

Monotopología de la fluidez infinita

GABRIEL LIVOV

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

RODRIGO PÁEZ CANOSA

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

Pensar es siempre una experiencia del presente. Por más que queramos escapar a nuestra época, orientarnos a remotos acontecimientos o ideas, o proyectarnos hacia paisajes futuristas propios de la literatura de la anticipación, siempre estaremos orbitando en torno de nuestra situación y sus problemas. Esta era una de las premisas fundamentales del pensamiento de Jorge Dotti y su obra escrita es una muestra cabal de ello. Si bien en todo momento alternó trabajos eruditos de exégesis con textos que abordaban problemáticas políticas actuales, no consideraba a estos últimos como vehículos exclusivos para un pensamiento del presente. Ejercía la exégesis en el modo del pensar: interpretar, leer, juzgar autores clásicos se convirtió en Dotti en un ejercicio consciente de comprensión del presente. La exégesis no era para él la pretemporada del pensamiento, sino el pensamiento mismo en acto. Ambos modos del pensar, por otra parte, pueden ser ejercidos seria o irresponsablemente. Entre la Scila del academicismo estéril y la Caribdis del chantismo intelectual, el camino de la reflexión específicamente filosófica se constituía para Dotti en el esfuerzo responsable impulsado por la vocación de comprender el cogollo conceptual de un problema que nos interpela existencialmente hoy. En su caso se trataba de lo político y el Estado, dos cuestiones muy propensas actualmente al abordaje superficial, sometido a la tiranía de la novedad que él rechazaba enfáticamente. En una dirección diametralmente opuesta Dotti buscaba detectar el núcleo metafísico del asunto, y lo hallaba cifrado en torno a la pregunta fundamental de la filosofía política moderna: ¿por qué el Estado y no la guerra civil?

La línea Malmesbury-Berlín-Plettenberg. Aunque desde posturas opuestas entre sí, a lo largo de su obra Dotti destacó siempre



el carácter teológico político del Dios mortal moderno. Desarrolló la articulación específica de su comprensión del Estado a través de tres autores que trazaban para él una misma línea de pensamiento teológico-político coherente: Hobbes, Hegel y Schmitt. En los abordajes de estos autores y sobre el desarrollo del pensamiento político moderno, esta línea no es aceptada sin más. Si bien la relación Hobbes-Schmitt es más transitada, la inclusión de

Hegel en este esquema no es autoevidente. Sin embargo, desde una mirada atenta al núcleo metafísico, Dotti entendía que los tres compartían la comprensión teológica del Estado que se expresaba en la centralidad de la representación como forma de mediación entre lo trascendente y lo inmanente; de la que se sigue la común postura antirrevolucionaria y el carácter fundamental del concepto de soberanía. Es decir, Dotti entiende que el Estado moderno alcanza su conceptualización más acabada en estos tres pensadores porque ellos identificaron con claridad el carácter teológico-político de su fundamento. Este modo de comprender al Estado sitúa al soberano como figura mediadora entre lo trascendente y lo inmanente de modo que produce un concepto específico de autoridad y obediencia que constituye el corazón de la estatalidad moderna. Otras formas de entender al Estado relativizan a lo largo de la modernidad y hasta el presente este concepto de soberanía de raíz teológica y alientan, *volente o nolente*, diversas formas de desautorización y desestatalización. Frente a ellas proponemos un breve recorrido por algunos núcleos relevantes de esta matriz estatalista de comprensión de la política

La marcha del orgullo del sujeto moderno. A la hora de recuperar perspectivas teológicas para iluminar conceptos de orden modernos, los pensadores en cuestión son irremediabilmente contemporáneos en la medida en que hacen frente de manera común al desafío teológico-político del Estado moderno. Si según el libro de Job, el monstruo Leviatán “es el rey de los hijos del orgullo”, el desafío consiste en armar orden entre subjetividades hijas del orgullo: diseñar una figura de subjetividad obediente y responsable ante la epidemia de narcisismo desenfrenado que se desata a partir de la Reforma protestante. La desmesura propia del yo moderno consiste en querer estar en todos lados, en pretender reconocerse como fuente última de existencia y validez de toda experiencia, acción, conocimiento e

institución. La voluntad desatada tras la absolutización de la subjetividad que sólo conoce los límites que ella misma se impone tiene una capacidad constructiva ilimitada que coincide, como cóncavo y convexo, con su capacidad destructiva. Allí radica el problema. Doti entendía que el núcleo problemático del sujeto moderno residía en su comprensión de sí mismo como trascendencia de sí mismo. El yo se produce a sí como lo otro de sí, y entonces se encuentra como fundamento de los más diversos ámbitos de realidad. Pero allí no agota su pulsión expansiva, si así fuese lo creado no sería más que el acta de defunción del yo. En cuanto trascendencia de sí mismo el yo va más allá también del sí-mismo-como-lo-otro-de-sí. Es decir, el impulso creador que pone al yo fuera de sí en lo otro de sí trasciende también ese movimiento y destruye lo producido. En otras palabras, Estado y revolución tienen el mismo origen y se implican mutuamente.

Modernidad antimoderna. En la medida en que Hobbes, Hegel y Schmitt configuran la línea estatalista del pensamiento político moderno, buscan pensar el modo en que efectivamente el Estado ha logrado, dentro de un horizonte de conflictividad ineludible (sea en su forma intra- o inter-estatal), contener el ascenso a los extremos de la violencia. Bajo la comprensión teológico-política, la posición común a ellos es la de una paradójica modernidad antimoderna. Es decir, conscientes del carácter bifronte de la subjetividad moderna, entendían que sólo una referencia a lo trascendente era capaz de encofrar a los ciudadanos de manera tal que su potencial constructivo se desplegara neutralizando sus devenires nihilistas, destructores de orden. Si lo específicamente moderno es el teocidio y la inmanentización, la línea Malmesbury-Berlín-Plettenberg encuentra en la apertura a la trascendencia y la humildad metafísica los precarios diques que pueden contener la corriente nihilista que, tarde o temprano, terminará de abrirse paso. Lo que la subjetividad moderna no logra ver es que el teocidio del que se vanagloria se revela a fin de cuentas como un suicidio: la subjetividad que sacrifica a Dios en el altar de una inmanentización absoluta de la realidad es la misma que lo necesita (en calidad de restricción habilitante) como condición de posibilidad de su agentividad, como atractor que contiene la hiperpolitización revolucionaria y hace posible la vida en común contrarrestando la entropía de la diferencia que domina el dinamismo de los átomos orgullosos en competencia recíproca.



¿Por qué la revolución es un error? Porque despierta el potencial destructivo del sujeto a tal punto de que corroe la posibilidad de cerrar el ciclo revolucionario en alguna cristalización estable de orden posible al margen de un intenso despliegue de violencia aniquiladora de vidas humanas.

La revolución es una pesadilla eterna. El común carácter antirrevolucionario de los autores citados es, desde la perspectiva de Dotti, la consecuencia coherente de su modo de comprender la política. Para estos tres autores la

revolución es ante todo un gran error y, en general, un error recurrente. Quien mejor lo explica sigue siendo el viejo de Malmesbury en su demostración dialéctica del principio sobre el que se sostiene en última instancia la arquitectura de la obligación estatal.¹ (*Leviatán*, cap. XV). El principio en cuestión es la Tercera Ley de Naturaleza (es decir, legislada por Dios) y su enunciado reza básicamente: “no te rebeles”. El personaje conceptual frente al que se articula el diálogo que sirve de demostración del principio es El Necio, que en su corazón dice “No hay Dios” mientras toma las armas contra el soberano y desata la re-

volución. ¿Por qué la revolución es un error? Porque despierta el potencial destructivo del sujeto a tal punto de que corroe la posibilidad de cerrar el ciclo revolucionario en alguna cristalización estable de orden posible al margen de un intenso despliegue de violencia aniquiladora de vidas humanas. Hobbes señala que toda rebelión hace siempre pedagogía de la rebelión, y en tal sentido ninguna intervención violenta en contra del orden es gratuita, siempre viene acompañada de una lesión de la soberanía y de la representación política de la que no se beneficia nadie, en tanto impide la consolidación de un orden institucional (del signo que sea, incluso de aquel que acaba de llevar adelante una revolución exitosa) que logre desactivar los costados insociables de los seres humanos. “El verdadero problema de la revolución no es hacerla, sino cerrarla”.²

Utopofobia. Hobbes, Hegel y Schmitt parecen coincidir en que los relatos utópicos son piezas literarias en las que se manifiesta con

¹ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, cap. XV, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 100 y ss.

² Dotti, Jorge E., “Incursus teológico-político” en *Las vetas del texto*, segunda edición ampliada, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 277.

claridad la soberbia del yo moderno que se cree capaz de crear modelos que guíen a los hombres con vistas a establecer un orden justo. Perciben asimismo que la *praxis* concreta de tan buenas y orgullosas intenciones es la violencia irrestricta: todo vale con vistas a realizar un orden justo futuro (que nunca termina de establecerse en el presente). Frente a la potencia destructora de relato utópico ellos sostienen el apotegma “Jesús es el cristo”, pues de ese modo deja de quedar en la conciencia particular la decisión última acerca del carácter justo o no del orden político del que uno forma parte. La utopía contiene en sí la *atopía*: desterritorializa y desespacializa. No sólo barre con los límites trazados por el *nomos* (y con ellos la autoridad del soberano que ordena el territorio), sino que sustituye la referencia espacial por la temporal orientada al futuro que mina la posibilidad misma de la distinción (dentro-fuera, criminal-enemigo) y socava así la forma estatal moderna. De allí que Schmitt percibiese en el nacimiento mismo del concepto de utopía, “como una sombra”, el surgimiento de la existencia técnico-industrial nihilista.³ Lo específico de la estatalidad es justamente el movimiento contrario, la neutralización del tiempo y la espacialización, cuyo correlato es la temporalidad homogénea del calendario que no conoce irrupciones o interrupciones.

Ex nihilismo nihil fit. Aquella sombra de la utopía transmutada en nihilismo terminó rompiendo todos los diques del orden estatal. Situado desde la perspectiva de la línea Malmesbury-Berlín-Plettenberg, Dotti dirigió su mirada hacia las teorías contemporáneas asociadas a lo político en las que percibía el trabajo del nihilismo en acto. Por un lado, las teorías contemporáneas que celebran la inmanentización y la inmediatez como modos de emanciparse de la legitimidad y la autoridad que dejan paso al primado de la mera apariencia sin sustancia. Esas teorías se deleitan en diseñar umbrales de indiscernibilidad donde norma y excepción se traspasan la una en la otra, se confunden, hibridan y difieren recíprocamente. De ellas, la “semiosis deconstructiva” o la “ontología salvaje de la multitud” configuran las versiones más extremas en su afirmación nihilista de la excepción, de la que resulta imposible construcción política alguna. Por otro, el antagonismo laclauniano mereció mayor atención por

³ Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, zweite Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, III, 3, c, p. 210.



parte de Dotti en la medida en que se presenta como un intento de comprensión más acabado de los modos de articulación política desde una ontología desustancializada. Si los primeros explican las posiciones más irresponsables en cuanto a posicionamientos político se trata, ya que de allí se nutren las diversas formas de esteticismo político que encuentran en toda institución una forma de opresión, el segundo da la cifra que permite comprender la lógica de la acción política de aquellos actores políticos que ocupan las instituciones estatales con prácticas que, paradójicamente, desconocen y corroen los principios que sustentan dichas instituciones.

Incipit Formloswelt. El fin de la estatalidad moderna de raíz teológico-política produce diversas reacciones. A quienes gozan de la opresión bajo la praxis de la resistencia les resulta inaceptable la muerte del leviatán, fuente primordial de violencia, pues sin él pierden el sustento de su propia existencia *qua* resistentes. De allí que afirmen aún hoy la omnipotencia (y a veces también la omnipresencia) del viejo Dios mortal. Por su parte, quienes encontraban en el Estado un obstáculo para el desarrollo de sus negocios, activos militantes de su desaparición, celebran la nueva situación en la que pueden expandirse ilimitadamente. Que la versión intelectual de esta posición se refugie en eufemismos como progreso, libertad o democracia no la exime de trabajar para aquella expansión ilimitada. Otra actitud toman quienes percibían en el Estado una creación admirable del espíritu, aún sin desconocer que la existencia humana “nunca puede tener lugar sin alguna que otra incomodidad”.⁴ En ellos, entre los que se encontraba Dotti, se produce una cierta oscilación: en su faz más optimista, buscan identificar restos de politicidad estatal, procuran recrearlos y pensar cómo habitarlos. En la más pesimista, se dedican a caracterizar la época a partir de la retirada plena de lo estatal y su correlato: el fin de las distinciones clásicas y la indiscernibilidad que se extiende en todos los planos: territorial, jurídico, político, ético, bélico, pero también, estético, sexual, relativo al género, al conocimiento, a lo real y lo virtual. La sociedad sin forma se despliega como espacio abierto en el que prima la circulación veloz e irrestricta de cuerpos, reales y virtuales de todo tipo. De allí que Dotti destacase el primado del dinamismo propio

⁴ Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 128.

del intercambio dinerario como núcleo metafísico de nuestra época. Tanto la economía, como el conocimiento y la guerra se rigen por la lógica del valor que homogeniza todo para que rijan el intercambio irrestricto, pero habilita también una violencia destructiva extrema al considerar al otro bajo el signo del no-valor. Lo que no vale puede y debe ser descartado, “La estabilidad de la *pax commutativa* legitima la intensificación de la violencia fuera de toda contención”.⁵

“*Monotopología de la fluidez infinita.*” Con esta imagen conceptualiza Dotti nuestro presente. La hiperreflexividad sustrae del ya desustancializado *Dasein* tanto su “ser” como su “ahí” para que sea sustituido por un aparecer-por-todos-lados (*Umschein*) que está a la base del juego de espejos que constituye la plataforma habilitante de una movilidad veloz y permanente de todo. El anclaje en la apariencia permite una volatilidad que derriba todos los límites. El Estado deja de refrenar la llegada del caos que ahora se expresa en el desencadenamiento de una violencia irrestricta. La continuidad de la línea Malmesbury-Berlín-Plettenberg no parece encontrar ningún relevo posible en el paisaje posmoglobal de nuestros días. La disolución de la ya precaria identidad del sujeto moderno y su resolución en imagen desustancializada; la devaluación general de la decisión soberana y su envés problemático: la hipertrofia del estado de excepción de la violencia contemporánea; la impotencia de la soberanía tanto hacia dentro para configurar un espacio de convivencia seguro como hacia fuera para instaurar un pluriverso interestatal regulado de guerra circunscripta; la deshistorización del tiempo y el alisamiento del espacio; la transmutación del miedo (una pasión aún politizable) en terror son algunos de los síntomas de la época post-estatal en que vivimos y cuya dinámica tendencial de fondo se cifra en una velocidad y una aceleración ampliadas que exceden las capacidades retardatarias del viejo Leviatán. Hemos alcanzado finalmente un mundo sin barreras, pero no resultó como el que quería el pacifismo lennonista, porque se trata de un mundo sin barrera, sin *katechon*. Sin nadie ni nada que contenga, sin nada que contener, el hiperdinamismo planetario de las lógicas de proliferación ilimitada de la globalización fluye de maneras capilares que escapan a la ma-

⁵ Dotti, Jorge, “Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológica-política” en Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 83.



triz de comprensión e intervención del Estado territorial clásico, diseñado para establecer condiciones de solidez y estabilidad, ontológicamente inviables en nuestro tiempo. Dejémoslo terminar a Jorge.

La espacialidad en que se desenvuelve hoy nuestra existencia es conceptual y efectivamente homogénea, absoluta, una monotopología de la fluidez infinita.

Concluamos. El miedo hobbesiano terminaba derivando en la justificación del artefacto político que lo transmutaba en obediencia a cambio de seguridad, dentro de su territorio; el espacio estatal, pacificado, se distinguía del espacio exterior al leviatán, belicoso e inseguro, imperio de la libertad. Este orden fue demolido por el mismo sujeto que lo había

construido. La espacialidad en que se desenvuelve hoy nuestra existencia es conceptual y efectivamente homogénea, absoluta, una monotopología de la fluidez infinita. En ella el miedo se ha potenciado coherentemente en terror absoluto, una suerte de variable funcional de una sistematicidad paradójica, la anomia postglobal y su dinamismo autorreproductivo (posiblemente ininterrumpible), donde la violencia irrestricta se ha vuelto un rasgo endémico. Esta conflictividad sistémica desmiente la vieja creencia de que se combate para alcanzar la paz mediante la imposición de la propia voluntad, y disuelve el entramado eterno entre protección y obediencia: resulta imposible distinguir entre proteger y poner en peligro. Al representar el espectáculo del *estado de terror*, las redes cibernéticas, mediáticas y doxológicas en general lo normalizan como estatus convivencial; lo diseminan y estabilizan como factor a su modo también dinamizador de la circulación infinita.

Una imagen fotográfica muy difundida recientemente (en julio de 2006) muestra a unas niñas o preadolescentes israelíes, risueñas, mientras escriben “dedicatorias” en los misiles que algún tiempo más tarde caerán sobre sus congéneres libanesas. ¿Están justificadas para hacerlo? Menos incierta que la respuesta es la convicción de que nada las dispensa de sufrir, después, el mismo terror que provocarán los portadores de sus mensajes. *El resto no es silencio*.⁶

⁶ Dotti, Jorge E., “Violencia, guerra y terror *postmoglobales*” en Cruz, M. (comp.), *Odio, violencia, emancipación*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 124.