Derrida, Foucault, Deleuze

EZEQUIEL ESPINOSA :: 20/05/2014

El fantasma como relación social :: El fetichismo del poder y su secreto :: La metamorfosis de las mercancías

1) El fantasma como relación social

a] Si Kant –con su "buena voluntad"- nos proponía admirar la revolución como "espectáculo", Derrida nos propone aferrarnos a la revolución como "promesa". A diferencia de Stirner, Derrida nos insta a que no abandonemos las buenas causas de "la Verdad, la Libertad, la Humanidad y la Justicia", sino que, muy por el contrario, nos aferremos responsablemente a ellas precisamente por su carácter de "manías" idealistas o, mejor, de ideales a seguir sin nunca procurar "realizarlos", sino, más bien, "encarnándolos" en situaciones "imposibles" o ante disyuntivas "indecidibles".

b] Su "mesianismo sin mesías" no es sino la angustiada esperanza del "acontecimiento puro" por venir, es decir, ni proyectado, ni planeado, ni mucho menos programado. Se trata, antes bien, de una fe, una anhelo, un sueño, que es menester no situarlo nunca en "el terreno de la realidad". Esa esperanza que difiere, que no se realiza, operaría, en todo caso, como la fuerza inspiradora de una filosofía de la acción pura, y que termina siempre "chalaneando" su pureza con la sucia realidad de su "presente".

c] Su siempre "responsable" filosofía de la "locura" le ha prescrito de antemano la "decisión" de eludir la desquiciada "apuesta" dialéctico-materialista de salirse de las infinidades del pensamiento "puro", y comprometerse "realmente" con su "presente". Derrida "asedia" la realidad, poniendo siempre como "condición sine qua non" el que lo dejen "merodear" custodiado por sus fantasmas; siendo "habitado", "ocupado" por ellos. "Abriéndose" a ellos para su "encarnación". En suma, como un "poseso".

d] Su "angustia" desesperada, tanto como su "esperanza mesiánica" de eludir (aludiendo) infinitamente a la realidad, es, en definitiva, la aporía que alimenta todos sus fantasmas. De allí que en su por demás inteligente fantología, no haya podido comprender que la "apuesta" marxiana por desontologizar las formas espectrales y las fantasmagorías de las relaciones sociales, es apenas el primer paso de una apuesta más radical: la de desontologizar la realidad empírica, actual y presente; acaso con la "esperanza mesiánica" de abrir un "infinito" y siempre "desquiciado" devenir de des-ontologizaciones.

e] Cuando Heidegger se lamenta del posponer, Derrida celebra el diferir. Y no es casualidad que Derrida se aterre por igual frente a los derroteros de la "violencia mítica" perpetrada por Lenin, como frente a las posibles manifestaciones de la "violencia divina" invocada por Benjamin. Tal vez Derrida no haya hecho más que "encarnar" las formas fantasmagóricas de las instituciones jurídicas actuales y su promesa infinita de una "democracia" siempre por venir. ¿Pero –sin embargo- no es acaso el cine catástrofe una espectralización en que se manifiesta otro "horizonte" posible de su "mesianismo sin mesías"?. Es apenas una ironía que Hollywood haya textualizado a Derrida, conjugando "el cine y sus fantasmas".

2) El fetichismo del poder y su secreto

a] Cuando Carl Clausewitz nos enseñaba que “la guerra es la política continuada por otros medios”, Michel Foucault nos recordaba que era más bien al revés, que, en todo caso, “la política es la guerra continuada con otros medios”. En función de esta sentencia –y de los eruditos estudios que la sustentan- nos insto a analizar “el poder” según la “lógica de la guerra”, proponiendo el método genealógico de Nietzsche como la mejor “caja de herramientas” para tal propósito. ¿Mas no esconde acaso la inversión foucaultiana de la sentencia de Clausewitz una solapada fórmula jurídica de “pacificación autoritaria” de “las luchas”?.

b] Y si bien su idea de que “la guerra es desarrollada antes que la paz” no era, a decir verdad, una innovación teórica; su crítica de las teorías “economicistas” del poder, y su propuesta de una analítica tecnológica del mismo, terminan, un tanto irónicamente, por restaurar la perspectiva sustancialista que la noción del poder como “relación de fuerzas” había conseguido “disolver”. Aquí vale recordar aquello de que la “economía política no es la tecnología”, tanto como que “la economía no trata de cosas, sino de relaciones entre personas (…); si bien estas relaciones van siempre unidas a cosas y aparecen como cosas”.

c] De lo anterior se desprenden dos aporías de la analítica foucaultiana del poder: La una, que en su esfuerzo por desustancializar el poder, Foucault no advierte que, precisamente, el poder es una relación social entre personas, “mediada por cosas”. Así, no logra advertir que si bien es cierto que “el poder” no se tiene ni “se toma”, sino que “se ejerce”; los medios para “ejercer” el poder sí pueden tenerse y tomarse (y acaso, también, se producen). La otra –y como irónica resolución de la anterior- es que Foucault no advierte que bajo circunstancias históricas dadas, “determinadas relaciones de producción sociales entre personas, se presentan como relaciones entre cosas”. No se percata, por tanto, de que las relaciones de poder también son susceptibles de reificarse y generar, en correspondencia, el misticismo fetichista del “poder productivo”.

d] De este modo, el anti-humanismo fofo de Foucault, se conjuga malamente con su “historia crítica de la tecnología” del poder, soslayando los procesos sociales a través de los cuales “determinadas relaciones sociales aparecen como cualidades sociales que ciertas” formas tienen de por sí. Y al carecer de un análisis genético de cómo los procesos productivos van originando formas de “poderes ajenos, autónomos”, la genealogía foucaultiana culmina por quedar presa, sin más, del “fetichismo del poder” productivo. Lo que explica por fin, que luego de matar “al hombre”, Foucault se haya visto obligado a recurrir a la demiúrgica entelequia de un “poder” que “produce” saberes, verdades, sujetos y hasta sus propias “resistencias”.

e] Su crítica encarnizada al humanismo en general, se tradujo en el rechazo a la “teoría de la soberanía” como perspectiva general que sirviera de guía para una “analítica del poder”. Sin embargo, el humanismo en general se tomaría revancha de su matador, precisamente a través de su sujeción a la ideología de la “soberanía popular”, que, en el mejor de los casos puede llagar a manifestarse como una “voluntad colectiva” capaz de “sublevarse”. Un tanto patéticamente, a toda la potencia analítica de su perspectiva “materialista” del poder, le correspondió una perspectiva “espiritualista” de la “sublevación”. Por fin, Foucault termino

rehabilitando “la concepción, digamos jurídica, liberal del poder político”, refugiándose en sus “derechos humanos” como punto de apoyo cívico para la “resistencia” contra “todo abuso de poder”.

3) La metamorfosis de las mercancías

a] Anti-mónada: El esquizoanálisis desarrolla la perspectiva de que “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de sus relaciones sociales”. Partiendo de la unidad esquizofrénica de “la humanidad” y “la naturaleza” a través de “la industria” (es decir, del proceso productivo universal), el esquizoanálisis analiza la formación del “cuerpo inorgánico” de los seres humanos en su relación con la naturaleza, a través del desarrollo de una “tecnología natural” y mediante su “máquina social”, a través de la formación de diferentes “órganos sociales”. El ser humano ve continuamente modificada su naturaleza a partir de hacerse diferentes “cuerpos sin órganos”.

b] Capitalismo y esquizofrenia: El esquizoanálisis tiene como premisa a “la sociedad burguesa” en tanto que “la organización histórica de la producción más desarrollada, más diferenciada”. La “economía burguesa” le “proporciona así la clave” para la comprensión de las “máquinas deseantes” de todas las “máquinas sociales” sobre cuyas “ruinas y elementos” se haya montada la “máquina capitalista” y, “cuyos vestigios, que aún no ha dejado atrás, lleva arrastrando”, mientras va realizando todo lo que antes había sido apenas insinuado. El esquizoanálisis se afirma, por tanto, como una potente analítica de las diferencias históricas “entre el individuo personal y el individuo contingente”, dado que “la diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase –relación de la que surgen, por otra parte, todas las confusiones entre propiedad y personalidad-, el carácter fortuito de las condiciones de vida para el in[dividuo], sólo se manifiestan con la aparición de la clase, que es, a su vez, un producto de la burguesía”.

c] El paseo del flaneur: La tarea del esquizoanálisis es “abrir paso” al “alma” de la mercancía y a sus “investimentos libidinales”. Abrir el paso de los “umbrales” al “flaneur” haciéndole posible sus “pasajes” hasta la “multitud”. El flaneur se “abandona” a los antojos “más peregrinos y extraños” de la mercancía procurando la experiencia de “lo nuevo”. Se trata del sujeto que a pesar de realizarse en las “más excéntricas singularidades” no puede escapar del círculo de “siempre lo mismo”.

d] Devenir snob: Agenciándose el proceso de “despersonalización” de la personas y de “personificación” de las cosas que supone la maquinación capitalista, el esquizoanálisis propone contra las subjetividades, “la haecceidad’, (individualidad de un día, de una estación, de una vida)”. No se trata de maquinar un estilo, sino, más bien, un “no estilo”. ¿No es ésta una ideología de las máquinas deseantes ajustadas a los “caprichos homicidas de la moda”?. Y el snobismo no es más que la consideración constante de la vida desde esa perspectiva. La actitud snob -que modela este mundo- no es ninguna otra cosa que la manifestación coherente, organizada y acerada de las haecceidades maquinadas por la industria de la moda.

e] Mil nómades: El esquizoanálisis tiene el mismo punto de partida que la economía-política burguesa. Concibe la producción enajenada como “la esencia probatoria” del in-humano.

Solo ve “el lado positivo, no el negativo” de tal sustantivación. Antes bien, advierte que la producción capitalista posibilita el “devenir para sí” del in-humano, precisamente a partir de “la enajenación” de “el hombre”. Cuando la máquina psicoanalítica Freud-Jung subjetivaba bajo el enunciado de que “el Estado soy Yo”. La máquina esquizoanalítica Deleuze-Guattari, le contrapone la subjetivación afirmada en el “dejar hacer, dejar pasar”.

La Haine

_____

https://www.lahaine.org/est_espanol.php/derrida-foucault-deleuze