Árboles y rizomas
Hacia una filosofía popular[1]

Alejandro León Cannock

Presentación

Las crisis por las que atravesamos los individuos a lo largo de nuestra vida, pueden ser expresión de crisis que se están dando a una escala mayor, en un ámbito que trasciende lo subjetivo o psicológico. El objetivo de la **primera parte** de mi presentación es poner en relación tres crisis que aparentemente no tienen ningún tipo de vínculo entre sí, pero que, en el fondo, pueden entenderse como manifestaciones o síntomas de un mismo movimiento de transformaciones epocales. Me refiero, en primer lugar, a la crisis que atraviesa la cultura debido al surgimiento y desarrollo de las tecnologías de la comunicación y de la información, *las redes*; en segundo lugar, a la crisis que atraviesa actualmente la filosofía, como discurso e institución, en su intento de responder a su tiempo; y, finalmente, a mi propia crisis. Así, a partir de la narración de tres acontecimientos cruciales en mi biografía reciente, intentaré mostrar que el proceso de desestructuración al que fui poco a poco arrastrado, fue deudor de los procesos de mutación por los que está atravesando la cultura e, inevitablemente, la filosofía.

De esta manera, junto con el Nietzsche de *Ecce homo*, trataré de mostrar que las ideas son siempre producto de condiciones existenciales muy concretas, y que, por tanto, todo lo que voy a decir en la **segunda parte** de esta ponencia sobre lo que es la *filosofía popular*, es el resultado de un itinerario existencial personal, pero deudor de condiciones históricas singulares.

1. Contexto general de nuestra época: transición entre dos sistemas-mundo

Mi caso, como el de gran parte de mi generación, es *sui generis*. Yo no ingreso en la categoría "nativo digital", pues está alude en líneas generales a los individuos para los que la internet ha sido, en términos de Foucault, una tecnología de subjetivación fundamental. Pero tampoco soy "migrantes digitales", ya que no me he formateado plenamente en el sistema de representación del mundo que dominó la pre historia de la realidad virtual. La

[1] Ponencia leída en el marco del Congreso Internacional "Redes de la Filosofía. Filosofía en las redes" (Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012).

mía es una "generación bisagra": una generación que se vio obligada, en pleno proceso de formación identitaria, en medio de la adquisición de hábitos para la orientación de su pensamiento, ha cambiar su sistema operativo; o, en todo caso, ha aprender a utilizar dos programas distintos y, muchas veces, incompatibles.

Esta generación bisagra se encuentra atravesando el puente tendido entre dos sistemas-mundo: por un lado, un sistema-mundo cerrado, al que, en palabras de Deleuze y Guattari voy a llamar la estructura *árbol* y, por el otro, un sistema-mundo al que también con estos autores, llamaré la estructura *rizoma*. La situación de esta generación en realidad condensa la condición de nuestra contemporaneidad: una época en la que observamos una transformación radical de las estructuras que sostienen el mundo, tanto a un nivel material como simbólico.

Podríamos caracterizar esta transición en términos de una catástrofe, siempre y cuando entendamos esta en los términos en los que Deleuze la define en sus clases sobre *Pintura*: como el germen de la creación. Para que sea posible una transformación de nuestros esquema de representación del mundo, y por tanto, de *nuestro mundo*, es necesario atravesar un proceso de desestructuración en el que la rigidez de nuestros sistemas (materiales y simbólicos) se quiebre y, gracias a ello, se haga posible una nueva configuración de nuestros signos y una nueva distribución de nuestros seres.

Ahora bien, este nos un proceso simple. Por el contrario, es natural que toda catástrofe -todo cambio creativo en palabras de Bion- genere miedo y resistencia, por ello no debe sorprendernos escuchar actualmente tantas voces que se levantan en contra de los cambios que las nuevas tecnologías están operando sobre la realidad. Tampoco hay que asumirlos ingenuamente, como si lo nuevo fuese bueno o positivo en sí mismo. En equilibrio sobre la cuerda floja que resume nuestra contemporaneidad, tal vez la posición crítica más saludable sea suspender el juicio (en el sentido moral) y abrirnos a la evaluación de los signos que nuestro tiempo nos ofrece. Y esperar. Pues, así como los impactos de otras revoluciones tecnológicas -como la escritura, la imprenta o la fotografía- han podido analizarse con algo de claridad mucho tiempo después del nacimiento de dichas tecnologías, de la misma forma, los efectos de las tecnologías digitales, tanto en la configuración de la cultura como en la constitución de las subjetividades, recién podrán ser valorados en su real dimensión cuando tengamos la posibilidad de mirar con prudente distancia su nacimiento y desarrollo. Hoy, solo nos queda pensar en acto,

acompañar, en la medida de lo posible, el devenir de los acontecimientos, siendo siempre conscientes de lo pesado y lento que es nuestro pensamiento en comparación con el movimiento vital de lo real.

Sin embargo, a pesar de esta precariedad, hacer el intento de pensar nuestra contemporaneidad -umbral entre dos sistemas-mundo- es en sí mismo un acto digno, pues pensar nuestro presente vivo, más aún cuando es catastrófico, es una manera de reconectarnos con nuestra existencia, y hacernos responsables del futuro. Es, tal vez, la única forma de hacer política hoy en día y, al mismo tiempo, de revitalizar el carácter crítico y creativo de la filosofía.

2. Historia de un itinerario personal: génesis de una idea

Mencioné al inicio de mi ponencia la relación entre tres crisis: la epocal, la de la filosofía y la mía. En otros términos, crisis cultural, institucional y psicológica. Las tres, esta es mi hipótesis, responden a un mismo proceso: aquel que atravesamos actualmente al pasar de un sistema-mundo cerrado a un sistema-mundo abierto gracias a las nuevas tecnologías digitales. Quiero narrarles, para profundizar desde otra perspectiva en este proceso, tres instantes decisivos o hápax existenciales que condensan mi crisis subjetiva.

Michel Onfray define el *hápax existencial* como aquel momento específico en un flujo temporal que condensa y expresa un proceso subterráneo o inconsciente que ha ido, imperceptiblemente, preparando una mutación. Es el momento de la emergencia de una singularidad que redefine un conjunto específico. En relación a mi vida filosófica, he pasado por tres de estos momentos extraordinarios que han, paulatinamente, modificado la orientación de mi pensamiento, mis relaciones con el mundo y, fundamentalmente, mi concepción de la filosofía.

El **primer momento** clave se dio hace algunos años. Un día común y corriente, mientras regresaba de clases a mi casa manejando, me percaté de algo que hoy me resulta de una obviedad inmensa pero que en aquel entonces instaló un cuestionamiento muy profundo en mi sistema de creencias. Me percaté que todo lo que sabía o había aprendido del mundo lo había hecho a través de libros. Los libros de filosofía habían constituido para mi un doble del mundo, una representación discursiva de la realidad y, además, con pretensión de verdad. El libro de filosofía nunca lo entendí como *retrato* -por tanto como narración mediatizada por la subjetividad de un autor, por su gusto y su estilo- sino como *copia* por tanto como descripción objetiva-. La complejidad de lo existente, lo que me gustaría llamar por ahora, el *afuera del sistema filosófico*, se

había mantenido a una prudente distancia de mi pensamiento, controlado al mismo tiempo que perdido. Y yo, como muchos otros, aseguraba mi territorio, ese pequeño pedazo de mundo, como si se tratase de la Tierra. Confundía el mapa del mundo que había encontrado en la filosofía con el mundo mismo.

Este instante decisivo me hizo ver en la filosofía -como discurso e institución-, una disciplina cerrada sobre sí, y por tanto abstracta (definiendo lo abstracto como lo no relacionado y carente de determinaciones). Y en el filósofo, en mí, un individuo sometido a la experiencia del extrañamiento.

Algún tiempo después, ya con algunas dudas instaladas, parado en un territorio que cada vez se me hacía más inconsistente, me matriculé en un curso de la maestría en filosofía. Un curso muy particular, pues después de 6 años de estudios y más de 30 cursos llevados, nunca había atravesado una experiencia semejante. Dicho curso fue planeado y dirigido por Victor J. Krebs y por Miguel Giusti, quienes hoy pertenecen al equipo que está llevando a cabo este congreso. La singularidad de aquella experiencia tal vez hoy no genere ningún tipo de sorpresa, pero en aquel momento fue *sui generis*: el curso consistió en un análisis de la serie de medio metrajes sobre el "decálogo" realizada por el cineasta K. Kieslowski. Fue la primera vez que me vi obligado a pensar el *afuera del sistema filosófico* y, especialmente, aquello de lo que la filosofía ha querido desembarazarse desde su fundación platónica: la imagen. Esta condensa dos elementos que no han sido incluidos en el sistema (cerrado) de la filosofía, o al menos no en la tradición dominante: la materia y el tiempo. Componentes de la realidad que, si le hacemos caso a Bergson, no son más que dos nombre para referirnos a una misma realidad: la Duración.

Victor recordará el desasosiego que me embargó al constatar que la orientación *ideal* que le había impreso a mi pensamiento y que las herramientas lógicas que había aprendido no me servían de mucho al intentar penetrar la materia en movimiento que constituía la realidad fílmica. El carácter múltiple y diferencial, pero siempre singular, de cada película, de cada secuencia, de cada escena, de cada plano, de cada detalle, hacía impotentes mis intentos lógicos de subsumir semejante complejidad en la abstracción de algún concepto universal, no solo inadecuados para cada caso particular que convocaba mi pensamiento, sino inadecuados por anacrónicos y forzados. Aquellos conceptos -componentes básicos de nuestro sistema de pensamiento representacional- se me aparecían incapaces de decir algo acerca de aquella experiencia sensible que excedía enormemente sus posibilidades.

Si en el primer momento decisivo que les conté, la filosofía me mostró su abstracción y extrañamiento del mundo, en este caso desnudó su incapacidad para pensar fuera de su lógica y de sus categorías, revelando con ello su impotencia para asumir y soportar el encuentro con la multiplicidad heterogénea del afuera. Sus límites se hicieron claros, y, con ello, su carácter dogmático. Se hizo evidente que la estrategia que el discurso y la institución filosófica utilizan para preservar su territorio y sus dominios libres de influencias exteriores que los pudiesen contaminar, es expulsar esa *otredad* lo más lejos posible, y clausurar, imperialmente, todas las vías de comunicación.

La tercera experiencia que quiero contarles sucedió durante mi sustentación de tesis de maestría. En ella abordé la cuestión de la *noología* en la obra de Gilles Deleuze. Con Heidegger y Deleuze me pregunté ¿qué significa pensar? Mi respuesta, luego de desplazarme sobre la obra de Deleuze *en sus libros*- por casi dos años, fue que el ejercicio del pensamiento puede entenderse como una experimentación, es decir, como un movimiento existencial total, mediante el que el individuo traza una cartografía sobre el mundo. El pensar, sostuve, cuando es *auténtico,* implica fundirse con el flujo del devenir para, a pesar de la continua mutación del ser, intentar, siempre precaria, tentativa y efímeramente construir un orden de las cosas y establecer un régimen de signos. Por ello, de acuerdo con Heidegger, normalmente no pensamos. Lo que comúnmente hacemos es representar el mundo, es decir, incorporar, a partir de un orden simbólico heredado, las categorías y los valores fundamentales para poder reconocer el mundo y actuar en el de forma eficaz. Lo normal es vivir con un *mapa* en la mano; no trazar nuestra propia *cartografía*. Concluí, entonces, que pensar no es representar sino experimentar. Sin embargo, lo que yo había estado haciendo durante más de 8 años de estudio, y peor aún, lo que había hecho al realizar mi tesis sobre Deleuze, era simple y llanamente representar. Había sido un eficaz aprendiz de los principios y la lógica de la filosofía deleuzeana. Me había convertido en un funcionario del saber.

Finalizada la sustentación, en vez de gozar de la tranquilidad que debería producir el haber salido bien librado de dicha situación, me enfrenté a una catástrofe. En realidad, este tercer momento en el itinerario personal-filosófico que les estoy contando culminó un proceso de mutación imperceptible que se había iniciado algunos años atrás. Una vez superada la prueba que la Academia -institucionalización del sistema filosófico- nos impone para ver si estamos a la altura del *verdadero* pensamiento filosófico, en vez de sentirme legitimado y, por tanto, sólidamente constituido, me sumí en

una crisis existencial surgida de la constatación de la gratuidad e inautenticidad de aquello que había realizado. Mi sistema de creencias, mis representaciones del mundo, mi mapa y mi identidad terminaron por agrietarse.

Así, después de pasar, en primer lugar, por el extrañamiento que me condujo a reconocer el carácter abstracto de mi ser filosófico y, en segundo lugar, por el descubrimiento del afuera del sistema filosófico como campo virtual de singularidades a explotar, me encontré ante una sola posibilidad: *huir*. Deleuze habla muchísimo de las *líneas de fuga* como aquel movimiento -físico o espiritual- emprendido no con la finalidad de escapar de un territorio o de un sistema, sino con la intención de, en el propio proceso de fuga, *hacer que todo fugue*. Aunque también era posible re-plegarse, volver sobre el territorio conocido y ocupar en él una posición de poder luego de haber sido legitimado por la institución. Pero no lo hice así, y decidí emprender un movimiento de desterritorialización orientado a transitar nuevas tierras y trazar, en ellas, cartografías hasta aquel entonces existentes solo en estado virtual. *La huida como condición de posibilidad de la creación*: una nueva orientación del pensamiento se hacía, por primera vez, posible.

Y esta huida, en mi caso, se realizó en dos territorios diferentes desde el punto de vista de la representación: uno exterior, geográfico, y otro interior, psíquico. Me embarqué así en desplazamientos que constituyeron movimientos de desterritorialización de mi subjetividad filosófica. *Derivas*, los llamé en aquel entonces. Uno de ellos fue el psicoanálisis, el otro un viaje, literalmente, a la China. Los detalles de ambas experiencias no interesan mucho ahora, la cuestión importante radica en que gracias a ellos logré reorientar las coordenadas de mi pensamiento, incluso más, logré empezar a pensar por primera vez. Y de aquí surgió, necesaria e inevitable, la idea de crear o diseñar una *filosofía popular*.

3. Sistemas abiertos versus sistemas cerrados.

Antes de continuar con algunos trazos de lo que sería una filosofía popular, quiero detenerme, brevemente, en la caracterización de las dos sistemas-mundo de los que he hablado al inicio: el cerrado o arbóreo y el abierto o rizomático.

En realidad, más que ser dos sistemas diferentes, *ontológicamente distintos*, son dos tendencias complementarias y en tensión que, en su continua relación, constituyen las diferentes regiones o *mesetas* de nuestra realidad. El sistema

cerrado se caracteriza porque tiende a la rigidez, a la forma, mientras que el sistema abierto tiende, más bien, a la plasticidad, al flujo.

El sistema cerrado o arbóreo se define como una multiplicidad de elementos heterogéneos continuamente relacionados entre sí cumpliendo funciones definidas. Los principios, las funciones y los fines son siempre los mismos; los elementos también, aunque pueden ser reemplazados por otros del mismo tipo, cambio que no altera al sistema como conjunto. Todo sistema cerrado persigue alcanzar sus objetivos de la forma más eficiente y así conservarse a pesar del paso del tiempo. Si bien puede realizar modificaciones internas, en sus estructuras básicas, estas solo son llevadas a cabo si contribuyen a que lo esencial del sistema se mantenga vigente. Por ello, todo sistema cerrado apunta a la reproducción indefinida, *infinita*, de sí mismo. Busca, para ello, colonizar un territorio, geográfico y simbólico, y trazar un mapa suficientemente fijo y completo del mismo. La lógica de estos sistema es *imperial*, pues determinan lo pensable, lo deseable, lo decible y lo vivible: distribuyen los regímenes de signos las palabras- y el orden de los seres -las cosas-. De esta forma, no amplían nuestras posibilidades de existencia, las delimitan.

Todo sistema cerrado debe neutralizar dos grandes "peligros": el afuera (relativo y absoluto) y el tiempo. Por *afuera relativo* me refiero a cualquier elemento que, proveniente de otro sistema, pueda alterar el orden interno. Por afuera absoluto aludo a una caotización total de las estructuras internas del sistema que podría empujarlo hacia un fondo de indeterminación del que no hay retorno. Diluvio, guerra civil o esquizofrenia. El tiempo es tan peligroso como el afuera. Los sistema cerrados no están afectados por el tiempo -o pretenden no estarlo-, por ello se definen como estructuras que expulsan el devenir o la duración de su seno, cambiándola por una representación cronológica, externa y abstracta de la temporalidad. En sentido estricto, al interior de un sistema cerrado, rígido, *nada puede pasar*, si entendemos que *algo pase* como la efectuación de un *acontecimiento*, es decir, como la emergencia de singularidades no predecibles bajo las actuales condiciones de posibilidad. En estos sistemas, lo *intempestivo*, en términos de Nietzsche, debe ser evitado. De esta manera, sin conjugación con el afuera y abstraídos del tiempo, los sistemas cerrados clausuran el *futuro* en tanto *espacio virtual para la invención de lo nuevo*. Así, ningún sistema cerrado establece relaciones con el mundo o con la Tierra, sino solamente con una imagen que ellos se han hecho de ella. La sobrevuelan, representativamente, a cierta distancia.

Un buen criterio para medir la rigidez de un sistema cerrado, o su dogmatismo, es determinar la altura y la velocidad con la que sobrevuelan el mundo. Mientras más alto y más lento, entonces más dogmático. Ambos movimientos, la línea vertical y la horizontal, introducen lo que quisiera llamar la *Función (T)*. Esta se define básicamente como el potencial de trascendencia que un sistema alberga en sí, es decir, su capacidad de congelar el devenir interno de la realidad para ofrecernos una imagen o representación estática de la misma que, en dicho proceso de momificación, olvida su carácter metafórico y se hace una con el mundo.

Todo sistema cerrado, ya lo dijimos, es imperial. Por tanto se construye, como en Egipto, piramidalmente. Y en él la política se hace imposible.

Pasemos ahora al **sistema abierto o rizomático.** Como mencioné antes, no es otro tipo de sistema, es una tendencia diferente inherente a toda multiplicidad. Así, se define como una multiplicidad de elemento heterogéneos relacionados entre sí sin funciones ni vínculos ni objetivos fijados de antemano. Tanto los componentes, las relaciones entre sí, las funciones y los objetivos pueden variar en el tiempo. Lo que persigue todo sistema abierto es una expansión y mutación continua de sus fronteras con la finalidad de construir nuevas cartografías que multipliquen su mundo. De esta forma, todo aquello que acelere su potencial de transformación y creación, y ayude a aumentar sus dimensiones es bien recibido. De acá que tal vez las características más importantes de un sistema plástico o rizomático sean su carácter *intrínsecamente temporal*, es decir, encontrarse en perpetuo devenir y su *conjugación perpetua con el afuera*, tanto relativo como absoluto, lo que le permite plegar sobre sí singularidades no contempladas originalmente. Así, en un sistema abierto no hay diferencia entre lo interior y lo exterior, entre lo ajeno y lo propio, entre lo necesario y lo contingente, entre lo legítimo y lo ilegítimo. Este carácter abierto es el que le permite encontrarse continuamente dispuesto a recibir la violencia de lo otro que lo activa y lo relanza hacia nuevas tierras. Sin esta apertura, el sistema tiende a la entropía, a detenerse y a cerrase sobre sí, osificándose sobre un solo territorio, ofreciéndonos un solo modo de pensar, de sentir, de mirar, de vivir y de ser en el mundo.

Los sistema rizomaticos también enfrentan dos peligros. Ambos, causados por el temor al movimiento perpetuo de la vida. Una multiplicidad rizomatica

puede ser dominada entonces por dos líneas de muerte: la línea de muerte lenta y la rápida. La primera alude a los movimiento de reterritorialización y, por tanto, de detención del devenir. Es la instauración de un nuevo poder imperial al que siempre estamos tentados los seres humanos. La segunda línea de muerte, la rápida, se activa cuando el afuera absoluto toma todo y el devenir se acelera de tal forma que es imposible, para nosotros, *animales lentos*, modelar ese flujo que caotiza nuestro mundo. Es el negro que se apodera de la imagen. Así, entre el Poder y el Caos, los sistemas rizomáticos, trazan líneas de vida fulgurantes, ligeras y afirmativas, dándonos lo que para Nietzsche representó la única función de la filosofía: *ofrecernos nuevas posibilidades de existencia*.

4. Bosquejo de una filosofía popular

Termino mi presentación con un retrato, muy tentativo, de la filosofía popular:

1. La filosofía popular es un **sistema abierto** o rizomático.
2. Es un **modo de vida** antes que un discurso sobre la realidad.
3. Entiende el pensamiento, la lectura y la escritura como una **pragmática**. Por ello, los libros y autores son herramientas -como una escalera-: pueden servirnos (o no) para intervenir en la realidad. La interpretación del significado (hermenéutica) es siempre secundaria en relación a la utilización de los conceptos (pragmática).
4. Se apoya en la historia de la filosofía, pero su interés principal está en el **devenir de la filosofía**.
5. No busca la verdad (bajo ninguna de sus formas), aspira más bien a lo interesante, **superando lo estúpido**.
6. En tanto pensamiento transversal o divergente no tiene un objeto de estudio privilegiados, **cualquier cosa puede devenir problema** para ella.
7. Existe ahí donde **algo nos da a pensar**.
8. Está dirigida principalmente a los **no filósofos**, para activar así un doble devenir: el devenir filósofo del hombre y el devenir mundo de la filosofía.
9. **Es política** en tanto praxis productiva: hace mundo, distribuye lo sensible.
10. Se despliega en **primera persona**; es, por ello, una ética estética, o una clínica. No es un conocimiento general sobre el ser, sino un saber singular sobre el ser ahí. Está por ello dramatizada.

11. Trabaja con **conceptos creados** a la medida de los acontecimientos que la convocan. No es abstracta, sino concreta. No sobrevuela lo real, se funde en él.
12. **Es literaria o estética**, elabora retratos, nunca representaciones. Por ello, es siempre tentativa, transitoria, contextual y crítica.

Como estos principios, como estas palabras.