



Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación / ISSN 2525-2089
 Vol. 9 N° 2 (2024) / Sección Dossier / pp. 1-21 / CC BY-NC-SA 2.5 AR
 Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE),
 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
revistasaberesypracticas@ffyl.uncu.edu.ar / saberesypracticas.uncu.edu.ar
 Recibido: 04/08/2024 Aceptado: 31/12/2024
 DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.36.131>

Poiética de la lengua y democracia epistémica en prácticas poéticas de la escritura en Sudamérica

Poietics of Language and Epistemic Democracy in Sudamerican Poetic Practices of Writing

 **Isidora Vicencio Andaur**

Universidad Austral de Chile, Chile.
isidoravicenciaoa@gmail.com

Resumen. Algunas formas del pensamiento poético sudamericano revelan que las prácticas poéticas pueden realizarse por cualquiera sin técnica, lo que para nosotros muestra una potencia democrática. En primer lugar, distinguiremos las prácticas poéticas de las prácticas artísticas a través de un elemento ético afectivo para describir dicho proceso de montaje signico según nuestro modelo poiético de lo dado a sentir que vincula los conceptos de *ethos* y *poiesis* en una actividad de composición etológica hospitalaria que respondería a la ley del *conatus* spinoziano, generando lo que denominamos matriz afectiva, donde la capacidad afectiva de la actividad poiética de la lengua aplicada en su mantención revela su potencial de configuración epistémica y formas de vivir. Mostraremos que es posible encontrar ejemplos que se acoplan a este modelo en poéticas chilenas y mostraremos tres ejemplos de prácticas poéticas latinoamericanas de la escritura que problematizan sentidos en su dualidad sensible y significante, excediendo la lengua filosófica. Lo que nos permitirá mostrar lo que queremos anunciar con el concepto de democracia epistémica. Finalmente, a partir del problema del privilegio de la lengua filosófica que expone Jacques Derrida en el texto *Privilegio o del Derecho a la Filosofía* (2023), queremos mostrar la posibilidad de esta práctica de la lengua como actividad del pensamiento que se dirige a y excede la filosofía.

Palabras clave. Poiética de la lengua, Democracia epistémica, Prácticas poéticas, Matriz afectiva, Derecho a la filosofía

Abstract. Certain kind of sudamerican poetic thinking reveal that poetic practices can be carried out by anyone without technique, which for us shows a democratic power. Firstly, we will distinguish poetic practices from artistic practices through an affective ethical element to describe said process of sign assembly according to our poietic model of what is given to feel that links the concepts of *ethos* and *poiesis* in a hospitable ethological composition activity, that would respond to the law of the spinozian *conatus*, generating what we call the affective matrix, where the affective capacity of the poietic activity of language applied in its maintenance reveals its potential for epistemic configuration and ways of living. We will show that it is possible to find examples that fit this model in chilean poetics and we will show three examples of latinamerican poetic writing practices that problematize meanings in their sensitive and significant duality,

exceeding philosophical language. Which will allow us to show what we want to announce with the concept of epistemic democracy. Finally, based on the problem of the privilege of philosophical language that Jacques Derrida exposes in the text *Privilege or the Right to Philosophy* (2023), we want to show the possibility of this practice of language as an activity of thought that is directed to and exceeds philosophy.

Keywords: Poietics of language, Epistemic Democracy, Poetic practices, Affective matrix, Right to philosophy

1. Modelo poiético de lo dado a sentir¹

El régimen estético de las artes generó una desigualdad que se dio como trabajo en el reparto de los lugares del arte en la comunidad, produciendo su carácter exclusivo² (Rancière, 2009), lo que dio como resultado necesario distinguir las prácticas poéticas de las prácticas artísticas. Esto porque, en primer lugar –y contrario a la exclusividad producida en el reparto de los artistas– las consideramos actividades potencialmente realizables por cualquiera sin técnica y sin necesidad de completar su visibilización en la categoría de arte. Esta distinción, nos permite revelar un potencial práctico en la configuración de nuevas subjetividades activas en la composición de lo común más allá de las comunidades exclusivamente humanas. En segundo lugar, si las prácticas artísticas tienen relación con la presentación de una comunidad a sí misma, en la práctica poética yace un potencial ético-político que permite la emergencia de formas nuevas de la subjetividad por tratarse de actividades de configuración de sentido en su dualidad sensible y significativa y, por tanto, determinarlas como actividades realizadas por autores de la literatura o poetas con técnicas de la escritura versificada y en prosa, limita el potencial ético-político que buscamos mostrar. Con la distinción de esta dualidad en el concepto de sentido buscamos dirigirnos al componente sensible del sentido como un aspecto ético del mismo, donde la afectividad está directamente relacionada con la red de relaciones entre ideas y entes que por relacionarse modifican diversamente sus estados, componiendo una comunidad de vivientes que aportan en la constitución de sus formas de vida y vivir. Por eso aquí, el sentido sensible es un aspecto que remite al sentir de la ontología especial de Baruch Spinoza (2006) y que va más allá del plano de las emociones³. Nuestra propuesta considera lo afectivo desde un punto de vista estrictamente ético spinoziano que es la forma de existencia basada en el conocimiento de las causas de tal forma. Lo que para Spinoza sería el aspecto racional de la ontología, que tiene que ver con el desarrollo de una potencia activa, que sería la potencia de obrar. Y que más que ser mera reacción ante los factores externos, es el desarrollo de una habilidad para responder a ellos. En ello es posible reconocer la perspectiva de *respons-hability* de Donna Haraway (2019) que lamentablemente –o no tanto– carece de desarrollo

1 Este término fue elaborado por la autora de este artículo en su tesis de magíster en Pensamiento Contemporáneo que se encuentra en proceso de publicación.

2 Cfr. El romanticismo proclama el devenir sensible como la finalidad misma de la actividad del pensamiento en general. El arte vuelve así a ser un símbolo del trabajo. Producir une el acto de fabricar con el de poner al día, el de definir una nueva relación entre el hacer y el ver [...]. El arte anticipa el trabajo porque realiza su principio: la transformación de la materia sensible en presentación de la comunidad a sí misma [...]. Es como trabajo que el arte puede tomar el carácter de actividad exclusiva. (Rancière, 2009, pp. 56-58)

3 El denominado “giro afectivo” de las ciencias sociales presenta un abundante enfoque en el asunto de las emociones. Muchas veces dando lugar a lo que en este trabajo consideramos un peligro de confusión conceptual que convierte en equivalentes afectos y emociones. A pesar de la influencia spinoziana en la comprensión contemporánea de la afectividad –importante destacar su influencia debida a la interpretación deleuziana–, esta confusión productora del sinónimo entre afectos y emociones parece mostrar una incorporación deficiente de lo que aquí consideramos un rasgo crucial de la ontología spinoziana. A saber: que todos los modos en los que se expresa la Naturaleza naturante son afectos, desbordando tajantemente la categoría de las emociones que, como muchas otras, está a su vez contenida en los afectos.

filosófico, pero es muy ilustrativa para transmitir la importante vinculación entre afectos y responsabilidad, para comprender una deriva ética de los afectos que tendría un impacto más allá de las comunidades humanas. Por otro lado, el componente significativo en la mencionada dualidad del sentido, se desplegaría en el plano del lenguaje y se relacionaría con lo que llamaremos una dialéctica de la lengua, que se moviliza entre el rendimiento lingüístico del lenguaje en la comunicación y la ausencia de identidad fija entre significado y significante abordada en el neologismo derridiano *differánc*e (Derrida, 2015). Así, el uso poético del lenguaje, por deberse a una respuesta afectiva que no necesariamente cumple una expectativa de comunicación de contenidos claros, tiene que ver con una aplicación no exclusivamente lingüística de la capacidad de lenguaje que en este texto buscamos desarrollar argumentativamente como vía de emancipación intelectual.

El abordaje afectivo al que apuntamos en esta propuesta busca contraponerse a los efectos del “personalismo” y la higiene categorial de las identidades del neoliberalismo contemporáneo que ha impuesto el intercambio de enfoque del sujeto a la subjetividad. Lo que buscamos es pensar la relación entre afectos y significación, donde “el lenguaje hace cosas” y no solo representa (Arfuch, 2016). Entonces, el lenguaje es un afecto que tiene efecto en la red de relaciones de todos los modos que componen comunidades de vivientes. En la *Ética* de Spinoza (2006), los afectos son modos de expresión de la Naturaleza naturante y se vinculan por medio de “relaciones de movimiento y velocidad” que se dan entre los cuerpos (Spinoza, 2006, p.130). “El cuerpo humano existe tal como lo sentimos” (Spinoza, 2006, p. 127). Para conocerse a sí misma, la mente⁴ debe percibir las ideas de las afecciones del cuerpo, el cual, a su vez, es percibido por las ideas mismas de dichas afecciones. Pero la mente puede percibir las ideas de las afecciones de formas adecuadas o inadecuadas. El efecto del afecto, la afección, explica la naturaleza del cuerpo que lo percibe, no del exterior que lo produjo y la mente percibe la existencia de los cuerpos exteriores solo por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo. Por tanto, la mente sería tanto más apta para percibirse adecuadamente, mientras más cosas en común tiene con otros cuerpos. Entonces, un cuerpo se relaciona con cuerpos externos a través de una mecánica por medio de la cual la mente puede conocerse adecuadamente si concatena adecuadamente la causalidad de sus afecciones y, por tanto, es capaz de modificarlas para pasar del padecer al obrar. El padecimiento es esclavitud por desconocimiento de las causas de las afecciones, lo cual descompone la potencia de existir del modo. Lo contrario a padecer, que sería obrar, es ser causa adecuada de afecciones, lo que se traduce en la capacidad modificadora de las propias afecciones por medio del conocimiento adecuado de sus causas, lo cual compone condiciones para la “perseverancia en la existencia”, respondiendo a la ley del *conatus* (Spinoza, 2006, p. 203). Los conceptos centrales de este trabajo se ordenan en torno al régimen metafísico de la Naturaleza naturante de Spinoza que se expresa en su *poiesis* inmanente. En este régimen, las relaciones entre naturaleza, razón y ética establecidas por la modernidad se ven modificadas radicalmente y es a partir de este campo de relaciones conceptuales, que se desprenden los afectos de las prácticas poéticas que buscamos distinguir del campo estético tradicional. Por ello, cuando más adelante hablemos de disposiciones o estados afectivos, nos referimos al componente ético spinoziano articulado en gran correspondencia con las prácticas poéticas sudamericanas que este texto recorre. En este régimen

4 Si bien, nuestra traducción de Vidal Peña utiliza la palabra “alma”, nosotros reemplazaremos dicha palabra por “mente” con la finalidad de resaltar la distinción que el mismo Spinoza decidió utilizar en su demostración metafísica usando el concepto de *mens* en vez del de *anima* en Descartes, distinguiendo su sentido de unión “alma-cuerpo” del de la tradición.

metafísico pensamos la capacidad de lenguaje como habilidad de composición etológica, produciendo afectos que podrían beneficiar la composición de una matriz potenciadora de comunidades de vivientes.

De la perspectiva spinoziana de la naturaleza unívoca que se expresa en su *poiesis* inmanente, es posible pensar conceptos de la lengua científica que en esta nueva relación entre razón y naturaleza podrían permitirnos proyectar un paradigma alternativo al que rige en nuestros días. Por ejemplo, cuando nos referimos a la capacidad de composición etológica en el lenguaje, hacemos referencia a un término de las ciencias naturales que ha sufrido diversas transformaciones en la historia, cuya convergencia hasta aquí corresponde al comportamiento de los seres vivos. Para nuestro caso, consideraremos que el comportamiento de los seres vivos se desarrolla en un proceso activo de composición de lo común en un sentido sistémico. Ello implicaría un conjunto de acciones concientes o no, ejecutadas por cada unidad sistémica. A falta de un mejor término, distinguiremos la *poiesis* voluntaria realizada por la unidad singularizada en el individuo, de la *poiesis* fisiometabólica de los sistemas vivos en general⁵, que en nuestro caso se encuentran incluidas en la *poiesis* inmanente de la naturaleza. Diremos que las acciones ejecutadas por cada unidad sistémica singular son de naturaleza afectiva, ya que se generan como respuesta a las diversas interacciones que el sistema y sus unidades permiten, produciendo afectos y afecciones que intervienen en la capacidad de afectarse y afectar de las unidades más próximas a la interacción en el sistema compuesto. Desde una concepción estrictamente mecanicista y reduccionista de lo etológico, la afectividad más evidente sería aquella que toma lugar en la *poiesis* fisiometabólica. Sin embargo, para la “mantención” del sistema común, los recursos de memoria se hacen necesarios para hacer posible la repetición de los estados afectivos funcionales al sistema, lo que luego se traduciría en el “comportamiento”. En el marco del régimen metafísico de la Naturaleza naturante, la dimensión afectiva comprendería toda resultante de las interacciones fisicoquímicas, fisiológicas o ecológicas que se generan entre unidades sistémicas y diremos que cuando hay lenguaje, dichas interacciones pueden ser también respecto al sentido en su dualidad sensible y significante. Es a partir de esta relación inmanente entre *poiesis* –tanto fisiometabólica como voluntaria– y la composición de un sistema común entre seres vivos, que vinculamos el concepto griego de *ethos*, como costumbre o manera de hacer. En este régimen metafísico, la *poiesis* tendría un componente ético que es afectivo en el sentido del comportamiento de los seres vivos en sus sistemas comunes para producir sus formas de vida. Así, la *poiesis* voluntaria que el individuo con lenguaje puede realizar podría vincularse a una ética como actividad realizada en respuesta a estados afectivos experimentados en dichos sistemas. Por eso, definiremos el término poiética como una actividad de *poiesis* voluntaria del individuo con lenguaje, resultante de la atención a los estados afectivos experimentados en lo común.

La *poiesis* inmanente de los seres vivos, su comportamiento como vinculación entre *poiesis* y *ethos* a la luz del régimen de la Naturaleza naturante, se puede articular con gran correspondencia con algunas propuestas contemporáneas de la lengua científica que describen la producción de sistemas ecológicos donde las fronteras de la identidad sea esta orgánica o incluso la subjetividad misma, se difuminan y modifican en un equilibrio dinámico cuyo ajuste depende de las dinámicas

5 La producción de los sistemas autopoieticos definidos por Maturana & Varela (1998), contempla primeramente un metabolismo energético llevado a cabo por toda unidad celular. En los organismos multicelulares, dicha producción metabólica contempla una integración en una fisiología que serían las funciones orgánicas reguladas por un principio de equilibrio dinámico denominado “homeostasis”. Los sistemas autopoieticos producen sus propios límites y se consideran organizacionalmente cerrados y de control centralizado, por lo que para su perseverancia sus límites han de ser estrictamente conservados.

de su red de relaciones. Lo que implica pensar que para mantenerse, los sistemas vivientes necesitan abrirse a la incorporación de nuevas leyes impulsadas por la tensión dinámica que su propia condición de complejidad sistémica presenta (Demptser, 1998) y que las unidades sistémicas del complejo pueden considerarse, al igual que el sistema general del que forman parte, unidades ecológicas (Margulis, 1991). Para nosotros la tensión dinámica será un despliegue de afectividad. Por eso pensamos la hospitalidad como factor necesario para practicar la respuesta afectiva en la composición de lo común:

El tratamiento de Jacques Derrida (2021) a la cuestión de la hospitalidad nos permite articular este concepto como un encuentro entre la lengua filosófica y científica, ayudándonos a ilustrar el carácter abierto de las comunidades de vivientes. La Ley de Hospitalidad trae consigo una importante ambivalencia: su (im)posible incondicionalidad de acoger a cualquier “otro” que se presente y la condicionalidad a la que ella misma –la Ley– es sometida por “sus leyes” cuando se trata de su condición de Derecho y, por tanto, su ineludible transgresión en la práctica del cumplimiento de su mandato. Para la acogida del huésped, las leyes son custodiadas por una “ipseidad”: el dueño de casa, (*potestas*). Esta identidad consigo mismo del dueño de casa impone un interrogatorio al extranjero: “pide su nombre” (*nom de famille*) (Derrida, 2021, p.29). El extranjero es sometido a un examen que permite al anfitrión reconocer o desconocer la naturaleza del “otro” para determinar –a partir de las leyes de hospitalidad– si se trata de un huésped o de un agente hostil, extranjero o bárbaro, invitado o parásito y, en consecuencia, el despliegue de su habilidad de respuesta ante el acontecimiento. Las interpretaciones fisiológicas describen un procedimiento paralelo que tiene lugar en los organismos con sistema inmune. Así como las leyes de hospitalidad, las leyes de inmunidad: se somete lo extraño a un examen de reconocimiento mediado por mecanismos fisiológicos conservados. Muchos “agentes de ley” inmunitaria son reclutados para el proceso de reconocimiento que puede resultar en una respuesta inflamatoria con la finalidad de eliminar dicho agente extraño. El sistema inmune desconoce y destruye al bárbaro. También existe un sistema de registro a través de la producción de anticuerpos, que memoriza las características del agente extraño para así eliminarlo con mayor eficiencia en un próximo encuentro. El sistema inmune tampoco es un cumplidor acérrimo de sus propias leyes: puede desconocer lo propio y destruirlo. También puede desconocer un agente extraño y, sin embargo, permitirle hospedaje. Siendo esto último, en muchos casos, beneficioso tanto para el anfitrión, que recibe nuevas habilidades (nuevas leyes), como para el huésped que puede seguir viviendo y, donde además, ambos –huésped y anfitrión– sufren modificaciones en su estructura individual que potencian la continuidad de su existencia. Si el sistema inmune se encuentra hipersensibilizado, y sus leyes pierden el criterio de lo propio, se corre el riesgo de la autoinmunidad, arriesgando la destrucción del propio hogar. También sucede si el sistema está absolutamente abierto –incondicional–. Las interpretaciones fisiológicas de la inmunidad responden al principio de homeostasis, un equilibrio dinámico que consiste en una constante adaptación a los cambios de los sistemas del cuerpo homeostático⁶. Desde nuestro paradigma, para el cumplimiento de la ley de homeostasis, los sistemas participan de un acuerdo de coexistencia en lo que llamaremos una “matriz afectiva” que radica en los márgenes de la identidad, una renuncia al determinismo de una ontología estructural para permitir la composición de un *ethos*. El término matriz afectiva nos permite nombrar la figura

6 Sobre los conceptos de equilibrio dinámico y homeostasis, nos basamos en la discusión sobre la naturaleza “simpoiética” de los sistemas vivos semi abiertos de la ecóloga Beth Dempster (1998) en su tesis de Magíster en Estudios Medioambientales de la Universidad de Waterloo, Canada. Donde problematiza la interpretación autopoietica de los organismos desarrollada por Maturana y Varela (1998).

del “hogar” como manera de vivir en tanto *ethos*. Comprendido como una red poiética de relaciones entre modos de la naturaleza que se relacionan por intercambio afectivo modificando sus relaciones en cuanto a comunalidad de naturalezas. Esta matriz afectiva se genera a través de la composición de lo común que potencia la perseverancia de los individuos y las cosas de la red. La perseverancia de la red procede según un equilibrio dinámico de sus tensiones, balance que se debe a la memoria de la matriz, una concatenación causal de la afectividad y actualización continua de las identidades de sus componentes. Las leyes de la casa y las leyes que trae el dueño de casa al dar acogida al extraño, modifican los estadios identitarios previos al acuerdo. Anfitriones y huéspedes –“todos y cada uno rehenes de los otros” (Derrida, 2021, p. 125)– modifican su estructura en pos de un equilibrio dinámico de lo viviente, donde la liberación consiste en una transgresión por contaminación de las leyes que reciben a las leyes que llegan. Una posibilidad para la diversificación. La modificación de los límites estructurales de las leyes se produce no sin conflicto y las matrices afectivas van modificando sus componentes dependiendo de las naturalezas de los afectados y las causas de las afecciones.

Entonces, si el equilibrio dinámico de un *ethos* se compone a través de darse nuevas leyes respondiendo a la red de relaciones afectivas, estas nuevas leyes se pueden dar ya sea a través del conflicto que pide transgresión de leyes anteriores o incorporación de novedades produciendo modificaciones estructurales. En esto radica una potencia democrática amplia, tanto política como epistémica. Por un lado, debido al componente emancipatorio de la ida y venida entre hostilidad y hospitalidad: la liberación del anfitrión a través de las leyes depende del huésped, de que éste entre en la casa sin espera, sin interrogatorio, sin demanda ontologizadora. Es el invitado quien permite al anfitrión traer la ley de afuera que libera, emancipa la casa. En la hospitalidad hay una cesión, una renuncia, siempre una pérdida del hogar anterior en rumbo hacia el hogar por venir. La hospitalidad de la poiética estaría, entonces, vinculada con esta resistencia a la conservación del sentido (ontologización), de la identidad (*ipseité*), de lo propio (*eigen*), para privilegiar la potencia de existencia a través de un establecimiento de lo común con los otros, modificando las estructuras de identidad de forma dinámica, como la homeostasis que mantiene el funcionamiento de sistemas vivos en una modulación afectiva por sobre la conservación absoluta de las leyes previas que arriesgan la continuidad del sistema, su *conatus*. Por otra parte, si pensamos las comunidades humanas como configuradoras y partes de matrices afectivas con distintos grados de potencia, la comprensión de una inmanencia poiética en la naturaleza de los afectos nos permite conocer la potencia del pensamiento sobre ellos y entonces ejecutar acciones, realizar prácticas de composición de la potencia común de las matrices afectivas. De esta manera, la matriz afectiva actualiza el pensamiento y el pensamiento actualiza la matriz. Los individuos humanos producen afectos de muchas maneras. En este caso, el lenguaje es una habilidad para la composición etológica con un rendimiento que no sería exclusivamente lingüístico en cuanto a la lógica y la comunicación, sino que también como la experiencia de sustitución sígnica que permite la atención afectiva. Generando la actualización del sentido sensible y significativo, permitiendo figuraciones y configuraciones de sentidos que constituyen el conocimiento que luego actualiza su sentido para reconfigurarse actualizando su sentido y así, hasta el infinito. Así, es posible pensar que la capacidad de figuración poética permite generar afectos que compongan potenciando la perseverancia de lo común posibilitando también transformaciones epistémicas que, a su vez, actualizan el sentido de la matriz. La naturaleza poiética implica la incorporación de lo que está fuera del sentido actual de los individuos, la creación de nuevas leyes, por la relación afectiva con las leyes extranjeras, la lógica y el sentido preestablecido y determinante.

Pensando en cómo potenciar la perseverancia de nuestra matriz común con tal capacidad afectiva del lenguaje, creemos que el uso combinado de categorías producidas por sistemas epistémicos distintos sirve de ejemplo para mostrar la posibilidad de una “hospitalidad ontológica”, que realice lo que queremos decir cuando hablemos más adelante de poiética de la lengua. Tal como sucede en las prácticas de figuración poética y en lo filosófico, el sentido se figura en un montaje de diversas lenguas, relaciones categoriales o sígnicas de distinta procedencia. Esta práctica de puesta en relación permite reunir interpretaciones disponibles en distintas *epistemes* como más que metáforas o metonimias, generando interpelaciones que movilizan la confrontación de los sentidos de los fenómenos. Se trata de un juego de montaje ontológico cuyo objetivo no es la revelación ni el resguardo del ser, el sentido, la identidad, sino establecer una práctica poiética con la finalidad de revisar y afectar el *ethos* previamente instituido. Nos referimos a una relación de conflicto, desacuerdo o correspondencia entre modos –conceptos, por ejemplo– en el sistema común como respuesta ética para la perseveración en la vida. En el caso de los vivientes con lenguaje, con la finalidad de generar la crítica y una habilidad de respuesta a las formas de vivir y las formas de vida con las que vivimos. Una práctica poética es un proceso de figuración sensible que produce transformación de los sentidos en su dualidad sensible y significante que escala en la medida de las afecciones de los que acceden al encuentro con la misma. Hacer montajes poéticos es un oficio con la huella, lo no evidente que incita a la interpretación, el sentido sin ontología, entonces: la posibilidad y el acontecimiento de la afección que demanda respuesta, lo que muestra su potencia política y democrática según las definiciones de Rancière (1996).

Definidas previamente como prácticas de transfiguración de sentido sensible y significante, la producción de afectos de prácticas poéticas se basa en las afecciones de los individuos que realizan esta actividad, produciendo sentidos heterónomos mediados por disposiciones afectivas heterónomas dados en la inmanencia y la contingencia de su matriz afectiva. Bajo esta mirada, podemos vincular las prácticas poéticas con la poiética que definimos más arriba, una actividad hospitalaria de transfiguración de sentidos que potencia la matriz afectiva, pudiendo derivar en transformaciones epistémicas e institucionales en las comunidades humanas. La resultante de ello es la aparición de una relación concreta entre poética y política en la composición etológica. El proceso poiético con el lenguaje produciría una doble naturaleza en las prácticas poéticas, vinculada a su potencialidad ético-política: la de exceder los conceptos y, a la vez, cuestionar el sistema de juicios que los produce. Dar sentido y configurar sentido tanto sensible como significante. Si los afectos son cualquier modo generado por la Naturaleza naturante que produce un cambio en la actualidad del cuerpo que los percibe, “lo dado a sentir” entonces corresponde a los afectos generados en la inmanencia. Con esto, podemos definir la práctica poética como un dar a sentir generador de afectos con potencia de modificación del sentido del sistema común, en su materialidad y en su idea. El sentido se reparte entre sensibilidad y significación y su existencia actual puede ser potente o impotente. Entonces, la práctica poética se puede convertir en actividad poiética cuando es estimulada por el deseo de interpelar al otro para recibir respuesta en una búsqueda de conocimiento afectivo. En ese panorama causal, el acto poiético depende de la existencia de todo aquello de lo que se distingue el cuerpo del individuo que lo genera, no se puede generar sin el sistema común del individuo, su red de relaciones potentes que correspondería a lo que Spinoza llama “noción comunes”⁷ cuando se trata del sentido en tanto que significación dada

⁷ Cfr. Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente. [...] De aquí se sigue que hay ciertas ideas o noción comunes a todos los hombres. Pues todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente. [...]. De aquí se

por la mecánica afectiva de lo que en nuestra aproximación a la definición de la composición etológica sería el sentido sensible. Lo que también podemos poner a la manera de una interdependencia necesaria e imprescindible entre formas de vivir y formas de vida. Así, la práctica poética no se restringe a su finalidad estética en cuanto que obra de arte y tampoco queda reducida al solo juego libre de la imaginación. Lo que buscamos es mostrar su potencia en la configuración de formas de vivir.

2. Prácticas poéticas más no necesariamente artísticas

Nuestra idea de transfiguración de sentidos en la poética y su vinculación con el *ethos* como composición etológica, está inspirada en las definiciones del hacer poético elaboradas por diversos poetas y artistas sudamericanos. Por ejemplo, las declaraciones realizadas en el año 1938, cuando el Ministerio de Educación de Uruguay invitó a tres poetas referenciales de la época para hablar de su práctica poética: la uruguaya Juana de Ibarbourou, la argentina Alfonsina Storni y la chilena Gabriela Mistral. Ibarbourou, señaló que el poeta es quien puede crear sin necesidad de aprender técnicas de un maestro. Planteaba la poética como independiente de una técnica y como algo que surge de un afán comunicativo. Para Alfonsina Storni, eran las circunstancias y el carácter del escritor los que regularían su producción. Gabriela Mistral reflexionó sobre la forma de ver del poeta, que sería antilógica y antirrealista, con capacidad transfiguradora de cosas (Mistral et al., 2021). Años después, el poeta chileno Humberto Díaz-Casanueva, señaló que el poeta de su tiempo escribe un poema como respuesta a “estados afectivos fundamentales” (Díaz-Casanueva, 2014, p.112). Ya en la segunda mitad del siglo XX, Jorge Teillier propuso una práctica poética cronista, el poeta como hermano de los seres y las cosas, asumiendo la misión de dar cuenta de los efectos de la modernización e insistiendo en las formas de existencia recíprocas de la naturaleza, la memoria y la muerte (Teillier, 1965). Después de la dictadura militar en Chile, el artista visual Eugenio Dittborn propuso una poética de la imagen como un trabajo material con la memoria, la cual se produciría al conectar elementos distanciados entre sí, juntando una figura con otra (Dittborn, 1996, pp. 46-51). Raúl Ruiz propuso sus poéticas del cine como espejo, instrumento de especulación y reflexión, más allá que el puro reflejo de un Yo, un modo de práctica especulativa y reflexiva (Ruiz, 1995). Es posible distinguir en estas propuestas de poética un enfoque en los afectos de su práctica, más que explicar lo que poética es o decir su origen. Ello nos permite complementar el argumento de la práctica poética que tiene por principio de su hacer la atención a los diversos estados afectivos que experimenta el individuo que la realiza. Así, considerando la afectividad como una experiencia universal en los individuos con lenguaje, otorga la libertad de práctica a la figura del cualquiera. La práctica poética es una actividad que interviene mucho más allá del campo del arte como institución. Consiste en un hacer sin técnica preestablecida que, aplicando cierta mecánica sensible, se realiza dando a sentir a través de la figuración, transfiguración y configuración de sentido en su dualidad sensible y significante.

Para continuar esclareciendo el potencial ético-político en nuestra definición de práctica poética ahondaremos en la relación entre los conceptos griegos de *poiesis* y *ethos*. Según el trabajo filológico de Emilio Lledó (1961), el verbo *poiein* aparece por primera vez en los fragmentos de

sigue que el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos. (Spinoza, 2006, pp. 160-161)

Heráclito, primeramente como un “hacer” en el estado de vigilia, dependiente del *logos*. Y más adelante vinculado a un “crear” asociado a un orden cósmico y relacionado tanto a actividades humanas como divinas. En el fragmento 30, *poiein*, es comprendido por Heráclito como principio y comienzo. Más adelante, en la evolución de la lengua griega, aparece en el primer texto de Heródoto el deverbativo de *poieo* (ποιέω): *poiesis*, ya vinculada directamente al ejercicio de los poetas. Pero en el segundo texto del prosista jonio, aparece *poiesis* en el sentido de “fabricación”, “confección”, “preparación”, sentido primario de *poieo*. El sentido dinámico del concepto de *poiesis* que circula entre un hacer y un devenir de lo que todavía no llega a realizarse se mantiene, para Lledó, a lo largo de toda la evolución del concepto por mucho que este cambie. De esta manera, es posible pensar la *poiesis* como proceso de un hacer donde el objeto de la realización no se independiza de su proceso técnico, sino que se confunde en el mismo. Así, la *poiesis* procede en una dialéctica creadora, haciéndose ella misma objeto (Lledó, 1961). Nuestro término de práctica poética excede los límites de la institución del arte del debate estético moderno, la institución literaria e incluso, el campo técnico. Por eso, la raíz de nuestro sentido de poética sería el concepto de creación en el sentido griego de *poieo*, un hacer. Proponemos que la práctica poética puede implicar el pensamiento sobre el propio hacer y su actualización continua, lo cual tendría un sentido vital etológico en el hacedor, el *poietés*, término que usaremos para referirnos al individuo con lenguaje realizador de una *poiesis* voluntaria a partir de los estados afectivos que experimenta.

Una práctica poética que nos permitirá vincular nuestra propuesta discursiva con algo concreto es la poética lárca. En la mitología romana, el término “lar” hace referencia al hogar y representa la divinidad de la casa. En comunidades cuyas formas de vivir se estructuran atendiendo a los ciclos y eventos geosféricos⁸, el sistema común es comprendido como hogar abierto, en tanto compartido por multiplicidad de seres y cosas que se afectan y modifican entre sí, vivos y muertos, incluyendo cuerpos orgánicos e inorgánicos y tránsitos por diferentes estados de materialidad y no materialidad. La poesía lárca se caracteriza por la existencia de un deseo por ese hogar y sus ritmos de existencia recíproca con un componente de “problematización del desarraigo” (Moncada, 2016, p.160), puesto que dicho hogar se ha perdido o se ve amenazado. En su ensayo sobre la poética de los lares, Jorge Tellier (1965) compromete la poética lárca con la misión de dar cuenta de los efectos de la modernización a través de la manifestación del deseo por esas formas de vivir perdidas. Los territorios sur-patagónicos de Chile concentran escrituras fuertemente situadas que emergen de selvas y provincias donde las aguas caen, corren, se reúnen y desbordan. Vastas extensiones de bosque. Niebla, nieve, lluvia. Glaciares, pampas, ventisqueros y largos inviernos. Espacios donde la forma civil de vivir aún se encuentra rodeada por un amplio sistema salvaje, generando una memoria de lo común como más que humano. Una habituación a lo silvestre que, manteniendo interacciones vitales en condiciones más indómitas respecto a las grandes ciudades, estructura otras formas de vivir. La influencia de lo no humano en la poética generada en estos territorios nutre la experiencia de composición del *ethos*. En la *poiesis* de los sistemas comunes entre seres vivos, se produce la inscripción de una memoria que modula la afectividad que facilita la perseverancia del sistema, generando modos de hacer y formas de vivir. Aquí, la poética es una práctica que se genera a partir de una composición con el sentido de la experiencia de ese proceso de modulación afectiva entre las unidades sistémicas. Cabe mencionar que dichas unidades son más que humanas, más que vivientes y más que orgánicas. En uno de sus ensayos sobre

⁸ Aquí nos referimos a lo geosférico como nombre que integra las diferentes superficies de intercambio de flujos de masa y energía de nuestro planeta como son la litósfera (tierra), criósfera (masas de hielo), hidrósfera (masas agua), atmósfera (aire) y la biósfera (sistemas vivos).

escrituras sur patagónicas, el poeta e investigador en literatura, Sergio Mansilla menciona la importancia del paisaje en la conformación de la subjetividad de los escritores: “el paisaje tiene un peso insoslayable en la conformación de la subjetividad, lo que puede llamarse historia, no es separable de la geografía en la que ésta acontece” (Mansilla, 2021, p. 321). En este tipo de escrituras podemos verificar la existencia de prácticas poéticas que se realizan vinculando la *poiesis* voluntaria del individuo con lenguaje con la composición etológica como respuesta a los estados afectivos generados en el sistema común que compone.

El sentido de la *poiesis* inmanente de la Naturaleza naturante spinoziana como proceso que produce estos afectos a los que nos referimos, se vincula con la propuesta de la *poiesis* que se produce a sí misma como un proceso que, modificándose en su procedimiento, se produce cada vez a sí mismo: más que producir un ser, una identidad, da cuenta de un “siendo” inmanente. La Naturaleza naturante, existiendo, se afecta a sí misma. Es causa adecuada de sus afectos y estos son diferentes grados de su potencia de obrar. Algunos grados tienen más potencia que otros y la potencia se puede aumentar en el entendimiento de los afectos. Los individuos afectados pueden comprometerse o no con el *conatus*. Por su naturaleza, tienen la capacidad de conocer y, a través del conocimiento de las causas de sus propias afecciones, es que tienen potencia de obrar. La experiencia de los fenómenos se anuncia en las afecciones del individuo que razona. Los casos de la experiencia afectan al cuerpo de diferentes maneras y, por ende, ese cuerpo existe con potencia o impotencia. Un cuerpo que puede afectarse de muchas maneras aumenta su potencia de existencia. La razón de Spinoza corresponde a una potencia de composición regida por las naturalezas afines de los cuerpos en una interacción de afecciones dada por la inmanencia de la *poiesis* de la naturaleza. La razón recoge y organiza los casos de las interacciones dadas en una red de relaciones entre distintos cuerpos e ideas. La relación afectiva, en este sentido, determina la acción. Recordando el resumido panorama de poéticas chilenas mencionadas anteriormente y disponiendo de la obra de Spinoza como base metafísica del modelo poiético que sustenta el aspecto ético de la *poiesis*, sería posible identificar dichas prácticas en una dimensión inmanente que se daría en una mecánica afectiva entre singularidades interrelacionadas. Así, la práctica de esta respuesta afectiva podría potenciar la habilidad de la misma cuanto más cosas en común tiene con otros cuerpos, es decir, cuánto más conocimiento adecuado de los afectos incorpora en su composición.

3. Poiética de la lengua y democracia epistémica

El término poiética designa una actividad de la vida práctica del individuo con lenguaje que es inmanente a su existencia y que consiste en el montaje sónico, sensible y significativo, de elementos que se conectan entre sí con la imaginación y la memoria. Por su naturaleza, esta actividad es un universal humano no abstracto que se puede verificar en el aprendizaje de la lengua materna. Este es el lugar de igualdad del cual parten las prácticas poéticas. El modelo poiético del montaje tiene una base metafísica que es ética en el sentido de la atención a los afectos para la composición de lo común por el *conatus* de los modos de la sustancia unívoca, afectos que definen su potencia de existencia. Por ello, nuestra toma de posición ética no se restringe al sentido de la comunidad humana, sino a la actividad de los seres vivos en el mantenimiento del equilibrio dinámico de un común que es la matriz afectiva donde todos los modos que la componen aplican

sus habilidades para la potencia de su naturaleza. Naturalezas de modos que componen un común que beneficia su perseverancia.

Por lo anterior, presentamos la actividad poiética como modelo de un proceso de composición etológica. En la relación entre la dinámica de la matriz afectiva de nuestro modelo poiético y la estética, en tanto que reparto de lo sensible⁹, se puede mostrar una posibilidad emancipatoria. Cuando el individuo con lenguaje puede verificar la universalidad de su habilidad de composición, produce visibilidad del reparto dado y movilización de la verificación de la igualdad, permitiéndonos mostrar la potencia política de la poiética. Justamente, el sentido de política que presentamos aquí tiene que ver con la actividad que tiene por principio la igualdad y que, por tanto, pone a prueba la distribución de las partes de una comunidad:

La política[...] es la actividad que tiene por principio la igualdad, y el principio de la igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto: ¿De qué cosas hay o no hay igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas “qué”, quiénes son esas “cuáles”? ¿Como es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad? (Rancière, 1996, p. 7)

De esta manera, la poiética funciona como distinción de un tipo de práctica, modelo de composición, pero también como una forma de obra, más que una manera del hacer propiamente tal, o la calidad de obra (de arte, por ejemplo), nos referimos a una praxis inmanente. Podemos decir que una práctica poiética transfigura el sentido preestablecido de los elementos de su hacer como respuesta a situación del individuo que compone su matriz, motivado por la mantención de su equilibrio dinámico. Una acción proactiva de montaje sígnico que cualquiera capaz de aprender una lengua materna puede ejercer. Esta es nuestra apuesta emancipatoria en términos de Joseph Jacotot:

En la situación experimental creada por Jacotot, el alumno se vinculaba con una voluntad, la de Jacotot, y con una inteligencia, la del libro, por completo distintas. Se llamará emancipación a la diferencia conocida y mantenida entre estas dos relaciones, el acto de una inteligencia que no obedece más que a sí misma, aún cuando la voluntad obedece a otra voluntad. (Rancière, 2007, pp. 28-29)

Relacionamos, entonces, la política definida por Rancière con la emancipación de Jacotot, a partir de la igualdad de las capacidades intelectuales, en el orden de las cuales se encuentra la inteligencia para el aprendizaje de la lengua materna¹⁰. Bajo esta lógica, queremos dar cuenta de una habilidad humana que posibilita el ejercicio de una proactividad en el equilibrio dinámico de lo común, una dimensión práctica de la lengua que va más allá –y, tal vez, más acá– de la comunicación y de la identidad fija entre significado y significante. Un montaje sígnico como práctica de composición del *ethos* que, por su procedimiento de sustitución de relaciones de sentido entre elementos, posee el carácter de hospitalidad ontológica, permitiendo la figuración de sentidos que pueden ser tanto sensibles como significantes. A esto llamaremos poiética de la lengua. Diremos que la capacidad de montaje y transfiguración de sentido se desarrollan cuando

9 Cfr. Elaborar el sentido mismo de lo que el término estética designa: no la teoría del arte en general o una teoría del arte que lo remitiría a sus efectos sobre la sensibilidad, sino un régimen específico de identificación y de pensamiento de las artes: un modo de articulación entre maneras de hacer y modos de pensabilidad de sus relaciones, que implican una cierta idea de la efectividad del pensamiento. (Rancière, 2009, p. 7)

10 Cfr. La desigualdad existe en el orden de las manifestaciones de la inteligencia, según la mayor o menor energía que la voluntad le comunique a la inteligencia para descubrir y combinar nuevas relaciones, pero no hay jerarquía de capacidades intelectuales. La toma de conciencia de esta igualdad de naturaleza se llama emancipación, y es lo que abre el camino para cualquier aventura en el país del saber. (Rancière, 2007, p. 44)

las actividades poéticas se generan como respuesta a las condiciones que establecieron previamente los sentidos susceptibles de transfiguración. Por ejemplo, en respuesta a los estados afectivos fundamentales, permitiendo tomar una conciencia del reparto que produce el sentido actual del orden vital, posibilitando una diversidad de figuraciones de sentido, mostrando un potencial de configuración epistémica que influye en la configuración de maneras de vivir.

Si bien, la práctica poética puede cumplir con la definición de práctica artística de Rancière como “maneras de hacer que intervienen en la distribución general de las maneras de hacer y en sus relaciones con maneras de ser y formas de visibilidad” (Rancière, 2009, pp. 10-11), sería como un “hacer” sin técnica preestablecida que toma el carácter de universal verificable. Una intervención en la distribución general de las maneras de hacer y las consecuencias derivadas de ella no implican necesariamente la toma de conciencia de la igualdad, por lo mismo nuestra distinción entre prácticas poéticas y artísticas apunta directamente al factor emancipatorio que de ella se desprende. Las figuras de comunidad que las prácticas poiéticas movilizan, podrían intervenir en el orden social, pero también pueden ir más allá del mismo. El principio ético en la poiética de la lengua es previo a la resolución de las maneras de ser y formas de visibilidad de su hacer. Su espacio emancipatorio es la toma de conciencia de la igualdad en la capacidad transfiguradora del sentido dado y de la capacidad del montaje sensible de dicha transfiguración. En lo concreto, esto permite que cualquiera que no tenga parte en el reparto de los modos de hacer, tome conciencia de que su sola habilidad de aprendizaje y montaje de lenguas le permite realizar prácticas poéticas, desplazando las identificaciones con los lugares del reparto. En este punto es que hablamos de democracia:

La democracia instituye por lo tanto comunidades de un tipo específico, comunidades polémicas que ponen en juego la oposición misma de las dos lógicas, la lógica policial de distribución de los lugares y la lógica política del trato igualitario.[...] Hay democracia si hay una esfera específica de apariencia del pueblo. Hay democracia si hay actores específicos de la política que no son ni agentes del dispositivo estatal ni partes de la sociedad, si hay colectivos que desplazan las identificaciones en términos de partes del Estado o de la sociedad. Hay democracia, por último, si hay un litigio dirigido en el escenario de manifestación del pueblo por un sujeto no identitario. Las formas de la democracia son las formas de manifestación de esta apariencia, de esta subjetivación no identitaria y de esta dirección del litigio. (Rancière, 1996, p. 127)

La manifestación de una subjetivación no identitaria en la poiética de la lengua es la verificación de una condición humana: que un cualquiera –como singularidad que remite a una universalidad no identificable– está en igualdad en el aprendizaje de su lengua materna para la práctica de transfiguraciones de sentido pudiendo resolver modos de hacer sin ley que, potencialmente pueden configurar nuevos modos del sentir y, por tanto, nuevas formas de existir. Esto implica la generación de nuevas relaciones en lo común que pueden transformar las maneras de vivir, produciendo a su vez, transformaciones epistémicas que influyan en sus configuraciones, probándose constantemente. Al intervenir en el proceso de figuraciones de sentido, la poiética de la lengua es una práctica de exploración y composición sensible que puede abrir el litigio de ideas sobre las formas de conocimiento vinculadas a una comunidad, lo que nosotros llamaremos democracia epistémica. Según la definición de Rancière (1996) de la democracia como instituyente de comunidades que polemizan entre la distribución de los lugares (lógica policial) y el trato igualitario (lógica política), la democracia no es consenso, sino que la instauración del litigio. La relación entre conocimiento y poder estaría presente en la lógica policial del lugar de la autoridad epistémica, las

instituciones epistémicas, donde la potencia política de la poiética de la lengua es abrir el litigio por la distribución de los lugares y prácticas de la generación del conocimiento. Por tanto, en el plano de lo epistemológico habría un ámbito democrático que sería la posibilidad de que cualquier parte de la comunidad pueda participar en la configuración epistémica desde el presupuesto de igualdad. De ello deriva también el aspecto epistémico de la democracia, que se muestra en la susceptibilidad de transfiguración de su sentido mismo. Nuestra propuesta, entonces, va más allá de una “ecología de saberes” o la “traducción” interepistémica/intercultural (de Sousa Santos, 2010), porque arriesga la pérdida de la identidad del conocimiento establecido para producir perspectivas novedosas que potencian la matriz afectiva de las comunidades. La poiética de la lengua se presenta como medio para el desarrollo de una epistemología política como exploración de la relación entre conocimiento y democracia (Herzog y Morales-Olivares, 2021), con un horizonte emancipatorio a partir de la igualdad de las inteligencias que supone que cualquiera puede aprender cualquier cosa. Lo que aquí buscamos es establecer la producción de conocimiento bajo una lógica que la desenmarque de la deuda neoliberal que le impone el capitalismo contemporáneo.

En la democracia epistémica aquí definida, ocurre una confrontación de leyes del sentido en su dualidad sensible y significativa que produce la transgresión y reinención de las mismas. En este punto es que identificamos el carácter ontológico de su proceder, que toma lugar en la dinámica de sustituciones sígnicas que se juega en el terreno de la hospitalidad. Así, las transformaciones epistémicas se pueden provocar, por ejemplo, en el montaje desjerarquizado de relaciones entre diversas categorías, mediante la interpelación entre sentidos elaborados por diferentes *epistemes*. Un juego ontológico cuyo objetivo no es la revelación ni el resguardo del ser, su sentido o identidad, sino establecer una práctica proactiva en la revisión y afectación del *ethos* previamente instituido.

La poiética interviene en el proceso de formación de figuras de la comunidad porque tiene agencia en el pensamiento de comunidades posibles. Puede abrir el litigio de ideas de comunidad. Para que la comunidad no identificada pueda pensar su propio reparto, la poiética de la lengua permite la transformación de la experiencia de montaje sensible en pensamiento de la comunidad posible. Por tanto, contrario a la función del arte levantada por el régimen estético de las artes (Rancière, 2009), la poiética de la lengua podría permitir la composición de sentido sensible y significativo con lo real-actual para que, tras la promesa de la comunidad que responde al *conatus*, su propia transfiguración se mantenga en movimiento. La democracia epistémica sería entonces el resultado de una poiética de la lengua, un medio para posibilitar el cumplimiento del destino ético del *conatus* en los vivientes con lenguaje. Se trata de un juego que permitiría provocar estas nuevas formas de lo que se da a sentir según Rancière (2009): “Actos estéticos como configuraciones de la experiencia que dan cabida a nuevos modos del sentir e inducen formas nuevas de la subjetividad política” (p. 5). Estas formas nuevas de la subjetividad política intervienen en las maneras de hacer que configuran nuevas maneras de vivir y transfiguran sus comunidades, generando la composición dinámica y continua para que el reparto se revise y transforme en el desacuerdo. Un juego al cual todos los vivientes con lenguaje pueden acceder sin parte y sin ley.

4. El problema del Derecho a la filosofía

Según Jacques Derrida (2023), el discurso clásico de la filosofía suscribiría una lógica que presupone respuestas preestablecidas sobre el “asunto propio de la filosofía” bajo el resguardo de

la naturalización y universalización de una lengua filosófica desprendida, indiscutiblemente, de su origen en las lenguas privilegiadas occidentales, griego y alemán. Al ingresar a la discusión sobre el asunto propio de la filosofía, Derrida expone dos aspectos en disputa. Por un lado, la lógica del discurso clásico de la filosofía que presupone un derecho natural a la filosofía, donde la prohibición de su enseñanza a través del derecho positivo, no menoscabaría el mismo, asumiendo la posibilidad de un acceso directo a la filosofía sin mediación institucional y, por otro lado, la presuposición de que dicho derecho natural es disociable de un derecho institucional. Con ello, Derrida refiere este discurso a una filosofía determinada: la filosofía de la lengua y el lenguaje.

[...] y, entonces, para tener derecho a lo filosófico mientras hablamos, para que la democracia filosófica, la democracia en filosofía sea posible (y no hay democracia en general sin esto, y la democracia, aquella que está siempre por venir, es también un concepto filosófico), hay que estar formado. Hay que estar entrenado para reconocer las connotaciones, los efectos llamados de estilo o de retórica, las potencialidades semánticas, los pliegues y repliegues virtuales, toda una economía en obra en lo que quizás, bajo el nombre de filosofía, no es más que la práctica más económica de la lengua natural. (Derrida, 2023, pp. 84-85)

En otras palabras, para ir derecho a la filosofía se hace necesario pasar por el “entrenamiento” de su lengua. Lo cual implicaría una contradicción, puesto que la condición que lo permite ya sería una mediación, impidiendo el acceso directo a la misma. A partir de la propuesta de Derrida, se obtiene que las lenguas privilegiadas dieron origen a la lengua de la filosofía que es también una lengua de acceso privilegiado, y que la filosofía es una lengua mediada siempre por otra lengua singular. Por lo que no existiría un acceso “directo” a la filosofía. Si la filosofía es una lengua, ¿de qué manera el uso de otras lenguas podría dirigirse a lo filosófico? Y de realizarse, ¿podría dicho hacer cobijarse bajo el nombre de filosofía? Al igual que Derrida, suscribimos la preocupación por una democracia por venir y nos interesa incrementar las oportunidades, derechos a y derechos que da la filosofía para pensar de otra manera y ampliar las posibilidades de configuración de formas de vivir. En esta investigación proponemos la existencia de un proceso del lenguaje que se desarrolla a través de una práctica de montaje de lenguas que podemos verificar en prácticas poéticas de la escritura que serán descritas a continuación y que nos permitirán señalar un acceso democrático a lo filosófico, excediendo su lengua.

5. Prácticas poéticas como direccionalidad, derecho y excedencia de la filosofía

A continuación presentaremos tres ejemplos de prácticas poéticas de la escritura donde identificamos un montaje de lenguas y la transfiguración de sentidos. Particularmente veremos en ellas una puesta en relación entre elementos de la lengua filosófica que nos permite pensar este tipo de escrituras como direccionadas a lo filosófico. Discutiremos si se pueden pensar también como más que filosóficas y más que literarias.

El poema es lo que difiere el sentido, testimonio de la huella, imposibilidad de un sentido como unidad originaria y clausura ontológica (Polanco & Vicencio, 2020, p. 151). El montaje poético podría pensarse con la metáfora de la llama de una vela que ilumina solo partes de las cosas, pero que sobre todo muestra la sombra, la huella (Aranda, 2019). Esa huella que no tiene origen y que muestra que “lo mismo” deja de ser el sentido último de lo otro. En reiteradas ocasiones se ha observado en el pensamiento poético el planteamiento del problema de la palabra como nombre. La pregunta por el nombre. El caso particular de la poeta chilena Ximena Rivera (Viña del Mar,

1959-2013) es un ejemplo contundente y fundamental para nuestro planteamiento. Con una inquietud metafísica evidente, la poeta piensa poéticamente en el origen y el nombre en la tensión entre la búsqueda de un sentido último y la pérdida del mismo (Aranda, 2019, p.29), una renuncia a la desocultación:

“Lo bello y lo triste”

1

Usted, después, lee

tarde

no sé qué sombras

no sé qué cuerpos de mi memoria

tenemos todavía su nombre

distinguido en las letras

que no es nuevo sino derivado,

como un vaso de hermosas líneas,

aunque vacío. (Rivera, 2013, p. 19)

VIII

¿Te nombraré con ese nombre

que he conservado para ti

entre todos los nombres que conozco?

«Hemos realizado el único milagro

del cual Dios no haya concedido licencia».

¿El poeta mentía o decía la verdad

en el voluntario decir de este designio?

Sólo sabemos que vivimos y morimos un poco cada día

con la certeza que cada cual

tiene el nombre secreto que merece. (Rivera, 2013, p. 37)

VI

La fantasía del origen

es creer que todo está en silencio.

No es fácil

definir la realidad del agua, por ejemplo

que viene con persistencia

y se muestra para convencernos que su sonoridad basta.

El Demiurgo de la materia

es rebelde a la definición
pero está aquí
y le llamamos realidad. (Rivera, 2016, p. 122)

Noche que puede llenarse de infinitas maneras. El nombre como renuncia al origen, pues el origen es silencio irreductible a la objetivación, ausencia de unidad, presente como diferencia, inmediatez del origen que no se revela en el nombre. La filósofa y poeta chilena Natalí Aranda propone dicho origen como *différance*¹¹ (Derrida, 2015), el diferir espaciotemporal como apertura que no se relaciona con la desocultación, sino con la renuncia a esa posibilidad. La creación poética como origen de la ceniza, del resto que no dice el ser, sino que invita a la composición de múltiples sentidos. La *différance* como huella que “no es ente ni signo, sino pura posibilidad de sentido”, performatividad de entrar en juego con lo que no regresa, entrega a lo infinitamente otro sin retorno a lo mismo. El poema como “encuentro con el afuera radical” (Aranda, 2019, p.23) nos permite regresar al pensamiento metafísico desde la ética. La poética emprende su poiética: lo otro nos interpela a responder solidariamente a la diferencia. Abandona la jerarquía de la voz del *logos* en cuanto sentido y presencia inmediata del Ser para las posibilidades que abre este desplazamiento entre el ser y el ente en el intersticio de la grama. Se da en un tiempo siempre diferido, por tanto no depende del sentido originario de una verdad traída a la presencia, más bien sería borratura del origen. Prescindir de la presencia constante de lo que es para una ausencia presente de la diferencia. Retardo y diferencia de lo infinitamente otro. De esta manera, la poesía tendría una posibilidad de apertura absoluta a la actualización del sentido y, así —desde la acogida del otro—, liberar las determinaciones vitales de las restricciones que implica la identidad y asumir una responsabilidad por la participación en la composición de lo común.

El libro *Sentido y ceguera del poema* de Mario Montalbetti (Callao, Perú, 1953) desafía su propia categorización al interior de los géneros literarios presentándose como una suerte de ensayo versificado, mostrando un poema que se despliega en una reflexión sobre los problemas del lenguaje, donde expone la falta de relación entre decir y ver a partir de la pregunta ¿cuándo es que el lenguaje vale la pena? A partir de esta pregunta, Montalbetti ensaya poéticamente el pensamiento en torno al sentido y la visión, la continuidad del poema pende de una serie de preguntas fundamentales y profundamente filosóficas sobre el lenguaje:

b) Tal vez he debido distinguir lenguaje de lengua.

¿Cuándo es que el lenguaje vale la pena?

no es la misma pregunta que

¿cuándo es que la lengua vale la pena?

La diferencia, en sucinto:

el lenguaje no dice nada, la lengua sí.

11 Neologismo introducido por Jacques Derrida (2015, p.104, nota 29) que apunta a la anulación de la presuposición de una presencia pura respecto de toda palabra y todo significado debido a la diferencia espacial y temporal que subyace en el significante.

(Las lenguas son el resultado de negociaciones
 muchas veces turbias
 entre el lenguaje y lo que el ser humano
 quiere hacer con él, comunicar, por ejemplo,
 o contar una historia o un chiste).
 //

Decimos la nube es blanca, el río fluye.

Hablamos sobre las cosas
 pero las cosas son indiferentes a lo que decimos sobre ellas.

Las cosas siguen su curso de ser, de estar, de moverse
 perfectamente indiferentes a lo que decimos sobre ellas.
 (Montalbetti, 2018, pp. 8,12)

Por otro lado, nos encontramos con la escritura de Clarice Lispector (Chechelnyk, Ucrania 1920 - Río de Janeiro, Brasil 1977). Esta escritora de familia ucraniana migrante de la primera guerra mundial, creció en Brasil y tuvo el privilegio de dedicarse completamente al ejercicio de la escritura. Sus trabajos más conocidos se han categorizado como cuento y novela. La escritura de Lispector goza de un inquietante tono filosófico. Preocupaciones metafísicas y existencialistas abundan en sus textos, echando mano de la lengua filosófica sin brindar explicaciones o fuentes, donde, para tocar asuntos profundamente filosóficos, realiza una escritura de lenguas montadas. Quizá uno de los trabajos que más evidencia sus recursos conceptuales en filosofía es su primera novela *Cerca del corazón salvaje* (Lispector, 2015), donde se pueden encontrar referencias a la Ética spinoziana. En su madurez, los conceptos filosóficos logran una integración en el desarrollo narrativo, muy propia de su inimitable estilo y, si bien, no reciben atención protagónica, es posible encontrar con recurrencia el tratamiento narrativo de problemas filosóficos integrados en las reflexiones de sus personajes y narradores. La escritura de Lispector pone en evidencia la práctica de una democracia epistémica. Las libertades expresivas que la práctica de la escritura permite, tensionan el pensamiento filosófico y se sirven de él, en una cotidianidad reflexiva con la naturalidad del diálogo interno:

Y no avanzaré «de pensamiento en pensamiento», sino de actitud en actitud. Seremos inhumanos como la más alta conquista del hombre. Ser es ser más allá de lo humano. Ser hombre no es más que una vicisitud, ser hombre ha sido una compulsión. Lo desconocido nos aguarda, pero siento que eso desconocido es una totalización y que será la verdadera humanización que ansiamos. ¿Estoy hablando de la muerte? No, de la vida. No es un estado de felicidad, es un estado de contacto. (Lispector, 2018, p. 148)

¿Sería adecuado plantear estas prácticas de la escritura como filosóficas? ¿A qué propósito serviría el esfuerzo de nombramiento filosófico a prácticas que en principio no buscan ser reconocidas como filosóficas? y, con ello, ¿puede la filosofía ser democrática sin entrenamiento

igualitario de su lengua? Ejercer el derecho a lo filosófico, como crear filosofía, ¿podría dar cabida al derecho a la filosofía como adverbio y sustantivo? Tal vez permita un paso del derecho natural (la lengua) al derecho positivo/de ciudadanía. Entonces, ¿sería adecuado considerar dichas prácticas como vías de acceso directo a la filosofía? Donde el derecho natural de las mismas se traduzca en una direccionalidad, ¿sería esto un trayecto directo a lo filosófico, pero no a la filosofía?

Derrida nos lleva a pensar que la literatura, donde es posible “decirlo todo” y “reunir, a través de la traducción, todas las figuras en una” (Derrida, 2017, p.117), es una forma de acercamiento a lo filosófico, pues, al igual que la filosofía, plantea preguntas universales desde una lengua particular. Lo que nosotros buscamos defender es que la figuración poética como práctica primaria de la lengua materna, es decir, antes de volverse lengua filosófica o literatura, pone en marcha el procedimiento poiético de la lengua. En el ejemplo de *Lispector* hay preguntas universales figuradas por medio de una poliglotía, porque la poiética de la lengua se daría como un montaje de lenguas produciendo su propia lengua en su realización, mostrando en su proceder la huella de la alteridad. En este sentido, la práctica poética es más que lengua filosófica y puede servirse de ella como puede servirse de toda lengua, movilizándolo filosófico. La poiética de la lengua produce respuestas, que antes que ligadas al decir, serían afectivas. Si la filosofía se encarga de hacer preguntas, la práctica poética como poiética de la lengua sería un proceso que responde a la ley del *conatus* a través de la figuración que, gracias a la reciprocidad del otro, explora el sentido de lo sentido en particular. Así, podría producir formas de conocimiento a partir de la mecánica afectiva que se da entre el sentido, lo sentido y el dar a sentir. La democracia epistémica es practicar el montaje de lenguas diversas. Excede la filosofía en cuanto a su institución, porque la lengua filosófica en la práctica poética es un material de montaje y una mediación, más no necesariamente el objeto de la *poiesis*.

Tal vez estas prácticas carentes de pretensiones de reconocimiento institucional podrían otorgar la posibilidad de abrir un paso al ejercicio del derecho a la filosofía sin entrenamiento formal de su lengua, el servicio a este propósito es lo que otorga a estas prácticas su responsabilidad en la democracia por venir, pero no solo respecto a lo filosófico. Reclamar estos espacios fuera del discurso clásico de la filosofía como filosóficos o pertenecientes a la filosofía como institución es, para nosotros, volver a limitarlos al reparto establecido de los lugares para el pensamiento. Si nombráramos estos espacios como filosóficos, ¿tendría lugar la necesidad de restaurar el derecho a la lengua filosófica?, ¿cómo reclamar ese derecho y para qué? La generación de instituciones de creación y resguardo del derecho a lo filosófico pudiera ser una forma de reclamar el derecho a esa lengua, pero además de peligrar en convertirse en nada más que una antesala del Derecho, dicha lengua también corre el riesgo de la repetición de una forma. La práctica poética de la escritura, podría considerarse una actividad filosófica que, regida por la voluntad de composición del *ethos*, sería primero una actividad poiética del pensamiento. Derrida indica que aquello que llamamos filosofía podría “no ser más que la práctica más económica de la lengua natural” (Derrida, 2023, p. 85). La economía como intercambio de sentidos, generación de un itinerario de traducciones intralingüísticas de la lengua materna, esa lengua con la que hablamos y con la que podríamos filosofar pero que, por sobre todas las cosas, permite la actividad poiética del pensamiento. Entonces, estas prácticas poéticas nos hacen pasar por la filosofía y pasar la filosofía, más allá de ella. La potencia democrática que se nos presenta con esta poiética en la práctica poética de la escritura podría llevarnos, tal vez, más allá de la institución filosófica y literaria, incrementando los derechos en juego y oportunidades de lo filosófico.

Conclusión

Este trabajo buscó articular perspectivas muy diversas para el encuentro y producción de medios para la emancipación intelectual de comunidades humanas. Dicho objetivo se configura a partir de nuestra presentación de la relación entre poética, ética y política como una vinculación asociada a los haceres que relacionan *poiesis* y *ethos*, produciendo un elemento de hospitalidad que permite la composición de matrices afectivas, suscribiendo el régimen de la *poiesis* inmanente de la Naturaleza naturante de Spinoza. El aspecto político de dicha relación se presenta en el aumento de la potencia de obrar de los individuos con lenguaje que componen una matriz afectiva. Donde el aumento de la potencia de obrar facilita la perseverancia en la existencia de los individuos de la matriz. En el desarrollo de nuestra argumentación, las aproximaciones disciplinares de la filosofía y la ciencia son consideradas lenguas aplicadas a una actividad poiética. En términos prácticos, la capacidad de lenguaje tiene la potencia de producir una actividad poiética de la lengua, que es una actividad de transfiguración de sentido por medio de un montaje de sustituciones sígnicas que producen nuevos sentidos y, por ello es que podemos relacionarlo con la configuración epistémica que influye en el *ethos* en cuanto a configuración de costumbres y maneras de vivir. La práctica misma de transfiguración de sentido en respuesta a estados afectivos, que sería el elemento distintivo de nuestra visión de la poética, es lo que sería político en tanto que para ejercer dicha práctica se vuelve necesario el proceso de verificación de la igualdad de las inteligencias, para lo cual, siguiendo a Jacotot (Rancière, 2007), basta la capacidad para aprender la lengua materna, revelando su potencia emancipatoria. Por eso, nuestra definición de democracia epistémica, más que con un aumento de los lugares de representación y visibilización de las diferentes *epistemes* que se vayan identificando, tiene que ver con un campo político producido como lugar donde se lleva a cabo el litigio en el que se pone en práctica la verificación de la igualdad en los lugares del reparto de la producción de conocimiento. En este espacio es donde abordamos el problema del derecho a la filosofía y proponemos la actividad poiética de la lengua como medio para la creación de conocimiento a disposición de cualquier sujeto, un medio a través del cual es posible la producción de nuevas lenguas y formas de la subjetividad, pudiendo generar nuevas composiciones de lo común, formas de comunidad y formas de vivir alternativas a las formas neoliberales que caracterizan nuestro tiempo.

Algunos problemas quedan abiertos para seguir pensando y nuevas preguntas se nos presentan como posibles rutas para esta investigación. Por ejemplo, si el uso poético del lenguaje como aplicación no lingüística del mismo puede influir en las distintas formas de producción de sentido, entonces ¿de qué manera el uso poético del lenguaje podría influir en la producción de subjetividades que den cuenta de su autonomía en la producción de sentidos? Nuestra hipótesis actual es que la poiética de la lengua como práctica de lenguaje excedente del rendimiento lingüístico permitiría elaborar “configuraciones metafísico-temporales” (Claro, 2014). Nuestra posición respecto a las configuraciones metafísicas que sostienen los sistemas de juicios productores de sus conceptos, es que estas producen ciertas formas de la subjetividad por medio de la producción de paradigmas de lo real-actual y al “sujeto como fragmento del proceso de una verdad” (Badiou, 2003, p. 24). ¿En qué medida ciertas formas de la subjetividad permiten producir otras lenguas y lenguajes? ¿En qué medida se producen para producir repetición de lo mismo? Es aquí donde entra en pertinencia la exploración del vínculo entre metafísica y neoliberalismo para sostener un horizonte emancipatorio en la configuración de formas de vivir alternativas a aquellas que perjudican la proliferación de la vida.

Como proyección práctica, nuestra propuesta podría llevarse al terreno de la enseñanza y procesos de aprendizaje. Algo de esto nos dejan los escritos pedagógicos de Gabriela Mistral (2022) que, desde la segunda mitad del siglo XX, nos revelan la existencia de la gran preocupación de la maestra por destacar la importancia de la actividad poética de los niños en la escuela y cómo esto se vincula con la influencia recíproca en la relación humano-naturaleza. En este sentido, nuestra actividad poética de la lengua podría convertirse en una versátil herramienta pedagógica, donde el aprendizaje estaría principalmente orientado a la actividad creativa de los estudiantes a partir de su igualdad en la capacidad de aprendizaje y montaje de lenguas, otorgando al estudiante una oportunidad de experiencia activa en la participación del campo del conocimiento.

Referencias bibliográficas

- Aranda, N. (2019). *El poema como huella en Ximena Rivera*. Ediciones Inubicalistas.
- Arfuch, L. (2016). El "giro afectivo". Emociones, subjetividad y política. *deSignis*, 24, 245-254. Federación Latinoamericana de Semiótica. <https://www.redalyc.org/pdf/6060/606066848013.pdf>
- Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. Editorial Manantial.
- Claro, A. (2014). *La Creación*. Ediciones Bastante.
- Dempster, Beth (1998) *A Self-Organizing Systems Perspective on Planning for Sustainability* (Tesis de Master of Environmental Studies. Universidad de Waterloo, Ontario, Canada).
<https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=8207c73dfb568eae136c3ab9d8d549a3379f402a>
- de Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Instituto internacional de derecho y sociedad. Programa democracia y transformación global.
- Derrida, J. (2015). *Tiempo y presencia*. Ediciones UDP.
- Derrida, J. (2017). Esa extraña Institución llamada literatura. Una entrevista de Derek Attridge con Jacques Derrida. *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, 18, 115-150.
<https://www.cetycli.org/cboletines/04e9800998-derrida.pdf>
- Derrida, J. (2021). *La hospitalidad*. De la Flor.
- Derrida, J. (2023). *Privilegio o del Derecho a la Filosofía*. Ediciones UACH.
- Díaz-Casanueva, H. (2014). *Prosa Escogida*. Das Kapital Ediciones.
- Dittborn, E. (1996). "Bye bye bye (yes). Conversación con Carlos Pérez Villalobos", en *Revista de crítica cultural*, 13, 46-51.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. Ediciones Consonni.
- Herzog, L. y Morales-Olivares, R. (2021). La epistemología política de la democracia: Una conversación con Lisa Herzog. *Cuadernos de Teoría Social* 7, 13, 94-115
<https://cuadernosdeteoriasocial.udp.cl/index.php/tsocial/article/view/118/98>
- Lispector, C. (2015). *Cerca del corazón salvaje*. Siruela.
- Lispector, C. (2018). *La pasión según G H*. Siruela.
- Lledó, E. (1961). *El concepto de "poíesis" en la filosofía griega*. Consejo superior de investigaciones científicas.

- Mansilla, S. (2021). *Sentido de lugar: Ensayos sobre poesía chilena de los territorios sur-patagónicos*. Komorebi ediciones.
- Margulis, L. (1991). *Symbiosis as a source of evolutionary innovation: speciation and morphogenesis*. MIT Press.
- Maturana, H. & Varela, F. (1998). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria.
- Mistral, G; Ibarborou, J & Storni, A. (2021). *La misteriosa maternidad del verso*. La Vorágine.
- Mistral, G. (2022). *Pasión de Enseñar. Pensamiento pedagógico*. Ediciones Universidad de Valparaíso.
- Moncada, F. (2016). *Territorios Invisibles*. Ediciones Inubicalistas.
- Montalbetti, M. (2018). *Sentido y Ceguera del Poema*. Bisturí 10.
- Polanco, J. & Vicencio, I. (2020). El poema en la época técnica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(9), 131-153. <https://www.redalyc.org/journal/279/27964626011/27964626011.pdf>
- Ranciére, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión
- Ranciére, J. (2007). *El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Libros del Zorzal.
- Ranciére, J. (2009). *El reparto de lo sensible*. LOM Ediciones
- Rivera, X. (2013). *Obra Reunida*. Ediciones Inubicalistas <http://edicionesinubicalistas.cl/wp-content/uploads/2015/07/27-Obra-reunida.pdf>
- Rivera, X. (2016). *Obra Completa*. Ediciones Libros del Cardo.
- Ruiz, R. (2013). *Poéticas del Cine*. Ediciones UDP.
- Spinoza, B. (2006). *Ética*. Alianza Editorial.
- Teillier, J. (1965). Los poetas de los lares: Nueva visión de la realidad de la poesía chilena. *Boletín de la Universidad de Chile*, 56, 48-62. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-69981.html>