completamente diferente, a la filosofía.²⁹

Se produce así un desplazamiento del clivaje que gobernaba la actividad filosófica y dictaba las alternativas que revestían vigencia:

28 "C'est d'une part, pour désigner un lieu de pensée où se déploierait la question de la philosophie: sur le sens ou la destination du philosophique, ses origines, son avenir, sa condition". François Châtelet et al., ed, cit., p. 21 (trad. cit. R. Viscardi).

29 "Bref, dans les trois domaines que, par référence à un certain modèle d'Université (encore présent, bien qu'il soit hérité du XIX siècle allemand), on situait hors de la traditionnelle faculté de philosophie au sens large de ce mot, à savoir la théologie, le droit et la médecine, se sont produits des ébranlements qui en appellent, de nouveau et tout autrement, à la philosophie". François Châtelet et al., ed. cit., p. 23 (trad. cit. R. Viscardi).

A la alternativa del “todo o nada” filosófico, de la hegemonía filosófica *versus* la no-filosofía o la independencia de todo filosofema, tiende hoy a sucederle una multiplicidad de intercambios transversales, originales tanto por su carácter local como por la renuncia a un recurso clásico a la filosofía (recurso “radical”, fundamentalista, ontológico o trascendental, siempre totalizador).³⁰

Ese mismo desplazamiento filosófico corresponde a cierta forma de organización, requerida por saberes que escapan a la totalización, en cuanto se vinculan por antonomasia a alternativas ante los “sistemas” y las “universidades”: “Difíciles, por definición, de focalizar en lo que antes habría sido un “sistema” o un modelo de *universitas*, requieren en todo caso instituciones tanto más ligeras, permeables y móviles cuanto posible”.³¹

Puesta al límite (institucional) de sí misma, la cuestión de la filosofía se revierte desde horizontes que superan la tradición filosófica, sin dejar por ello de reconocerse en tanto que pensamiento articulado filosóficamente: “En verdad esta indeterminación y esta misma apertura es lo que designamos, en este contexto, con la palabra *pensamiento*. No es poca cosa, esta palabra, pero no deja de ser lo que es: no la filosofía, sino lo que la interroga”.³²

Se trata de una coyuntura particularmente auspiciosa, donde otros saberes también se articulan entre sí en distintos espacios (supra)institucionales, configurando una oportunidad extraordinaria:

30 “À l’alternative du “tout ou rien” philosophique, de l’hégémonie philosophique vs la non-philosophie ou l’indépendance à l’égard de tout philosophème, on voit succéder aujourd’hui, tendanciellement, une multiplicité d’échanges transversaux, originaux à la fois par leur caractère local et par le renoncement à un recours classique à la philosophie (recours “radical”, fondamentaliste, ontologique ou transcendantal, recours toujours totalisant)”. François Châtelet et alt., ed. cit., p. 25 (trad. cit. R. Viscardi).

31 “Diffíciles, par définition, à focaliser dans ce qui eût été auparavant un “système” ou un modèle d’universitas, elles requièrent en tout cas des institutions aussi légères, perméables et mobiles que possible”. François Châtelet et alt., ed. cit., p. 26 (trad. cit. R. Viscardi).

32 “C’est en vérité cette indétermination et cette ouverture même que nous désignons, dans ce contexte, par le mot de *pensée*. Ce n’est pas rien, que ce mot, mais ce n’est rien d’autre: non pas la philosophie mais ce qui l’interroge”. François Châtelet et alt., ed. cit., p. 28 (trad. R. Viscardi).

Se trata de una situación extraña, una oportunidad que no debe perderse. Hoy, en una especie de territorio marginal o interinstitucional, existe un espacio que ninguna otra cultura nacional ha sido capaz de crear. Y, en rigor, de seguirse los criterios establecidos, este espacio no es ni puramente filosófico, ni puramente científico, ni puramente estético.³³

Desde la perspectiva que traza “*Le Rapport bleu*” el campo político se repliega sobre el saber, la filosofía es una virtualidad de todo el campo, que enlaza entre sí lo “entre-institucional” y el saber, e incluso, lo filosófico puede encontrarse interpelado, en tanto que tradición, desde otras tradiciones del saber, siguiendo *mutatis mutandis* cauces específicamente filosóficos. Lo contrario es igualmente posible : la filosofía puede desplegarse fructuosamente a través de la especificidad de otros saberes, intervenidos filosóficamente sin injerencia filosófica sistemática, una vez pergeñada cierta mixtura apropiada de interrogantes. El entramado de espacios institucionales del saber así configurados no obedece a la política en tanto que cristalización supérstite, sino a *lo político*, en tanto que actividad transversal a territorios plurales.

Este campo donde lo institucional se gobierna desde el mismo plano que el saber y en el que el saber interviene por sí mismo en lo institucional, implica una torsión del vínculo jerárquico entre saber y poder, de forma que se hace necesario que el propio Estado advierta que su misión, e incluso su interés, se vincula ante todo a esa libertad disimétrica que concita la interrogación filosófica, tanto en cuanto al saber como a las instituciones. Al mismo tiempo tal interrogación no se adquiere filosóficamente, sino una vez provista por la experiencia de las instituciones del saber y en esa medida libera a la propia filosofía, de toda sujeción previa al ejercicio de cierta libertad interrogante :

33 “*Situation étrange, chance à ne pas manquer. Il existe aujourd’hui, dans une sorte de territoire marginal o entre-institutionnel, un espace qu’aucune autre culture nationale n’a pu créer. Et, stricto sensu, à se référer aux critères établis, cet espace n’est purement philosophique, ni purement scientifique, ni purement esthétique*”. François Châtelet et alt., ed. cit., p. 29 (trad. cit. R. Viscardi).

El Estado no constituye aquí, por lo demás, una instancia abstracta y arbitral que sólo se expresaría por medio de la voz de esta o aquella autoridad oficial o tutorial: aquellos que hablan en nombre del Collège, en sus nombres o dentro del Collège, dicen también, y no sólo en cuanto ciudadanos, algo del Estado, de la verdad, de los deberes y de los intereses del Estado.

También en este sentido la estructura del Collège es compleja, está dividida y es difícil tanto de pensar como de nombrar.³⁴

El lugar del Estado es reformulado desde la misma perspectiva que sostiene la iniciativa del *Collège*. No se trata de la democracia del Estado, sino de un estado de la democracia al que el propio Estado no debiera, ni quizás eventualmente podría llegar, a oponerse o abstraerse. Pero al mismo tiempo, ese reposicionamiento -disimétrico dice Derrida- del Estado respecto a un entramado alternativo de saber-poder, no proviene sino de ese mismo saber-poder subsistente por sí mismo, que provoca esa remoción, la reclama, propone y proclama, involucrándose así sin dilación y por vía de consecuencia, incluso estatalmente :

Planteo aquí como principio (como principio democrático) que el Estado tiene deberes para con un espacio de pensamiento o de cuestionamiento que no se somete de antemano o, en cualquier caso, no totalmente (pues también lo hacemos en buena medida) a las normas estatutarias vigentes de un establecimiento público, ya esté dicho espacio ocupado por sus propios ciudadanos o por los de otro país. Se puede considerar provocador o exorbitante un deber unilateral, en cierto modo, ese contrato disimétrico que parece no vincular más que a una parte y no a la otra. No, semejante deber responde normalmente, por así decirlo, en unas condiciones que a nadie se le ocurriría considerar extraordinarias, a una idea de la democracia y (algo todavía más inaudito, a su vez extraordinario, ciertamente, y absolutamente problemático) a la idea de un Estado democrático.³⁵

34 *L'État ne figure pas ici, d'ailleurs, une instance abstraite et arbitrale qui ne s'exprimerait que par la voix de telle ou telle autorité officielle ou de tutelle: ceux qui parlent au nom du Collège, en ses noms, ou dans le Collège, dissent aussi, et non seulement en tant que citoyens, quelque chose de l'État, de la vérité, des devoirs et des intérêts de l'État.*

C'est en ce sens aussi que la structure du Collège est complexe, divisée, difficile à penser aussi bien qu'à nommer – et doit le rester". François Châtelet et al., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 216 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF No. 1).

35 *"Je pose ici en principe (en principe démocratique) que l'État a des devoirs à l'égard d'un espace de pensée ou de questionnement qui ne se soumet d'avance ou en tout cas pas totalement (car nous le faisons aussi dans une large mesure) aux normes statutaires présentes d'un établissement public, que cet espace soit occupé par*

La reformulación del Estado democrático proviene, por lo tanto, de la propia reformulación de la democracia, que asimismo, surge del entramado filosófico-político (e indistintamente político-filosófico) que concierne al *Collège*. El foco del planteo se desliga de la cuestión de la política en tanto esfera estatal y se sostiene en *lo político* en tanto actividad pública del saber, que modula los perfiles propios de la circunstancia comunitaria (de una comunidad sin parangón posible, según se nos ha dicho anteriormente, en tanto que filosófica). Esta disimetría que Derrida proclama y reclama, explica que su tono fuera optimista en medio de una coyuntura social y política que se ensombrecía y no dejó de hacerlo, en cierto sentido que queda en adelante por interrogar, hasta su muerte. Convendría quizás con énfasis aún mayor, preguntarse que ha sucedido desde entonces hasta nuestros días con ese vínculo entre la política (de Estado) y lo político (del saber-poder), sobre todo cuando al presente nos planteamos la cuestión de una Fundación de Amigos Latinoamericanos del Colegio Internacional de Filosofía.

En cuanto surge del propio texto de Derrida cierta fusión del saber y del poder, en razón de aquella coyuntura que cristaliza en los años 1980 con la fundación del *Collège*, conviene asimismo preguntarse que mirada, o si se quiere, contexto interno que articulaba aquel texto, intervino para precipitar esa visión alternativa de la democracia desde el saber; para luego comenzar a preguntarnos si tal estructura de la experiencia y la interrogación llega incólume hasta nuestros días, o si conviene por el contrario, plantear otras preguntas que de allí devienen en alternativas y directrices.

El contexto interno de *L'autre nom du Collège*

ses propres citoyens ou par ceux d'un autre pays. On peut juger provocant ou exorbitant un devoir unilatéral, en quelque sorte, ce contraire dissymétrique qui semble ne lier qu'une partie et non l'autre. Non, un tel devoir répond normalement, si on peut dire, dans de conditions que personne ne songerait à juger extraordinaires, à une idée de la démocratie et (chose inouïe, elle même extraordinaire, il est vrai, et toute problématique) à l'idée d'un État démocratique". François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., pp. 215-216 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

Debo confesar que estoy tentado de pensar que el “verdadero” nombre del texto “*L’autre nom du Collège*” es “*Le Collège n’a que des amis*”. Podría incluso suponer, asistido por cierta verosimilitud, que el autor descartó darle ese nombre al texto en cuestión, por razones de deferencia hacia al público que asistía al evento, que también integraban autoridades gubernamentales. La frase que he privilegiado en este análisis, no sólo versa sobre la amistad, sino que abre además todas las consideraciones que siguen en línea de cuenta -con amigos incontables-, incluso a partir de lo que Derrida expresa como “saludo”, según nos dice que saluda a través de una única “cosa” : la frase “*Le collègue n’a que des amis*”. No sólo ese nombre que proclama la amistad colegial en el sentido que se quiera (en francés “*tous azimouts*”) hubiera podido parecer desenfadado, cuando no socarrón, sino incluso imbuido de cierta jactancia provocativa : “El Colegio sólo tiene amigos”.

Si mi tentación interpretativa fuera acorde a lo que sucedió efectivamente y se hubiera tomado la decisión de darle otro título al texto (es decir de substituir el que presiento como genuino “*Le Collège n’a que des amis*”, con el propósito de no malograr la primera impresión que siempre sugiere un título); debo asimismo admitir que este finalmente publicado (“*L’autre nom du Collège*”) no dejaría de interpelar, por más que obedeciera a una cautela, al que yo imagino que fue descartado y substituido. O sea, “*L’autre nom du Collège*” no deja de admitir (y menos, a poco de leer las primeras líneas del texto que lo lleva por título) el nombre que yo quisiera creer genuino : “*Le Collège n’a que des amis*”.

Pero cualquier otro lector podría por igual suponer que el “otro” interpelado por el nombre que eligió Derrida, es *otro nombre* que el que estoy tentado de suponer que fue postergado (“*Le Collège n’a que des amis*”). Es decir, la substitución posible del nombre, que también es el lugar-*tópos* de la cosa (puesto que Derrida afirma de arranque, que va a decir sólo una cosa y nada menos que como saludo: “Permítanle al conspicuo colegial que soy, hablar por unos momentos el lenguaje de la sabiduría y decirles una sola cosa en forma de saludo”)³⁶ : extiende al infinito el número de los nombres que podían intervenir en substitución de

36 “*Permettez au vieux collégien que je suis de tenir, pour quelques instants, le langage de la sagesse et de vous dire une seule chose en forme de salut*”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 203.(trad. cit R. Viscardi).

“*L’autre nom du Collège*”. Parece lícito por consiguiente, suponer que “*L’autre nom du Collège*” podría traducirse conceptualmente por “*Le Collège admet n’importe quel autre nom*” (El *Collège* admite cualquier otro nombre).

Ahora, si se admitiera todo otro nombre posible de tal entidad, no podría dejar de considerarse incluso aquellos que quedaran por designar, aunque tal sumatoria no podría completarse en su totalidad, al no poder superar el repertorio registrado. Esta misma economía anti-doméstica (cuando Derrida se refiere a “economía” frecuentemente remite al significado del griego antiguo: “*oikos-nomos*”) de los nombres, es la economía anti-económica de los amigos, en cuanto en nombre de la amistad corresponde respetar la irrenunciable alteridad de otro, necesariamente ajena en su fundamento a una economía (sobre todo hostil al significado de *oikos-nomos* : economía doméstica³⁷) necesariamente limitada a “los nuestros”:

No hay democracia sin respeto por la singularidad o la otredad irreductible, pero tampoco hay democracia sin una «comunidad de amigos» (*koina ta philôn*), sin mayorías calculadoras, sin sujetos identificables, consignados, representables e iguales entre sí. Estas dos leyes son irreductibles la una a la otra. Trágicamente irreconciliables y fatalmente hirientes. La misma herida se abre con la necesidad de tener que contar a los amigos, de contar a los demás, en la economía de *los nuestros*, donde todo otro queda siendo todo otro.³⁸

La condición “hiriente” de la oposición entre la comunidad y la irreductible alteridad del otro configura un problema, es decir, nos pone ante otros muchos, tanto como ante nosotros mismos, con lo cual reviste la doble significación de “*problema*” tal como la define Derrida unas líneas más abajo : por igual proyecto y tarea por delante, así como protección y guarda

37 J. Derrida, *Marges. De la philosophie*. Paris, Minuit, 1972, p. 155 (n. 16).

38 “*Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l’altérité irréductible, mais pas de démocratie sans « communauté des amis » (koina ta philôn), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l’une à l’autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes. La blessure même s’ouvre avec la nécessité d’avoir à compter ses amis, à compter les autres, dans l’économie des siens, là où tout autre est tout autre*” J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 40 (trad. R. Viscardi).

de sí.³⁹ Esta doble condición de "problema" como simultáneo despliegue y repliegue, es lo propio a la expresión "*le Collège n'a que des amis*". En cuanto tal expresión se vuelca al mayor conjunto (tanto conocido como desconocido) de amigos, no puede llegar a abarcarlos todos en una denominación que los designara en común, así como tampoco conoce efectivamente sino a aquellos que ya tiene por amigos. La cuestión del nombre y la cuestión de la amistad adolecen así de la misma falencia : el imposible cálculo de los nombres del otro es la misma cuestión que el imposible cálculo de las amistades con otros. Lo mismo le sucede al *Collège*, cuyo nombre ya refiere en sí propio, desde el título que elige Derrida para la conferencia destinada a celebrar su décimo aniversario, a otro nombre. Incluso todo aquel que escribe adolece del mismo "mal", que no es otro que cierto "Mal de archivo" : mal de amistad y mal de nombre (ya que en "*Mal d'archive*" Derrida subraya que en francés la locución pronominal "en *mal de*" denota tanto la tribulación como la pasión)⁴⁰ : se escribe en mal de incontables nombres de amigos incalculables, cada uno siendo otro por sí mismo.

La cuestión de las amistades incalculables en número, pero también la del otro irreductible en sí mismo como otro, amenaza con perder para la amistad tanto a los que todavía no son amigos como a los que ya lo son, hiriente por igual cuando no se alcanza la amistad como cuando se la pierde. De ahí que el *pólemos* y la erística configuren la ley de la amistad, es decir, la posibilidad limítrofe de la enemistad, o incluso, de (de)limitarse a la enemistad. Esta "doble ciencia" de amistad/enemistad configura una "doble sesión",⁴¹ ya que la amistad y la enemistad no dejan de provenir la una de la otra, incluso, amistosamente enemistadas. Tal claroscuro no arroja más ni menos claridad que la filosofía misma en su apego amigable al saber:

La amistad de la que hablo no excluye ni el *pólemos* ni la erística (los cuales han sido, por lo demás, temas tratados de múltiples maneras por el *Collège*) y, por eso, la amistad es muy difícil de delimitar

39 François Châtelet et al., (Derrida, J. Annexes), ed. cit.. p. 203, (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

40 J. Derrida, *Mal d'Archive*, Paris, Galilée, 1995, p. 142.

41 J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 217.

como el *philein* de la filosofía. Y los amigos son difíciles de contar puesto que a veces adoptan – nuestra hospitalidad permanecerá legendaria–! la figura bienvenida del enemigo.⁴²

Una primera secuencia del contexto interno que estamos considerando se cierra entonces, en cuanto tanto el nombre como la amistad obedecen a la misma ley que la filosofía, esto es, a una afinidad tan electiva como controvertida, dirimida desde el ámbito propio a todo problema (proyecto y protección al mismo tiempo), ámbito que se abre ante sí al tiempo que se expone ante otro.

El contexto interno de todos los nombres del Collège

Ahora, lo que tiene ante sí “L’autre nom du Collège” es la virtualidad de todos los nombres, lo que supone la instancia de la denominación, donde prima por lo tanto el acto de *dar* nombre, o sea, lo innominado:

Pero ¿qué es el *Collège* mismo, precisamente? No se preocupen, no intentaré siquiera ese análisis ni ese relato consistente en agotar todas las posibilidades. Y no será únicamente por falta de tiempo, sino debido a un enigma singular que vincula al *Collège*, al *Collège* mismo, con el enigma de su nombre, en vísperas de aquello que lo tornó nombrable o innombrable, dejándolo todavía hoy repartido entre varios títulos no sinónimos de entre los cuales su nombre oficial, ese nombre de estado civil de una asociación regida por la Ley así denominada de 1901, aunque no es un nombre aparente, ni un testafarro, ni un seudónimo que esconda un nombre secreto, no dice sin embargo su única vocación. Nuestro *Collège* se llama de otro modo.⁴³

42 “L’amitié dont je parle n’exclut ni le **polemos** ni l’*éristique* (qui furent d’ailleurs des sujets traités de multiples manières par le Collège) et c’est pourquoi elle est si difficile à délimiter, l’amitié, comme le **philein** de la philosophie. Et les amis sont difficiles à dénombrer dès lors qu’ils ont parfois, notre hospitalité restera légendaire, la figure bienvenue de l’ennemi”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 204 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

43 “Mais qu’est-ce que le Collège lui-même, justement ? Rassurez-vous, je en tenterai même pas cette analyse ou ce récit d’exhaustion, et ce en sera pas seulement faute de temps, mais en raison d’une énigme singulière qui lie le Collège, le Collège lui-même, à l’énigme de son nom, à la veille de ce qui le rendit nommable ou innommable, le laissant aujourd’hui encore partagé entre plusieurs titres non synonymes dont son nom officiel,

En cuanto “Nuestro *Collège*” se llama alternativamente (*autrement*), la cuestión del nombre se incorpora a la misma (des)regulación contable de una amistad incalculable, ya que tanto el nombre “amigos” como todo (otro) nombre alternativo, comparten por igual la ley del otro (secreto porque *es* otro), es decir, cierta economía anti-económica porque indomesticable. En este punto en que la cuestión del nombre y la de la amistad se suturan sobre lo intangible de la otredad, Derrida vuelve sobre la diferenciación tener-contar-conocer (los amigos o los nombres). Tener (sólo amigos), contarlos o contar con amigos y no conocer sino amigos, se encastran entre sí, comenzado desde el límite externo de “tener” para seguir por el doble sentido interior/exterior de “contar” (amigos contados o con los que “se cuenta”), para terminar en el límite interno, inherente a “conocer”. Pero por fuera de esta totalidad delimitada por “tener” y por consiguiente, fatalmente intervenida (inter-venida) por el “contar/contar-con” y el “conocer”, se des-linda como propia a tal de-limitación, la enemistad : *tenida* por mero intervalo de la amistad o por margen que la excluye, marginada a su vez del cómputo de las amistades *contadas* o con la que *se cuenta*, en fin, enemistad *des-conocida* o incluso, ignorada como si no fuera enemiga.

El texto retoma a renglón seguido, la diferenciación entre no tener sino amigos y nombres, no poder contar tal enormidad (de amigos y nombres) y finalmente, no conocer sino a aquellos amigos y nombres ya consabidos. Por igual y como consecuencia, no cuenta a sus enemigos, no cuenta con ellos y finalmente, como no conoce sino amigos, desconoce a sus enemigos:

Que *solamente* tenga amigos, que *no pueda* contar sus amigos o que *no se reconozca* sino amigos puede significar también que, al no tener más que amigos, no cuenta sus enemigos, incluso que no los tiene en cuenta o no cuenta con ellos; y, al no reconocerse sino amigos, no conoce a sus enemigos,

ce nom d'état civil d'une association régie par la Loi dite de 1901, pour n'être ni un nom apparent, in un prêtre-nom, ni un pseudonyme cachant un nom secret, ne dit pourtant pas sa seule vocation. Notre Collège s'appelle autrement". François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 206 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

lo que es de nuevo algo distinto, bien porque los desconozca, bien porque los ignore: otras tantas formas –todas ellas les resultan familiares a los amigos del *Collège*–!de “no tener sino amigos.”⁴⁴

Llegado a este punto en que tanto la amistad como el nombre se encuentran por igual acotados por la intangibilidad del *otro*, Derrida destaca un episodio que reviste en su memoria especial significación, al celebrarse una década de existencia del *Collège*. La anécdota nos aproxima en gran medida a la circunstancia de este mismo evento “Nombres y modos de la amistad”, que en 2025 celebra la reciente instalación, en 2024, de la Fundación de Amigos Latinoamericanos del Colegio Internacional de Filosofía. El episodio rememorado por el conferencista en 1995 refiere a la tesis de doctorado de Patrice Vermeren, quien no sólo forma parte de nuestros vínculos de amistad con el *Collège* y más allá, en el contexto de la filosofía francesa, sino que además dictará la conferencia de cierre de este evento en que participamos conjuntamente. Este vínculo franco-latinoamericano no es ajeno tampoco a la amistad filosófica del propio Patrice Vermeren con Derrida y sobre todo, no deja de vincularse al contenido de la tesis (de Vermeren) que se presentaba a Derrida, seguramente en vistas a una defensa académica.

Otra aproximación ocupaba, en medio de un vuelo en avión, la atención del autor de *L'autre nom du Collège* : la posibilidad de una confusión entre la amistad filosófica tal como se proponía presentarla en la conferencia destinada a celebrar el décimo aniversario del *Collège* y la cita de un pasaje de Victor Cousin, aducido en la tesis presentada por Vermeren. Aquel gestor de la institucionalidad filosófica francesa de Estado en el siglo XIX declaraba en su momento, tanto como se proponía hacerlo el autor de *L'autre nom du Collège*, que la filosofía no conoce enemistades, es decir, que no presenta sino amigos. Esa posibilidad de una confusión angustia, según lo confiesa en el curso de la misma conferencia, al primer presidente del *Collège*. La vía que encuentra el conferencista para desembarazarse de un

44 “*Qu’il ait seulement des amis, qu’il ne compte pas ses amis ou qu’il en se connaisse que des amis, cela peut signifier aussi que, n’ayant que des amis, il ne compte pas ses ennemis, voire qu’il ne compte pas avec eux ou sur eux ; et ne se connaissant que des amis, il ne connaît pas ses ennemis, ce qui est encore autre chose, soit qu’il les meconnaisse, soit qu’il les ignore : autant de façons, elles sont toutes familières aux amis du Collège, du “n’avoir que des amis”.* François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 206 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

vínculo que lo cuestiona desde la propia letra de la cita (la filosofía, dice Cousin citado por Vermeren, no es la enemiga de nadie, por lo tanto es la amiga de todos), consiste en recurrir al criterio de la amistad para diferenciar, a partir de la característica propia a la gestación del *Collège*, la amistad filosófica de la institucional.

Pero, al evocar hace un momento una amistad que no está vinculada a contratos, derechos ni obligaciones estatutarias, me acerco a ese otro nombre del *Collège*, a esa otra referencia también: detrás del título oficial y legal de una institución contractual, más allá de ella y de su funcionamiento de hecho y de derecho, hay otro tipo de vínculo y de compromiso al cual no viene a referirse un nombre secreto detrás del nombre público pero sin el cual el nombre público no sería más que una fachada.⁴⁵

El razonamiento que acabamos de presentar va a contracorriente de una larga tradición filosófica, pero incluso de la propia tradición de la filosofía post-cartesiana. Se sostiene por parte de Derrida que la condición filosófica requiere un componente no formalizado de la amistad, pero que sostiene asimismo, toda formalización. Tal formalización se vinculaba en esa ocasión a un contexto de institucionalidad, datado por la primera década de existencia del *Collège*. La condición institucional no cristaliza formalmente, por otro lado, sino un campo que se supone intersectado por todo otro saber. Nadie sabría, en efecto, en que consistiría un saber (científico, artístico, político, etc.) que no fuera consignado (con-signado) en una forma (para comenzar, la propia a una “lengua natural”) que incluso se pliega, como nos recordara Saussure, a una institución (sin olvidar la forma más “pura” de la ciencia : un “lenguaje formal”, esto es, formalizado).⁴⁶

La aporía como ley interna del contexto

45 “*Mais en évoquant à l’instant une amitié qui ne se lie pas aux contrats, aux droits et aux obligations statutaires, je m’approche de cet autre nom du Collège, de cette autre référence aussi : derrière le titre officiel et légal d’une institution contractuelle, au-delà d’elle et de son fonctionnement de fait et de droit, il y a un autre type de lien et d’engagement, auquel ne vient pas se référer un nom secret derrière un nom public mais sans lequel le nom public ne serait qu’une façade*”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 208 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

46 Al respecto ver J. Derrida. *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990. Particularmente la parte II “*Transfert Ex cathedra. : Le langage et les institutions philosophiques*”.

El lenguaje de la amistad es asimismo aporético, tal como lo señalara el propio Derrida, incluso antes de abrir la consideración que, a partir de la tesis de nuestro amigo Patrice Vermeren, se vale de un pasaje extraído de Victor Cousin : “Ya había preparado esta modesta alocución circunstancial sobre la aporía más o menos formalizable de esta extraña locución, “X sólo tiene amigos, sólo cuenta con amigos, sólo conoce amigos”, cuando leí ayer por la tarde, en el avión, al volver de Alemania, un pequeño texto que me gustaría citar”.⁴⁷

La forma canónica de la aporía la vincula con un problema sin salida, pero “si y sólo si” la formalización del problema viene a ser reducida a las propias premisas de un razonamiento formal, que terminan por conducir a la indecidibilidad de la solución. Al referirse a una “aporía más o menos formalizable” Derrida inscribe *eo ipso* la formulación aporética en un cotejo con la alteridad que no puede reducirse a términos formalizables. Tal es ante todo la cuestión que trasciende de por sí los límites, tema clave de “*Apories*”, que se subtitula “*Mourir : s’attendre aux limites de la vérité*”.⁴⁸

Por esa razón la cuestión de la institucionalidad también puede admitir la cuestión del otro nombre, o del nombre del otro, o del nombre que da otro, eventualmente, para un mismo nombre formalmente institucionalizado o institucionalizable. No se cuentan los nombres, no se cuentan los amigos, pero en esta aparente falencia de lo que no puede ser definitivamente formalizado y escapa por lo tanto a toda institucionalización definitiva, reside lo que vincula, a los unos y a los otros, con lo otro de unos y otros. Ese vínculo estriba en la economía anti-económica porque indomesticable, que no llega nunca a ser enteramente formulada en un lenguaje formalizado, pero que anima pese (o quizás, gracias a) no poder ser formalmente satisfecha, a la propia formalidad institucional, según el propio régimen cuasi-aporético de la amistad : “El argumento parece, en efecto, sencillo: es posible ser amado (voz pasiva) *sin saberlo*, pero es imposible amar (voz activa) *sin saberlo*”.⁴⁹

47 “J’avais déjà préparé cette modeste allocution de circonstance sur l’aporie plus ou moins formalisable de cette étrange locution, «X n’a que des amis, ne compte que des amis, ne connaît que des amis», quand j’ai lu, hier après-midi en avion, en rentrant d’Allemagne, un petit texte que je voudrais citer”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 206 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

48 J. Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 7.

49 “L’argument paraît simple en effet : il est possible d’être aimé (voix passive) *sans le savoir*, mais il est impossible d’aimer (voix active) *sans le savoir*”. J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, ed. cit., p. 25 (trad. cit. R. Viscardi).

El vínculo entre amistad y saber no es nunca exclusivo del saber, incluso cuando no se ama. Por lo tanto, el amor supone el saber(lo), tanto como el sos-tenerlo. Asimismo, una política de la amistad incluye una aporía “más o menos formalizable” (Derrida *dixit*) para el saber como tal, que asimismo supone y sostiene *lo* político (por encima de *la* política), también en su formalización institucional :

Yo diría incluso que ese otro nombre impronunciado es más público, más universal, más abierto, más irreductible en el fondo que el nombre de estado civil del *Collège*. Y en nombre de ese nombre empezó la historia del *Collège*: sin él, el *Collège* no sería sino una institución entre otras. Y es él, ese otro nombre, *bajo ese otro nombre*, el que en principio sólo debería tener, contar o conocer amigos.⁵⁰

Sería propio a la amistad, según este punto de vista invisto, que fuera imposible tenerla sin saber mantenerla, así como saber que se mantiene sin tenerla. Tal continuidad aporética entre tener-mantener-saber compone una concatenación semántica cuyos términos no pueden ser formalmente despejados entre sí, al tiempo que abandona la contraposición entre aporía y resolución formal (de una contraposición entre términos), para subrayar el replanteamiento del problema de todo problema (al mismo tiempo espacio propio y límite con lo ajeno, tal como lo metaforiza la figura del escudo). Bajo forma paradójicamente informal, el quiasmo aporético de todo problema habilita asimismo la tensión activa entre lo propio y lo ajeno, particularmente en el plano político :

Para abordar estas cuestiones, he tenido que encarar el paso y el no paso, la *aporía* en general -y por ejemplo las razones por las que una "lógica" de la aporía se me ha impuesto regularmente, desde hace tanto tiempo: no para significar parálisis o *impasse*, sino aquello que es necesario sostener para que una decisión, una responsabilidad, un acontecimiento o una hospitalidad, un don, sean posibles.⁵¹

Esa condición de la aporía que sostiene la eventualidad (decisión, responsabilidad, acontecimiento, hospitalidad, don), configura un desplazamiento de los límites formales

50 “*J’irai jusqu’à dire que cet autre nom imprononcé est plus public, plus universel, plus ouvert, plus irréductible au fond que le nom d’état civil du Collège. Et c’est au nom de ce nom que l’histoire du Collège a été engagée : sans lui, le Collège ne serait qu’une institution parmi d’autres. Et c’est lui, cet autre nom, sous cet autre nom, qui en principe ne devrait avoir, compter ou connaître que des amis*”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 208 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

51 “*Pour traiter ces questions, il m’aura fallu traiter du passage et du non-passage, de l’aporie en général -- et par exemple des raisons pour lesquelles une «logique» de l’aporie s’est régulièrement imposée à moi, depuis si longtemps : non pour signifier la paralysie ou l’impasse mais cela même qu’il faut endurer pour qu’une décision, une responsabilité, un événement ou une hospitalité, un don soient possibles*”. J. Derrida, *Apories, (Prière d’insérer)*, ed. cit., p. 1 (trad. cit. R. Viscardi).

gracias al vínculo entre sí de lo uno (del límite) con lo otro (sin límite), para transformar la cuestión aporética (sin salida), pese (o gracias) a tener-mantener-saber los límites formales que se antepone(n) a la decisión.

De ahí que desde el pasaje que relata la “angustia” generada por la cita de Victor Cousin en la tesis de Patrice Vermeren, hasta el pasaje que rechaza la posibilidad de “totalización” de un balance de la trayectoria del *Collège*, el texto relate pares de contrarios, que lejos de disolverse unos en otros, traducen la inminencia de *lo político* como lo-otro-sin-nombre de *la política* institucional, a través de otros tantos oximorones conceptuales :

- la reafirmación propia como efecto de un desafío ajeno
- la reactivación de la fundación en tanto que contrafirma
- el nombre-por-venir más allá de un título de estado civil
- una suerte de institución contra-institucional
- la suspensión de la jerarquía sedentarizada
- el singular y abisal vínculo de la filosofía consigo misma

Todas y cada una de estas expresiones presentan, *prima facie*, cierta inverosimilitud. La tensión contradictoria del oxímoron habilita, por el contrario, el vínculo incondicional que mantienen entre sí la libertad y la responsabilidad. Esta condición paradójica u oximorónica, corresponde al propio régimen de la amistad, cuyo oxímoron conceptual no puede desligar entre sí el tener una amistad del saberlo, ni el saber de una amistad sin mantenerla.

Un perspectivismo entre otros muchos

Habiendo avanzado decisivamente en el enfoque que presentaba, el autor de *L'autre nom du Collège*, declara profesar cierto "perspectivismo", para escapar a una totalización posible de la experiencia hecha en común. Pese a sostenerse en una comunidad, tal experiencia no corresponde a una comunidad como otras, ya que no la instruye ningún estatuto definitivo, sino meros vínculos de amistad que la animan y delimitan. Ese contexto interno integrado por perspectivas forzosamente disímiles podría ver diluirse, como consecuencia del cotejo entre opiniones contrapuestas, la referencia compartida y requerida por una responsabilidad sostenida en común. Antes que habilitar cierta disolución de la responsabilidad en una

informalidad amistosa, se trata de sostenerla en cierta responsabilidad incondicional, cuya libertad radical no sólo cumple con los estatutos del Estado y de la sociedad civil, sino que además y por añadidura los interroga. desde una perspectiva disimétrica respecto a todo estatuto :

Ahí es donde la idea al menos del *Collège* desborda lo que el título de estado civil puede regular de forma estatutaria y, por lo demás, indispensable; nadie lo ha puesto jamás en duda. Si el *Collège* es, de hecho, una especie de mezcla entre, *por una parte*, un establecimiento público y una asociación con vocación, por su bosquejo mismo y su funcionamiento de hecho, de convertirse en un establecimiento público y, *por otra parte*, una institución independiente del Estado, esto no es sino una contradicción aparente; es la apertura de ese espacio entre dos estatus (ni el uno ni el otro) o, más bien, entre un estatus y una exigencia *incondicional*, que permite interrogarlos, analizarlos con total libertad y, al tiempo que se plantean nuevas cuestiones al respecto, permite transformar el concepto y la realidad de dichos estatus, a saber, de esas inmovilidades, de esas estructuras relativamente estabilizadas, así como también permite tener en cuenta lo que le sucede hoy en día, de forma inédita, al Estado, a los Estados, a las naciones, a las sociedades, etc. (dentro y fuera de Europa).⁵²

Esta responsabilidad incondicional del *Collège*, no exime sin embargo ni al Estado ni a la sociedad civil de responsabilidad *para con* el *Collège*. Por el contrario, tal responsabilidad disimétrica entre las partes configura una superación democrática del Estado, al tiempo que implica para el *Collège* obligaciones de investigación que lo llevan a replantear, eventualmente, la propia cuestión del estatuto de las instituciones estatales que lo amparan. El mismo interés democrático del Estado se cumple a través de una responsabilidad incondicional de la investigación, que corresponde al máximo ideal posible de un Estado democrático :

52 “C’est là que l’idée au moins du Collège déborde de que le titre d’état civil peut régler de façon statutaire – et d’ailleurs indispensable, personne n’en a jamais douté. Si le Collège est en fait une sorte de mixte entre, **d’une part**, un établissement public ou une association ayant vocation, dans sa silhouette même et dans son fonctionnement de fait, à devenir un établissement public, et, **d’autre part**, une institution indépendante de l’État, ce n’est qu’une contradiction apparente ; c’est l’ouverture de cet espace entre les deux statuts (ni l’un ni l’autre), ou plutôt entre un statut et une exigence **inconditionnelle**, qui permet de les interroger, de les analyser en toute liberté et , tout en posant des questions nouvelles à leur sujet, de transformer le concept et la réalité de ces statuts, à savoir de ces immobilités, de ces structures relativement stabilisées, de prendre en compte aussi ce qui arrive aujourd’hui, de façon inédite, à l’État, aux États aux nations, aux sociétés, etc. (en Europe et hors de l’Europe)”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 214 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

Se puede considerar provocador o exorbitante un deber unilateral, en cierto modo, ese contrato disimétrico que parece no vincular más que a una parte y no a la otra. No, semejante deber responde normalmente, por así decirlo, en unas condiciones que a nadie se le ocurriría considerar extraordinarias, a una idea de la democracia y (algo todavía más inaudito, a su vez extraordinario, ciertamente, y absolutamente problemático) a la idea de un Estado democrático.⁵³

En este sentido la existencia del Collège reforma la propia significación del Estado, así como la de la sociedad civil. Tan concreta como filosófica, esa situación corresponde a las transformaciones históricas en curso durante el período de los años 1970/1990, descritas en su momento por el “*Rapport bleu*”. Se reconfigura asimismo la propia condición filosófica, que pasa a quedar signada por la incondicionalidad de una libertad radical, habilitada desde entonces a poner en vilo todo estatuto, ante todo aquél que pudiera favorecer la esclerosis institucional del saber : “Lo analizamos en el susodicho *Rapport bleu*, lo mismo que analizamos entonces la nueva situación histórico-filosófica en la que un acontecimiento como la institución del *Collège* era requerido *a la vez*, indisociablemente, como acontecimiento filosófico y como acontecimiento sociopolítico”.⁵⁴

Esta determinación a la vez histórico-filosófica y sociopolítica, que articula la incondicionalidad de una libertad radical propia al *Collège*, inhiere por igual en el estatuto del Estado y en el de la sociedad civil, así como por otro lado, determina que la condición estatal también se encuentre involucrada filosóficamente por el *otro* nombre del *Collège*, que desde entonces también incluye el nombre de *todo otro* estatuto, el del Estado incluido :

El Estado no constituye aquí, por lo demás, una instancia abstracta y arbitral que sólo se expresaría por medio de la voz de esta o aquella autoridad oficial o tutorial: aquellos que hablan en nombre del

53 “On peut juger provocant ou exorbitant un devoir unilatéral, en quelque sorte, ce contrat dissymétrique qui semble en lier qu’une partie et non l’autre. Non, un tel devoir répond normalement, si on peut dire, dans des conditions que personne en songerait à juger extraordinaires, à une idée de la démocratie et (choes encore inouïe, elle-même extraordinaire, il est vrai, et toute problématique) à l’idée d’un État démocratique”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., pp. 215-216, (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

54 “Nous l’avions analysé dans ledit *Rapport bleu*, comme nous avons alors analysé la situation historico-philosophique nouvelle dans laquelle un événement comme l’institution du *Collège* était appelé, **à la fois**, indissociablement, comme événement philosophique et comme événement sociopolitique”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 217 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

Collège, en sus nombres o *dentro* del *Collège*, dicen también, y no sólo en cuanto ciudadanos, algo del Estado, de la verdad, de los deberes y de los intereses del Estado.⁵⁵

La participación del *Collège* en los asuntos públicos, en razón de una concomitante destinación histórico-filosófica y sociopolítica, no sólo pasa por dentro de la comunidad colegial en tanto que participación en los propios asuntos del Estado, sino que además se proyecta en el escenario público en su conjunto. Lo anterior conlleva, desde un perspectivismo proyectado sobre el contexto societario, la posibilidad de retomar índices de una trayectoria, en este caso, la del *Collège*. Derrida va a destacar dos : la cuestión de la lengua y la propia cuestión de la ley de institución.

El índice de la lengua

La cuestión de la lengua se plantea de inmediato como la cuestión de las lenguas nacionales, es decir del lenguaje natural. Ínsita a lo que el autor del texto ha denominado “perspectivismo”, en cuanto forzosamente anclada en condiciones idiosincrásicas, toda lengua natural supone *in nuce* el “mar territorial” de la actividad del *Collège* : las lenguas nacionales protagonizan la actividad teórica. Tal territorialidad por igual marítima y vernácula configura paradójicamente, gracias al propio respeto que profesa hacia las lenguas nacionales, un mar internacional. Esta paradoja perspectivista (por admitir cada lengua nacional se las admite inter-nacionalmente a todas) que hacen posible las lenguas nacionales entre sí, habilita asimismo el lugar del francés como lengua principal, pero inmediatamente sostiene Derrida, no se trata de una lengua de derecho. El mar territorial internacional de las lenguas nacionales, le abre al *Collège* la experiencia de la traducción que habilita, según el autor de *L'autre nom du Collège*, la experiencia intelectual por excelencia. Traducción inter-lingüística, traducción intra-lingüística, traducción “intersemiótica” ; la traducción pasa al otro, de la lengua, de la nación, de la sensibilidad, del pensamiento y a todo otro, así fuera el del nombre, sin habilitar ningún contenido incólume, gracias el resto intraducible que siempre deja la huella del otro :

55 “*L’État ni figure pas ici, d’ailleurs, une instance abstraite et arbitrale qui en s’exprimerait que par la voix de telle ou telle autorité officielle ou de tutelle : ceux qui parlent au nom du Collège, en ses noms, ou dans le Collège, disent aussi, et nous seulement en tant que citoyens, quelque chose de l’État, de la vérité, des devoirs et des intérêts de l’État*”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 216 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

Antes de saber cómo y qué traducir por "representación", debemos cuestionar el concepto de traducción y de lenguaje que muchas veces está dominado por el concepto de representación, ya se trate de traducción interlingüística, de traducción intralingüística (dentro de una misma lengua) o incluso, para recurrir aquí por comodidad a la tripartición de Jakobson, de traducción intersemiótica (entre lenguas discursivas y lenguas no discursivas), en el arte por ejemplo.⁵⁶

Cierta inherencia internacional del *Collège* es efecto, desde este punto de vista, de la misma afiliación teórica a la traducción, que se abre más allá y por encima de toda lengua o condición semiótica en particular, por consiguiente, más allá y por encima de la condición de una lengua nacional en su pertenencia y pertinencia comunitaria.

El índice de la ley institucional

El 2o. Índice se vincula a la existencia del *Collège* en dos fases que se sintetizan en la heterofundación performativa y permanente. Las dos fases son asimismo envíos de sí mismo para sí otro, esto es, de la filosofía para la institución y del *Collège* para la comunidad mundial de amigos.

El *Collège* es una “contra-institución” en cuanto la filosofía trabaja permanentemente en la propia interrogación de la institución como tal, pero además, en cuanto trabaja en torno a lo que supone tal interrogación contra-institucional para el propio *Collège*. Este trabajo se multiplica en distintas fases presididas por la díada institución/contra-institución : a) un doble gesto lleva a la sobre-nominación (el otro trabaja desde siempre sobre su propio nombre y sobre el nombre propio del *Collège*) ; b) en tanto que práctica de la regulación, la idea reguladora se aloja en el interior de la actividad y la diferencia críticamente del mismo trabajo institucional que de por sí cumple ; c) firma y contrafirma configuran entre sí un trayecto de ida y vuelta, que escapa a toda convalidación que no divida al firmante entre la una y la otra: “*Observación*: el texto – escrito – de esta comunicación – oral – debía enviarse a la

56 “*Avant de savoir comment et que traduire par «représentation», on doit s’interroger sur le concept de traduction et de langage qui est souvent dominé par le concept de représentation, qu’il s’agisse de traduction interlinguistique, intralinguistique (à l’intérieur d’une seule langue) ou même, pour recourir ici par commodité à la tripartition de Jakobson, de traduction intersémiotique (entre des langages discursifs et des langages non discursifs), dans l’art par exemple*”. Derrida, Jacques (1987), “Psyché. Invention de l’autre”. Psyché. Inventions de l’autre. Recuperado el 30 de enero de 2026 de: [Derrida Jacques Psyché Inventions de l'autre 1987.pdf](#)

Asociación de sociedades de filosofía de lengua francesa antes de la sesión. Por lo tanto, tal envío debía estar firmado. Lo que hago y contrahago aquí. ¿Dónde? Allí. J.D.”.⁵⁷

Este reenvío entre dos (aquí/allí) que no pueden reunirse al tiempo que se concitan perpetuamente, desplaza la cuestión de lo mismo al tiempo que la confiere a lo otro, convierte sin dilación de recaudo en amigos del *Collège* a todos aquellos que se reconozcan en esa *amación (aimance)*⁵⁸ interrogante, incondicionalidad vinculante que también convierte a todo enemigo en interrogante *por amación*, más allá de fronteras, a partir de cierta transfrontera colegial :

Y hasta los que desean discutir o desplazar estas o aquellas orientaciones del *Collège*, dentro o fuera del *Collège*, los consideramos amigos del *Collège*, sin irenismo ni ecumenismo, desde el momento en que aceptan que esa discusión tenga lugar, en este lugar abierto, en el borde de este lugar abierto que sigue siendo y debe seguir siendo el *Collège*.⁵⁹

El *Collège* se encuentra por lo tanto, perpetuamente en sí mismo ante otro según una heterofundación, como efecto necesario de una inyunción-disyunción que no reconoce origen primero ni destino último, remitida siempre a más tarde y desde ya a cuenta regresiva, guiada por un criterio performativo de cumplimiento :

Esta vigilia convierte la fundación en algo que pertenece a lo por-venir y no al pasado. Una heterofundación espera todavía del otro su nombre: como otro nombre o como el nombre del otro. Y –ésta no es la menor paradoja–, lejos de exonerarnos, dicha heteronomía nos compromete, nos recuerda nuestra responsabilidad. Nos recuerda, a nosotros, que somos contables. Ante los amigos del *Collège*. Nos lo recuerda, hoy, a nosotros. A nosotros, quiero decir a los innumerables amigos del *Collège*, conocidos o desconocidos, declarados o no, presentes o por venir.⁶⁰

57 “(Remarque : le texte – écrit – de cette communication – orale – devait être adressé à l’Association des sociétés de philosophie de langue française avant la séance. Tel envoi devait donc être signé. Ce que je fais et contrefais ici. Où? Là. J.D.)”. J. Derrida, *Marges...* ed. cit., p. 393 (trad. cit. R. Viscardi).

58 J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 23.

59 “Et même ceux qui souhaitent discuter ou déplacer telles ou telles orientations du *Collège*, de l’intérieur ou de l’extérieur, nous les considérons comme des amis du *Collège*, sans irenisme et sans oeucuménisme, dès lors qu’ils acceptent que cette discussion ait lieu, dans ce lieu ouvert, au bord de ce lieu ouvert que reste et doit rester le *Collège*”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 220 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

60 “Cette veille fait de la fondation une chose de l’à-venir et non du passé. Une hétérofondation attend encore de l’autre son nom : comme autre nom ou comme nom de l’autre. Et, ce n’est pas là le moindre paradoxe, loin de nous exonérer, cette hétéronomie nous engage, elle nous rappelle à notre responsabilité. Elle nous rappelle, à nous, que nous sommes comptables. Devant les amis du *Collège*.”

El presente del *Collège*, el *Collège* del presente

Para la Fundación de Amigos Latinoamericanos del Colegio Internacional de Filosofía, reviste particular significación la lectura del presente, tanto como la del *Collège*. La propia cuestión de la creación del *Collège* fue, desde sus inicios, inseparable de un presente que desbordaba aquel reagrupamiento. Entendemos que más allá de la actualidad del *Collège* en su contorno propio, el presente como tal compone, en su horizonte mayor, ciertas preguntas orientadoras.

1) La más destacada se vincula a la significación del término compuesto “contra-institución”. En su texto Derrida entiende por “contra-institución”, lo opuesto a “sedentarización” universitaria. Esto es, que los cargos no sean eternamente ocupados por los mismos o aquellos que esos mismos eligen en su lugar. Oponiéndose a “sedentarización”, el prefijo “contra” apunta en dos sentidos diferentes, consignados por el propio autor de “*L’autre nom du Collège*”: por un lado, el encontrarse “en contra” en tanto que impugnación, cuestionamiento u oposición, por otro lado, estar “contra” en el sentido de una contigüedad, recuesto o confinamiento.⁶¹ Este reenvío contradictorio entre dos significaciones contrapuestas, inhabilita toda posición que se pretendiera definitivamente instituida, es decir, inherente a límites insoslayables. La contra-institución surge, por lo tanto, de la institución misma, en cuanto ninguna “institucionalidad” puede desplegarse sin contraposición a sí misma (reforma) o a otra (conflicto). La “sedentarización” universitaria se presenta así como una perversión de la institución, en cuanto se opone tanto a la reforma como al conflicto, que configuran por igual distinciones inherentes al devenir institucional.

Respecto al actual cuarto de siglo, conviene anotar que la institucionalidad de base jurídica tiende a disolverse al tiempo que se degrada la soberanía representativa que legitimaba la figura del Estado-nación. El régimen de legitimación pública abandona la condición orgánica de la tríada territorio-población-lengua y pasa a sostenerse en la vinculación espectral a distancia, que conjuga sensibilidades identitarias cosmopolitas. Este proceso no supone la inmediata disolución de la soberanía, sino que conduce a una diseminación de la soberanía

Elle nous le rappelle, aujourd’hui, à nous. A nous, je veux dire aux innombrables amis du Collège, connus ou inconnus, déclarés ou non, présents ou à venir”. François Châtelet et alt., (Derrida, J. Annexes), ed. cit., p. 221 (trad. cit. Cristina Peretti, RLCIF, No. 1).

61 Ch. Ramond, *Dictionnaire Derrida*, Paris, Ellipses, 2016, p. 49.

en el plano comunitario y a la creación de soberanías supra-nacionales, tendencias que emergen por igual, en cotejo con la soberanía representativa del Estado-nación. Este devenir con base en la propia diseminación de la autonomía del saber (la ciencia), perforada por la eficacia del saber (la tecnología), invierte la relación entre institución y contra-institución, en cuanto la institución tiende a ser subrogada por la contra-institución, mientras la institucionalidad tiende a limitarse a la regulación de un devenir que la desplaza hacia sus propios márgenes (contra-institucionales). Estos márgenes provienen tanto de lo comunitario como de lo identitario, en un proceso de señalado sesgo cosmopolita.

2) La condición filosófica del *Collège* no corresponde a una disciplina, sino por el contrario, al pensamiento, entendido como itinerante interrogarse sobre sí mismo. El *Collège* no es por lo tanto, una comunidad *como* otras, en cuanto una vez desasido de toda identidad particular, lo filosófico pasa a habitar un quiasmo interrogante. Este quiasmo induce, en su propia tensión entre-dos, la remoción que permite dar lugar a una alternativa, a partir de una esforzada perseverancia. En tanto la amistad o la enemistad son por igual inherentes a la *amancia*, la modulación que reúne, entre-dos, saber y querer, se juega tanto en la amistad como en la enemistad. El pensamiento concebido como itinerante conjuga, por lo mismo, más que los mismos límites y su pensar sin límites infranqueables configura una “comunidad que no es como las otras”.

Ante la crisis del designio de la Historia propio a la Ilustración (la emancipación de la Humanidad), conviene considerar que el mismo efecto también aparejó la dispersión de la Historia de la Filosofía, cuyo sentido ordenador pautaba el horizonte posible de un devenir de escuelas y autorías. El significado de una Historia orientadora de la trayectoria de la Humanidad requería un saber totalizador, que el descaecer actual del horizonte del Progreso condena, desde ya, por sus propios efectos regresivos. La perspectiva de un ordenamiento edificante del saber, en cuyo ámbito se reconocerían regiones y dominios disciplinarios, cede paso a un presente de urgencias movilizadoras, donde lo filosófico transita a través de la crisis, antes que desde el gobierno del saber.

3) La internacionalización se plantea como irradiación de la comunidad colegial. En esa medida, supone el criterio de traducción como pauta directriz. Abarcando un espectro supralingüístico, la traducción adviene en tanto que regla política emancipada de toda

adscripción nacional definitiva, aunque sometida al escrutinio permanente de la acepción vernácula. Esa disparidad propia a la *restancia* de toda traducción en un contexto particular, también contrarresta la dominación lingüística, al tiempo que admite coyunturalmente que una lengua pluri-nacional, en este caso el francés, adquiera una principalidad sin jurisdicción normativa.

En un sentido cosmopolita que cunde al término del primer cuarto de siglo, el lugar de la traducción reviste el doble sentido de la preposición “por”: causa y tránsito. *Por* la traducción se vinculan entre sí partes distintas, asimismo transita *por* la traducción, una diferenciación que no puede reducirse a ninguna de las partes involucradas. Si la traducción puede dar cuenta políticamente de contextos supra-lingüísticos, puede con más razón aún, inter-rogar entre significaciones. No puede, por el contrario, respetar la formalidad de una lengua, ni *a fortiori*, la formalidad del paso de una lengua a otra, sin comenzar por abrir paso a una vía, que no se abre sino por el paso a dar, de un idioma a otro, pero también, hacia el propio idioma desde otro lugar, eventualmente, el lugar de otro. Este camino es necesariamente político, porque la lengua lo es. Pero no por eso deja de sostener determinado equilibrio, razonable si se quiere, entre los márgenes del camino, las marcas que lo delimitan y la marcha que lo transita.

Ricardo Viscardi

Espacio Francófono

UdelaR-Uruguay

Casa de Filosofía

<https://orcid.org/0000-0002-1333-1218>

“Mi amigo-enemigo”: confrontaciones en torno a la noción de disciplina o militancia política entre Alain Badiou y Jacques Rancière

Resumen

El presente ensayo aborda las relación de amistad-enemistad entre Alain Badiou y Jacques Rancière, en virtud de sus acuerdos y desacuerdos con respecto a la continuidad de la política, donde cobran relevancia las nociones de organización, disciplina o militancia política. A partir de entrevistas y conferencias desarrolladas principalmente a partir de los años 2000 en adelante, se evidenciará un diálogo sostenido entre ambos filósofos, una forma de construir pensamiento a partir de la mirada del otro, con especial énfasis en la cuestión de si, tanto la aparición como la continuidad de la política, necesitan o no de mediaciones, entendidas como agentes y progresiones temporales, que favorezcan la justicia y la emancipación.

1. Introducción

La primera parte del título de este artículo se debe a que ha sido Alain Badiou, quien se ha referido a Jacques Rancière, tanto como su amigo, pero también como su amigo-enemigo, en virtud de diferentes modos de comprender la política y, en específico, la posibilidad de su continuidad. Si, como señala Derrida siguiendo a Cicerón en su libro *Políticas de la amistad*, esta última consiste en una relación especular, dado que al amigo “se le observa observándonos, se le ve mirando nuestra imagen en los ojos, en realidad en los nuestros” (Derrida, 1998, pág. 20), la relación de amistad-enemistad entre Badiou y Rancière, como ambos han señalado, se remonta a sus primeros años de formación hasta la actualidad. Sin embargo, de acuerdo con los materiales que he podido reunir para este artículo, la discusión entre ambos parece haberse vuelto más álgida durante la primera década del 2000, a través de una serie de entrevistas y conferencias. Géneros que les ha permitido profundizar sobre aquello que también han planteado en sus libros acerca de la política, pero también poder referirse a otros temas como, por ejemplo, a la relación de amistad o de amistad-enemistad entre ambos.

Por cierto que, antes de este momento en el que me he concentrado, ya había comenzado un debate entre ambos filósofos, si consideramos que Rancière en octubre de 1989 publica el texto *A propos de L'être et l'événement d'Alain Badiou* en *Le Cahier del Collège international de*

philosophie, donde destaca y cuestiona la noción de “fidelidad” que Badiou presenta en este libro. *Fidelidad* como conducta ética del tiempo, un "paso más" que se le pide a la filosofía como espacio de composibilidad de los cuatro procedimientos productores de verdades: el matema y el poema, la política y el amor, pero donde la “modestia de ese *paso más* adopta insistentemente la forma de un reinicio de esa *hyperbolè* o *Uebergang* por la que la filosofía inicia o reanuda su marcha fundacional” (Rancière, 1989).

Ahora bien, este artículo se ha ordenado del siguiente modo: primero, presentaré la perspectiva de Alain Badiou, quien parece haber tomado la ofensiva en este debate, al ser él quien constantemente se ha interesado en tematizar sus acuerdos y desacuerdos con Rancière en términos políticos. Lo haré mencionando algunas conferencias dictadas en el transcurso de los años 2000. Posteriormente, abordaré una serie de entrevistas y conferencias, donde Rancière responde a los dichos de Badiou, algunas de las cuales, se podría decir que son casi simultáneas o corresponden al mismo año en que este último filósofo dictó de sus conferencias. Finalmente, realizaré un cierre a modo de síntesis, señalando aquellos elementos comunes y diferentes en términos de la noción de militancia o continuidad de la política que, en parte, genera esta relación de amistad-enemistad entre ambos filósofos.

2. Badiou: la disciplina del devenir o la disciplina del proceso

Primero, quiero remitirme a la conferencia titulada *La idea de justicia* realizada por Badiou en junio de 2004 en la Universidad de Rosario, Argentina. En esta conferencia plantea que la esclavitud moderna ha consistido en reducir al cuerpo a un cuerpo consumidor o a un cuerpo sufriente. Por ende, Badiou entenderá *la justicia* como toda tentativa por luchar por otra concepción del ser humano, lo cual implica volver a relacionar el cuerpo de la humanidad al proyecto y a la idea (Badiou, 2007).

Dos afirmaciones derivarán de esto. La primera, que Badiou señala como una afirmación de carácter materialista en la medida en que el cuerpo humano se propone un pensamiento posible, el cuerpo inseparable de una idea, incluso en el caso de las víctimas que son reducidas únicamente al sufrimiento.

La segunda afirmación tiene relación con el principio de igualdad de todos/as. La igualdad de todos como un cuerpo ligado a una idea. Aspecto que, señala Badiou, comparte con un “filósofo amigo”, como lo es Jacques Rancière, pues para ambos la igualdad consiste en que no se trata de un

objetivo, ni un programa, sino que de un principio o una afirmación. En otras palabras, no se trata de *querer* que los seres humanos sean iguales, sino de *declarar* que éstos son iguales, para luego sacar las consecuencias de este principio.

Ahora bien, Badiou planteará que la justicia no obedece a un programa a seguir en el futuro o un estado de cosas inmóvil, sino que la justicia es *transformación*. Siguiendo el ejemplo de organizaciones de trabajadores en Francia, quienes no solo luchan por sus derechos, sino también para demostrar que no son solo víctimas, sino cuerpos ligados a ideas políticas, la justicia podrá entenderse como “el presente colectivo de una transformación subjetiva” (Badiou, 2007, pág. 25). Este presente, es siempre de carácter activo, lo que implica no solo estar *por* la justicia, sino estar *en* la justicia cuando compartimos ese presente, por lo que un problema filosófico, pero también político para Badiou es el hecho de saber “¿cómo puede éste continuar?, ¿cuál es la organización de su devenir?” (p. 25). Y es en este sentido, que se desmarca de la de la visión política de Rancière al indicar que para él (Badiou) el problema de la política no es el problema de su *aparición* sino el de su *pérdida*, puesto que la justicia siempre está amenazada (Badiou, 2007). De allí que plantee que el problema de la “duración” de la política y, por ende, de sus consecuencias es fundamental.

Badiou señala que no es posible pasar de una etapa a otra, o de una consecuencia a otra, en términos políticos, sino es a través de la “disciplina” (“el gran problema de la justicia política hoy es el problema de la disciplina” (p. 26), considerado este concepto de modo muy vasto, es decir, en el sentido de tratar la consecuencia de algo, o bien, la capacidad de ser consecuente con algo.

Con relación a este aspecto, Badiou señala que va a comprender la noción de disciplina en términos políticos de manera diferente a cómo se comprendió en el siglo XX, cuyo modelo fue el del partido revolucionario o lo que Lenin llamaba una “disciplina del hacer” (p. 27). Esa disciplina a pesar de haber construido grandes fuerzas habría fracasado según Badiou, porque se trataría de una disciplina que tendría un plan preestablecido y que además funcionaba de manera jerárquica, porque imitaba la disciplina del trabajo y la disciplina del Estado, cuando no funcionaba simplemente como una disciplina militar. De allí que hoy habría que inventar una nueva disciplina, que Badiou denomina una “disciplina del devenir” o una “disciplina del proceso”, que implica querer que el devenir de la justicia vaya lo más lejos; querer que las consecuencias sean las más numerosas posibles. Sin embargo, ésta no puede venir desde el exterior, sino que se trata de un problema que involucra a aquellos/as mismas/as que deben comprender una situación y que deben encontrar una idea. De allí que, señala Badiou, la disciplina deba entenderse entonces como una disciplina del problema: “El problema de la justicia, el problema de sus consecuencias, deberán ser tratados con la lealtad de los matemáticos. Hay aquí un problema ético en el sentido más amplio, hoy en día la cuestión de la

justicia es una cuestión de ética de la disciplina” (p. 27.), lo que significa comprometerse con sus consecuencias. En último término, mantenernos *en* la justicia, tratar sus consecuencias de manera interior, como señala Badiou, implica que los cuerpos que son afectados inventen una idea para resolver un problema, cuestión que él llama una disciplina inmanente, a diferencia de una disciplina trascendente de la obediencia exterior (p. 28).

Llegados a este punto, Badiou declara que lo que lo diferencia de su amigo Rancière es que este último “piensa que sólo hay momentos de justicia, [que] la igualdad llega en un momento y luego se desaparece inmediatamente. Pienso que se trata de una concepción histórica de la justicia, y no de una concepción política” (p.29).

En esta misma conferencia de 2004, Badiou señala que la diferencia con Rancière tiene que ver con la relación entre historia y política:

Lo cierto es que Rancière no cree verdaderamente en las consecuencias, cree en las afirmaciones, en las declaraciones, en los momentos históricos, pero no cree verdaderamente en la organización. Como he afirmado antes, pienso que a organización leninista no puede funcionar más, pero al mismo tiempo pienso que en la política hay algo esencialmente organizado, lo que yo llamo su disciplina. En conclusión, es cierto, esa cuestión de la disciplina me separa de Rancière. (p. 35)

Por último, cabe señalar que una cuestión que abre el debate entre estos dos autores es el tema de la jerarquía, en específico, con relación a la hipótesis democrática de Rancière. Al respecto, debido a que la cuestión de la jerarquía dentro de un colectivo se asocia a la idea de “trascendencia” política, es decir, a la idea de que un partido u organización sea *expresión* de una clase, Badiou aclara que el hecho de que el tratamiento de las consecuencias sea un proceso “sin jerarquía”, no implica que no haya organización o dirección. No obstante, también plantea que existen diferentes tipos de jerarquías, las cuales en el caso de existir deben explicarse por completo a partir del proceso político que se está tratando: “exactamente como si usted tuviese un problema científico; en tal caso usted debe poder justificar los medios que utiliza a partir del problema mismo. *En ciertas ocasiones* puede haber jerarquías, pero deben ser perfectamente indicadas a partir del problema con el que estamos confrontados y no a partir de una necesidad en general” (El subrayado es nuestro, p. 35) y esto es lo que en definitiva Badiou denomina una *disciplina inmanente*.

Dos años más tarde, Badiou presentará la conferencia *Jacques Rancière. Saber y poder después de la tormenta* en el Coloquio à Cerisy-la Salle el año 2006, texto que aparecerá en el libro *La filosofía desplazada: alrededor de Jacques Rancière* (Badiou, 2014). Dicho texto es quizás el más completo, por parte de Alain Badiou, con respecto a su relación de amistad y enemistad política con a Jacques Rancière, ya que esta íntegramente abocado a este fin.

Badiou indica que, para comprender las similitudes y diferencias entre ambos, primero es necesario remontarse a sus años de formación, cuyo período crucial se situó entre los años 1964 y 1968, si se consideran elementos contextuales relevantes como que, en 1965, se produce la Revolución cultural en China que pone en su centro la cuestión de la autoridad del saber. Para Badiou, la revuelta estudiantil en este caso fue una revuelta antiautoritaria dirigida para derribar las jerarquías fundadas en la posesión de un saber. Asimismo, las revueltas de fábrica que se produjeron en 1967, en Shanghái, fueron revueltas anti jerárquicas que pusieron en entredicho la autoridad de los ingenieros y jefes, basada en el saber técnico científico. Por otra parte, a partir de 1967 se desató en Francia una serie de revueltas obreras previas a Mayo del 68, en el que jóvenes obreros a menudo no sindicalizados se propusieron alterar las jerarquías internas de la fábrica con una voluntad cada vez más sistemática de humillación de las autoridades (Badiou, 2014, pág. 165). Finalmente, la revuelta estudiantil de Mayo del 68 se dirigirá de manera explícita en contra de la organización vertical de la transmisión del saber.

Todos estos acontecimientos organizan un contexto paradójico en términos de una interrogante crucial que aparece como base, tanto para Badiou como para Rancière: “¿cómo desanudar, cómo deshacer las figuras existentes de relación entre el saber y la autoridad, entre el saber y el poder?” (Badiou, 2014, pág. 166) considerando que, una de las enseñanzas que obtuvieron del maoísmo, es que la lucha debía abordarse *en dos frentes*. Por un parte, una lucha contra los detentadores del poder burgués, capitalista e imperialista, cuestión que solo era posible si, por otra parte, existía un alzamiento en contra del Partido comunista y contra el sindicalismo institucional. En resumen, una izquierda revolucionaria sería aquella que combate a la derecha y también a la “izquierda oficial”: “había que abatir al imperialismo norteamericano, pero no había esperanzas del lograrlo si no se estigmatizaba la complicidad del socialimperialismo soviético” (Badiou, 2014, p. 170).

En este sentido, Badiou pone el acento en la cuestión de la experiencia, o más específicamente, en la transmisión de la experiencia, de la práctica, como verdaderas fuentes de la emancipación, por lo que la pregunta anterior se puede formular del siguiente modo: “¿Cuáles son los nuevos protocolos de transmisión desde el momento que se ha desmontado, desligado, cancelado la autoridad canónica

del poder y el saber conjuntos que servía institucionalmente de espacio de esa transmisión? ¿Qué es una transmisión que no significa una imposición?” (Badiou, 2014, pág. 166).

Con respecto a esta relación entre saber y poder, o más específicamente, frente al problema de la transmisión cuando se deshace el lazo instituido entre saber y poder, Badiou nos dirá que Rancière se inclina fuertemente por una “hipótesis democrática”, es decir, “una hipótesis ligada a la irrupción, al movimiento, a la multitud, a la inscripción fulminante. Y también a una distinción ‘social’ entre gente de abajo y gente de arriba” (Badiou, 2014, págs. 168-169). Badiou señalará que este reparto diferente del poder “pone al día una modalidad nueva de transmisión, modalidad frágil, transitoria, que ya no pasa en absoluto por los canales del saber instituido, sino que se inscribe precisamente en el punto en que cambia la distribución de las insignias del saber-poder. Cambio producido allí donde se realiza la inscripción de una parte de lo que, en el antiguo reparto, era lo sin-parte. Esa transmisión es realmente democrática” (Badiou, 2014, p. 169).

Badiou establece aquí una comparación con Rancière para señalar que a diferencia de este filósofo su hipótesis es, en primera instancia, “aristocrática”, en la medida en que para Badiou el surgimiento de una nueva transmisión supone la constitución postacontecimental de los efectos de un cuerpo heterogéneo. En otras palabras, aquello que hace posible, si no la existencia, al menos la propagación de la hipótesis igualitaria, no se encuentra en un régimen inmediatamente igual, en tanto la transmisión integral siempre es tarea de un grupo creativo que, a la larga, es siempre poco numeroso (Badiou, 2014, p. 169).

La diferencia entre Rancière y Badiou se concentraría en dos oxímoros distintos. Por un lado, la del *maestro ignorante*, que activa su lugar, que es el lugar del no lugar, en colectivos contingentes, donde opera una transmisión sin garantía ninguna con respecto a todo lo sucedido. Se trataría más bien de una “activación, dispuesta en una especie de universalidad potencial, de lo que está ahí, de lo que, ahí, ha devenido. El fenómeno histórico de esa transmisión es inmediato y secuencial a la vez” (Badiou, 2014, pág. 170) . En cambio, la *aristocracia proletaria* o *comunista* de Badiou es también contingente, pero prescriptiva, que no testimonia las potencias del no-lugar, sino que transmite aquello que le es relevante, y lo transmite también sin ninguna garantía. No obstante, transmite “por *incorporación a su propia duración*” (Badiou, 2014, pág. 170), cuestión que al fin y al cabo es la cuestión de la militancia o disciplina del acontecimiento.

Ahora bien, dentro de este contraste, Badiou señala que la política en Rancière se opone a que ésta tenga que ser enseñada a los obreros ignorantes o a la gente del pueblo por expertos, pertenecientes por ejemplo al Partido de la clase obrera, y se opone también a “la idea de que la

política pueda ser una espontaneidad ciega, una energía vital extraña al concepto y enteramente absorbible en el gesto de la revuelta” (Badiou, 2014, pág. 173). Es en este sentido, que Badiou señala que en Rancière se trata de una “organización en suspenso”, pues el despido que hace del Partido, debido a que linda con la inscripción, no mantiene como tal el motivo de la organización. La diferencia entre ambos radicaría entonces en que para Badiou el hecho de que sustraerse de todo cuanto recuerde a la forma-partido implica la dificultad de que la *continuidad* de la política deber ser organizada (Badiou, 2014, pág. 176).

Por otra parte, Badiou enfatiza el hecho de que fue Rancière quien instauró en el campo conceptual contemporáneo la idea de que la igualdad se declara y no es programática, cuestión sobre la que tempranamente mostró su acuerdo absoluto. Sin embargo, señala que lo que los diferencia es que de esta tesis ambos no tienen la misma hermenéutica. Para Rancière la igualdad es simultáneamente condición y producción a la vez. Por un lado, la igualdad es condición en la medida que su declaración instituye una nueva figura del saber allí donde no se lo esperaba, cuestión que provoca que el maestro se declare ignorante. De este “la prescripción igualitaria instituye un nuevo régimen del saber y de su transmisión con miras a una des-relación imprevista entre saber e ignorancia” (Badiou, 2014, p. 175). A su vez, la igualdad es *producción*, debido a que esta nueva figura situada bajo el signo del maestro ignorante nutre a la igualdad, crea un nuevo espacio para la igualdad en la vida social. En este doble anudamiento de las estas dos funciones hacen de la igualdad el *acontecimiento por excelencia*” (Badiou, 2014, p. 175).

Ahora bien, en cuanto a Badiou, quiero remitirme por último a la conferencia que dicta en octubre del 2010, en el marco de las *Jornadas Alain Badiou* desarrolladas en l' École Normale Supérieure, titulada *La relation énigmatique entre philosophie et politique*. En este texto, Badiou señala que una de las formas de identificar a la filosofía es con la singularidad de un acto. Acto que los enemigos de Sócrates designaron como la “corrupción de la juventud” y que puede ser una definición adecuada para designar el acto filosófico, siempre que se comprenda esta “corrupción” como enseñar la posibilidad de rechazar toda sumisión ciega a las opiniones establecidas.

En este sentido, *corromper* significará proveer a la juventud de medios para cambiar de opinión con respecto a las normas sociales, de proponer la discusión y la crítica racional por sobre la imitación y la aprobación e incluso, si la cuestión es una cuestión de principios, de plantear la revuelta en vez de la obediencia. Sin embargo, señala Badiou, la revuelta no es espontánea ni agresiva, en la medida en que es la consecuencia de principios y de una crítica propuesta a la discusión de todos (Badiou, 2011, pág. 22). No es por azar entonces que, “mi amigo-enemigo” señala Badiou, el anti-filósofo Jacques Rancière haya creado en los años sesenta una importante revista titulada *Les révoltes*

logiques, pues “révoltes logiques” expresión encontrada en un poema de Rimbaud, puede ser un buen modo de definir el acto filosófico.

3. Rancière: universalizar la potencia de cualquiera

En la entrevista realizada a Rancière el año 2003 por Peter Hallward denominada *Política y Estética*, la cual aparece en la compilación de entrevistas *Et tan pis por les gens fatigués*, el tema de la militancia política será un tópico recurrente dentro de este diálogo. Frente al ejemplo de las luchas anticoloniales en Estados Unidos, donde una de las decisiones era, en circunstancias reales de lucha política adoptar una especie de militancia particular, o bien, aceptar el término efectivo de la lucha, Rancière responde al respecto que los movimientos políticos se mueven dentro de una ambigüedad, donde se siempre se corre el doble riesgo de una captación en aquello que se denomina liberalismo. Por una parte, se corre el riesgo de la sumisión a lo universal tal y como es formulado por la parte dominante y, por otra, al denunciar radicalmente la diferencia se corre el riesgo de constituir lógicas identitarias en ruptura con el funcionamiento universal de la política. No obstante, la política tiene la capacidad de rechazar este dilema (Rancière, 2009, p. 335). Asimismo, Hallward hará referencia a una de las objeciones que plantea Slavoj Žižek, conocido amigo también de Alain Badiou, en su libro *El espinoso sujeto*, señalando que Rancière plantearía condiciones imposibles, ideales a la práctica política, por lo que mantendría las “manos limpias”. Desde esta perspectiva, surge la pregunta acerca de cómo se podría organizar una verdadera movilización popular, sin pasar por el poder, el partido, la autoridad, etc. Ante esta cuestión, Rancière responde:

Yo no digo que no haga falta ningún poder. Yo no predico la espontaneidad contra la organización. Siempre hay formas de organización y relaciones de autoridad que se instituyen. Que no me gusten las prácticas de poder y las formas de pensamiento que ellas engendran, es un asunto personal secundario. Pero el problema esencia es teórico. Que la política tenga que ver con poderes y los ponga en obra no implica que política y poder se identifiquen. El punto esencial es que la política no puede ser definida simplemente como la organización de la comunidad (...) La política es siempre una alternativa al orden policial, cualquiera que sea la organización, la forma y el valor de este orden, cualquiera que sea también las formas que ella misma debe fabricar (Rancière, 2009, pág. 336).

Hallward continuará esta entrevista afirmando que, entiende que Rancière no sea un pensador del partido, sin embargo, plantea la pregunta acerca de cómo continuar una política sin partido que siga siendo una política militante, y si acaso se trata de una cuestión que debe reinventarse en cada secuencia política. Rancière, quizás de un modo esquivo, responderá señalando que él no piensa que haya reglas para una buena organización militante y que si las hubiera habido se habrían aplicado y estaríamos sin duda más lejos de lo que estamos actualmente (Rancière, 2009, pág. 336).

El año 2006, si tenemos en paralelo la conferencia de Badiou sobre Rancière en el Coloquio de Cerisy-La Salle, Rancière va a plantear explícitamente sus diferencias con Badiou a través de la conferencia titulada el *Método de la igualdad* dictada en este coloquio, así como a través de dos entrevistas que abordarán el tema de la continuidad y la organización de la política.

En relación con el Coloquio de Cerisy-La Salle, Rancière responderá a los cuestionamientos de Badiou y otros intervinientes sobre la organización y estrategias para la continuidad de la política, refiriéndose al ámbito práctico y teórico. Con respecto al ámbito práctico, Rancière señala que de haber encontrado en la actualidad una organización que prolongara aquella potencia de emancipación que encontró en los archivos obreros, que estudió sobre todo en el libro *La noche de los proletarios*, hubiera participado allí. Al no encontrarla, señala haber querido permanecer a la altura de lo descubierto y transmitir su potencia (Rancière, 2006, p. 515). Por otra parte, con respecto al ámbito teórico, Rancière afirma nunca haber sentido un real interés por las formas de organización de los colectivos políticos, sino que le ha parecido más relevante estudiar algo que, a su parecer, siempre es poco evidente: *¿Qué es la política? ¿Qué hace la política?* Planteada esta cuestión, la continuidad de la política pasará para Rancière por la reflexión de al menos dos cuestiones fundamentales. Por un lado, “la afirmación de una capacidad” y, por otro, la “reconfiguración del territorio de lo visible, lo pensable y de lo posible” (p. 515). Dicho de otro modo, la continuidad de la política estará dada por dos cuestiones intrínsecamente relacionadas, como lo son, por una parte, “las alteraciones producidas por actos de subjetivación política más que en las formas de consistencia de los grupos que las producen”, y por otra, por la “configuración y reconfiguración de un paisaje de lo común” (p. 515).

Poner el acento en los actos de subjetivación política y sus efectos, implica para Rancière en términos críticos situarse en un *entre*, en un intervalo entre las prácticas emancipadoras y el territorio del conocimiento para construir desde allí una esfera de inteligibilidad a la potencia igualitaria (p. 515). En este sentido, la lección de Jacotot sirve tanto para quien pretende emanciparse como para críticos e investigadores: “se puede partir de cualquier lugar. Basta con saber trazar un círculo donde

se aísle el ‘algo’ a lo que referir todo lo demás, transformando el círculo en espiral” (p. 515). En otras palabras, el pensamiento de la igualdad se contrapone aquí a, al menos, dos tipos de mediaciones. Por un lado, a la figura intelectual de la “opresión” o el “embrutecimiento” como mediador del aprendizaje o de la lucha política, y por otro, a la cadena infinita de exigencias para aprender y emanciparse (o aprender a emanciparse): “para actuar, hay que comprender; para comprender, hay que tirar de toda la cadena de las razones”). En vez de esto, Jacotot propone que cada uno/a pueda “trazar su círculo inicial y ponerse en marcha con su pequeña máquina” (p.516). En este sentido, la defensa que propone Rancière ante la crítica planteada por Badiou, es haber inventado “una forma de transmisión de la invención igualitaria, un cierto tipo de travesía de los discursos propia para transmitir el sentido —es decir, la significación, pero también el sabor— de la potencia igualitaria” (p. 519).

El año 2006, Rancière concederá también la entrevista titulada *Jacques Rancière y la a-disciplinarietà*, donde declara su común origen que lo acercan a Badiou, Balibar y Nancy, tanto por ser herederos de la gran renovación filosófica de los años 1960-1970, como también por la fidelidad a la articulación entre subversión filosófica y emancipación política que la respuesta intelectual de 1980 estigmatizó como “pensamiento del 68” (Rancière, 2009, pág. 476). En relación con Nancy y Badiou, Rancière señalará que ambos se relacionan con una idea “fundamentalista” de la filosofía, incluso si es bajo formas transformadas. En específico, para el caso de Badiou, Rancière plantea que este filósofo ha retomado la idea althusseriana de una filosofía que no tiene objeto propio y que deja “verdades” al descubierto en las prácticas de la ciencia, la política o la poesía y, asimismo, que concibe la filosofía como un sistema, donde las racionalidades de estas prácticas son dependientes de una ontología que da la fórmula general del Ser y de aquello que lo suplementa. Esta fórmula, para Rancière es prescriptiva, lo que significa que uno tiene que deducir de ella el deber del arte o de la política (Rancière, 2009, pág. 476).

Ahora bien, Rancière haciendo el ejercicio de mirarse a través de Badiou, continuará esta entrevista señalando que:

desde su punto de vista [el de Badiou], lo que yo hago pertenece al orden de la descripción, por lo tanto, de la sumisión empirista al orden del mundo. Yo pienso a la inversa, que no hay fórmula general del Ser de donde las prácticas del arte y de la política se deducirían, que lo prescriptivo y lo descriptivo no cesan de entrelazarse para constituir paisajes de lo posible (aquello que describe reconfigura los posibles de un mundo; aquello que prescribe presupone un cierto estado

del mundo que está igualmente hecho de prescripciones sedimentadas), y que la configuración de estos paisajes es siempre, en última instancia, un poema: una expresión en la lengua común de recursos comunes del pensamiento (Rancière, 2009, pág. 477).

Finalmente, el año 2006, Rancière concederá otra entrevista titulada *Universalizar la capacidad de no importa quién*, desarrollada por el grupo *Archipiélago* y por la Universidad Internacional de Andalucía, entrevista en la que Rancière, probablemente, más se ha explayado sobre el tema acerca de la continuidad y/o la organización política. Frente a la pregunta de si es posible concebir una prolongación del acontecimiento político, más allá de su irrupción y de si es posible persistir en el acontecimiento y organizar la política en función de una temporalidad no solamente irruptiva, Jacques Rancière contestará que:

En primer lugar, no me considero un fanático del acontecimiento como irrupción. Pienso que los acontecimientos, es decir, las secuencias de movimiento identificables no son irrupciones, sino transformaciones del paisaje común. En este sentido, me parece que hay que salir de la oposición entre la irrupción de los acontecimientos, por un lado, y la organización, que sería algo sólido, instalado, por el otro. Un acontecimiento es una transformación del tejido común, mientras que la cuestión de la organización consiste en cómo prolongar esa transformación de lo que es visible, sensible, de lo que se revela como posible para quienes eran considerados incapaces, encerrados en su impotencia. Se trata de una cuestión paradójica: una organización en sí misma no tiene ningún interés. La cuestión atañe más bien al problema de porqué y para qué hay que organizarse, esto es, en qué medida aquello es político, en saber cuáles son los nudos políticos. A mi modo de ver, los nudos políticos son siempre algo que remite siempre a la parte de los sin parte, es decir, a la manifestación de una capacidad de cualquiera. La política está ligada a esa universalización de la capacidad de cualquiera. Y en este sentido, en el fondo lo que hay que prolongar, lo que está en el centro de la organización es esa capacidad de multiplicar la demostración que ha tenido lugar en un momento y en lugar determinados: cualquiera es capaz de acción política. (Rancière, 2009, pág. 495)

Rancière dará especial relevancia al tema de la temporalidad cuando pensamos en cómo es posible prolongar el acontecimiento. No obstante, señala que actualmente nos encontramos atrapados en una doble temporalidad política de carácter tradicional. Por un lado, la temporalidad más oficial

de la “sociedad política”, de los políticos, con sus plazos (elecciones, el Tratado Constitucional Europeo, por ejemplo, etc.), que reduce todo combate y lo traduce a plazos institucionales. Por otra parte, la temporalidad de la izquierda tradicional en el que pareciera ser que somos transportados por una especie de “corriente de la historia”, por el desarrollo del capital y de los modos de producción capitalistas, por lo que se intenta traducir todas las secuencias de movimiento según una temporalidad por etapas, donde lo que estaría en juego es “¿cómo constituir núcleos cada vez más importantes de nuestro grupo? ¿Cómo constituir fuerzas cada vez mayores del partido de mañana?, etc.” (Rancière, 2009, pág. 495).

Para salir de este tipo de temporalidades, señala Rancière, es necesario remitirse, por un lado, a la teoría de la emancipación intelectual de Jacotot que aparece en *El maestro ignorante*, donde se plantea que la igualdad no es nunca un objetivo, sino siempre un presupuesto. De allí que lo relevante sea “lo que, en cada momento, permite la presentación, la declaración, la afirmación, la encarnación de una potencia de igualdad, de una potencia de capacidad de cualquiera (Rancière, 2009, pág. 496). Esto implica a su vez dejar a un lado, la temporalidad de los objetivos, o de ver el futuro como algo opuesto al presente, sino pensar en una “temporalidad del crecimiento del presente” o del “crecimiento de las potencialidades del presente”, que no se defina mediante cálculos estratégicos, sino por las nuevas capacidades que puedan surgir, desarrollarse y confirmarse en cada momento. “En este sentido, si cabe concebir una organización política, se trataría de una organización que permite, no sólo una progresión de etapas, sino algo así como un crecimiento de las capacidades en todos aquellos lugares en la que éste puede afirmarse” (Rancière, 2009, pág. 496).

En esta misma entrevista, Rancière planteará que los movimientos políticos actuales que sirven de ejemplo de la modalidad de universalización, en tanto que crecimiento y multiplicación de las capacidades de cualquiera son “raros” o “excepcionales” como dirá más tarde en el libro de entrevistas el *Método de la igualdad* desarrollado por Laurent Jean-Pierre et Dork Zabunyan (Rancière, 2014), debido que, aún están atrapados en las lógicas tradicionales de temporalidad antes mencionadas, pero también porque se cierran sobre su propio acontecimiento, su propio lugar, sus propios nudos de problemas (Rancière, 2009, pág. 496).

Lo relevante para un movimiento o para una organización, según Rancière, no consistiría en la lucha por la defensa de los intereses de tal grupo, de tal institución, etc., sino en la posibilidad de “constituir una organización que se muestre capaz de tornarse en actor general de la política, no sólo de prolongar acontecimientos, sino capaz de declararse no como actor parcial (rompiendo con esa lógica de los actores parciales específicos para tal o cual combate), esto es, una organización, como hemos dicho, capaz de manifestarse sobre cualquier cosa (ya sea la cuestión de los sin papeles, las

elecciones presidenciales, o el conflicto palestino-israelí) para expresar, en todo lugar, la capacidad de cualquiera”. (Rancière, 2009, pág. 497).

De allí que, más que tener soluciones para este problema, el foco de Rancière se encuentra más bien en redefinir lo que es político, en el sentido de, redefinir quién es capaz de política (Rancière, 2009, pág. 497), por lo que de manera previa toda teoría de la organización, lo que debería estar en “discusión [es] esa extensión de las capacidades, no de prolongar eventos, sino de declarar que en el fondo no hay actores parciales, ligados exclusivamente a tal o cual combate. De lo contrario no estamos ante una capacidad de universalización de los acontecimientos que no se vea preformada por la lógica sistémica o por la lógica de la historia (Rancière, 2009, p. 498). De allí, que Rancière se atreva a proponer como una forma de organización la realización de un Forum, donde en vez de cuestiones parciales, lo que estaría en discusión sería el “estatuto” de los sujetos políticos, en cuanto su fuerza de organización política esté dada por “la capacidad de problematizar otras cuestiones en tanto que actores generales que manifiestan la capacidad de cualquiera” (Rancière, 2009, p. 498).

Por último, es relevante señalar que Rancière volverá a abordar el tema de la subjetivación política y la necesidad de superar la lógica de las mediaciones para que exista la política en la conferencia dictada en Berlín, el año 2018, titulada *Interpretar el acontecimiento de Mayo Francés: Política, Filosofía, Sociología* (Rancière, 2024). Dentro de los aprendizajes que el Mayo Francés, así como otros movimientos políticos que le son contemporáneos, dejó en términos políticos, se encuentra el pensar la subjetividad política como “un arte del atajo –y del cortocircuito– que vincula directamente un problema presuntamente local con la articulación global de las relaciones sociales” (p. 87). En contra de la lógica policial que implica, por una parte, la conducción de quienes saben y, por otra, el encadenamiento de acciones y razones que solo pueden ser recorridos en un orden determinado, la lógica emancipadora plantea que “todo está en todo”, por lo que ya no será necesario ningún guía o mediador/a para comenzar, desde cualquier punto de partida en particular, a abordar cuestiones más generales, sino que basta con relacionar una particularidad con otra para inventar poco a poco “un método de secuenciación inédita” (p. 87).

Desde esta perspectiva, Rancière pretende hacerse cargo de dos críticas que se han planteado con respecto a su reflexión sobre la superación de las mediaciones, y que en su generalidad han provenido de su “amigo-enemigo” Alain Badiou: el *espontaneísmo* y lo *efímero* de la política. En relación con la primera crítica, Rancière señala que la mirada negativa sobre “lo espontáneo” en la política proviene de la tradición marxista que se encuentra dentro de la racionalidad sociológica que este filósofo critica. De este modo, se considera como infame lo espontáneo, ya que se lo concibe como “una propensión a la acción inmediata no reflexiva, ignorante de las necesidades de la

organización que manda la ciencia del necesario encadenamiento de los fenómenos sociales” (p. 88). Sin embargo, para Rancière, lo espontáneo es “aquello que cae de maduro”, es decir, lo que es evidente, no necesita explicación o que ya se ha aquilato lo suficiente, debido a que es de “igual índole que el orden existente de lo percibible, lo pensable, lo realizable” (p.88). Por el contrario, para este filósofo lo que es “espontáneo” es más bien “la creencia en la necesidad y en la sumisión a las mediaciones y a los mediadores que la encarnan” (p.88). En oposición a la autoridad de la ciencia social, cuya pretensión es suministrar las armas teóricas de la lucha y plantear una agenda acerca de cómo ésta debe desenvolverse, “la organización de la lucha política comienza, a la inversa, con el reconocimiento de la contingencia de todo este orden y con la creación de secuencias de palabras y acciones requeridas para actualizar dicha contingencia y sacar las consecuencias del caso” (p. 88).

Por otra parte, frente a lo *efímero* de las revueltas, lo que se opone generalmente para Rancière son las estrategias revolucionarias a largo plazo. En este sentido, para este filósofo los “movimientos calificados de efímeros son precisamente las rupturas dentro de lo ordinario de ese tiempo a largo plazo, que es el tiempo de las mediaciones y los diferimientos interminables” (p.88). Estas rupturas son las que constituyen el propio tiempo de la política en la medida que la política consiste en la aparición de “comienzos que instauran un encadenamiento temporal heterogéneo respecto de la evolución social normal” (p. 88). De allí que la política implique un cambio de velocidad o una toma de atajos “entre los puntos singulares de un orden social y, en paralelo, una aceleración en una cadena de acciones y en la invención misma de escenas y formas de acción” (p. 88).

Rancière planteará que la racionalidad de la acción política debe ser “inmanente” al desarrollo de la acción, en vez de ser calculada en función de distintas etapas a seguir hacia un fin de terminado: “Detrás de las trilladas oposiciones entre espontaneidad y organización, entre lo efímero y el largo plazo, se esconde una paradoja más profunda: el cortocircuito político que rompe las trabas y las etapas define al mismo tiempo un proceso de desarrollo inmanente” (p. 93). De este modo, la “superación” en términos políticos no radica únicamente en una serie de acciones que permiten crear una nueva una situación, sino que lo que debe ser superado es la creencia en el sistema normal de etapas acción, basadas en el juego de las mediaciones entre la parte y el todo. Solo de este modo la política instala una dinámica autónoma, pues permite la creación de nuevas secuencias temporales desvinculadas de la temporalidad dominante (p. 90).

Ahora bien, lo anterior no implica para Rancière que solo haya política en momentos de excepción, sino que “en virtud de esos tiempos de excepción es que hay una historia propia de la invención política, distinta de la historia de las fuerzas sociales y las instituciones gubernamentales” (p.90). Contrariamente a lo que se cree, los momentos políticos señala Rancière “no se disuelven

como burbujas efímeras que dejan intacto el orden de las cosas”, sino que, a través de la invención de nuevas temporalidades y espacios, a través de la creación de maneras distintas de percibir, sentir, hablar, actuar, se “crean figuras de lo posible que engendran otras dinámicas” (p. 90). Todo esto trae consigo un desplazamiento de la problemática del poder deslizándola hacia el eje de la “potencia”, en el que, por un lado, se verifica la puesta en común las capacidades de pensamiento y de acción que pertenecen a todas y todos, y por otro, se intenta abolir la diferencia entre la naturaleza de los fines y la naturaleza de los medios, fundiéndola en un proceso homogéneo, por lo que la potencia política, ya no consiste en la capacidad estratégica de asestar golpes a un adversario o en una serie de etapas cumplidas hacia un fin: “Se autonomiza al separarse del mundo del enemigo antes que armándose en su contra. Esto es lo que intenté postular cuando decía que la política es conflicto de mundos antes que conflicto de fuerzas” (p. 94).

4. A modo de síntesis: hacer política la amistad

Antes de presentar las reflexiones finales de este trabajo acerca de la amistad-enemistad entre ambos filósofos, me parece pertinente señalar aquellos aspectos comunes y diferentes sobre la forma en que comprenden, tanto Alain Badiou como Jacques Rancière, la continuidad o la militancia política, de acuerdo con lo que han planteado en “textos” que orbitan alrededor de sus libros, tales como entrevistas, conferencias u otros que, en su mayoría, son de naturaleza oral.

Con respecto a aquellos elementos comunes, ambos filósofos han planteado la necesidad de desidentificar la política con respecto al *poder*. Para ambos, las posibilidades de la justicia en el caso de Badiou o de la emancipación en el caso de Rancière, no hacen referencia a un conflicto o una lucha de fuerzas, en el sentido más llano en el que se podrían entender las relaciones de poder en Foucault, sino que instauran decididamente un vocabulario sobre *la política*, ya sea la de un cuerpo asociado a una idea, que permite salir de la condición de víctima a la condición de alguien que está de pie (Badiou, 2007), ya sea porque la política consiste en la invención de lógicas autónomas que son independientes a las mediaciones institucionalizadas o las lógicas de actuación del “enemigo” (Rancière, 2024).

De lo anterior se desprende que, tanto Badiou como Rancière comprenden, como resultado de las lecciones aprendidas en el Mayo del 68, que la política implica *un paso más allá* de las relaciones de poder y que la cuestión del saber está íntimamente relacionada, con la cuestión del *hacer* política. Si bien, para Rancière este tema se hace más evidente en el punto de partida de la política, la igualdad

de las inteligencias como principio a partir del cual extraer sus consecuencias, para Badiou el énfasis parece estar en lo postacontecimental, en cómo dar una continuidad organizada a la política o en cómo asegurar su permanencia (¿Cómo mantenernos *en* la justicia?).

Ahora bien, a pesar de esta diferencia de énfasis, que es más bien una forma diferente comprender la política, ambos comparten en común el tema de su *inmanencia*. Tanto la noción de disciplina o militancia de Badiou, como la invención de métodos de secuenciación inédita en Rancière, suponen una racionalidad y una acción política acordes al proceso o momento político en curso. No obstante, de esto último se desprende también una de las mayores diferencias entre ambos filósofos, pues para Badiou la continuidad de la política es de carácter *prescriptiva* en cambio la de Rancière es eminentemente *descriptiva*.

En términos de los actores políticos, para Badiou la jerarquización dentro de un colectivo generalmente ha estado asociada a la idea de “trascendencia” política, es decir, a la idea de que un partido u organización pueda ser la expresión de una clase, sin embargo, desde una perspectiva inmanente el hecho de que el tratamiento de las consecuencias políticas sea un proceso sin jerarquías, no implica que éste no tenga dirección u organización. Más aún, Badiou plantea que en ocasiones pueden existir jerarquías, no obstante, estas deben justificarse por completo a partir del proceso político que se está tratando. Es en este sentido que Badiou preferirá hablar de una un “aristocracia proletaria” o “comunista”, de carácter contingente, pero que asume la tarea de la propagación o transmisión integral de la política. Si nos acompañamos de algunas reflexiones del dispuestas en el libro *El despertar de la historia* (Badiou, 2012), al hablar de las revueltas populares del pueblo egipcio ocurridas el año 2011, Badiou preferirá incluso el término “dictadura popular”⁶² antes que el de democracia, en el sentido que el movimiento popular, aun siendo archiminoritario, despliega una determinada localización e intensificación de la energía de nuevos sujetos/as, que genera una especie de “universalidad normativa” en la que se ve como sospechosa cualquier excepción a la adhesión masiva (p. 65).

Por el contrario, para Rancière la continuidad de la política *solo* puede ser descriptiva, en la medida que su hipótesis democrática implica un disenso o conflicto no solo con respecto al orden policíaco de las cosas, los tiempos y los lugares, sino, también con las mediaciones, en este caso, con el hecho de que un determinado grupo lleve las riendas del proceso emancipatorio o como denunciaba

⁶² Por “dictadura popular”, señala Badiou, “hacemos referencia a una autoridad que es legítima precisamente debido a que su verdad proviene del hecho de que sólo se legitima a sí misma: nadie es delegado de nadie (como en una autoridad representativa), nadie necesita de una propaganda o de una policía para que lo que dice sea lo que digan todos (como en un Estado dictatorial), pues lo que dice es lo que es verdadero en la situación” (Badiou, 2012, p. 66).

Foucault en una conversación con Deleuze sobre el poder, que alguien, sobre todo los intelectuales, se asignen la “indignidad de hablar por los otros” (Foucault, 2000). Desde esta perspectiva, para Rancière la política no necesita de un guía o mediador, debido a que la emancipación comienza por actos de subjetivación de cualquier persona que se proponga poner en marcha su saber, con las herramientas que posee en un determinado momento. Ahora bien, la política como acto de subjetivación colectiva, consiste en universalizar o aumentar las capacidades de “cualquiera”, cualquiera que en Rancière corresponde a los sin-parte, a aquellos que no cuentan como parte una comunidad, y que en la medida que imaginan e inventan lógicas autónomas de lucha son capaces de modificar el territorio de lo común.

Esta lógica de actuación sin la necesidad de mediación de un actor político tiene como correlato una lógica de no mediación temporal. En otras palabras, el hecho de que el ejercicio político para Rancière no necesite de un guía o partido que oriente su camino, implica también tomar “atajos” temporales, es decir, saltarse el orden policíaco que cree en el ordenamiento lógico de las acciones dentro de un proceso concatenado que tiene como fin la revolución. En contra de visiones convencionales sobre lo espontáneo o efímero de las revueltas, Rancière las reivindica no en la medida en que se trata simplemente de irrupciones, sino en la medida en que estos “momentos” políticos generan rupturas que instalan nuevas formas o dinámicas de actuación capaces de persistir en el tiempo. De allí que para Rancière, como él mismo lo señala, no es tan relevante la forma de organización de la política, sino el problema de porqué y para qué hay que organizarse, siendo la principal forma de dar continuidad a la política el método de la igualdad, es decir, multiplicar la demostración de que cualquier es capaz de acción política.

Ahora bien, aun cuando Badiou comparte el presupuesto de la igualdad propuesto por Rancière, este no es suficiente o no asegura la continuidad de la política. Para este filósofo, el problema de la política no es tanto el de su aparición como sí el de su pérdida, por lo que es necesario organizar sus efectos o consecuencias postacontecimentales, cuestión que implica pasar de una etapa a otra o de una consecuencia a otra, por ejemplo, pasar desde una revuelta inmediata a una revuelta latente y luego a una revuelta histórica (Badiou, 2012) en virtud de la disciplina. Disciplina que consiste en hacer que el devenir de la justicia vaya lo más lejos; querer que las consecuencias sean las más numerosas posibles. Para ello, es fundamental transmitir el saber generado a partir de la experiencia política, transmisión sin garantía, pero que implica incorporarse éticamente a la duración de la justicia, en el tratamiento de sus consecuencias.

Ahora bien, aun cuando se pueda señalar con respecto a Jacques Rancière que su foco de interés no está en definir formas de organización colectiva, cuestión que en todo caso nos invita a una

relectura de su tesis doctoral *La noche de los proletarios*, sí es posible observar que el tema de la continuidad política ha estado presente en varios de sus libros, plateándonos que la política consiste en “el tratamiento infinito de un daño” (Rancière, 2006b) o como hemos visto en el aumento o potenciación de las capacidades de un otro/a para su emancipación (Rancière, 2010). Sin embargo, es muy posible que Badiou ponga el foco en el tema del poder y la transmisión del saber, como punto de partida del legado de Mayo del 68 en ambos filósofos, porque un cierto *vacío* parece hacerse cada vez más evidente entre *El maestro ignorante* y las últimas declaraciones sobre una política “sin mediaciones” en Rancière.

Si nos remontamos a la lección de Jacotot, quien señalaba que para la emancipación intelectual era necesario desprenderse de la necesidad de un maestro explicador o embrutecedor, es relevante recordar que esto no implicaba un aprendizaje “sin maestro”. De hecho, el rol fundamental del maestro para Rancière en este libro es ser un movilizador de la voluntad: “El hombre –y el niño en particular- puede necesitar un maestro cuando la voluntad no es lo bastante fuerte para ponerlo y mantenerlo en su trayecto. Pero esta sujeción es puramente de voluntad a voluntad” (Rancière, 2010, p. 30-31). Desde esta perspectiva, si el método de la igualdad de Jacotot es un punto de partida para la cuestión política como Jacques Rancière lo destaca, surge la pregunta acerca de *quién moviliza la voluntad política* o *quién moviliza la voluntad de un movimiento cuando ésta no es lo bastante fuerte para ponerse y mantenerse en una trayectoria*. Y es quizás este vacío el que parece quedar al debe para Badiou desde el punto de vista de la disciplina política. Por otra parte, desde la óptica de Rancière la “aristocracia proletaria” de Badiou corre el riesgo de hacer indiscernibles las fronteras entre el poder y la política, al instalar una serie de mediaciones, tanto de agentes como de etapas temporales, que reinaugurarían una y otra vez lo que Rancière denomina un orden policíaco.

Por último, si, como señala Badiou, el debate entre él y Rancière ya se ha vuelto canónico en la filosofía, cuestión que ha quedado plasmada tanto en sus libros como en sus conferencias y entrevistas, es relevante señalar que ambos filósofos han construido su pensamiento en una relación especular, en un intercambio de miradas desde y hacia el otro, a través de los años, por lo que si en algo ambos han sido militantes ha sido en su relación de amistad-enemistad, la cual parece sostenerse o reinventarse disciplinadamente en el porvenir, debido a que ambos se han esmerado en *hacer política la amistad*, lo que puede parecer una obviedad está dado por su amistad o amor a la política. En este sentido, se podría decir que ambos son fieles a aquello que Derrida retomaba de Platón cuando este último afirmaba en el *Banquete*: “una amistad que ha llegado a ser firme, constante o fiel puede incluso desafiar o destruir el poder tiránico” (Derrida, 1998, p.32).

Referencias bibliográficas

- Badiou, A. (2007). *Justicia, Filosofía y Literatura*. Homo Sapiens Ediciones.
- Badiou, A. (2011). *La relation énigmatique entre philosophie et politique*. Éditions Germina.
- Badiou, A. (2012). *El despertar de la historia*. Ediciones Nueva Visión.
- Badiou, A. (2014). *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*. LOM Ediciones.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Editorial Trotta.
- Foucault, M. (2000). *Un diálogo sobre el poder*. Alianza Editorial.
- Rancière, J. (1989). *A propos de L'Être et l'événement d'Alain Badiou* [Archivo PDF] <https://horlieu-editions.com/textes-en-ligne/philosophie/ranciere-a-propos-d-etre-et-evenement-d-alain-badiou.pdf>
- Rancière, J. (2006). "La méthode de l'égalité". En P. Vermeren et L. Cornu (Comps.) *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière. Colloque de Cerisy*. Horlieu éditions.
- Rancière, J. (2006b). *Política, policía y democracia*. LOM Ediciones.
- Rancière, J. (2009). *Et tant pis pour le gens fatigués. Entretiens*. Éditions Amsterdam .
- Rancière, J. (2014). *Método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jean-Pierre et Dork Zabunyan*. Nueva Visión.
- Rancière, J. (2010). *El maestro ignorante*. Editorial Laertes.
- Rancière, J. (2024). Interpretar el acontecimiento de Mayo Francés: Política, Filosofía, Sociología. En: A. Blanco (Trad.) *Los presentes inciertos*. Ediciones Godot.

Rafael Farías Becerra

Facultad de Ciencias Sociales y Artes

Universidad Mayor

<https://orcid.org/0000-0001-7978-5055>

Notas sobre o Collège international de philosophie: a amizade, a filosofia e o pensamento

Alessandro Francisco⁶³

A Filipe Matias da Silva e aos
amigos latino-americanos do CIPh

κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων⁶⁴
Platão

Abordar o tema da amizade no horizonte da história do *Collège international de philosophie* nos conduz por uma via já trilhada pelo próprio *Rapport bleu*, seu texto fundador, redigido por François Chatélet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye e Dominique Lecourt, qual seja, discutir a matéria proposta por meio de seus títulos, isto é, das palavras que, reunidas, o nomeiam: colégio, internacional, filosofia.

Neles, a amizade está explicitamente declarada no título “filosofia”, que, por sua vez, solicita percorrer, ao menos inicialmente, um caminho evidente, aquele da emergência da própria palavra. A φιλία, amizade⁶⁵ ou amor não sensual, associa-se a σοφία (*sofía*) habilidade manual, saber, sabedoria prática, pela primeira vez por volta de 445 AEC, nas *Ἱστορίαι (Historíai)*⁶⁶ de Heródoto, mais precisamente num diálogo travado entre Creso e Sólon. Entretanto, no interior de um discurso “histórico”, não é o substantivo, mas o verbo que aparece: φιλοσοφειν (*filosofein*), isto é, esforçar-se por se instruir, recolher ou cultivar conhecimento, aplicar-se num estudo. Próximo desse momento, num fragmento do Obscuro, Heráclito, retomado nas *Στρώματα (Strómata)*⁶⁷, ou *Miscelâneas*, de Clemente de Alexandria, desponta um novo vocábulo que associa φιλία e σοφία, o substantivo φιλόσοφος (*filósofos*) adjetivado de ἱστωρ (*hístor*). Heráclito qualifica o filósofo de “πολλῶν ἱστορας” (*pollón hístoras*), “narrador de muitas coisas”, segundo a tradução proposta por Jean-Pierre

⁶³ *Directeur de programme* do Collège international de philosophie (Paris, França) e Professor da pós-graduação do Instituto de Artes da Universidade “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP (São Paulo, Brasil).

⁶⁴ “[...] pois as coisas dos amigos são comuns”. (*Fédro*, 279c).

⁶⁵ A palavra φιλία era também usada para fazer referência às relações entre membros de uma mesma família (Xén. Hier. 3, 7), entre deuses e homens (Plat. *Conv.* 188c), entre Estados (Thc. 5, 5) ou mesmo entre os animais (Plat. *Clit.* 409d).

⁶⁶ 1.30.

⁶⁷ V, 140, 6.

Faye⁶⁸. Assim, mais uma vez, a filosofia em estado germinal se situa no âmbito de uma história, algo que mereceria ser abordado, mas que não nos ocupará aqui. Finalmente, aproximadamente um século depois do aparecimento do verbo φιλοσοφειν (*filosofein*) e do substantivo φιλόσοφος (*filósofos*), essa inovação no campo do pensar é efetivamente nomeada nos diálogos de Platão. A palavra φιλοσοφία (*filosofía*) surge de início no período de transição entre a juventude e a maturidade de Platão, entre os anos 390 e 385 AEC no *Górgias*, e, posteriormente, em sua maturidade, entre 385 e 370 AEC, no *Fédro*. Em *Górgias*⁶⁹, quando Sócrates se dirige a Cálicles, a filosofia se apresenta como algo que, por si, reclama, demanda o discurso de Sócrates, engaja o que ele diz. O verbo νομίζειν (*nomízein*) remete à obrigação, ao dever da própria lei, νόμος (*nómos*). E na qualidade de dever de dizer o que é dito, ela é qualificada de παιδικός (*paidikós*), isto é, como algo querido, favorito, tal como a criança amada ou mesmo o filho favorito – τὰ παιδικά (*tá paidiká*). No *Fédro*⁷⁰, por sua vez, somente no final do diálogo a filosofia é nomeada ao ser caracterizada como “assunto mais elevado”, em comparação à retórica. Pouco antes⁷¹, são distintos σοφός e φιλόσοφος, cabendo à designação dos homens somente este último vocábulo, uma vez que o primeiro, excessivo para adjetivá-los, destina-se à qualificação dos deuses.

Prática elevada e querida, a filosofia chega a ser nomeada por Pierre Jaccard de “erotologia”, pois se traduziria por um desejo de saber. Contudo, a φιλία (*filía*) da palavra “filosofia”, como amizade ou amor por algo, mais precisamente por σοφία (*sofía*), não parece ser nem o nexos que nos reúne no *Collège international de philosophie*, nem a aposta fundamental de sua criação em 1963.

Ainda que não tenha vindo ao *Collège*, Gilles Deleuze, dessa vez juntamente com Félix Guattari, oferece-nos uma pista importante, seja apoiado em Maurice Blanchot⁷², seja em Jean-Pierre Vernant⁷³. Em *O que é a filosofia?*, os amigos são evocados por diversas vezes. Não pretendemos abordar o vocabulário técnico do livro, como, por exemplo, as noções de “conceito” e de “plano de imanência”. Visamos apenas a recuperar os excertos em que são evocados os “amigos” e a “amizade” para, em seguida, esforçar-nos por apreender a

⁶⁸ FAYE, 1997, p. 22-23.

⁶⁹ 484c.

⁷⁰ 279b.

⁷¹ 278d.

⁷² BLANCHOT, 1969; 1971.

⁷³ VERNANT, 2021.

importância de uma tal amizade, não sem recorrer diretamente aos estudos de Jean-Pierre Vernant.

Já na Introdução do livro, o termo “Amigo” aparece, e em maiúsculas. Segundo o escrito, o amigo como personagem conceitual é testemunha da origem grega da filosofia, diferenciando-a das “outras civilizações”, que teriam “Sábios”⁷⁴. Os filósofos marcam simultaneamente a emergência da filosofia e a morte do sábio, a quem substituem. A despeito de ser arriscado⁷⁵ o modo como essa distinção entre filósofo e sábio é efetuada, busquemos compreender o contexto em que o “amigo” é mencionado. Sempre conforme o escrito de Deleuze e de Guattari, são os gregos que “apresentam” os amigos. Ainda que a compreensão desse ambiente e do papel do amigo pareça estar clara no livro, o significado grego de amigo é declarado de difícil apreensão, pois se desdobra em “intimidade competente” ou “espécie de gosto material e uma potencialidade”. A fim de elucidar esse significado, o texto evoca o exemplo do carpinteiro e de sua relação com a madeira⁷⁶, sublinhando a importância de uma cuidadosa compreensão do “amigo”, pois ele é “personagem intrínseco ao pensamento”⁷⁷, condição mesma para seu exercício⁷⁸. Portanto, sua condição de possibilidade.

A perspectiva de *O que é a filosofia?* amplia consideravelmente o horizonte em que se situa a amizade, permitindo traçar ao menos duas vias de acesso ao problema do amigo no âmbito da emergência da filosofia, pois esta pode ser compreendida como algo que se situa no campo do pensamento ou como o próprio campo do pensamento. O escrito se posiciona na direção da segunda via, isto é, naquela que compreende a filosofia como algo disposto, porque surgido, no campo do pensamento, ao lado da ciência e da arte, como uma modalidade de pensar.

Nesse campo do pensamento, permaneçamos no rastro do amigo. Na palavra “filósofo”, o amigo se destaca pela relação que estabelece com um ente, não com um outro: ele é “amigo da sabedoria, da verdade, do conceito”⁷⁹. Entretanto, nessa amizade, nesse elo estabelecido com uma coisa, é “reintroduzida”, segundo o escrito, “uma relação vital com o Outro”, que

⁷⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2005. p. 9.

⁷⁵ Esse tema atravessou nossa conferência *Sobre a filosofia e seu ensino ou simplesmente “O que é filosofia?”*, proferida em 6 de setembro para a XIVª edição do seminário permanente de pesquisa do Grupo de investigación “Filosofía, educación y pedagogía” da Universidad pedagógica y tecnológica de Colombia .

⁷⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2005. p.9.

⁷⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2005. p.9.

⁷⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2005. p.10.

⁷⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2005. p.9.

será ao mesmo tempo pretendente e rival. A filosofia, como modalidade de pensamento, tem, então, sua condição de possibilidade no amigo e em seu estado de pretendente e rival. Mais ainda, essa “sociedade dos amigos”⁸⁰ tem por regra o *ἀγών* (*agón*), espaço de exercício da rivalidade que faz dos amigos cidadãos, e a filosofia se apresenta como essa modalidade de pensamento que se exerce na conversa entre amigos como “o ápice da sociabilidade grega”⁸¹.

A dimensão que pretendemos recuperar no discurso de *O que é a filosofia?* não é aquela da chamada “intimidade competente”⁸² estabelecida entre uma pessoa e uma coisa – entre a amizade e a sabedoria ou entre ela e o conceito –, mas aquela entre as próprias pessoas: o encontro ou a reunião de pessoas diversas que exercem, ou se esforçam para exercer, o papel de amigo, condição de possibilidade da própria filosofia como modo de pensar. A esse respeito, recordemos o que nos diz Vernant ao final de seu livro sobre as origens do pensamento grego:

A razão grega se formou **menos no comércio humano com as coisas, do que nas relações entre os homens entre si**. Ela se desenvolveu menos por meio das técnicas que operam sobre o mundo do que por aquelas que se oferecem ao outro e cuja linguagem é o instrumento comum.⁸³

A “revolução grega” – que preferimos assim denominar juntamente com William Pillot, abandonando a ideia de “milagre grego” e seu caráter religioso –, que reúne o advento da *polis* e o “nascimento da filosofia”⁸⁴, é fruto de “uma complexa rede de heranças e de influências diversas que vincula [a civilização grega] às outras civilizações da Antiguidade”⁸⁵. A filosofia se torna possível, então, em virtude da associação de um grupo heterogêneo de pessoas que se arriscam nas relações com o Outro como amigo (pretendente-rival), por meio da instauração de uma “língua comum”. Trata-se fundamentalmente do que Deleuze e Guattari chamam de “relação vital com o Outro”⁸⁶, conforme mencionado precedentemente.

⁸⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2005, p.54.

⁸¹ DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 38.

⁸² DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 9.

⁸³ VERNANT, 2021, p. 145, grifo nosso

⁸⁴ VERNANT, 2021, p. 143.

⁸⁵ PILLOT, 2022, p. 465.

⁸⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 10.

Desse modo, o título do *Collège international de philosophie* que parece declarar de modo mais explícito e apropriado sua aposta e reclamar a amizade tal como mencionada acima não é propriamente a palavra “*philosophie*”, mas o vocábulo “*Collège*” – do latim *collēgiūm*, que remete ao verbo *colligēre* (reunir, ligar, vincular) –, na medida em que, nessa associação, não é estabelecimento ou o cultivo de uma filosofia internacional que está em jogo, mas a composição de uma trama, de um tecido, de um rede⁸⁷ internacional – seus membros provêm de culturas diversas e falam línguas bárbaras – com objetivo de, ao estabelecer uma língua comum, interrogar a própria filosofia por meio do pensamento⁸⁸, testá-la em campos variados, levá-la a seus limites.

A premência de uma instituição como o *Collège international de philosophie* e dessa amizade por ele reivindicada não foi proposta por seus “fundadores”. Ela foi imposta primordialmente pelo próprio pensamento. Retomemos o discurso de Sócrates no *Górgias*, ao qual a advertência de Deleuze e de Guattari é aderente: a filosofia não emerge porque dois amigos se põem em diálogo para pensar, mas porque o próprio pensamento exige do pensador ser amigo⁸⁹. É o pensamento que impõe o discurso e, portanto, a necessidade de estabelecer a trama, o tecido, isto é, algo que resulta de um trabalho minucioso e que comporta uma tensão entre os fios que a constituem⁹⁰.

No horizonte do pensamento, a aposta do *Collège international de philosophie* em vigor não se restringe à filosofia. Nele, segundo o próprio *Rapport bleu*, “arte” e a interciência” juntam-se à filosofia. Novamente, a tese de *O que é a filosofia?* vem em nosso auxílio. Recordemos que Deleuze e Guattari dispõem a filosofia ao lado da arte e da ciência, caracterizando-as todas como modalidades diversas de pensar e, portanto, como atividades criadoras. Desse modo, talvez possamos resumir a missão do *Collège international de philosophie* na seguinte proposição: **reunir pessoas bárbaras empenhadas em tecer a amizade como resposta à exigência do próprio pensar, a fim de (re)criar o pensamento a todo instante.**

⁸⁷ Tal como explicita o título – *Réseaux* – que Jean-Pierre Faye dá a seu artigo que compõe a terceira parte do *Rapport bleu* (CHÂTELET, DERRIDA, FAYE, LECOURT, 1998, p. 131-183).

⁸⁸ CHÂTELET, DERRIDA, FAYE, LECOURT, 1998, p. 28.

⁸⁹ “Não são dois amigos que se empenham em pensar, é o pensamento que exige que o pensador seja um amigo para que ele [pensamento] seja compartilhado em si mesmo e possa se exercer.” (DELEUZE; GUATTARI, 2005 p. 82)

⁹⁰ VERNANT, 1996, p. 30.

Sobre essa concepção de amizade, Maurice Blanchot nos legou um excerto esclarecedor, no qual Deleuze e Guattari também se apoiaram. Ele ressalta o traço da amizade que não faz das pessoas implicadas elemento de discussão, mas meio, veículo do discurso – portanto, do pensamento –, e fio que, na longitude, alia umas às outras. Diz-nos Blanchot,

A amizade, essa relação sem dependência, sem episódio, na qual, todavia, adentra toda a simplicidade da vida, passa pelo reconhecimento da estrangeiridade comum que não nos permite falar de nossos amigos, mas somente falar com eles, fazer deles não um tema de conversas (ou de artigos), mas o movimento de entendimento em que, falando para nós, reservam, mesmo na maior familiaridade, a distância infinita dessa separação fundamental a partir da qual o que separa se torna relação.⁹¹

É nesse sentido que François Julien, antigo presidente do *Collège international de philosophie*, suspende um dos principais utensílios filosóficos, a identidade, porque opera uma exclusão pela diferença, preferindo a distância (*écart*), pois, conforme afirma, em vez de os elementos correlatos serem contrapostos em sua disparidade, na distância, “os dois polos permanecem em relação”⁹². Esse movimento o leva a partir do universal e do uniforme rumo ao comum, compreendido como aquilo que compartilhamos ou de que participamos⁹³, mas que não nos é concedido de partida. Ao contrário, o comum deve ser estabelecido entre nós.

Uma passagem de *O visível e o invisível*, de Maurice Merleau-Ponty, contribui significativamente para a compreensão desse comum instituído *a posteriori*. Ao tratar da percepção e de seu acesso às coisas por indivíduos distintos, Merleau-Ponty se empenha em superar a objetividade, fosse ela ideia, imagem ou representação. Distanciando-se da intencionalidade⁹⁴ e da concepção de uma “gênese empirista do pensamento”⁹⁵, ele apresenta esse comum não como incorporal à espera da percepção, mas como “paisagens emaranhadas”⁹⁶, como “intercorporal”, portanto, engendrado por uma “operação

⁹¹(BLANCHOT, 1971, p. 328.

⁹² JULIEN, 2017. p. 35; 2019. Vale sublinhar que Maurice Merleau-Ponty faz uso da mesma palavra – distância (*écart*) – como “não-coincidência privativa” ou como “coincidência de longe” ao abordar seu modo de compreender o vivido e a percepção da coisa (MERLEAU-PONTY, p. 1751).

⁹³ JULIEN, 2008, p. 39.

⁹⁴ MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1766.

⁹⁵ MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1770.

⁹⁶ MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1767.

concordante de seu corpo e do meu”⁹⁷. Trata-se de uma “transitividade de um corpo a outro”⁹⁸. Nas palavras desse que foi um mestre inspirador para Michel Foucault:

[...] que eu olhe uma paisagem, que eu fale dela a alguém: então, [...] o que eu vejo passa a ele, esse verde individual do prado sob meus olhos invade sua visão sem abandonar a minha; reconheço em meu verde seu verde, como o aduaneiro reconhece repentinamente nesse andarilho o homem de que lhe foi dada a descrição.⁹⁹

Ainda segundo Merleau-Ponty, isso não é possível porque eu vejo e o outro vê, mas porque “uma visibilidade anônima nos habita”¹⁰⁰ e porque, assim como a minha carne torna possível congregação o tato de duas mãos e a visão de dois olhos distintos num só “espaço corporal”, compartilhamos todos da carne do mundo. Congregando a reflexão de Julien àquela de Merleau-Ponty, ousamos afirmar que esta carne do mundo é a condição de possibilidade da comunicação, concebida como ação de estabelecer o comum, de fazer o comum.

A compreensão de amizade de Jean-Pierre Vernant se conforma perfeitamente a essa concepção, na medida em que, para ele: “[...] a amizade é também o seguinte: afinar-se com alguém que é diferente de si para construir algo de comum”¹⁰¹. E o título de um dos escritos de François Julien simboliza com justeza a aposta radical do *Collège international de philosophie* a que nos referimos acima, de um modo ainda mais conciso: trata-se de partir *da distância* para alcançar *o inaudito* (*De l'écart à l'inouï*).

Por fim, aos diretores de programas de pesquisa recebidos recentemente por ocasião da renovação de nossa assembleia, aos pesquisadores participantes da *Associação dos amigos latino-americanos do Collège international de philosophie* e ainda àqueles que a nós venham a se reunir, é preciso advertir que a resposta ao chamado do pensamento para tramar a amizade é algo laborioso e não menos arriscado. Atender ao apelo do pensamento requer a persistência de transformar a si próprio e a coragem de enfrentar todo tipo de racismo – a

⁹⁷ MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1767.

⁹⁸ MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1768.

⁹⁹ MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1766.

¹⁰⁰ MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1767.

¹⁰¹ VERNANT, 1996, p. 27 (preferimos traduzir o verbo “*s'accorder*” por “afinar-se” a fim de permitir uma dupla referência presente no termo: “pôr-se de acordo” com relação a um assunto ou posição e “harmonizar-se”, no sentido musical do termo).

homofobia, por exemplo. Michel Foucault já havia detectado em discursos socialistas e anarquistas¹⁰² a presença do racismo que tem seu exemplo mais exato no nazismo. Mesmo em meio aos desejosos de conhecimento e aos combatentes da liberdade, encontramos a intemperança, o ódio e a perversidade.

Como alerta François Julien¹⁰³, isso pode ser consequência da passagem do “pensamento do viver” àquele “do conhecimento”, responsável por desviar a filosofia da vereda da σοφία (*sofia*), da sabedoria, para a via da ἐπιστήμη (*epistémē*), isto é, do conhecimento. Contudo, se tomarmos os diagnósticos realizados por Michel Foucault, é também plausível que o racismo seja inerente às racionalidades que até hoje se desdobraram na história da cultura ocidental, o que torna a situação mais complexa.

De um modo ou de outro, temos o dever de responder ao apelo do pensamento e nos empenhar em tramar a amizade, pois desse elo enigmático e complexo, porque permeável – o amor é assíduo nele –, e por vezes doloroso, pelo qual o pensamento se (re)cria e os amigos se transmutam¹⁰⁴, pode irromper o extraordinário. A poesia de René Char nos oferece elementos para conceber essa possibilidade e nos inspira a seguir em frente: *L’homme est capable de faire ce qu’il est incapable d’imaginer. Sa tête sillonne la galaxie de l’absurde*¹⁰⁵.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLANCHOT, M. *L’Entretien à l’infini*. Paris: Gallimard, 1969

BLANCHOT, M. *L’Amitié*. Paris: Gallimard, 1971

CHAR, R. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1983.

CHÂTELET, F., DERRIDA, J., FAYE, J.P., LECOURT, D. *Le Rapport bleu*. Les sources historiques et théoriques du Collège international de philosophie. Paris: PUF, 1998.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu’est-ce que la philosophie ?* Paris : Éditions de Minuit, 2005.

FAYE, J.-P. *Qu’est-ce que la philosophie ?* Paris: Armand Colin, 1997.

FOUCAULT, M. « *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France. 1976. Paris: Gallimard, Seuil, 1997.

¹⁰² FOUCAULT, 1997, p. 232.

¹⁰³ JULIEN, 2019, p. 108.

¹⁰⁴ VERNANT, 1996, p. 26.

¹⁰⁵ “O homem é capaz de fazer o que é incapaz de imaginar. Sua cabeça percorre a galáxia do absurdo.” (CHAR, R. Feuilletts d’Hypnos. In CHAR. *Oeuvres*, p. 230, tradução nossa).

JULIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris: Fayard, 2008.

JULIEN, F. *Il n'y a pas d'identité culturelle*. Paris: Herne, 2017.

JULIEN, F. *De l'écart à l'inouï*. Paris: Herne, 2019.

MERLEAU-PONTY, M. Le visible et l'invisible. In: MERLEAU-PONTY, M. *Œuvres*. Paris : Gallimard, 2010, p. 1637-1807.

PILLOT, W. Le « Miracle grec ». In: *La Grèce classique*. D'Hérodote à Aristote. 510-336 avant notre ère. Paris: Belin, 2022.

VERNANT, J.-P. *Entre mythe et politique*. Paris : Seuil, 1996.

VERNANT, J.-P. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: P

Alessandro Francisco

Professor associado (Pós-graduação em Música)

Universidade Estadual Paulista

<https://orcid.org/0000-0002-7863-0083>