06 2013

¡¿Otra crisis europea?!

El mito, la traducción y el dispositivo regional

Jon Solomon

Traducción de Marta Malo de Molina

Superposición

En la teorización que Naoki Sakai desarrolla del discurso heterolingüe (Sakai, 1997), es posible encontrar una distinción crucial entre discurso (la existencia de una relación social a través del encuentro lingüístico) y comunicación (la repetición o iterabilidad del contenido). Esta distinción le permite a Sakai demostrar que determinados presupuestos de la comunidad lingüística se proyectan de forma retroactiva sobre el encuentro traduccional, formando lo que él llama "el discurso homolingüe". Aunque la idea común de traducción considera esta actividad como una forma de transferencia e intercambio entre esferas lingüístico-culturales separadas, la homogeneidad que hace esta visión posible no se abstrae sino después del hecho, a partir de la propia práctica de traducción. El momento del discurso contiene una indeterminación irreductible que es tan ontológica como semántica, y, sin embargo, recurrimos sin cesar a la idea de transferencia comunicativa para ocultar esta indeterminación a la vista. Esa operación que, por regla general, se piensa como un "puente" entre

comunidades y lenguajes es en realidad el gesto inaugural que posibilita y legitima la discriminación entre comunidades lingüísticas y lenguas nacionales. *Reducida a una representación epistemológica de la iterabilidad*, la traducción se convierte en un elemento especulativo (mucho más allá del idealismo alemán) que impone *a posteriori* partes de su "visión" sobre el fenómeno que describe, reivindicando su anterioridad. Me gustaría abordar este movimiento a través del motivo de la *superposición* [*superimposition*], una palabra inglesa cuyos componentes evocan los sustantivos posición, imposición, duplicación y elevación. Mi objetivo es proporcionar ingredientes para una crítica del *dispositivo regional*. Dentro de este proyecto crítico, resulta central la pregunta de qué hacer con la circularidad de las sociedades modernas que instituyen sus propios presupuestos. El problema de la circularidad se reduce en esencia a un enigma entre la historia y el saber que las sociedades capitalistas esconden. El eterno problema del pensamiento tras las Revoluciones modernas ha sido no sólo explicar los acontecimientos revolucionarios, sino, sobre todo, identificar sus condiciones sociales para, armados de tal conocimiento, reproducirlas y perfeccionarlas. El capital, por un lado, tiene que socavar las jerarquías sociales lo suficiente como para liberar las fuerzas dinámicas de producción, a la vez que, por otro lado, tiene que apresar esta volatilidad en estructuras disciplinarias el tiempo suficiente como para permitir la acumulación de plusvalías. Desde el punto de vista metodológico, estas necesidades encontradas ponen en duda que los modelos de causalidad estén detrás de los cambios sociales profundos. ¿Cómo se convirtieron/convierten los campesinos en mano de obra, a la par que los frutos de la producción se convertían/convierten en capital? En cuanto otorgamos, como sucede con frecuencia en el discurso político actual, un papel determinante a la economía frente a las prácticas sociales y culturales, nos vemos incapaces de explicar

transiciones históricas como la que tuvo/tiene lugar de las sociedades agrícolas a las sociedades industriales.

Por este motivo, Étienne Balibar ha sugerido que, además del modo de producción (la categoría clásica de la economía política), existe también una categoría paralela a la que él denomina "modo de sujeción". El modo de sujeción no se puede "extraer" simplemente del modo de producción, como en el determinismo plejanoviano, sino que hay que pensarlo desde el punto de vista de aquello que une paradójicamente la lucha por la autonomía (por hacerse sujeto) con el problema inevitable de la diferencia social (relaciones de dominación y sometimiento). Mientras que el modo de producción es el indicador de la explotación, el modo de sujeción es un indicador social de relaciones de poder. Cuando Balibar habla de que estos dos modos son "incompatibles" y, sin embargo, "indisociables" (Balibar, 1995, 160), su idea de la relación entre ambos modos recuerda su teorización previa de la relación entre libertad e igualdad, unidas en la situación revolucionaria bajo la "propuesta de igualibertad".

En su análisis de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, Balibar llama la atención sobre la novedad radical de asociar libertad e igualdad sin recurrir al fundamento trascendental de la naturaleza humana o de la verdad divina. Eludiendo tal fundamento (que supondría inevitablemente un reconocimiento de la servidumbre), la revolucionaria Declaración se propone ejemplificar sus propios presupuestos, que adoptan la forma de una estricta equivalencia entre igualdad y libertad. Sin embargo, aquí interviene una contradicción histórica: mientras que la situación revolucionaria ha creado de hecho las condiciones bajo las cuales esos presupuestos pueden activarse, todavía no puede garantizar su identidad. En la práctica social real, la libertad y la igualdad siguen atrapadas en una contradicción irresoluble. Al tomarlas juntas, bajo

la “propuesta de la igualibertad”, la combinación de ambas da rienda suelta a una indeterminación radical en lo social. Lo fundamental de esta indeterminación reside, de acuerdo con Balibar, en la tensión irresoluble entre la universalidad de la Declaración y la particularidad de las condiciones sociales concretas en las que la Revolución está atrapada. A partir de este análisis señero, Balibar extrae conclusiones fascinantes sobre la manera en la que las sociedades modernas, basadas en una equivalencia entre igualdad y libertad cuyas condiciones son sin embargo incapaces de garantizar institucionalmente, se ven obligadas a buscar “suplementos” en la dirección de la propiedad (para la libertad) y de la comunidad (para la igualdad). Para ahorrar tiempo, me gustaría llamar la atención sobre lo que Balibar denomina “la inscripción de las 'diferencias antropológicas' en la topografía de la igualibertad” (Balibar, 1994, 57). Se trata, por orden y muy rápidamente, de la diferencia de género (que se corresponde con las contradicciones de la comunidad) y de la diferencia intelectual (o diferencia de clase, que se corresponde con las contradicciones de la propiedad).

Balibar no ofrece ninguna explicación de su terminología. En el uso que él hace, las “diferencias antropológicas” se extienden tanto a las diferencias de clase como a las diferencias de género, pero no haría falta gran esfuerzo adicional para demostrar que las diferencias etnolingüísticas (asociadas más tradicionalmente con el término diferencia antropológica) podrían incluirse también. Lo que es importante recordar, creo, es que la categoría de diferencia antropológica se encuentra a caballo de la oposición entre naturaleza y cultura de una manera que es totalmente coherente con la advertencia de Balibar contra una “lectura platonizante” de la Declaración revolucionaria que tratase las ideas como esencias y buscara su naturaleza común (Balibar, 1994, 47). En lugar de ello, hay que reconocer la *indeterminación* de estas categorías, que

convoca sin cesar la necesidad de reinsertarlas en nuevas oposiciones de naturaleza y cultura, necesidad y contingencia, universalismo y particularismo, por medio de las cuales éstas pueden ayudar en la tarea de asegurar la transformación constante del trabajo vivo, es decir, de los seres humanos, en esa mercancía que es la fuerza de trabajo.

Indeterminación no significa ausencia de determinación, sino que el término indica más bien el desafío de evitar la superposición retroactiva. El problema es el siguiente: ¿cómo afrontar el enigma moderno de las sociedades que proponen sus propios presupuestos? Lo que está en juego es la cuestión de la causalidad. La obra de Balibar se caracteriza, desde la década de 1980, por el intento de revitalizar la problemática a la que apuntaba el concepto de "causalidad inmanente" de Louis Althusser: es decir, el intento de pensar las relaciones sociales más allá de la oposición entre causa y efecto heredada de la mecánica clásica.

No hay lugar en el que se haya respondido de forma teórica a este llamamiento de manera más exhaustiva que en los textos de Jason Read de la primera década del nuevo milenio. Read destila los textos de Marx sobre la "acumulación primitiva", yuxtaponiéndolos a las visiones filosóficas sobre la naturaleza de los acontecimientos y de las relaciones capitalistas de Deleuze y Guattari, junto a las aportaciones foucaultianas a la comprensión de la subjetividad. Evitando la línea de la ortodoxia marxista que se ha aferrado a una idea de las relaciones sociales basada en el modelo determinista de la causalidad lineal, Read intenta fundar firmemente nuestra comprensión de lo social en lo indeterminado. Lo *indeterminado*, que Read convoca bajo el nombre de "contingencia", no es una licencia para la invención aleatoria, sino una manera de aferrar la singularidad del encuentro entre modos de producción y modos de

sujeción. Read sintetiza la singularidad de este encuentro del siguiente modo:

> "En [las notas de Marx de 1857–1858 reunidas en el ensayo] “Formaciones Económicas Precapitalistas”, la contingencia del encuentro, el hecho de que cada modo de producción debe partir de presupuestos no producidos por él, sino presupuestos por él, se entrelaza inmediatamente con un segundo problema: la manera en que cada modo de producción oculta su propia contingencia, su historicidad y, en última instancia, su vulnerabilidad" (Read, 2003b).

Lo que me gustaría hacer aquí es extraer cuidadosamente las consecuencias de “la inscripción de las 'diferencias antropológicas'” del descubrimiento que hacen Read y, desde luego, Balibar de una contradicción entre el origen-puro y el final-definitivo-de-la-historia situada en el corazón del modo moderno de sujeción. A lo largo de la edad contemporánea, en la que el desarrollo capitalista coincide con el encuentro colonial y con la expansión imperialista, no hay lugar en el que origen e historicidad se unan con más fuerza que en *el dispositivo regional*. Es casi una perogrullada de la coyuntura contemporánea que las diferencias de origen y desarrollo histórico se consideren en el corazón de la incapacidad, tan patente en estos días entre intelectuales de diferentes regiones del mundo y de diferentes disciplinas de las Humanidades, para ponerse de acuerdo en un relato común sobre el encuentro colonial. La región sigue siendo en estos momentos el lugar en el que permanecen tercamente atrincheradas la continuidad y la autenticidad dentro de la relación entre historia y origen.

Y, sin embargo, sería un error concluir que una crítica de la “ocultación” o de las estrategias de “superposición” bastaría por sí

sola para disolver el dispositivo regional. A pesar de que el proyecto antihistoricista de Foucault, en su fase arqueológica, sigue siendo un jalón importante en la crítica de la región, por su rechazo de los tropos del origen, la influencia y la continuidad como medios para entender el pasado, el texto foucaultiano permanece enfangado en el dispositivo regional y, sin quererlo, lo refuerza (Solomon, 2011). El quid del problema es que no se puede decir simplemente que el sujeto moderno que surge de la indecidibilidad entre causa y efecto sea un efecto del mecanismo de ocultación en mayor medida de lo que podría ser el resultado de una falsa continuidad entre origen e historia cuya existencia se presupone. El sujeto del dispositivo regional debe ser un sujeto que produce activamente la ocultación tanto como resulta producido por ella. Debe ser, en otras palabras, algo del orden del sujeto del mito, en el sentido otorgado a este término por los filósofos Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe.

La biopolítica como una "Historia de los Ficcionamientos"

En su análisis de la ideología nazi como una operación metafísica históricamente situada, desarrollada como proyecto político, Nancy y Lacoue-Labarthe llaman nuestra atención no sobre el contenido del mito, es decir, no sobre su riqueza iconográfica y alegórica, sino más bien sobre "el poder productivo o formativo del mito" (Nancy & Lacoue-Labarthe, 1990, 307). El mito, en el sentido moderno, quiere ser no sólo un relato sobre la historia y los orígenes, sino también la realización de esa historia, en el sentido de autoconciencia y de llevar a término un proceso de constitución. A los ojos de estos dos filósofos, "mito" es el nombre que se da a las experiencias que surgen cuando las sociedades modernas que proponen sus propios presupuestos intentan anclar esos presupuestos en el elemento trascendental. La experiencia histórica

de Alemania es muy ilustrativa a este respecto (aunque desde luego no ejemplar ni única, como veremos).

La "Alemania" moderna estaba atrapada, afirman, en un "doble vínculo" histórico, ligado al problema de la imitación histórica. Tanto en relación con el presente (representado por "Francia", que desarrolló mucho antes que "Alemania" un Estado-nación moderno y agresivo en el plano militar, basado en el principio de la homogeneidad en múltiples terrenos de la lengua, el territorio y el mercado), como con el pasado (representado por la Latinidad y por la apropiación neoclásica de "Grecia"), la "Alemania" moderna se enfrenta con el problema de la imitación. Esta doble carencia, que después se repite en toda la historia del colonialismo, pone en cuestión no sólo la identidad, sino el proceso de subjetivación. "En otras palabras, a Alemania no sólo le faltaba una identidad, sino que además no era dueña de sus mecanismos de identificación" (Nancy & Lacoue-Labarthe 1990, 299). Viviendo como vivimos bajo las secuelas de la reescritura de la historia emprendida tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando se concedió a "Alemania" una inclusión desproblematizada en "Occidente" a fin de garantizar su participación en el frente anticomunista, puede resultar difícil recordar la ansiedad en torno a la cuestión de la pertenencia de "Alemania" a "Occidente" que marcó el pensamiento y la cultura "alemanes" a lo largo del difícil periodo moderno. Partiendo del hecho de que en el siglo XVIII "difícilmente se podía afirmar que existiera una lengua alemana" (*ibid.*, 299), la búsqueda que inició la "Alemania" moderna de los "medios de identificación" empezó por la apropiación de la imagen representativa de la transferencia traduccional. A pesar de comenzar por la "identificación de la lengua alemana con la lengua griega" (*ibid.*, 301), esta búsqueda se alejó enseguida de la identificación lingüística para pasar a un plano representativo de la imagen de unidad. Ya no se trata de que

“Alemania” encuentre en “Grecia” una fuente mítica de expresión, sino de que encontrará en la mitología griega un poder para hacer que las “ficciones” se vuelvan reales. La materia de estas ficciones son las imágenes o tipos antropológicos. El poder mitológico descubierto por “Alemania” no es sino el de la voluntad de poseer un tipo antropológico dentro de una taxonomía de diferencias antropológicas. Se trata de un poder propiamente especulativo, que se impone sobre la realidad y pretende “modelarla”. Y, sin embargo, en el contexto del “doble vínculo” histórico, el “modelo” también se presenta como fuente u origen. El poder del mito (o del ficcionamiento) es el poder de concebir el ser de la especie como un tipo antropológico ideal que sería el modelo original y, al mismo tiempo, la meta o destino histórico de un pueblo en concreto. Esta circularidad es el poder de *superposición*. Mucho más que a una identidad, “Alemania” aspiraba a “*una apropiación de los medios de identificación*” (Nancy & Lacoue-Labarthe, 1990, 299; cursiva en el original). Y, sin embargo, con cada intento sucesivo de consolidar la identidad “alemana”, “Alemania” caía aún más hondo en una trampa que se le había *impuesto* a través de la forma del “doble vínculo” histórico.

Dentro de un contexto global, esta experiencia “alemana” describe el problema por excelencia de la autodeterminación nacional, que se repetirá en toda la historia del colonialismo. El intento de encontrar una identidad nacional en contraposición con “Occidente” es una forma de configuración en la que la imagen de “Occidente” sigue desempeñando un papel central. Por este motivo, es absolutamente crucial constatar que el “doble vínculo” de la imitación histórica no es sólo un problema del “Resto” colonizado, sino que también constituye al “Occidente” colonizador[i]. El “doble vínculo” de la imitación histórica no puede contenerse dentro de las fronteras de una sola región, pero es bastante

consustancial a su naturaleza de dispositivo moderno en general. Se corresponde en un sentido preciso con el enigma moderno de las sociedades que proponen sus propios presupuestos.

Nancy y Lacoue-Labarthe nos piden que confiramos a este problema "el estatus de un concepto político" (Nancy y Lacoue-Labarthe, 1990, 299) que carga con un "estrato de la historia extremadamente preciso" (*ibid*, 298). El problema político de la imitación histórica en el contexto moderno no es sólo un problema de qué se imitará, es decir, la identidad, ni tampoco un mero problema de quién habrá de hacer la imitación, sino también, en primera instancia, un problema de quién o qué se genera o produce a través del acto de imitación. En otras palabras, se trata de un problema del sujeto para el cual los procesos de producción y reproducción de la vida están en juego desde el punto de vista político. La ubicación de ese "estrato preciso" identificado por Nancy y Lacoue-Labarthe resulta al final ser coincidente con lo que Foucault denominó biopolítica. No cabe duda de que, en la formación de la taxonomía moderna de la "diferencia antropológica", hay un itinerario complejo que trazar entre el sujeto de la imitación y el sujeto creado por la imitación, que constituye la naturaleza "paradójica" de la "ejemplaridad estética" (Button, 2009, 276), y, sin embargo, lo que es importante retener aquí es que el poder mitológico del *tipo* como especie viva capta la naturaleza circular de la relación entre estos dos sujetos. La "historia de los ficcionamientos" propuesta por Nancy y Lacoue-Labarthe (Nancy y Lacoue-Labarthe, 1990, 299) es, pues, una historia de la taxonomía biopolítica: la historia que tiene lugar después de esa "entrada de la vida en la historia" que, como es bien sabido, Foucault identificó con el nacimiento de la biopolítica. Estos tipos no son representaciones de cosas dadas, sino proyecciones de un poder

formativo, de un deseo, sobre la grieta entre el origen y la evolución histórica.

La superposición posterior resulta sin duda esencial para la creación de sujetos en el dispositivo regional, pero esto no se debe, tal y como se suele pensar, a la multiplicidad contradictoria de orígenes e historias representada por cada una de las regiones en concreto. En lugar de ello, lo que tenemos es un doble vínculo "al cuadrado". El doble vínculo *capitalista* de imitación entre origen e historia que marca la historia de la acumulación primitiva se multiplica por el doble vínculo *colonial* ligado al inevitable problema de la imitación entre regiones jerárquicamente organizadas y divididas, cada una de ellas con su propio par origen/historia concreto e inconmensurable. Si la historia tiene tal importancia para nuestro análisis en tanto que lugar que convoca la producción mítica de un sujeto envuelto en diferencia antropológica es porque, en la edad contemporánea, constituye el emplazamiento de este "doble vínculo al cuadrado". La historia es el terreno en el que se hace uso de la tecnología subjetiva de la superposición: precisamente como mito, el mito de la capacidad colectiva del Hombre de modelar colectivamente a los individuos y a las colectividades individualizadas. Tanto la arqueología de Foucault, como su posterior genealogía, vienen a ser intervenciones estratégicas sobre esta tecnología. A la luz de los esfuerzos de Foucault por llamar nuestra atención sobre la vertiente generadora del poder, en vez de sobre su lado represivo, es de vital importancia insistir en la idea de que lo que hemos estado llamando superposición no consiste simplemente en la imposición de restricciones exteriores a los actores sociales, sino también en el proceso de *duplicación* que abre las posiciones subjetivas, así como en el elemento de elevación que permite que, a partir de la taxonomía de diferencias antropológicas, se trace una *topografía de regiones*.

El reconocimiento de esta duplicación productiva entre diferencia colonial y acumulación capitalista nos obliga a arrostrar, en nuestra crítica del dispositivo regional, un problema de comunicabilidad. A fin de esclarecer este problema, puede resultar de utilidad analizar más detenidamente cómo se concibe la crítica del "dispositivo" en la obra de Giorgio Agamben.

El dispositivo de Agamben

En este apartado, me gustaría centrarme en el breve artículo de Agamben "¿Qué es un dispositivo?", no sólo en búsqueda de pistas sobre cómo funciona el dispositivo y cómo podemos escapar de él, sino también con el objeto de analizar una serie de problemas del texto de Agamben que ilustran el problema de la comunicación y de la traducción con respecto a la pertinaz persistencia del dispositivo regional.

Agamben comienza su artículo con un breve resumen de la definición de dispositivo. Los aspectos centrales son los siguientes: el dispositivo 1) está compuesto de elementos heterogéneos que incluyen lo discursivo y lo no discursivo; 2) tiene una función concreta que responde a una cierta urgencia en las relaciones sociales; y 3) se sitúa en el cruzamiento entre poder y saber. Después de haber establecido esta definición básica, Agamben traza una genealogía del concepto a través de un itinerario histórico.

Saltándome la parte hegeliana de tal itinerario, pasaré rápidamente a lo que Agamben decide denominar una "genealogía teológica de la economía "(Agamben, 2011, 254). Esta genealogía abarca un periodo histórico de aproximadamente cinco siglos, desde el siglo II hasta el siglo VI a. C., durante el cual la palabra griega *oikonomia* adopta una "función teológica decisiva", conocida en teología como "economía divina", que, de acuerdo con Agamben, es fundamental

para comprender la posición filosófica característica del dispositivo en las sociedades modernas. Los Padres de la Iglesia primigenia recurrieron al término para acabar con las potencialidades del politeísmo, todavía un problema urgente en las sociedades de aquella época, con el objeto de permearlas y devolverlas al camino de la Iglesia a través del dogma de la Trinidad. Las consecuencias filosóficas de esta oportuna jugada son profundas. El ser, o la esencia, quedan despegados de la praxis, o de la acción histórica. Esto conduce "simplemente [a] una partición general y masiva del ente en dos grandes conjuntos o clases: por una parte, los seres vivos (o sustancias); por la otra, los dispositivos, en los que aquellos no dejan de verse capturados" (Agamben, 2011, 257, traducción ligeramente modificada). A causa de esta división, los dispositivos deben producir un sujeto, que llenará el vacío dejado por la ausencia de ser. Los sujetos, insiste Agamben, son la tercera "clase" que media en el "cuerpo a cuerpo cotidiano" (Agamben, 2011, 258) entre las otras dos.

La equivalencia entre seres vivos y sustancia es un clásico, pero Agamben no está ni mucho menos obligado a utilizarla. En temas de ontología, Agamben no es desde luego un artistotélico-tomista. Sospecho, entonces, que el motivo por el que adopta este enfoque no es expresión de una opción filosófica, sino de una decisión histórica.

Desde una perspectiva histórica, el dogma trinitario no es sino el mandato, mantenido por decreto soberano, de acatar el patrón del hilemorfismo. Los Padres de la Iglesia podían simplemente haber eludido el problema del politeísmo eliminando el dogma por completo (como haría el Islam), pero esto habría privado al Cristianismo de esa fuerza excepcionalmente apropiadora que radica en la atribución de unidad numérica, "tres personas, un ser"[ii]. Este gesto, una forma paradigmática de *superposición especulativa*,

prepara el terreno para un universalismo expansionista (que nos atreveríamos a llamar colonizador).

Y, sin embargo, ¿qué significa decir que el pensamiento filosófico "prepara el terreno"? No cabe duda de que seguir el camino por el cual la "genealogía teológica de la economía" acaba trazando la "herencia", tal y como la llama Agamben, que este patrón dejó a la "cultura occidental" (Agamben 2011, 255) conlleva una lectura dramática de la cuestión. La sensación de drama narrativo no proviene, desde luego, de la particularidad de Occidente, sino de su supuesto universalismo, evidente en ese remanente del relato histórico de Agamben, que sustituye subrepticiamente "capitalismo" y "modernidad" por un término, Occidente, que alberga demasiada particularidad residual. En este sentido muy preciso, la "genealogía teológica de la economía" es otro dispositivo, en tanto que es, de nuevo en palabras de Agamben, "un conjunto de [...] saberes" que "*orienta* (en un sentido que se quiere útil) los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres" (Agamben, 2011, 256, cursiva añadida).

De lo que se trata aquí no es de una crítica del tosco occidentalismo filosófico. Estamos más bien ante una cuestión de "praxis y ser", por mantenernos en el marco de los términos clásicos empleados por Agamben, "concebidos y vividos como elementos inseparables" (Zartaloudis, 2008, 133). Esta proposición de "inseparabilidad" no es ni mucho menos tan simple como pueda parecer, pero puede servir temporalmente de pista o de comodín a la espera de un concepto más adecuado. En el artículo de Agamben sobre el dispositivo, esta inseparabilidad desaparece exactamente en torno al punto de la comunicabilidad lingüística. La elección que hace Agamben del teléfono móvil como ilustración privilegiada del dispositivo contemporáneo resulta sintomática. El curioso reconocimiento del "odio implacable" que nuestro autor ha

desarrollado contra "este dispositivo [el teléfono móvil]" y que le ha llevado a "[preguntarse] muchas veces cómo destruir[lo] o desactivar[lo]" (Agamben, 2011, 259) revela sintomáticamente el nivel de carga subjetiva que esta cuestión suscita.

Así pues, ¿cuál es el papel del lenguaje en este artículo sobre el dispositivo? De las tres funciones que identifico en el ensayo, me gustaría llamar la atención sobre aquella que más cerca está de nuestro tema, la traducción. El papel desempeñado por la traducción en la construcción de la "genealogía teológica de la economía" es fundamentalmente etimológico y de articulación. El término griego *oikonomia* se proyecta sobre la palabra latina *Dispositio*, permitiendo que esta "[cargue] con toda la compleja esfera semántica" de aquella (Agambe, 2011, 256, traducción ligeramente modificada). La traducción disfrazada de etimología es una operación que permite una representación espacializada de esferas culturales y un proceso de transferencia entre ambas. El relato de Agamben constituye, pues, un ejemplo de la representación
moderna clásica de la traducción como una forma de *translatio* (traslación) entre esferas lingüístico-culturales discretas. Lo que discutiría no es la filiación etimológica *per se*, maravillosamente trazada por Agamben, sino más bien la manera en la que se proyecta sobre una imagen representativa de continuidad cultural. Michael Herzfeld, un antropólogo de Grecia y Tailandia, hace la siguiente síntesis: "La etimología no sólo legitima una conexión que no subsiste necesariamente, sino que, además, desvía la atención del carácter efímero de tal conexión (de hecho, la materializa) por medio de la estratagema de presentar los significantes análogos como si fueran un sólo significado, fundiendo todos los cambios temporales de sentido en una sola verdad intemporal e indivisible" (Herzfeld 2002, 910). En un contexto

postcolonial, las implicaciones de la traducción cultural a través de la etimología no podrían estar más marcadas. El contacto histórico entre poblaciones anterior al encuentro colonial queda indefectiblemente codificado en la etimología, formando una especie de "memoria histórica profunda" del contacto histórico previo. Sin embargo, la especificidad del encuentro colonial radica precisamente en el hecho de que poblaciones sin el tipo de "memoria histórica profunda" codificada en la etimología entran en contacto mutuo. Por consiguiente, depender de la etimología para explicar la historicidad de los filosofemas modernos supone apartar de la vista el colonialismo como una forma de causa tanto como de efecto de esos mismos filosofemas. Visto desde esta perspectiva, el gesto etimológico es un intento más de gestionar retrospectivamente la circularidad problemática de las sociedades modernas.

Grecia. El mito de Occidente

Una de las cualidades que distingue Occidente como paradigma del dispositivo regional moderno es la institucionalización de la traducción-como-traslación cultural a través del control disciplinario de conjuntos de saberes. Es posible encontrar elementos para una arqueología de esta configuración institucional en la descripción que hace Herzfeld de esa problemática colonial repudiada que encontramos en el corazón de la disciplina de la antropología. La cuestión no es sólo que la antropología eche sus raíces en el proyecto ilustrado, intrínsecamente ligado al colonialismo, de una taxonomía del ser humano, exhaustiva en términos científicos (ante lo cual Herzfeld propone utilizar la taxonomía contra la taxonomía). Se trata más bien de la idea de que la antropología preside, en el campo del saber, la instanciación[iii] de un mito. En el caso de la antropología moderna, este mito se divide en dos partes. Por un lado, es el mito en esencia cartesiano

del *logos*, separado del *mythos*; por otro lado, es también el lugar en el que se construye inicialmente Occidente como mito. Esa historia de una disciplina, narrada con detenimiento por Herzfeld, que sólo invoca los orígenes griegos para reprimir su propia historicidad, revela un mecanismo distributivo que captura y divide "Grecia" entre disciplinas, traducciones y una economía de endeudamiento, tanto figurado como literal. ¿Está "Grecia" en deuda con "Europa" o "Europa" con "Grecia"? ¿Qué tipo de cambio de perspectiva hace falta para tratar la acumulación de la deuda en el modo de subjetivación y no en el modo de producción? Hablar de un "tipo de cambio" entre ambos significaría admitir la primacía del sujeto económico, en particular en una época en la que la deuda constituye el mecanismo a través del cual se rechaza la responsabilidad colectiva.

En el contexto de la crisis de deuda europea y del "déficit de democracia" actuales (Balibar, 2004), resulta de vital importancia seguir de cerca a Herzfeld allí donde establece una conexión entre el régimen de acumulación y el dispositivo regional:

> "Llamaré [a este fenómeno] criptocolonialismo y lo definiré como esa curiosa alquimia por la cual determinados países, zonas intermedias entre las tierras colonizadas y aquellas aún indómitas, se vieron obligados a adquirir su independencia política a expensas de una enorme dependencia económica, expresándose esta relación bajo la apariencia icónica de una cultura agresivamente nacional creada para adecuarse a los modelos extranjeros" (Herzfeld 2002, 900–901).

Después de leer a Herzfeld, no puedo sino conjeturar que los motivos por los cuales la crisis europea contemporánea ha estado localizada en el eje grecoalemán no son ni fortuitos ni se limitan

puramente a las estrategias del neoliberalismo, sino que tienen asimismo que ver con la incapacidad fundamental de la construcción europea de deshacerse del mito de Occidente. Parece como si cada una de las crisis europeas importantes del siglo pasado hubieran estado conectadas con la pregunta fundamental de si el "colonialismo" (que supuestamente estaba reservado a regiones fuera de "Europa") se introduciría o no (o de qué manera) como una opción legítima para la gestión de las poblaciones dentro del espacio "europeo".

Profanación

Al final de su artículo sobre los dispositivos, Giorgio Agamben vuelve a la "profanación", uno de los temas recurrentes de su obra[iv], proponiéndola como patrón para la liberación con respecto de aquellos. Su argumentación se basa en el estatus jurídico-religioso del que disfrutaba el término en la Roma antigua. Mientras que lo sagrado sustrae cosas del mundo común compartido por todos, instituyendo una forma de separación que está en el corazón de todas las relaciones de poder, la profanación restituye las cosas al uso común. La profanación no supone la destrucción o eliminación de los dispositivos, sino más bien una práctica por la cual estos se *transfieren* al uso común. No sé bien cómo, en el contexto postcolonial, se podría utilizar de manera común un término como *profanación,* tan intrínsecamente ligado a una historia civilizatoria y religiosa específica. Aunque, tal y como escribe Agamben, "una vida absolutamente profana" sea aquella "que ha alcanzado la perfección de su propio potencial y de su propia comunicabilidad" (Agamben, 2000, 114–115), es imposible saber cómo el término *profanación* podría llegar a conseguir tal comunicabilidad frente a su apropiación por parte del discurso del "choque de civilizaciones". El teléfono móvil, que para Agamben ejemplifica los aspectos odiosos del dispositivo, es también uno de

esos elementos que nos recuerdan con mayor inmediatez la era íntimamente global e interconectada en la que vivimos. Nunca es posible estar seguro del lugar desde el que llama la persona al otro lado del teléfono (o de la aplicación). Si Giorgio Agamben hiciera suyo el proyecto de hacerse "responsable"[v] de la comunicabilidad de la profanación en las situaciones sociales, políticas e institucionales en las que la lengua árabe, por ejemplo, es la norma, ese proceso, a mi juicio, merecería al menos entrar en la categoría de gesto hacia el acto de liberación del dispositivo regional, si es que no es directamente el acto en sí. Por el contrario, la crítica que hace Naoki Sakai del régimen de la traducción construido sobre los presupuestos del discurso homolingüe sería un ejemplo maravilloso del tipo de acción imaginada por el concepto de profanación de Agamben, sin su bagaje traduccional. No obstante, debemos tener mucho cuidado, no vaya a ser que el discurso heterolingüe se convierta en un nuevo tipo de mecanismo de articulación entre praxis y teoría.

En tanto que teoría, el discurso heterolingüe no puede garantizar su propia comunicabilidad. En el contexto de las divisiones existentes de las humanidades de acuerdo con los principios de la diferencia antropológica, es necesario recordar que los procesos de subjetivación por medio de lo económico no están distribuidos de manera uniforme por el planeta, pero sí que están sujetos, al igual que la actividad económica capitalista en general, a las modalidades del "intercambio" sobre la base de instituciones sociales sobrecodificadas por todo tipo de desigualdades y diferencias. El ejemplo de los "estudios chinos" resulta pertinente al respecto: puesto que los estudios chinos constituyen un campo de saber que supuestamente se corresponde con una región específica y con una población específica, poco importa lo imprecisa que pueda ser en realidad la idea de "China" y de "lo chino". Resulta clave, por el

contrario, la complicidad entre el proceso de subjetivación-por-medio-de-lo-económico en el campo institucional y el proceso de subjetivación-por-medio-de-lo-económico en las propias relaciones sociales que se ofrecen como objetos de estudio. Dentro de esa realidad social, es decir, dentro de las instituciones sociales, políticas y culturales chinas, el proceso de subjetivación-por-medio-de-lo-económico tiene lugar en relación con las historias duales del colonialismo y del capitalismo, cuya combinación plantea serios obstáculos para la comunicación política de la liberación con respecto del dispositivo regional. Tales obstáculos han quedado sintetizados en lo esencial en la noción de "desacuerdo", de Jacques Rancière, o en la idea del "diferendo", de Jean-François Lyotard. Sin enterrar las diferencias entre ambos conceptos, la cuestión sobre la que querría llamar la atención es la siguiente: la divergencia de puntos de vista hace que el acceso común al mundo común sea imposible de comunicar de manera común. Por este motivo, aquellos intelectuales que trabajan en disciplinas ajenas a los estudios chinos, cuya convicción de su propia exterioridad es con frecuencia la expresión de una modestia y de un respeto-por-el-otro auténticos, no pueden considerarse libres del dispositivo regional en el que se forman esos sujetos "chinos". Muy al contrario, el dispositivo regional permea la universidad de arriba a abajo y ni el máximo y más íntegro respeto por la "otredad" puede cambiar esto. Esto resulta particularmente cierto en la "Universidad Financiera" actual, donde los sujetos disciplinarios coinciden con el sujeto de la economía de la forma más perfecta que se haya visto. Aceptar la "traducción cultural" supone, en última instancia, aceptar este sujeto de la economía.

La asimetría y la inconmensurabilidad que motiva las teorías del "desacuerdo" y del "diferendo" sólo resultan válidas en la medida en que suponemos la continuidad entre los registros del pensamiento y

de la acción, de la teoría y de la praxis. Esta continuidad es precisamente lo que establece la superposición como figura general del elemento transcendental en el pensamiento moderno. Sin embargo, si tuviéramos que distinguir, tal y como sugiere Bernard Aspe, entre acto y pensamiento desde el punto de vista de una no relación, nuestra tarea pasaría a ser la de encontrar medios habilidosos para "saltar" de uno a otro, sin articulación especulativa ni superposición.

En tanto que práctica, lo que hace el discurso heterolingüe es establecer la temporalidad en la que este acto de "saltar" se torna posible. Recuérdese que la eficacia del discurso homolingüe no se encuentra en el contenido comunicativo del discurso, sino en la temporalidad de la relación social en la que tiene lugar el discurso. Debemos cuidarnos mucho de no exigir al discurso heterolingüe tareas políticas que no puede realizar. La oposición entre el discurso heterolingüe y el homolingüe sólo se produce en la vertiente de la comunicación, del objeto de representación y de la iterabilidad. En este campo, el discurso heterolingüe es una *teoría* que nos recuerda lo que se superpone sobre el *acto* del encuentro traduccional. Sin embargo, no es posible identificar verdaderamente el momento del discurso heterolingüe en el encuentro *como acto*, ni éste "significa" algo *per se*. Conscientes de esta distinción entre el discurso heterolingüe como *acto* y como *teoría*, nos mantendremos abiertos a la indeterminación de la relación social y a la temporalidad de la praxis. A esto es a lo que Aspe llama "el instante". Precisamente en este "instante" es donde se disuelve la continuidad entre pensamiento y acción considerada esencial para el "diferendo" y para el "desacuerdo".

En otras palabras, lo que hace falta no es una prosa (o una poética) de la traducción, sino *una política de la traslación (translatio)* o *trans-posición*, para la que Aspe utiliza la imagen del salto (*le saut*).

Si, tal y como escribe Balibar, "*la emancipación de los oprimidos no puede ser sino su propia obra*, lo cual acentúa su significado inmediatamente ético" (Balibar 1994, 49), entonces, la emancipación del dispositivo regional, que oprime a todos o no oprime a nadie, sólo puede acometerse dando un salto que nos saque fuera del dispositivo regional: es decir, fuera de su ontología hilemórfica y de sus modos de sujeción. No se trata aquí de hacer un "acto de fe" proverbial, sino de rechazar los gestos transcendentales (como el recurso a un metalenguaje) que son requisito inevitable de la articulación entre teoría y praxis.

Éxodo

En lo que sin duda acabará por interpretarse como una aportación fundamental a la crítica del dispositivo regional, Gavin Walker plantea que debemos considerar la carga subjetiva que hay en el dispositivo regional como una forma de ética. Se trata, sin embargo, de una ética que en su forma presente ha abandonado la acción emancipatoria a favor de la economía, un medio puro apropiado de forma vírica por un fin infinitamente absurdo. Contra esta ética pueril, Walker sugiere una estrategia de éxodo y una apropiación de lo que yo denomino la tecnología de la superposición:

> "En este sentido, no es posible derrotar los estudios regionales, sino que hay que diseccionarlos con una estrategia sustractiva de éxodo, con una extirpación de su elemento básico, nosotros mismos. Este éxodo se debe producir, no descubrir, creando nuevas formas de encuentro y práctica teórica, nuevas líneas de proximidad, distancia y relación, la superposición de contornos, fronteras y operaciones en lugares diferentes a los esperados" (Walker, de próxima publicación).

Para mi consternación, este pasaje confirma mi sospecha de que la única acción ética que se les presenta a aquellos verdaderamente comprometidos con la restitución del dispositivo regional al uso común es abandonar por completo la Universidad financiera. Dentro de la Universidad financiera, la apropiación "profana" de la tecnología subjetiva de la superposición parece imposible. Con independencia de la fuerza crítica de las publicaciones e investigaciones que realizamos, el hecho es que casi todo lo que *hacemos* en realidad en la universidad (¿tal vez se trata sólo de lo que yo hago?) está consagrado a la práctica de una superposición mitológica que oculta nuestra subjetivación por medio de la economía. El resultado son ensamblajes normalizados de cuerpos, lenguas y mentes que reproducen sin cesar, con sus acciones, la mitología de los "lugares esperados". Al final, el "lugar" más fundamental al que se nos asigna en la universidad es esa "monopolización de la elección" por parte del campo económico de la que habla Aspe.

Esto sólo puede cambiar, sugiere Aspe, a través de un compromiso de actuar, políticamente. Para los intelectuales en "Europa", la acción política empieza por el rechazo de su "lugar esperado" en las divisiones coloniales/capitalistas del trabajo intelectual, reflejadas en las competencias lingüísticas, las divisiones disciplinarias, las disposiciones espaciales y las evaluaciones institucionales. Evidentemente, estamos hablando de un cambio institucional que sólo puede considerarse radical o revolucionario en la medida en que la reorganización tanto de las disciplinas del saber como de la organización de las poblaciones se produzca *a la vez*. Ninguno de estos dos campos puede proveer los presupuestos o fundamentos del otro.

Si es verdad que el primer paso hacia la liberación con respecto del dispositivo empieza por el rechazo, ¿qué viene después? La

respuesta de Agamben es que nada cambia sustancialmente. Todo sigue tal y como era antes, con la diferencia fundamental, radical, de que ya no habrá ninguna separación. La profanación logra poner fin a la separación. Esta parecería una postura muy *especulativa*. Por este motivo, agradezco las reflexiones filosóficas de Aspe sobre una vida "sin reservas", que le llevan en una dirección claramente diferente a la de la "vida sin separación" de Agamben. Este teoriza la "no separación" de un modo heideggeriano, que reinstala el pensamiento en lo especulativo, aunque se trate de una variante de lo especulativo separada de toda especulación, por lo menos en el sentido del idealismo alemán. Aquel, en cambio, se concentra en la no relación que se nos *impone* y en el desafío de "saltar" sin reservas fuera y/o entre ambos campos.

Para el rechazo de esa "vida sin separación" a favor del "salto sin reservas" resulta central la distinción establecida por Aspe entre acto y obra. El acto está asociado a algo nuevo; la obra, a la conclusión y la finalización. Con respecto a lo político, es posible encontrar esta diferencia en el elemento de la *imposición*. El acto político impone un principio: un principio que parece imposible cuando se mira desde las cadenas de la causalidad lineal.

Pero, ¿qué tipo de imposición es ésta? *Un principio es precisamente aquello que, de acuerdo con Aspe, presenta la paradoja de ser su propio presupuesto* (Aspe 2011, 106). Éste es el problema con el que empezó este artículo, diciendo que se trataba del enigma fundamental de las sociedades modernas. La novedad de la obra de Aspe radica en su llamamiento a romper con todas las diferentes formas de superposición especulativa que intentan explicarse (a través de la adecuación entre historia y saber) la equivalencia racional entre el momento inaugural y sus presupuestos. En la obra de Aspe tenemos por fin una alternativa al tono apesadumbrado de autores deconstructivos como Lacoue-Labarthe. En una

conferencia en Estrasburgo en 1992, "Pensar Europa en sus fronteras", Lacoue-Labarthe centró su intervención en la cuestión de la "retroactividad" (*l'après-coup*)[vi]: "En su definición más abrupta y, por lo tanto, más paradójica, la retroactividad designa la manifestación tardía (pero reconocida) de algo que no sucedió o que no tuvo siquiera la más mínima posibilidad de suceder. De algo, pues, que tuvo lugar sin tener lugar" (*Géophilosophie de l'Europe,* 1992, 74). Lacoue-Labarthe identifica esta cualidad "retroactiva" como el movimiento esencial, filosóficamente hablando, de la modernidad europea y concluye que "la retroactividad puede también, sin gran dificultad, adoptar la forma del arrepentimiento o del remordimiento" (*Géophilosophie de l'Europe,* 1992, 76). Por el contrario, la meticulosa formulación que hace Aspe del "salto" como rechazo del acto de fe religioso no necesita de arrepentimientos apesadumbrados, ofreciendo una alternativa a la oscilación política entre una dictadura del proletariado y una dictadura de la economía. En otras palabras, lo que nos pide es que miremos de frente a aquello que se nos *impone*, que afrontemos la imposición sin recurrir a la superposición. En el caso del principio inaugural, esto significa como mínimo "saltar fuera de la cadena de estas deducciones [especulativas]" (Aspe, 2011, 105). *Una trans-posición ante la imposición que rechaza la superposición*.

La política de transposición y la Primavera árabe

A fin de ilustrar la política posible de trans-posición, me gustaría hacer algunas observaciones sobre la "Primavera árabe". De los múltiples aspectos de la Primavera árabe que exigen atención y análisis, hay cinco de los que identificaron sucintamente Balibar y Brossat que destacan en particular: 1) el legado del encuentro colonial (del que las migraciones no son sino una parte) que constituye un elemento esencial de la irreversibilidad histórica; 2) el

"sistema de connivencia" entre elites en los Estados occidentales y no occidentales; 3) el principio del fin de determinadas formas sociopolíticas históricamente determinadas, que cabría sintetizar bajo el nombre de soberanía; 4) la inauguración concomitante de un periodo de transformación histórica sin precedentes; y, por último, 5) la ambigüedad de una situación derivada de nuestra incapacidad colectiva de usar conceptos y oposiciones antiguos y conocidos para definir claramente lo que está en juego desde el punto de vista político (Balibar y Brossat, 2011).

Estos cinco elementos, en su conjunto, explicitan con claridad la desestabilización inevitable de un sistema de raíces mucho más profundas que el pesado edificio de la soberanía en torno al cual el poder político moderno se construyó contingentemente tras el encuentro colonial. Sin negar la importancia y relevancia del conflicto entre soberanía y democracia, ¿no podríamos aventurarnos también a decir que lo que hay asimismo en juego es una transformación de la estructura biopolítica subyacente del sistema global en el plano de la "diferencia antropológica" que surgió de la modernidad colonial/imperial?

A fin de aclarar el significado de esta pregunta, puede resultar necesario bosquejar una hipótesis de trabajo que nos ofrezca un terreno para la construcción de términos comunes.

A través de la contingencia histórica del encuentro colonial, una formación social que ahora llamamos por lo general "Occidente" inició un proyecto global de liberación humana que funciona de manera simultánea en dos planos: en el primer plano, se encuentra la vertiente fundamentalmente epistemológica del proyecto, que pretende desarrollar un saber científico exhaustivo sobre todas las especies de vida sobre el planeta tierra, incluida, por supuesto, la especie humana. En el segundo plano, hay un proyecto de

ontología política, que tiene por objetivo el desarrollo racional de la forma, o formas, de organización social que mejor se adecuen a las particularidades de la especie humana en todos sus aspectos manifiestos. Siguiendo a Michel Foucault, cabría decir que lo verdaderamente único o sorprendente del Hombre moderno no es la llegada ni del saber científico "objetivo", ni de la organización política "democrática", sino más bien la conexión entre uno y otra. Esta conexión radica precisamente en el hecho de que, de todas las especies de vida sobre la tierra, el Hombre es la especie que participa de su propia especiación a través de las prácticas del lenguaje, el trabajo y la vida (reproducción). El saber sobre la diferencia antropológica está, pues, intrínsecamente ligado a la gestión política de las multiplicidades humanas. Esto conduce, tal y como observara Foucault muy al inicio de su carrera, a una oscilación incesante entre lo trascendental y lo empírico que constituye un sello distintivo de la modernidad.

Pertrechados de esta hipótesis, podemos aventurar un relato alternativo sobre la transición histórica de imperios y tribus múltiples y aislados al mundo único de Estados nación que constituyen la transición social a la modernidad. Desde esta perspectiva, y por avanzar muy deprisa, podemos decir que la formación social que hemos llegado a conocer como "Occidente" es precisamente esa forma de comunidad que se reserva para sí misma, entre todas las demás formas de comunidad humana, la posición clave en la especiación de lo humano, el lugar en el que el proyecto epistemológico se articula con el político-ontológico. Así considerado, Occidente aspira a ser la única comunidad autoconsciente, a través del conocimiento científico, de la participación activa de la humanidad en su propia especiación. No obstante, si Occidente ha sido capaz de constituirse como polo, centro o modelo de la gestión de la población humana en general

no es sólo en virtud de su afán propietario sobre el saber. Para ocupar esta posición, fue necesario construir, a partir de la contingencia del encuentro histórico (colonialismo), un sistema político para la gestión eficaz de las poblaciones (eficaz desde el punto de vista de la acumulación capitalista). Durante un largo periodo de colonialismo y de formación de Estados nación independientes, se desarrolló un "sistema de connivencia" asimétrico entre Occidente y el Resto del planeta [*the West and the Rest*], mundo árabe incluido, por supuesto. Hay muchas maneras en las que podríamos describir este "sistema de connivencia", pero la más pertinente en este contexto se refiere a la complicidad con la especiación de lo humano. El mecanismo formal de canalización de esta complicidad radica en la universalización de la soberanía y en su aplicación al control del lenguaje, el trabajo y la reproducción (vida). La "irreversibilidad histórica" del colonialismo encuentra sus ecos más poderosos precisamente en la formación de un sistema mundial postcolonial/postimperial de Estados nación soberanos. A primera vista, la independencia del dominio y de la dependencia coloniales pueden presentarse como una inversión de los términos de la *translatio imperii* (la transferencia ficticia de la soberanía nativa al gobierno colonial europeo). Sin embargo, la verdadera situación queda mejor descrita desde el punto de vista de la *irreversibilidad* y de la *asimetría* y es en este contexto donde la llegada de lo común que vemos en la figura del migrante adquiere su mayor calado. En el centro mismo del asunto, la figura del migrante constituye probablemente el desafío más visible de la actualidad al sistema de la especiación humana que surge del encuentro colonial y que define la edad contemporánea.

En las discusiones sobre la validez de conceptos como el de "guerra civil" y de oposiciones como la de "levantamiento *versus* revolución" para describir la Primavera árabe, tal vez lo más sorprendente sea la

persistente inadecuación, percibida por todos nosotros, de tales categorías a la hora de medir la importancia del acontecimiento. Me pregunto si no podemos aventurarnos a decir que lo que este acontecimiento indica de maneras múltiples y complejas es el principio del hundimiento de este sistema históricamente determinado de complicidad institucional construida en torno a la especiación de lo humano.

Fiesta

En el caso de "Europa", la tarea que habría que acometer es la de despedirse del Mito de Occidente, con todas sus especies de diferencia, y permitir que nazca otra cosa en su lugar. *Ni una "*Grexit*" ni una "*Gerxit*"*[vii]*, sino una salida cooperativa de Europa*. Esto implica el acto imposible de elegir asumir lo que se nos ha impuesto: "Elegir nacer, que, en otras palabras, supone elegir renunciar al proyecto de vengarse de la injusticia contenida en el hecho de haber nacido" (Aspe, 2011, 103) – renunciar al "hecho" de la historia (que es siempre la historia de la victimización y de la venganza) y a la conmemoración de lo "dado" (que es siempre el poder mítico de instanciar los propios presupuestos). Tal vez esto no diste tanto de la visión que tenía Walter Benjamin del mundo profano (sin su deseo especulativo de no separación). Un mundo en el que:

> "... la historia no está escrita: se celebra como una fiesta. Sin embargo, en tanto que fiesta depurada, no tiene el carácter de una ceremonia, ni conoce ningún himno. Su lenguaje es la prosa libre, una prosa que ha roto las cadenas de la escritura" (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* 1: 1235, citado en De la Durantaye, 2008, 34).

Odiaría faltar el respeto a San Benjamin, pero ¡la fiesta que estamos presentando está todo menos depurada! La pureza pertenece al registro del pensamiento, no de los cuerpos. No es que tengamos que celebrar las impurezas de lo transitorio, pero sí que tenemos que asumir con firmeza la transitoriedad y la indeterminación que la escisión entre acto y pensamiento nos impone. Huelga decir que no se trataría realmente de una fiesta si la escritura no viniera acompañada de actos, de maneras en las que unos se impondrían sobre otros y viceversa, sin las cadenas de la superposición trascendental, sin el dispositivo regional. Verdaderamente, un motivo de celebración.

Bibliografía

Agamben,
Giorgio (2000): Traducción al inglés de Cesare Casarino. *Means Without End: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota. [Ed. cast.: 2001. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos].

Agamben, Giorgio (2009): Traducción al inglés de David Kishik y Stefan Pedatella. *What Is An Apparatus? And Other Essays*. Stanford: Stanford University. [Ed. cast.: 2011. "¿Qué es un dispositivo?". *Sociológica*, año 26, núm. 73, pp. 249–264].

Aspe, Bernard (2011): *Les mots et les actes*. Caen: Éditions Nous. Todas las traducciones son del original.

Balibar, Etienne (1994): Traducción al inglés de James Swenson. *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. Londres y Nueva York: Routledge.

Balibar, Etienne (1995): Traducción al inglés de J-M. Poisson y J. Lezra. “The Infinite Contradiction”. *Yale French Studies*, núm. 88, pp. 142–164.

Balibar, Etienne (2004): “Sur la ‘constitution’ de l’Europe: Crise et virtualités”. *Le passant ordinaire*, núm. 49 [junio de 2004 – septiembre de 2004]. Consultado el 10/09/04 en http://www.passant-ordinaire.com/revue/49-635.asp.

Balibar, Etienne y Brossat, Alain (2011): “Les voix des rives: à propos du Printemps Arabe et des migrations”. *Outis 1*, núm. 1. Milán: Mimesis Edizioni.

Brassier, Ray (2001): “Beyond the Non-Rabbit: Kant, Quine, Laruelle”. *Pli*, núm. 12, 2001, pp. 50–82.

Button, Peter (2009): *Configurations of the Real in Chinese Literary and Aesthetic Modernity*. Leiden: Brill.

De la Durantaye, Leland (2008): “ ‘Homo Profanus’: Giorgio Agamben’s Profane Philosophy”. *Boundary 2*, año 35, núm. 3, pp. 27–62.

Géophilosophie de l’Europe (1992): *Penser l’Europe à ses frontières*. París: Éditions de l’aube.

Herzfeld, Michael (2002): “The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism”. *South Atlantic Quarterly*, núm. 101. Durham: Duke University Press.

Nancy, Jean-Luc y Lacoue-Labarthe, Philippe (1990): Traducción al inglés de Brian Holmes. “The Nazi Myth”. *Critical Inquiry*, año 16, núm. 2 (invierno de 1990), pp. 291–312.

Read, Jason (2003a): *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Pre-History of the Present*. Albany: State University of New York.

Read, Jason (2003b): "A Universal History of Contingency: Deleuze and Guattari on the History of Capitalism". *Borderlands*, año 2, núm. 3. http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol2no3_2003/read_contingency.htm.

Sakai, Naoki (1997): *Subjectivity and Translation: On "Japan" and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota.

Solomon, Jon (2011): "Saving Population from Governmentality Studies: Translating Between Archaeology and Biopolitics". In Brossat, Chu, Ivekovic, y Liu (eds). *Biopolitics, Ethics and Subjectivation*. Paris: L'Harmattan.

Virno, Paolo (2009): Traducción al inglés de Nick Heron. "Angels and the General Intellect: Individuation in Duns Scotus and Gilbert Simondon". *Parrhesia*, núm. 7, pp. 58–67.

Walker, Gavin (De próxima publicación): "The Accumulation of Difference and the Logica of Area Studies". *Positions: East Asia Cultures Critique*. Durham: Duke University Press.

Zartaloudis, Thanos (2008): "Soulblind, or On Profanation". *The Work of Giorgio Agamben: Law Literature, Life*. Justin Clemens, Nicholas Heron y Alex Murray (eds). Edinburgo: Edinburgh University, pp. 132–148.

---

[i] El autor hace aquí una referencia a la expresión rimada "*the West and the rest*" (Occidente y el resto) acuñada por Niall Ferguson, en su libro: Civilization: The West and the Rest (Penguin Press,

2011), que hace referencia a la constitución especular del mundo colonizado con respecto a Occidente, y viceversa [N. de la T.].

[ii] La decisión filosófica de rechazar el hilemorfismo y distinguir lo singular/común de lo individual/universal (cf. Virno, 2009) subyace a los argumentos de este artículo, pero no pudo incluirse por cuestiones de espacio. En última instancia, nuestra manera de entender la traducción es tan ontológica como política (y la ontología es política). Tal y como comenta Ray Brassier: "A lo que se reduce la indeterminación de la traducción es a una indeterminación de la individualización" (Brassier, 2001, 65).

[iii] Instanciación es un término de la teoría de conjuntos, muy utilizado en programación, que describe la asignación de un elemento concreto a cada elemento abstracto [N. de la T.].

[iv] Para un análisis de este tema en la obra de Agamben, véase Leland de la Durantaye (2008), "'Homo Profanus': Giorgio Agamben's Profane Philosophy".

[v] Aquí el autor hace un juego de palabras intraducible entre la palabra inglesa *responsible* [responsable] y el compuesto *response-able* [capaz de respuesta o reacción] [N. de la T.].

[vi] Lacoue-Labarthe toma explícitamente el tema freudiano-lacaniano de la *Nachträglichkeit*. Las traducciones inglesas de este término son *deferral* [aplazamiento] o *afterwardness* [posterioridad], ninguna de ellas plenamente satisfactoria. (Sucede lo mismo en castellano, donde la *Nachträglichkeit* freudiana y el après-coup lacaniano se traducen por "posterioridad" o "retroactividad" [N. de la T.]).

[vii] Juegos de palabras que se refieren respectivamente a la salida de Grecia [*Greece exit*] y de Alemania [*German exit*] de la zona del

euro [N. de la T.]. Un antiguo economista en jefe del FMI, Simon Johnson, afirma que el hundimiento del euro es inevitable y levanta el fantasma de una salida alemana de la moneda única (después de la salida de Grecia). Simon Johnson y Peter Boone, "The End of the Euro: A Survivor's Guide". *Huffington Post* 05/27/12. http://www.huffingtonpost.com/simon-johnson/euro-collapse_b_1549444.html.