

Conversación con Stefano Franchi

2022

Stefano, tal vez podamos comenzar desde tus propios orígenes. Me refiero al “momento italiano” de los años setenta que en ocasiones se ha descrito como un laboratorio de transformación epocal y que terminó por anunciar el mundo que estaba por venir (el agotamiento y la reubicación del fordismo y la fábrica, la cuestión de la metrópoli, la nueva organización del trabajo, pero también formas de antagonismo político en el movimiento operaísta o la llamada hipótesis de la antropomorfización del capital teorizado por Camatte, Pasolini, entre otros). Entonces, la primera pregunta es algo rudimentaria, pero creo que es importante: ¿cómo evaluarías las lecciones de la década de los setenta en Italia, a la luz del presente?, ¿qué importancia tenía para tu pensamiento lo que ocurría en la Bolonia de aquellos años?

Comenzaré con una anécdota personal: el 11 de marzo de 1977 yo tenía 16 años y me encontraba ensayando *La Madre* de Bertolt Brecht con el grupo de teatro de mi secundaria cuando de repente un profesor entró en el salón alertando de que nos encontrábamos en cuarentena por una sublevación que estaba teniendo lugar en el centro de la ciudad. Luego supimos que Francesco Lorusso, un estudiante universitario que era el novio de una de las actrices del grupo había sido asesinado por la policía unas horas antes del mitin callejero. Hasta ese día mi interés en asuntos no científicos había sido muy escaso, puesto que lo que realmente me apasionaba era la matemática y la biología, sin lugar a duda más que Marx o Nietzsche (por decir dos de las grandes figuras comentadas por aquellos años). Los próximos seis meses constituyeron una educación filosófica y política de primer orden: primero fue la ocupación de la universidad, seguida de tres días de motines bajo los gases y las cargas policiales, y luego llegaron los tanques del ejército italiano para tomar control del perímetro universitario y arrestar sin juicio a todo aquel que se encontrara en el camino de la policía. Luego vino la ocupación de nuestra propia secundaria, y seis meses de “consciencia iluminada”, como se le llamó entonces, y en los que, junto a mis

compañeros, formamos parte de interminables discusiones sobre cómo cambiar nuestras vidas dentro de la escuela, cómo cambiar el contenido, la organización de la enseñanza y la función del trabajo, y cosas de ese estilo.

Ciertamente, para las personas involucradas en aquel ciclo, aquellos seis meses de entusiasmo ininterrumpido fueron algo maravilloso. También vimos un sinnúmero de murales que se erigieron en el centro de la ciudad, así como conciertos improvisados en las esquinas, por no hablar de las caras pintadas de los “Indios metropolitanos” que circulaban por toda la ciudad. Todo culminó en los tres días del encuentro “Contra la represión”, que tuvo lugar en Bolonia en septiembre de ese mismo año. Para los participantes, esto marcó el comienzo del fin de un tiempo rico en ideas y plataformas para llevar a cabo una transformación. Ahora sabemos que aquel acontecimiento supuso el fin del movimiento de 1977, y de alguna manera el punto final del largo ciclo de revueltas en Italia que había comenzado a mediados de los sesenta. Mi memoria más viva de aquellos tres días fue el mito que exhibió el candor de las tensiones internas que la animaban: por un lado, cien mil personas circulando en la ciudad y los “Indios metropolitanos” cantando y agitando sus bongós y, a su lado, los militantes de la Autonomía organizada marchando en perfecta formación, acompañados de tipos rudos empuñando palos de madera. En los próximos años seríamos testigos del secuestro y asesinato del primer ministro de Italia por mano de las Brigadas Rojas —esto fue en marzo de 1978— que llevó a la legislación excepcional de “encarcelamiento preventivo” para confrontar una amplia lluvia de crímenes y asaltos (incluyendo aquellos promovidos por la insurrección armada contra el poder del Estado, algo que fue usado para juzgar a varios intelectuales) con penas máximas de once años de cárcel y arrestos masivos que tuvieron lugar en abril de 1979 y que terminaron por destruir a los movimientos izquierdistas italianos.

La experiencia de los siguientes meses me llevó a abandonar mis intereses científicos y girar hacia la filosofía, ya que me interesaba pensar qué había conducido a la catástrofe. Nunca pensé que la respuesta podría venir de la política o de la filosofía política. Seguramente se trataba de un prejuicio científico, pero en realidad pensé (al menos en aquel momento) que las razones subyacentes para explicar aquel fracaso eran más profundas que cuestiones meramente de estrategia política; más bien debían remitir a problemas filosóficos fundamentales. Todavía hoy me sigue pareciendo que este es el problema; esto es, no se trata de un dilema exclusivo del déficit en la organización política, ni tampoco de la fuerza del Estado para defender los

privilegios de la clase dominante, al contrario, faltaba algo de imaginación filosófica en todo esto. Como pensador europeo, creo que debemos mirar hacia aquellos años, como los más emblemáticos del nuevo siglo. Y lo digo de manera literal: las raíces de algunos de los problemas que nos acechan desde el comienzo de los 2000 se encuentran, en mi opinión, en el arco de esas dos décadas, de las cuales aún no hemos podido responder de manera satisfactoria.

Este recorrido que has hecho sobre el 77 italiano me parece estupendo, e invita a abrir nuevos caminos sobre el impasse político en el que aún estamos alojados. Pero permíteme que avance un poco la discusión y te pregunte por tu interés filosófico por cuestiones relativas a la cibernética y la automatización, una temática que está al centro de tu próximo libro *La Pasión de la Vida*. Hablamos del 77 italiano, y también debemos recordar que fue en aquellos años cuando Heidegger comenzó a hablar de la cibernética como unificación de las ciencias y la administración de los “eventos del mundo” (algo ya presente en su conferencia “La proveniencia del arte y la determinación del pensar” en 1967 en Grecia). Décadas más tarde, Silicon Valley emerge como un despliegue cibernético sin precedentes —algo que es más que la computación, ya que se trata de un proceso de la domesticación del mundo de la vida que transforma de manera radical la naturaleza efectiva del poder—, el cual ahora se delega a mecanismos y nexos flexibles que tienen como centro la regulación del ámbito autopoiético de la especie humana. ¿Podrías detallar un poco cómo entiendes tú este despliegue técnico-espacial que supone Silicon Valley (algún filósofo contemporáneo se ha referido a esta topología como el nuevo sitio del “espíritu mundial”)?

En efecto, a mí me ha interesado el problema de la cibernética por mucho tiempo y he escrito extensamente sobre varios elementos de su impronta: su historia, sus presupuestos teóricos, sus resultados técnicos, etcétera. También he elaborado un código que simula ser un software de uno de los artefactos más conocidos de la cibernética de los cincuenta y sesenta: la máquina Homeostato, desarrollada por William Ross Ashby. También he trabajado sobre inteligencia artificial, que de alguna manera es la responsable del desuso teórico de la cibernética. Al estar familiarizado con ambas disciplinas, me cuesta sentirme cómodo con ambos registros (cibernética o inteligencia artificial) en los debates filosóficos que

parten de la obra de Martin Heidegger, en particular su conferencia “El fin de la filosofía y la tarea del pensar” en honor a Ludwig Binswanger. Y la razón es simple: Heidegger vio en la cibernética la disciplina que había llevado a su consumación la tarea de organización de los saberes específicos de las disciplinas regionales (las ciencias naturales y sociales) hacia un campo de unificación ilimitada. De manera que la cibernética habría reemplazado a la metafísica tradicional, sustituyendo al “Ser” por el control. Así, la prima philosophia, ya no sería la ciencia del ser como pensaba desde Aristóteles, sino que ascendía como una disciplina cuyos procedimientos (el sistema circular cerrado, el loop, el feedback, etcétera) la ciencia desplegará ahora en función del control de procesos de cada campo científico.

Yo veo al menos dos problemas fundamentales en este acercamiento, que termina por obstruir un aspecto central del pensamiento de Heidegger sobre la cibernética. En primer lugar, aunque ciertamente se trata de una interpretación interesante de algunos de los debates científicos que animaban las comunidades de ingenieros en la década de los cincuenta, hoy ya es algo superado. La razón es simple: la disciplina que supuestamente ha liquidado a la filosofía ha terminado siendo un objeto de curiosidad para algunos historiadores de la ciencia (entre los que yo me encontraba en algún momento, ciertamente). Pero la cibernética dejó de ser un paradigma de investigación hace décadas, a tal punto que el mismo nombre casi ha desaparecido de los debates científicos vigentes. Y digo “casi” porque aún encontramos nichos de investigadores que trabajan en la ciencia cognitiva y la robótica que han intentado resucitar algunos aspectos del paradigma cibernético, aunque su trabajo es más bien periférico. Y esto me lleva al segundo problema. Y es que a pesar de su insistencia en la cibernética, Heidegger nunca encaró el actual contenido de esta disciplina. Consideremos, por ejemplo, cuán diferentes son sus discusiones sobre el fin de la filosofía en manos del campo de la ingeniería, de las discusiones teológicas en torno a la vida que él llevó a campo en la década del veinte, cuando discutía con la obra de Uexküll y Hans Driesch sobre la diferenciación entre lo animal y lo humano.

Al contrario, no hay una discusión de estos conceptos centrales en la última etapa de Heidegger; más bien, la disciplina termina siendo reducida a un nombre: “cibernética” (kubernates), que en sí misma era el significado técnico o traducción de “gobernador”, tal y como James Watt lo había desarrollado en el siglo XVIII para echar a andar las máquinas de vapor. En 1929, Heidegger había sugerido una relación epistemológica entre la filosofía y la ciencia al argumentar que la determinación del mundo animal no podía limitarse a los resultados de la

zoología, aunque tampoco podía ser pensada independientemente de ella. En otras palabras, la filosofía y la ciencia se mueven en un círculo hermenéutico profundamente ambiguo. Si Heidegger hubiera seguido este camino en 1965, entonces habría visto que 1) el “control” es solo uno de los aspectos del paradigma cibernético, y ni siquiera el más importante desde el punto de vista teórico —ciertamente el “feedback” tiene prioridad—; y 2) hacer énfasis en la dimensión de “control” del artefacto cibernético es solo una versión específica del fenómeno (la de Norbert Wiener), que no siempre fue aceptada por la comunidad científica de aquel entonces (por ejemplo W.R. Ashby y Heinz von Foerster tenían sus diferencias importantes).

De manera que la paradoja de esta interpretación es que termina por revitalizar tanto la cibernética como el propio pensamiento de Heidegger, en donde lo primero se vuelve una etiqueta que expresa el más alto grado de desarrollo tecnológico. Dado que la “cibernética”, como ya decía anteriormente, no juega un papel central en la ciencia computacional contemporánea, creo que usar el término fuera de su contexto puede llevar a equívocos y producir confusión. Sin embargo, sí creo que la disciplina histórica de la cibernética, digamos que de 1945 a 1975, trabajó una serie de conceptos que los filósofos deberían atender de manera precisa. No es menor que la cibernética intentó desarrollar una teoría de la vida (tanto orgánica como inorgánica, biológica y artificial), y de alguna manera la filosofía es una forma de intentar entender la vida en su totalidad. Ya mencioné la conferencia de 1929 de Heidegger como una instancia en donde la filosofía y la ciencia encontraron un punto de interacción. La aspiración biológica de la cibernética —como fue desarrollada por Francisco Varela en diálogo con la fenomenología y la ciencia informática, o el trabajo de Ezequiel di Paolo y su programa de investigación en la ciencia cognitiva— fue un importante esfuerzo por generar algo parecido tres décadas más tarde.

Entiendo lo que dices, y, sin embargo, el dominio de la técnica hoy es una fuerza en todo el despliegue de la racionalidad “metódica” que tiene efectos en la organización del mundo de la vida. Pareciera haber una liquidación de la filosofía como metafísica ontoteológica. Sin embargo, ¿dónde se encuentra para ti la fuerza del pensamiento en el umbral del cierre de la metafísica?, ¿estaría más cerca de una cierta textura musical o poética?

No creo que las respuestas sobre esto puedan ser sencillas. En cuanto al problema técnico, y dado que ya he dicho algo sobre la cibernética, podría decir ahora algo sobre la inteligencia artificial. La IA clásica puede ser construida como una teoría general de la mente y, por lo tanto, como antagonista de las filosofías clásicas del mismo tema. Ciertamente, así fue como algunos investigadores de los sesenta, como Herbert Simon y Allen Newell, entendieron su disciplina: la IA estaría en condiciones de proveer una teoría general de la cognición que sería escrita en lenguaje de computación y empíricamente constatada por la data del mundo externo. El performance del algoritmo computacional proveería una teoría aplicada a computadores y humanos. Al afirmarse que la IA tenía el mismo contenido que la teoría filosófica (las teorías de Kant y Hume se volverían ejemplos concurridos en la literatura IA), la hipótesis se volvía verificable en la realidad a diferencia de la abstracción propia de los filósofos. Esta actitud antagonista se defendió con cierta frecuencia en la literatura especializada que más o menos siguió el lema contra la filosofía: “¡Si ellos tuvieron 2000 años y fracasaron, ahora es nuestro turno!”; mientras que los filósofos que se ocupaban de analizar el paradigma de la IA fueron abiertamente descartados (pienso aquí en la crítica de Hubert Dreyfus en *What Computers Can't Do*). Desafortunadamente, para la IA clásica, fueron los filósofos quienes tenían la última palabra, ya que una serie de intentos ambiciosos (por ejemplo, el programa de armas inteligentes financiado por DARPA) no pudo ofrecer resultados satisfactorios relativos a una “teoría general de la mente”, reemplazándolos por modelos específicos que serían muy difíciles de extender a dominios arbitrarios de la experiencia humana (un ejemplo de esto son las categorías del Deep Blue en su choque ajedrecístico con Gary Kasparov). La meta de estos esfuerzos continúa en lo que hoy se llama IAG o Inteligencia Artificial General, que ha terminado por constituirse como un programa periférico de investigación entre la ciencia computacional y la ciencia cognitiva. En realidad, lo que hoy entendemos como IA son algoritmos específicos que se basan en varios tipos de ANN, o networks neuronales artificiales cuyo performance, aunque estimable en términos de lo que producen, no pueden explicarse en términos de una teoría general cognitiva. Un mantra recurrente en la literatura especializada en IA es decir que la producción y la adecuación de los ANN es “más arte que ciencia”, lo cual es una forma elegante de decir que no hay ciencia posible, sino otra cosa. Y creo que podemos decir con toda seguridad que nadie sabe por qué los ANN solo pueden producir sus resultados mediante reconocimiento de imágenes y tareas construidas desde patrones. Existe una buena cantidad de investigación que intenta explicar cómo funcionan estas redes, aunque nada que se le parezca a una teoría general filosófica como aquella que

en algún momento defendió la IA clásica. En cierto modo, entonces, el antagonismo no tiene base alguna, al menos que tomemos la IA y los algoritmos como marcadores metafóricos de la “tecnología más avanzada” y argumentemos que la tecnología ha logrado reemplazar a la filosofía dado que ella ha sido la meta real de la metafísica desde su inepción.

Dicho de otra manera, no estoy seguro de si los diferentes campos de ingeniería, cuyas metas tienen una orientación a la construcción de artefactos (entendido en el sentido del intercambio de Marx), pudiera reemplazar la filosofía como fuerza capaz de proveer un sentido general de la vida; al menos que se haya decidido que la tarea filosófica está desprovista de sentido, o que simplemente ha llegado a su fin. Pero como todos sabemos, esta pregunta tiene poco que ver con la tecnología y mucho más con la pregunta misma sobre la filosofía. En otras palabras, creo que pudiéramos alterar los términos de la cuestión: si la filosofía ha llegado a su fin, entonces debemos determinar qué es lo que le sigue. Por ello creo que la mayor dificultad es qué entendemos por “fin”; esto es, por realización o liquidación o finalidad o como le queramos llamar, lo cual anima a pensar la relación de la filosofía con su propia historia.

En segundo lugar, creo que apelar a la poesía o a la música como alternativas a la filosofía son proyectos que solo consideran los filósofos. Esta literatura es algo así como el doble de la filosofía, o más bien, su fantasma: literatura (o arte en general) entendida como mera expresión de sentimientos, que nunca llega a trascender la inscripción del autor, y que no puede aspirar a las verdaderas interpelaciones del argumento filosófico. Al contrario, yo diría que la expresión artística —tal y como se construye en la sensibilidad del artista— siempre ha ofrecido un presupuesto de verdad por medios diferentes a cómo lo ha hecho la filosofía. Dicho esto, la filosofía y el arte, como la filosofía y la ciencia, siempre han tenido una relación antagónica en el cruce de sus respectivas historias. Si toda esta historia ha concluido, entonces creo que se trata de una pregunta estrictamente filosófica a la que he intentado dar respuesta en otra parte, la cual sería imposible condensar aquí. Lo que sí puedo decir es que la respuesta debe comenzar aceptando que la filosofía occidental siempre ha consistido en la tarea de dar una respuesta conceptual a la pregunta sobre cómo vivimos y cómo debemos vivir. Y esto supone una articulación del ser como un todo, por usar la vieja formulación de Aristóteles en su Metafísica.

Aludes a Aristóteles, pero creo que de fondo, en todo lo que mencionas (y también en lo relativo al final de la filosofía o a la relación entre los fines de la filosofía) se encuentra el ineludible espectro de Hegel. De manera que quisiera preguntarte sobre una figura que has venido trabajando y que creo que nos ayuda a profundizar un poco más en el terreno de construcción de estos problemas: la figura del tonto. Si no me equivoco, la figura del tonto emerge de tu trabajo sobre Hegel, aunque se entrelaza con ciertas discusiones actuales relativas al vitalismo o la existencia en el mundo. Si te parece bien, entonces, comencemos por decir algo sobre el tonto como figura de pensamiento...

Tienes razón acerca de que parte de mis investigaciones recientes tienen que ver con la figura del tonto a partir del pensamiento de Hegel. Sin embargo, como te decía anteriormente, mi aproximación a Hegel ha sido una consecuencia de mis esfuerzos por desarrollar una descripción del “fin” de la filosofía (en algunas de las acepciones de ese “fin” que ya hemos rozado anteriormente). Y desde luego, la confrontación más elaborada de este problema la encontramos en Hegel. Digo esto porque me parece que la filosofía desde sus comienzos siempre se ha preocupado por la existencia, al menos desde sus orígenes griegos. De manera que no sorprendería a nadie si digo que la única pregunta filosófica siempre ha sido: “¿Cómo es que debo vivir?”. La filosofía occidental no disfruta de un monopolio sobre esta cuestión, a pesar de que su elaboración (con raras excepciones, como puede ser la de los Cínicos) parte del hecho de que una respuesta apropiada requiere de una teoría general de los mundos internos y externos en su localización. Otra vez, creo que esta es una premisa que aceptarían incluso ¿en el campo/los referentes de la? filosofía antimetafísica como los neopositivistas y sus diversos herederos. La filosofía siempre ha sido una forma de vida, parafraseando a Pierre Hadot, aunque no siempre en un sentido religioso; esto es, siempre ha sido un esfuerzo por generar una descripción satisfactoria de la vida, a pesar de que muchos de los filósofos profesionales contemporáneos se dediquen a problemas de la mediación de la mecánica cuántica clásica. Pero inclusive en la reducción de la filosofía a “solución de problemas” (o rompecabezas), como le gustaba a decir a uno de mis maestros, la determinación lógica o epistemológica debe tener algo que decirle a la vida como problema.

En realidad, esta ha sido una forma de decir que mi interés en la figura del tonto tiene que ver más con formas del discurso de la filosofía occidental que con los

recientes desarrollos técnicos que hemos venido explorando. El tonto intenta encarnar una forma adecuada de la forma de vida. Es una figura que me parece relevante para pensar el problema del fin de la filosofía. Mi impulso a pesar el tonto proviene de dos fuentes principales. Por lado, la articulación de Maestro Eckhart de un “pobre en espíritu” en su sermón (que está directamente ligado al tonto de San Pablo) y su noción de Gelassenheit (serenidad o separación). Por otro lado, está la figura del pícaro desobrado (voyou désoeuvrée) que aparece en las novelas de Raymond Queneau. Estas dos figuras (el pobre de Eckhart y el pícaro de Queneau) iluminan la figura del tonto, cuya pasividad está siempre abierta al mundo a la vez que rechaza una temporalidad administrada por la identidad. El pobre de Eckhart carece de la capacidad de entendimiento, voluntad y propiedad; encarna, si quieres, una forma de vida cuya relación con el mundo es similar a la vida de Valentín Brû (el pícaro de la novela *Dimanche de la vie*), quien busca una santidad barriendo el suelo. Esto es lo que desarrollo en mi libro *La Pasión de la Vida*.

¿Cuál sería, entonces, la relación del tonto con la política? ¿Es el tonto una figura en retirada de la política, y que, en este retiro —lo digo por las “enseñanzas” de los setenta que denotabas al comienzo de esta conversación— puede estar en condiciones de abrir otro camino ante la crisis de legitimidad y los aparatos del gobierno que se amontonan en nuestro presente? ¿Es la figura del tonto una figura de eso que durante ya hace algún tiempo hemos venido pensando como región infrapolítica?

Si la filosofía occidental es un esfuerzo por ofrecer una descripción de la vida en el mundo, y si los humanos necesariamente necesitan vivir en grupos, entonces esto significa que la formulación filosófica más básica debe atender a la vida común en la polis. Si entendemos la política en este sentido genérico, entonces creo que tanto en el registro teórico como en el existencial pertenecemos a una dimensión social de la vida humana. Aun cuando esta posibilidad siempre ha estado en nuestro imaginario colectivo, de alguna forma siempre ha pertenecido a un registro fantasmático, al servicio de experimentaciones de orden antropológico (en el sentido de Husserl) o teológico. La vasta galería de ermitaños históricos e imaginarios —desde San Antonio a Robinson Crusoe— siempre ha estado ahí. La imposibilidad existencial del ermitaño hoy proviene de

versiones cinematográficas que lo representan como una suerte de tonto (pienso en el Simón del Desierto de Luis Buñuel, o el Padre Anatolio de La Isla de Pavel Lungin, por citar dos ejemplos). Estos tontos encarnan una forma de saber superior —tanto moral como conceptual— que consiguen desplegar contra una sociedad a la que ya no pertenecen. Pero solo así son capaces de transformar sus hábitos vitales.

Estos tontos ermitaños —en realidad, todos los ermitaños— son una especie de grado cero de la política que confirma la necesidad de una vida social aún en el desierto, o al menos como forma fantasmática. El intento de imaginar una figura existencial —como vemos en las figuras de Eckhart o Queneau, y que sin duda pertenecen a esta categoría— supone una dimensión política, en el sentido de lo político como dimensión social ineludible. Sin embargo, tengo la sensación de que tu pregunta también aludía a una noción schmittiana que invierte la relación entre política y comunidad; veo en la primera un fundamento de lo segundo para de este modo demarcar la diferenciación amigo/enemigo. Desde mi punto de vista, esta versión de la política es fantasmática, al igual que la versión del ermitaño que estaba describiendo. Quizá lo puedo explicar mediante una metáfora matemática. La conversión del grado 0 de la política hacia su reverso es el grado \aleph (grado aleph). Llegamos a él cuando el número y tipo de lazo se fortalece al punto de que el carácter singular desaparece por completo. Y con esto, también desaparece cualquier posibilidad de la política. El \aleph supone un tiempo infinito requerido para finalizar la incorporación asintótica de todos los individuos hacia un grupo bajo el parangón de lo “político”, ahora subsumido a la vida social. En otras palabras, si el grado 0 de la política se hace imposible es porque reduce todos los grupos sociales a conjuntos de individuos ermitaños (aunque solo pueden experimentarlo de manera fantasmática). El grado \aleph hace imposible la conversión, así como la reducción fantasmática de los individuos en elementos asimilados de un grupo social.

Algo similar opera en los Cuadernos de Antonio Gramsci. Me parece que la imagen del “Borg” —una entidad colectiva contra la cual toda resistencia es fútil e insuficiente— es bastante consistente con la finalidad misma de la filosofía de la praxis. Aristóteles (y algunos de los neoaristotélicos contemporáneos) ha logrado identificar la deliberación de la praxis (prohairesis) como la forma más alta de la actividad política: una forma de actuar cuyo propósito culmina en un espacio conflictivo entre presupuestos parciales. Pero la verdadera vida de la polis —su forma más alta— se alcanza cuando sus ciudadanos deliberan sobre la mejor forma de alcanzar su máximo potencial racional, que incluye, aunque

tampoco se limita a la preservación de las necesidades materiales de la vida (incluyendo su producción, y la producción de los medios de producción, y por lo tanto la defensa ante la posibilidad de la guerra). La comprensión de Aristóteles estaba restringida a unos cuantos. Para Gramsci, al contrario, se trata de una visión “total” de la sociedad como forma universal de la vida de la praxis que Aristóteles había entendido como “deliberativa” entre aquellos capaces de actuar en la polis. Pero el resultado que produce nos hace ver la contradicción de este modelo político: la mejor sociedad política organizada es una forma para la cual ya no hay ninguna necesidad de la política. En otras palabras, la aplicación integral de la primacía de la política a la vida tal y como ofrece Gramsci termina por liquidar la propia necesidad de la política. Es realmente difícil pensar en una reducción más efectiva de la política fantasmática como la que tenemos aquí. Pero la política real tiene lugar entre el grado 0 y ∞ que siempre emerge de la vida en común. No al revés. Me gusta mucho un fragmento del Comité Invisible que condensa lúcidamente mi postura. Ellos dicen que necesitamos abandonar la idea de que hay política solo cuando hay visión, programa, proyecto y perspectiva; donde hay meta, decisiones, y problemas que resolver. Lo que realmente es político solo emerge de la vida haciéndolo algo definitivo, orientando a la realidad. Algo así. En otras palabras, la dimensión política del tonto intenta hacerse cargo de este problema.

Como sabemos, el último Kojève decía en 1968 que a él ya no le interesaban los filósofos sino los sabios. ¿Dirías que hoy, en cambio, solo nos debemos interesar por los tontos? Y en segundo lugar, ¿qué relación existe entre el tonto y la existencia feliz (y que ya no asume la autoconciencia de una figura caída como Sísifo)?, ya que es difícil imaginar que un sabio sea una figura íntegra de la felicidad...

Hay dos términos centrales en lo que dices: felicidad y sabiduría. Comienzo por el primero. Si entendemos “felicidad” como una noción de “buena vida” —la eudaimonia griega—, entonces esto quiere decir que la elaboración filosófica ya se ocupa de proponer una vida que merezca ser vivida, es decir, una vida feliz. Los tontos en este sentido no son una excepción, sin embargo, no aspiran a ser figuras filosóficas (la “infelicidad”, por otro lado, solo puede definirse como un rasgo del carácter filosófico transicional como ocurre con la conciencia

desdichada de Hegel, pero solo para ser resuelto posteriormente). De manera que la felicidad es irrevocable para la actividad filosófica. En cuanto a la cuestión de la “sabiduría”, yo no creo que haya una contradicción entre esta y la felicidad, como tu insinúas aludiendo a Sísifo. Para Kojève, la sabiduría (sophia) es el estado alcanzado tras el fin de la filosofía misma. Es cierto que, en el seminario de la década del treinta, Kojève pareciera sugerir que el sabio (sophos) es la figura que está en condiciones de responder a todas las preguntas mediante el reconocimiento universal. Una Selbstbewusstsein (autoconciencia) integral que es también fuente del saber absoluto. Sin embargo, es curioso que en las versiones posteriores de ese texto, Kojève pareciera aceptar la posibilidad de que la vida, tras el fin de la filosofía y la historia, tiene diferentes encarnaciones. Y por eso al final él discutió una serie de figuras posibles, como pueden ser el animal, el snob o la mujer. En sus diarios, Raymond Queneau cuenta una conversación que ambos tuvieron sobre el carácter de Jean-sans-Tête como posible sabio, aunque el personaje apenas hablaba; ya que se trataba de un vago alcohólico cuya forma de vida estaba más cerca del animal que de la forma superior del hindous barbuis que ha sido emblemática en la transmisión popular de la sabiduría filosófica.

Hay dos lecciones que pudiéramos extraer de todo esto. En primer lugar, que no hay una correspondencia positiva o negativa entre autoconciencia y felicidad, como pensaba Camus (para él, Sísifo es una figura trágica porque es autoconsciente), ni tampoco es evidente que la sabiduría pueda ser equiparada sin más a la conciencia. Lo que debe ser valorado como sabiduría necesita ser argumentado. En segundo lugar, tanto Kojève como Queneau están de acuerdo que encontrar una solución en la sabiduría es una forma de encontrar una salida fácil al problema. En efecto, es un error pretender que podemos ignorar que la sabiduría es solo un resultado y nunca un punto de partida. En este sentido estaríamos regresando a un estado fantasmático de pureza y absorción trascendente que negaría la distancia necesaria entre el individuo y el mundo en el que vivimos. El mutismo de Jean-sans-Tête precisamente apunta a esta falta: la inhabilidad de separar del entorno y del carácter la desnuda existencia que, estrictamente, no es una forma de vida, puesto que la condición del viviente (sea una bacteria o un ser humano) es la separación entre el adentro y el afuera. La versión humana de esta idea es lo que nos ayuda a asumir esta relación de exterioridad de la lengua y de la conciencia. Y la sabiduría debe también asumirla al interior del mundo en el que se vive. Sin lugar a dudas, esta formulación no puede ignorar la forma hegeliana y poshegeliana de la conciencia, aunque tampoco se reduzca a ella. Como decía anteriormente,

algunos modelos cibernéticos han propuesto formas cognitivas que por momentos pudieran ser útiles en este sentido. Y permíteme concluir con un comentario sobre la interpretación de Camus sobre el mito de Sísifo: a mí me parece que es importante enfatizar otro elemento. Esto es, la existencia de una vida carente de trabajo. En este sentido, y contra lo que pensaba Camus, me parece que es el trabajo mismo lo que aparece como el elemento trágico fundamental. Por lo tanto, una vida feliz debe siempre comenzar como una crítica de la noción de trabajo. En efecto, debe comenzar con el “rechazo” que ya veíamos con los Indios Metropolitanos en 1977, que de alguna manera me abrieron un camino para pensar estas cosas.