

“No en sus formas, sino en sus fuerzas”. Suely Rolnik y la *speech passion theory*

Juan Evaristo Valls Boix*

[...]

She died a famous woman denying

her wounds

denying

her wounds came from the same source as her power.

Adrienne Riche, “Power”, *The Dream of a Common Language*

Resumen. El propósito del presente artículo consiste en indagar las diferencias de fuerza que sostienen el aparato conceptual de la obra de Suely Rolnik, para pensar una poética de la resistencia pasiva. Para ello, se abordará primero un análisis de la tradición biopolítica para distinguir una tendencia imanentista (Foucault, Agamben) de otra que vincula la vida con la alteridad (Butler, Coccia). A continuación, se leerá esta segunda tendencia desde la teoría de la performatividad después de la deconstrucción, para proponer una genealogía de la fuerza vulnerable que se denominará *speech passion theory*. En fin, el artículo enmarca en esta genealogía la fuerza afirmativa de Rolnik, y piensa desde ella la tarea de la política y el arte como una práctica estética más allá de la institución del arte.

Palabras clave: performatividad; deseo; práctica estética; deconstrucción; violencia.

[en] “Not a Matter of Form, but a Matter of Force”. Suely Rolnik and the Speech Passion Theory

Abstract. The aim of this paper is to investigate the differences of force that sustain the conceptual apparatus of Suely Rolnik’s work, in order to think a poetics of passive resistance. To this end, an analysis of the biopolitical tradition will first be undertaken, in order to distinguish an immanentist tendency (Foucault, Agamben) from another that links life with alterity (Derrida, Butler, Coccia). This second tendency will then be read from the theory of performativity after deconstruction, in order to propose a genealogy of vulnerable force to be called *speech passion theory*. Finally, the article frames Rolnik’s affirmative force in this genealogy, and thinks from it the task of politics and poetics as an aesthetic practice beyond the institution of art.

Keywords: Performativity; Desire; Aesthetic Practice; Deconstruction; Violence.

Sumario. 1. Las formas de la biopolítica. 2. “Her wounds came from the same source as her power”: fuerzas vulnerables. 3. Prácticas estéticas y fuerzas de resistencia. 4. No en sus formas, sino en sus fuerzas. A modo de conclusión. Bibliografía

Cómo citar: Valls Boix, J. E. (2023). “No en sus formas, sino en sus fuerzas”. Suely Rolnik y la *speech passion theory*. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(1), 95-106.

No habían llegado los sesenta cuando Guy Debord, en su “Informe sobre la construcción de situaciones”, hacía coincidir en una sola tarea los propósitos del arte y la política: “Oponer concretamente, en toda ocasión, a los reflejos del modo de vida capitalista, otros modos de vida deseables”². Al preguntarse por otros modos de vida deseables ajenos a la idea burguesa de felicidad, y desafiar a los lectores a “definir nuevos deseos en rela-

ción con las posibilidades de hoy”³, Debord reclamaba el territorio de la afectividad para la política y, por ende, abría la estética al espacio de la praxis. En ambos casos, política o poética, se trataba de pensar en modos de experiencia no capitalistas, en desarrollar aquello que unos años después Deleuze y Guattari denominarían “experimentación”. “Ya se han interpretado bastante las pasiones”, sentenciaba Debord en una de sus citas per-

* Universidad Complutense de Madrid
Email: juanevaristovallsboix@gmail.com

¹ G. Debord, “Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional”, *Bifurcaciones: revista de estudios culturales urbanos*, no. 5, 2005. Disponible en <http://www.bifurcaciones.cl/005/reserva.htm#inicio>

² *Idem*.

vertidas de Marx, “se trata de encontrar otras nuevas”³. Si la revolución del 68 había de ser una revolución de las pasiones, esto es, una revolución estético-política que inventara formas de vínculo no-capitalistas, relaciones no articuladas bajo la forma de la explotación, Debord ya señalaba que lo que había de ser pensado, como el problema principal de la estética y la política, era la vida: una vida más allá del capitalismo, un vínculo más allá de la explotación, un deseo más allá del poder. Sería la vida el problema que la generación del 68 legaría a sus sucesores, como señalaría también Agamben en *La potencia del pensamiento*⁴.

Desde luego, muchos son los pensadores que, en las últimas décadas, han tratado de pensar en la onda de este giro vitalista: el propio Agamben, Judith Butler, Sara Ahmed. De entre ellos, sin embargo, destaca el trabajo de Suely Rolnik, quien más insistentemente, en la estela de Deleuze y Guattari, ha tratado de pensar el espacio de la sensación y la sensibilidad como el destino de la poética y la política, en un afán por acabar con la segmentación de la experiencia que inauguró la Modernidad y que fundó el sujeto sobre la represión del cuerpo, excluyendo la subjetividad de la participación en el proceso de creación y transformación de la existencia.

En su obra *Esferas de insurrección*⁵, con eminentes resonancias al Deleuze y Guattari de *Capitalismo y esquizofrenia*, Rolnik despliega un vasto marco conceptual que trata de reformular el proyecto de una política del deseo comprendida en la etapa específica del capitalismo financiero contemporáneo o neoliberalismo: Rolnik nos incita a abandonar nuestra condición de sujeto para generar una experiencia de afuera-del-sujeto, a desprendernos de las percepciones y el ámbito psicológico para explorar el cuerpo y sus sensaciones; a conjurar, en suma, el empoderamiento del sujeto para lanzarnos a una incesante potenciación de la vida en su capacidad germinativa. No obstante, pese al exhaustivo trabajo de reformulación, todo el marco conceptual de Rolnik reproduce una estructura binaria de confrontación de opuestos (el lugar “malo” del que se ha de huir y el “bueno” que se ha de alcanzar), como la propia Rolnik pareció reconocer en una conferencia pronunciada en el MACBA en 2014⁶. Este esquema de pensamiento de dos polos limitaría eventualmente su alcance crítico al reconducir el problema de la vida a un esquema metafísico que excluiría de su problematización el fundamento de identidad que permite articular los límites de tal oposición. Sin embargo, en la entrevista con Marie Bardet “¿Cómo hacernos un cuerpo?”, Rolnik parecía salir de este esquema simplista al ofrecer la siguiente valoración:

Todas las fuerzas de todos los cuerpos están en relación, y esas relaciones producen efectos en cada cuerpo. Es nuestra experiencia del mundo, no en sus formas que desciframos con la percepción sino en sus fuerzas, que desciframos con el saber-del-cuerpo por medio de los afectos que son efectos en el cuerpo de las fuerzas de la biosfera [...]⁷.

Si bien en estas palabras se reproduce de nuevo la oposición forma/fuerza en analogía con el par de contrarios percepción/afecto-sensación, las generalizaciones que se hacen al principio y al final del fragmento permiten leer que, sea en el ámbito macropolítico o en el micropolítico, sea en el seno del sujeto psicológico o en el campo de sensaciones de la subjetividad, es siempre una fuerza, son siempre fuerzas las que comandan las prácticas.

En un fragmento de *Archive Mania* se da de nuevo esta complicación entre forma y fuerza:

The political and form are not opposed; on the contrary, in such practices, the formal rigor of the work –whether painting, sculpture, urban intervention, installation, or performance– is more important and often more subtle than ever. In this case forms are not powerful and seductive in their own right, or autonomous from the process that gives birth to them; *form here is inseparable from its role as an actualization of the sensation and tensions that force the artist to think-create*. This is an aesthetic rigor, but it is also and inseparable an ethical one⁸.

De nuevo, en este pasaje a propósito del rigor formal en las artes, la forma se define como un grado de intensidad de la fuerza: la forma actualiza las sensaciones y tensiones que fuerzan al artista a crear, la forma es efectivamente la fuerza de creación del artista, esto es –como se verá– su fuerza para resistir.

Con estos dos fragmentos, Suely Rolnik hace, de la política del deseo, una política de la fuerza, y permite leer las relaciones entre sujeto y subjetividad, entre macro y micropolítica, como devenires de fuerzas, como un devenir en la intensidad de la fuerza, o como actualizaciones divergentes de la fuerza. Esta relación diferencial de fuerzas resulta relevante, toda vez que Rolnik define la vida como una “potencia de diferenciación”⁹, y con ello establece, de un lado, una relación no binaria, ni dialéctica, entre sujeto y subjetividad, y de otro, permite pensar una biopolítica alternativa a la de un Agamben¹⁰ o una Butler¹¹, quizá próxima a un cierto pensamiento derridiano de la sobrevida.

Por todo ello, el propósito del presente artículo consiste en indagar esas diferencias de fuerza que sostienen el marco conceptual de Suely Rolnik para pensar una

³ *Idem*.

⁴ G. Agamben, *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 417.

⁵ S. Rolnik, *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

⁶ S. Rolnik, “Micropolitics of thinking. Suggestions to those who seek to deprogram the colonial unconscious”, conferencia impartida el 27/11/2014, en el seno del ciclo “Descolonizar el museo” del MACBA. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=S8qFw2jKtIE>

⁷ S. Rolnik y M. Bardet, “Excursus: ¿Cómo hacernos un cuerpo?”, en V. Gago et al., *8M Constelación feminista: ¿cuál es tu huelga?, ¿cuál es tu lucha?* Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, pp. 112

⁸ S. Rolnik y K. Sauerländer, *Archive Mania = Archivmanie*, Ostfildern, Hatje Cantz, 2011, p. 10. Énfasis mío.

⁹ S. Rolnik, *¿El arte cura?*, Barcelona, Museu d’Art Contemporani de Barcelona, 2006, p. 9.

¹⁰ Cf. G. Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001; G. Agamben, *Altísima pobreza: reglas monásticas y formas de vida: Homo sacer IV, I*, Valencia, Pre-Textos, 2014.

¹¹ Cf. J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. de Fermín Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2006

política de la vida y una poética de la resistencia pasiva. Para pensar esta fuerza como el criterio que rige los repartos entre macropolítica y micropolítica se recurrirá al marco conceptual de la teoría de la performatividad, tal como autores como Werner Hamacher¹² han tratado de pensarlo después de la deconstrucción¹³. Quizá pensando la vida no en sus formas, sino en sus fuerzas, pueda articularse un pensamiento en que política y poética se tornen indiscernibles: esa gramática de las pasiones que Debord nos legó como un desafío del pensamiento por venir.

1. Las formas de la biopolítica

En algunas tendencias clásicas del pensamiento contemporáneo biopolítico se encuentra esta misma diatriba entre fuerza y forma: de un lado, pensadores como Agamben, o Esposito en su reciente *Institución*¹⁴, proponen una concepción de la vida cuya plenitud o culminación sería una forma-de-vida, de modo que la vida se desplegaría como un proceso de conformación o de devenir-forma. En la propuesta de Agamben, la operación política, emancipadora por excelencia consistiría en destituir el vínculo entre soberanía y vida nuda y acabar con la separación entre vidas —o dimensiones de la vida— excluidas del espacio político y vidas políticas, soberanas, significativas. Esta destitución habría de dar lugar siempre a una forma-de-vida, a una vida indiscernible de su forma, o a una vida de la potencia, de modo que “regla y vida son sinónimos absolutos. La regla constitutiva es y coincide con una praxis vital y esta no se distingue de la regla”, como observa en *El uso de los cuerpos*¹⁵. En términos de *Medios sin fin*,

Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, solo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión, del éxodo irrevocable de cualquier soberanía. La pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal reviste, pues, necesariamente esta forma: ¿Es posible hoy, se da hoy algo como una forma de vida, es decir comuna vida a la que, en su vivir, le va el vivir mismo, *una vida de la potencia*?¹⁶

La constitución de esta forma-de-vida sigue un esquema de autoafección de inspiración debordiana, donde finalmente la vida ha de *tocarse* a sí misma, vivirse a sí misma, sin ningún poder que la separe de sí misma. Según Agamben, acabar con esta separación —es decir, destituir la lógica de la excepción en que se sostiene el poder soberano— coincide con alcanzar una inmanencia absoluta, es decir, con conjurar cualquier esquema tras-

cedente según el que haya algo fuera de la vida sin lo que la vida carece de valor. En la propuesta de Agamben, parece que, aspirando a la inmanencia absoluta, a esa vida de la potencia en que vivir consiste en contemplar las posibilidades de una vida, la vida alcanza su mismidad.

Distante en muchas cuestiones y manifiestamente crítico con Agamben y con el paradigma biopolítico, la obra *Institución* de Roberto Esposito aboga también por una vida que, en su desarrollo, acaba conformándose o alcanzando una cierta mismidad. Esposito reconoce que nunca hay nada así como una “vida nuda”, sino que, desde sus comienzos, cualquier vida se haya en un continuo proceso de institución: la vida es lo que se instituye, vivir es instituirse, incardinarse en un conjunto de relaciones, deseos y símbolos que conforman una comunidad. De este modo, si la vida solo es en tanto instituida, la vida siempre es ya una forma de vida:

Ninguna vida humana es reducible a mera supervivencia, a “nuda vida”, según la célebre expresión de Walter Benjamin. [...] Por estar instituida desde siempre, la vida humana nunca coincide con la simple materia biológica [...] la vida revela un modo de ser que, por deformado, violado o pisado que pueda estar, sigue siendo lo que es: una forma de vida¹⁷.

A lo que añade más adelante: “Aun reducida a su mínima expresión, expuesta a la muerte inminente, mientras no se haya apagado, la vida sigue siendo siempre una forma de vida”¹⁸. En sus esfuerzos por “integrar de un modo productivo” el paradigma biopolítico y el instituyente¹⁹, Esposito parece identificar aquí la praxis instituyente en que consiste la vida con el proceso de devenir forma-de-vida, de modo que una vida “plenamente instituida”, si hay tal cosa, habría de ser la culminación de una forma de vida. La vida, en su proceso de institución, no encuentra tampoco nunca una pureza o una desnudez, una separación radical de sus atributos y sus símbolos, sino que siempre “sigue siendo lo que es”, a saber, “una forma de vida”.

Por diferentes vías, pues, sea en nombre de una potencia destituyente que libere a la vida de los poderes trascendentes a los que se somete, sea en nombre de una praxis instituyente que reconozca la conformación continua e imparable de una vida, se trata de que la vida llegue a ser lo que es, o “siga siendo lo que es”: el proceso de una vida consiste de nuevo en alcanzar esta mismidad que, sea como autoafección, como absoluta inmanencia o institución resuelta, levanta la vida en una forma: en su vivir, la vida deviene forma.

El otro modo de abordar la cuestión de la vida, si bien con una ascendencia común en Foucault, y nutriéndose también de los trabajos de Agamben de los noventa, sería el de Judith Butler, pero también el de otros autores como Jacques Derrida y Hélène Cixous²⁰. La implicación de Lévinas y su concepción de la alte-

¹² Cf. W. Hamacher, *Lingua amissa*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2018.

¹³ Cf. M. Senatore, “Introduction: Positioning, the Performative and the Supplement”, en M. Senatore (ed.), *Performatives after Deconstruction*, Londres, Bloomsbury, 2013, pp.1-42.

¹⁴ R. Esposito, *Institución*, Barcelona, Herder, 2022.

¹⁵ G. Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV*, 2, trad. de Rodrigo Molina-Zavalía y Flavia Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017, p. 433.

¹⁶ G. Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 17.

¹⁷ R. Esposito, *op. cit.*, p. 12.

¹⁸ *Ibidem*, p. 98.

¹⁹ *Ibidem*, p. 101.

²⁰ Para un análisis detenido de “la lógica de la viviente” en ambos autores, cf. L. Llevadot, “Para toda la vida, cada vez. A propósito de la

ridad resultan determinantes en las propuestas de estos autores, que se desmarcan notablemente de aquella aspiración a una cierta idea de mismidad, y desatienden también el esquema de la autoafección. El concepto de “vulnerabilidad” es el modo mediante el que Butler integra la alteridad en la estructura del sujeto, desplegando una ontología relacional que difiera de la ontología liberal del individuo. Así vincula Butler la vida, el cuerpo y la alteridad:

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, [...] Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío. Entregado desde el comienzo al mundo de los otros, el cuerpo lleva sus huellas [...] De algún modo, todos vivimos con esta particular vulnerabilidad, una vulnerabilidad ante el otro que es parte de la vida corporal [...]. Sin embargo, esta vulnerabilidad se exagera bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados²¹.

En este pasaje, una noción de “vida corporal” parece reemplazar la idea de una forma-de-vida, toda vez que el cuerpo es el lugar en que el otro se inscribe en la lógica íntima que conforma cualquier idea del sí mismo. El concepto de vulnerabilidad es un modo de señalar que no hay mismidad sin alteridad, que no hay autoafección de la vida que no esté mediada por el otro —para lo mejor y para lo peor, sea con la mirada y el amor del otro o con su violencia, sea con una mezcla extraña de ambas—. La vulnerabilidad estructural de la vida, así como la alteridad estructural de la mismidad, desestabiliza cualquier idea de plenitud o de “forma-de-vida”, de modo que una vida nunca llega a “ser lo que es”, ni “sigue siendo lo que es”, en términos de Esposito²²; tampoco “solo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión” ni “se aglutina en una forma-de-vida”, en términos de Agamben²³. Antes bien, en tanto inscrita en el mundo, la vida siempre está herida (*vulnus*), marcada por el otro, y tal escritura la sostiene y la instituye, pero también quiebra su mismidad y desbarata su pureza; puede, también, destruirla y violentarla. La subjetividad, según Butler, está en un continuo proceso de desposesión.

Si bien la propuesta de Rolnik, pese a sus íntimas afinidades con Deleuze y Guattari, podría enmarcarse en este modo de concebir la vida, basado en una no-equivalencia radical, la propia Rolnik se ha mostrado crítica con el concepto de “vulnerabilidad”, las connotaciones negativas con que preconiza la alteridad y la perspectiva egocentrada desde la que se enuncia. En su entrevista con Marie Bardet, valoraba lo siguiente:

Lo que puedo decir de pronto es que la palabra vulnerabilidad es tan problemática como la palabra empatía. Si ese

lógica de la viviente en Jacques Derrida”, *Enrahonar: quaderns de filosofia*, 66, 2021, pp. 71-93.

²¹ J. Butler, *op. cit.*, p. 52-55.

²² R. Esposito, *op. cit.*, p. 12.

²³ G. Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 17.

es un término que nombra una actitud frente a la alteridad, en general se lo usa entendido como una actitud del sujeto [...], y no como una actitud del viviente, del afuera-del-sujeto; además, muchas veces se la confunde con debilidad, lo que es peor aún. Cuando tenemos palabras así tomadas, o continuamos usándolas pero arrastrándolas en otra dirección, o cambiamos de palabra²⁴.

Ni el sujeto, ni la institución, ni la forma, pues, habrían de absorber toda la fuerza de la vida, su diferencia, su alteridad.

La propuesta derridiana de pensar la vida desde el concepto de sobrevida [*survie*] parece pensar esta no-equivalencia de la vida consigo misma, esta diferenciación estructural de la vida, desde una concepción más explícitamente afirmativa de la alteridad, al menos desprovista de las connotaciones a que puede conducir la propuesta butleriana. El concepto de sobrevida no solo es una complicación de la vida con la muerte, sino un esfuerzo por pensar la vida desde la estructura de la huella, como escritura. Afirmar la sobrevida, así, consiste en afirmar la vida en su diferencia, en su extranjería y en su imposible plenitud o clausura: como si decir sí a la vida supusiera acoger la muerte, afirmar la falta y la pérdida, encontrar en esa falla estructural la vida más intensa posible. Escribe Derrida en su entrevista con Jean Biernbaum:

J'ai marqué que la survie est un concept original, qui constitue la structure même de ce que nous appelons l'existence, le *Dasein*, si vous voulez. Nous sommes structurellement des survivants, marqués par cette structure de la trace, du testament. [...] Tout ce que je dis [...] de la survie comme complication de l'opposition vie/mort, procède chez moi d'une affirmation inconditionnelle de la vie. La survivance, c'est la vie au-delà de la vie, la vie plus que la vie, et le discours que je tiens n'est pas mortifère, au contraire, c'est l'affirmation d'un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n'est pas simplement ce qui reste, c'est la vie la plus intense possible. Je ne suis jamais autant hanté par la nécessité de mourir que dans les moments de bonheur et de jouissance. Jouir et pleurer la mort qui guette, pour moi c'est la même chose²⁵.

El modo derridiano de abordar la cuestión de la vida es político, como han señalado autores como Pavez²⁶, en tanto que la vida se estructura como hospitalidad, como atravesada por una alteridad que la constituye y, al mismo tiempo, cuestiona la integridad de sus fundamentos, impide la rigidez de su forma. De ahí también, como Fathy²⁷ o Mendoza-de-Jesús²⁸ han señalado, la vida se conduce por una dinámica autoinmunitaria, pues aquello que se vive como propio e indemne se encuentra

²⁴ S. Rolnik y M. Bardet, *op. cit.*, pp. 127-128.

²⁵ J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Biernbaum*, Paris, Galilée, 2005, p. 54.

²⁶ Cf. J. Pavez, *Jacques Derrida: la política de la sobrevida*, Universidad de Chile, tesis para optar al grado de magíster, 2013. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/117006>

²⁷ Cf. S. Fathy, “Bunker”, *Rue Descartes*, no. 89-90, 2016, pp. 150-157. <https://doi.org/10.3917/rdes.089.0150>

²⁸ Cf. R. Mendoza-de-Jesús, “Another Life. Democracy, Suicide, Ipseity, Autoimmunity”, *Enrahonar. An International Journal for Theoretical and Practical Reason*, no. 66, 2021, pp. 15-35

siempre afectado por un elemento extranjero. Esta afectación, que Derrida clásicamente denomina contaminación originaria, no es, de nuevo, solo un riesgo o una amenaza, sino que es la apertura misma del porvenir, la posibilidad de una alternativa, la oportunidad de que las cosas cambien: es eso lo que se afirma en la “sobrevivida”, la posibilidad de “disjoindre ou désajuster l’identité à soi du présent vivant”, como sostenía en *Spectres de Marx*²⁹.

Emanuele Coccia es uno de los autores que más recientemente han tratado de pensar una política de la vida desde la diferencia. En *Metamorfosis*, de un modo muy similar a Derrida, reconoce esta disimilitud estructural de la vida, esta imposibilidad de la misma de adoptar una forma que le sea propia. El concepto de “metamorfosis” aspira precisamente a mostrar una contaminación o cohabitación estructural de todas las vidas, de todas las formas:

En este carnaval incesante de figuras que se codean y se suceden, las formas se difuminan unas en otras, se vierten unas en otras, se engendran unas a otras. Cada una de ellas es como un extranjero que parece venir de otra parte y que, una vez que nos familiarizamos con él, transforma en extranjeras a todas las demás. Eso que llamamos vida –sea desde el punto de vista del individuo, de la especie o del conjunto de los reinos– es solo un proceso de domesticación de formas sucesivas. Día tras día domesticamos al foráneo hasta perdernos definitivamente en su cuerpo. Llamamos metamorfosis a esta doble evidencia: todo viviente es en sí mismo una pluralidad de formas –simultáneamente presentes y sucesivas–, pero ninguna de ellas existe realmente de manera autónoma, separada³⁰.

Así, la vida no es sino aquello que trasciende su forma, que solo es en tanto que va contaminándose o dejando de ser para volverse otra cosa, esto es, que solo es en tanto que se metamorfosea. La vida aquí aparece como un radical exceso de la forma, como una vulneración radical de lo propio y de la mismidad. Hay vida, y una política de la vida más allá de su gobierno policial, no porque ésta alcance una forma-de-vida, sino porque se metamorfosea; no porque se instituye, sino porque se transmuta, porque es tránsito y no ínsita. La vida, así, no se reconoce por lo que es propio, sino por lo que siempre le es ajeno, pero la habita; no es por sus formas, sino por su fuerza de trascender cualquier forma, y de acogerla en su impropiedad. “La metamorfosis”, sentencia Coccia, “es a la vez la fuerza que permite que todo viviente se despliegue sobre varias formas de manera simultánea y sucesiva y el aliento que permite que estas formas se conecten entre sí, que pasen una en la otra”³¹.

Lo que Coccia piensa como metamorfosis, Rolnik lo piensa con términos como transfiguración y diferenciación. En ambos casos, la vida alcanza su máxima expresión precisamente cuando más contaminada o asediada por el otro se encuentra, cuando más abraza su falta de forma: desde su hibridación. Así, explica que el “río

cumple así el destino de la vida, que en su esencia es un proceso continuo de transfiguración para seguir perseverando. Es esa fuerza de perseverancia que define la vida, lo que Spinoza llama conatus”³². El tratamiento y la relación entre fuerza y forma que Rolnik señala aquí es afin al de Coccia: la vida se caracteriza por una “fuerza de perseverancia” que opera como transfiguración, como diferenciación o alteración, como transformación o, para Coccia, “metamorfosis”. Es esta misma fuerza, podemos desprender de la metáfora fluvial que invoca Rolnik, con la que la vida tan pronto adopta una forma como la abandona, tan pronto se constituye como sujeto como se abre a un afuera de la subjetividad. Esa fuerza, ese conatus spinoziano, puede devenir potencia o poder, subjetividad o sujeto, germinación o conservación³³.

Otro término empleado por Rolnik para pensar esta metamorfosis cocciana es la “transverberación”. Con este término, distanciándose de las propuestas inmanentistas de la Italian Theory, Rolnik parece proponer un esquema de trascendencia para pensar la vida –si bien una trascendencia inmanente, una trascendencia del sí mismo de la vida que es su contaminación, una trascendencia materialista–. Reconoce Rolnik: “Honrar la vida es habitarla lo más plenamente posible. Esto es la transverberación. El «trans-» remite a trans-versalidad, pero también a trans-sexualidad, y por supuesto a trascendencia, cuando esa no es lo más allá del mundo, sino su inmanencia misma”³⁴. Desde esta perspectiva, las propuestas “biopolíticas” de la alteridad, de Butler a Derrida o Cixous llegando a Coccia y a la misma Rolnik, parecerían reproducir un esquema de trascendencia, una suerte de trascendencia intrascendente, una trascendencia material: no se trata de que la vida se toque a sí misma, se contemple o se viva a sí misma; no se trata de que la vida siga siendo o llegue a ser lo que es. El valor de la vida y su potencia política reside allí donde la vida toca sus otros, se afecta por sus otros, llega a ser otra que sí misma. El valor de la vida está siempre en la diferencia de la vida, que es la vida de la diferencia.

En el planteamiento de Rolnik, pues, lo que está en juego siempre no es ya la forma de una vida o su praxis instituyente, sino antes bien esta fuerza de transfiguración que convoca como un único proceso la conformación y la alteración de la vida. “En su nueva versión, es de la propia vida que el capital se apropia; más precisamente, de su potencia de creación y transformación”, escribe en *Esferas de insurrección*³⁵. Añade: “La fuerza vital de creación y de cooperación es así canalizada por el régimen para construir un mundo acorde con sus designios”³⁶. Según Rolnik, la ofensiva del capital sobre la vida no es tanto la separación de su forma, generando

²⁹ J. Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, pp. 17-18.

³⁰ E. Coccia, *Metamorfosis*, trad. de Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2021, p. 17.

³¹ *Idem*.

³² S. Rolnik, *¿El arte cura?*, Barcelona, Museu d’Art Contemporani de Barcelona, 2006, p. 114.

³³ Resulta interesante de las propuestas de Rolnik y Coccia, si bien es una dirección que aquí no se explora, que ambas sitúan la reflexión en un marco explícitamente no-subjetivo, poshumano. El trabajo *Vibrant Matter* de Jane Bennett (2010) que trata de pensar “the force of things” para articular un materialismo vital, avanzaría igualmente en esa dirección.

³⁴ S. Rolnik y M. Bardet, *op. cit.*, p. 118.

³⁵ S. Rolnik, *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, p. 28.

³⁶ *Idem*.

la distinción agambeniana zoé/bios, cuanto la separación de la vida de “su fuerza pulsional de germinación”, su “potencia deseante de creación de mundos”³⁷. Lo que somete el capitalismo de la vida es su fuerza diseminante, “su fuerza de creación, transmutación y variación”³⁸. A este proceso, según el que el capitalismo priva a la vida de su diferencia, Rolnik lo denomina, siguiendo una dilatada tradición feminista³⁹, “colonización”, o más exactamente “proxenetización” o “cafisho”⁴⁰: esa potencia de diferenciación, de germinación, transfiguración o creación en que consiste la vida, esa fuerza perseverante que sostiene la vida como una diferencia sin límite ni definición es lo que viene a ser prostituido, colonizado por el régimen capitalista. El abuso de esa fuerza de creación da lugar a lo que Rolnik denomina puntualmente “vida estéril” o “miserable vida”⁴¹. Pero lo que está aquí en juego no es la forma de la vida, sino su fuerza; no es su institución, sino su diferencia lo que se pierde. La vida se torna miserable cuando pierde su alteridad, es decir, cuando deviene plenamente forma-de-vida: ahí hay sujeto y vida plena, pero la diferencia queda expulsada. De ahí que la forma-de-vida suponga siempre una posición de poder, una posición que solo se yergue sobre el sometimiento de lo otro y lo diferente. El gran peligro de una vida no es perder las formas, sino quedarse sin fuerza, dejar de afirmar la alteridad que es.

2. “Her wounds came from the same source as her power”: fuerzas vulnerables

El poema “Power” inaugura *The Dream of a Common Language*, publicado en 1978 por Adrienne Rich. En él, la poeta habla de Marie Curie, cuya causa de muerte fue la misma que la de su éxito y el fruto de su inteligencia: el descubrimiento y la exposición al radio. Así concluye Rich el poema, señalando que “her wounds came from the same source as her power”⁴²: sus heridas y su poder provenían del mismo lugar, su vulnerabilidad y su fuerza eran una y la misma cosa. ¿Cuál es esta fuerza, que afirma la vida sin resolverla en una forma, que es potencia sin reducirse a poder? ¿Qué fuerza afirma la vida y, para ello, resiste a las formas capitalistas que la sofocan, pero al mismo tiempo puede performar estructuras subjetivas? ¿Cómo actúa esa fuerza que, para afirmar la vida, puede tanto guiarla hacia una forma como liberarla de las formas que la sofocan? Ofrecemos ahora una

breve genealogía de estas fuerzas contradictorias, performativas y aformativas, para tratar de leer la propuesta biopolítica de Rolnik desde los términos de la teoría de los actos de habla.

En su texto clásico sobre la violencia, Walter Benjamin ofreció una de las reflexiones contemporáneas esenciales sobre esta fuerza contradictoria. Benjamin reconoce en la denominada “fuerza mítica” aquella que produce órdenes simbólicos, esto es, aquella que sostiene y fundamenta estructuras estatales. Se trata de la fuerza violenta que “funda el derecho”, que “establece límites y confines”, que “culpa y castiga”: la fuerza, en fin, que “es violencia sangrienta sobre la mera vida [*Blosses Leben*]”, por retomar la caracterización benjaminiana⁴³. Cualesquiera órdenes simbólicos se constituyen con esta fuerza, que exige siempre el sacrificio de la vida, que desnuda, desprotege o vulnera la vida. En términos micropolíticos, esta es la fuerza que constituye un sujeto, instituye su género, su adscripción cultural, la lengua que habla, la amplia variedad de todas sus estructuras. Junto con esta fuerza, no obstante, Benjamin observa que el Estado solo tolera la validez de otra fuerza, y por tanto la legitimidad de otro sujeto como portador de violencia que no sea él: ese sujeto es el proletariado, esa fuerza es la que se activa en la huelga. Benjamin la denomina violencia divina, y la caracteriza no por fundar, sino por destruir y exculpar; es una violencia letal, pero incruenta: no derrama ninguna sangre ni sacrifica la vida (idem)⁴⁴. No es, así, una fuerza positiva, sino una fuerza *depositiva*, como sostiene Hamacher⁴⁵. No despliega una performatividad, puesto que no sostiene forma alguna: en tanto que destruye las formas que abusan de la vida y la vuelven miserable, Hamacher propone que es una fuerza “aformativa” o “imperformativa”⁴⁶. Aquella violencia mítica era una fuerza instituyente, conformadora; la violencia divina es una fuerza de destitución. En ese sentido, podremos calificar como aformativos todos esos acontecimientos lingüísticos que, como la huelga, vienen a resistir, a deponer o a abolir el poder de un orden simbólico constituido, como fuerzas afirmativas vitales que combates fuerzas reactivas mortales: las fiestas, las quejas, los gritos, las protestas; los gestos perezosos y las procrastinaciones, los momentos en que un cuerpo aprende a perderse o, bailando, desarma las coreografías con que asumió su funcionalidad como sujeto trabajo. En todos esos momentos, no se está ante una performatividad del sujeto, sino ante su aformatividad: la destitución de sus estructuras a través de esa fuerza no violenta, letal e incruenta, es el complemento exacto de una afirmación de la vida. En todos esos gestos cotidianos tiene lugar una huelga micropolítica, molecular⁴⁷,

³⁷ *Ibidem*, p. 68.

³⁸ *Ibidem*, p. 93.

³⁹ Algunas de las autoras que clásicamente han pensado el patriarcado como un sistema colonizador de los cuerpos de las mujeres son Hélène Cixous, Kate Millet, Carla Lonzi o Adrienne Rich. Por señalar ejemplos concretos, cf.: H. Cixous, *La risa de la Medusa. Ensayos sobre la escritura*, Barcelona, Anthropos, 1995 [1975-1976], pp. 21; C. Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018 [1970], pp. 87-88; K. Millet, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, p. 80; A. Rich, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, en *Sangre, pan y poesía. Prosas escogidas*, trad. de María Soledad Sánchez Gómez, Barcelona, Icaria, 2001 [1980], p. 62.

⁴⁰ S. Rolnik, *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, p. 28.

⁴¹ *Ibidem*, p. 69.

⁴² A. Rich, *The Dream of a Common Language. Poems 1974-1977*, Londres, Norton & Company, 1978, p. 8.

⁴³ W. Benjamin, “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras II*, 1, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007, p. 203.

⁴⁴ Para una lectura detenida del texto de Benjamin, consúltese P. Oyarzún, C. Pérez López y F. Rodríguez (eds.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2017.

⁴⁵ W. Hamacher, *op. cit.* p. 186.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Cf. G. Raunig, “La huelga molecular-feminista. Sublimidad y tiempo-ahora en el capitalismo maquínico”, recuperado el 15/07/2022 en <https://transversal.at/blog/la-huelga-molecular-feminista>

donde la potenciación de la vida se gesta como una destitución del sujeto.

Siguiendo la lectura que Hamacher ofrece de Benjamin en *Lingua amissa* en términos de la *speech act theory*, y leyendo la violencia divina como aformatividad o deposición (*unsetzung*)/destitución, el autor añade lo siguiente:

La destitución [...] no puede tener la constitución de un sujeto jurídico colectivo o individual [...] La destitución puede ser solo un suceder [...] la destitución se dirige en contra de algo que tiene el carácter de una instauración o institución, de una representación o de un programa: no se agota, por lo tanto, en una negación, no se dirige a nada determinado y, por lo tanto, no se dirige. [...] El lenguaje como puro medio y pura violencia es destitución, y no solo destitución de cada instauración, sino destitución por lo pronto de sí misma⁴⁸.

De la propuesta de Hamacher se siguen, pues, las siguientes consecuencias: si la fuerza aformativa no constituye un sujeto, es una fuerza del viviente, en el sentido de que es asubjetiva y no humana; es una fuerza de la materia, los efectos de sentido que genera la materia cuando, por así decir, vibra, se repite, resuena. Más allá de las trazas de humanismo que podía contener la propuesta de Benjamin y Sorel, que reconocían en el proletariado al sujeto que, declarando la huelga, ejercería la fuerza no violenta que derrocaría el poder, la destitución es un acontecimiento vital, “solo un suceder”, que no está guiado o comandado por una voluntad, no se controla ni se dirige a ninguna parte: es la resistencia de los cuerpos a su plena traducción en una forma, a su pura representación, a su completa operatividad: “Lo aformativo es la elipse, que acompaña silenciosamente cada acto y que puede interrumpirle mudamente la palabra a cada acto lingüístico”⁴⁹, añade Hamacher. De modo que esta fuerza, si bien no es subjetiva, no es puramente antisubjetiva, pues no se dirige contra un sujeto y no requiere la especificidad de un acto para desplegarse; antes bien, es una fuerza con efectos desubjetivantes, del mismo modo que tiene efectos de sentido que no son propiamente comunicativos o no constituyen propiamente un mensaje unívoco.

Una lectura de “Signature événement contexte”⁵⁰, puede arrojar luz sobre esta ambivalencia de la fuerza. La valoración crucial que hace Derrida de las conferencias de Austin ¿Cómo hacer cosas con palabras?⁵¹ consiste en señalar que la condición de posibilidad de la fuerza ilocucionaria del performativo es una fuerza de ruptura: “Un signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte, c’est-à-dire l’ensemble des présences qui organisent le moment de son inscription. Cette force de rupture n’est pas un prédictat accidentel, mais la structure même de l’écrit”⁵². Si, como sostiene Derrida, para que el lenguaje sea performativo, ha de ser primero una

cita, y obtener así su fuerza de un curso de repeticiones que garantizan una cierta dirección en su producción de sentido (descartando por los interlocutores que conforman el contexto efectos perlocucionarios infrecuentes o extraños como involuntarios, no deseados o “fallidos”), para que tal cita pueda tener lugar es preciso una ruptura con un contexto de enunciación y una independencia del sujeto enunciador y su dominio consciente: sin este momento de diseminación de la fuerza, de un vagar aleatorio, imprevisible, de la fuerza, la marca no puede repetirse en otro contexto de modo que sea signo. Ha de ser independiente e infiel primero para ser luego fiel, de algún modo, al origen de su enunciación.

De modo que la fuerza de ruptura es condición de posibilidad e imposibilidad de la fuerza ilocucionaria del performativo: las marcas de la escritura están, al mismo tiempo, constituyendo el sentido (el querer-decir de un sujeto, su voluntad y su mismidad) y destituyéndolo, performándolo y aformatándolo: los procesos de mismidad son, al mismo tiempo, procesos de alteración, una aporía que Derrida ya señaló con el concepto de “iterabilidad”. Así, en sus propias palabras, “cette force de rupture tient à l’espace qui constitue le signe écrit [...] cette espace n’est pas la simple négativité d’une lacune, mais le surgissement de la marque”⁵³. Ese espaciamento, que define el recorrido de una marca desde su contexto original de enunciación hasta el siguiente contexto en que se injertará, es al mismo tiempo un proceso de ruptura y de conformación, de aformatividad y performatividad, de subjetivación y desubjetivación: la dimensión subjetiva y macropolítica de los actos de habla es la que ha tratado de privilegiarse desde una mirada antropocéntrica. Por el contrario, la dimensión aleatoria, desubjetiva y aformativa, aquella que, por traer lo inesperado e imprevisible, es acontecimental y Austin calificaba de *failure*, es la que Derrida entendía como una diseminación estructural y la que podemos comprender como la “potencia de germinación” que Rolnik trata de pensar como lo propio de la vida⁵⁴.

La clave para comprender la fuerza de ruptura que piensa Derrida, al igual que la aformatividad de Hamacher, es que se dan siempre con y contra la fuerza performativa. Una fuerza es condición de posibilidad e imposibilidad de la otra. Así mismo proponemos pensar los dos movimientos que trata de pensar Rolnik en *Esferas de insurrección*:

Combatir el proxenetismo de la pulsión, médula del inconsciente colonial-capitalístico, implica construir para sí otro cuerpo, abandonando el caparazón de un cuerpo estructurado en la dinámica del abuso [...]. Y si ese combate se da por afirmación y no por negación, como es el caso en la esfera macropolítica, es porque la dinámica de la tensión entre lo personal y lo extrapersonal no es dialéctica, sino paradójica. Dicha tensión ocurre entre dos movimientos: un primer movimiento, que viene desde el sujeto, presiona la subjetividad hacia la conservación de las formas en las cuales la vida se encuentra materializada; un segundo mo-

⁴⁸ W. Hamacher, *op. cit.*, p. 188.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 187, n. 4.

⁵⁰ Cf. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972.

⁵¹ J. L. Austin, ¿Cómo hacer cosas con palabras?, trad. de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1971.

⁵² J. Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 377.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ S. Rolnik, *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, p. 125.

vimiento, que viene del afuera-del-sujeto, presiona la subjetividad hacia la conservación de la vida en su potencia de germinación. El segundo movimiento no se hace por oposición al primero (movimiento del sujeto en los personajes), sino por acciones afirmativas de un devenir-otro de esos personajes y del escenario mismo, orientadas por aquello que indican los embriones de futuro en la experiencia extrapersonal. La disolución de la escena no es pues el objetivo de la acción micropolítica, sino que es su consecuencia; su objetivo central son pues los devenires⁵⁵.

Así, en términos de Rolnik, el movimiento de devenir-otro y el de devenir-sujeto no son opuestos, y en ese sentido tampoco son dialécticos: son paradójicos, y ello supone que se dan a la vez, que no se da el uno sin el otro, pese a que siempre se da el uno contra el otro: de ahí que una forma o una conformación pueda ser el grado más alto de una fuerza, igual que su grado más bajo, pero nunca algo distinto. De la conjunción de tales fuerzas puede resultar una fuerza final afirmativa o reactiva, un proceso predominantemente constitutivo y macropolítico o un devenir aleatorio, no comandado por una voluntad, espontáneo e imprevisible: un acontecimiento. Pero no se trata de las formas, sino de las fuerzas, esto es: “su objetivo central es pues los devenires”.

En uno de sus últimos textos, *Canallas*, Derrida volvía sobre aquella fuerza de ruptura para calificarla como “fuerza vulnerable” o “fuerza débil”. El esfuerzo del Derrida tardío por mostrar la deconstrucción del sujeto se centraba en pensar un “más allá del principio de poder”, como dejó escrito⁵⁶, un más allá de la soberanía:

Semejante partición supone asimismo que pensemos a la vez la imprevisibilidad de un acontecimiento que carece necesariamente de horizonte, la venida singular de lo otro y, por consiguiente, una *fuerza débil*. Esta fuerza vulnerable, esta fuerza sin poder expone incondicionalmente a *aquel(lo) que viene* y que viene a afectarla. La venida de dicho acontecimiento excede la condición de dominio y la autoridad aceptada por convenio de lo que se denomina el “performativo”⁵⁷.

De este modo, el acontecimiento de Derrida, o la vida en su potencia de diferenciación de Rolnik, es lo que viene por medio de ese desvío estructural del performativo, por esa ofrenda oblicua, suplemento ilegible o fuerza parasitaria que impide al poder y a la comunicación ser uno, pero a la vez mantienen viva su posibilidad.

Como (per)versión del performativo, el acontecimiento que Derrida piensa, si bien está desprovisto de poder, sí está dotado de una “fuerza débil”, una “fuerza vulnerable” o “sin poder”⁵⁸. Sin embargo, esta fuerza del acontecimiento es, al tiempo, “*toujours plus forte que la force du performatif*”, como se afirma en *L'Université sans condition*⁵⁹: sea por su carácter imprevisible e incontrolable, por la sorpresa de lo incalculable y por su capacidad para interrumpir procesos de constitución de identidad, orden, institución, ley, palabra o sujeto. En esta línea, esta fuerza

implica siempre una cierta pasividad⁶⁰, es siempre una experiencia de afección⁶¹: dejarse afectar por lo que viene, por lo otro que habla en uno. Derrida señala esta fuerza frágil imprevisible como el núcleo del acontecimiento, y muestra que todo acto de habla es, antes bien, una pasión del habla, y una (hetero)afectividad del habla. El acontecimiento, en suma, es una forma de desposesión a través del habla, un “performativo pasivo”, en la expresión de Phillips⁶². De este modo, Derrida transforma la performatividad en una experiencia de la alteridad, en un encuentro con ese secreto que, en la palabra, es extraño a la palabra⁶³.

En una de sus entrevistas con Michelle Porte, Marguerite Duras ofrecía una versión de esta fuerza contradictoria (divina, de ruptura, no violenta, débil, vulnerable). Escribía: “Hago películas para ocupar mi tiempo. Si tuviera la fuerza de no hacer nada, no haría nada. Es porque no tengo la fuerza para no ocuparme de nada que hago películas. Por ninguna otra razón. Es lo más verdadero de todo lo que puedo decir sobre mi trabajo”⁶⁴. Aquí, la combinación ambivalente de ambas fuerzas genera, en el producto de las películas, al mismo tiempo devenires subjetivos y devenires semánticos aleatorios o por descifrar: las películas son menos que una acción subjetiva y un juego de la voluntad, pero más que un mutismo absoluto, del mismo modo que ni constituyen un mensaje definido ni un vacío de sentido, sino una diseminación de efectos que puede generar formas y efectos por determinar y comprender. Así, la fuerza de no hacer nada, en tanto fuerza vulnerable, es una fuerza de resistencia, como lo era la aformatividad de la huelga, pero esa resistencia no es meramente negativa, sino que resulta afirmativa en su potencia de germinación, esto es, en su capacidad para inaugurar horizontes de sentido por explorar.

Es ahí donde las prácticas artísticas son, más allá de la institución del arte, prácticas estéticas: no generan otras formas-de-vida, sino que habilitan otros deseos, otras sensibilidades, otros modos de experiencia. Es esa extraña performatividad de la materia, ajena a las guías de la voluntad y diseminante en sus efectos inesperados, la que sostiene el edificio conceptual de Rolnik y requiere una conjunción paradójica entre el movimiento afirmativo y el reactivo.

3. Prácticas estéticas y fuerzas de resistencia

Para todo, y más allá de un propósito concreto, cualquiera que sea, querer en vacío, querer el vacío. Porque un vacío es para nosotros ese bien que no podemos representarnos ni definir. Pero ese vacío está más lleno que todos los llenos.

Simone Weil, *La gravedad y la gracia*

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 125-126.

⁵⁶ Cf. J. Derrida, “Au-delà du principe de pouvoir”, *Rue Descartes*, vol. 3, no. 82, 2014, pp. 4-13.

⁵⁷ J. Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, París, Galilée, 2003, p. 13.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁹ J. Derrida, *L'Université sans condition*, París, Galilée, 2001, p. 75.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 76.

⁶¹ J. Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, París, Galilée, 2003, p. 13.

⁶² Cf. J. W. P. Phillips, “Passive Performative”, en M. Senatore (ed.), *Performatives after Deconstruction*, Londres, Bloomsbury, 2013, pp. 186-205.

⁶³ Cf. J. E. Valls Boix, *Proliferancias. Literatura y performatividad en Derrida y Kierkegaard*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2020, pp. 205ss.

⁶⁴ M. Duras y M. Porte, *Les lieux de Marguerite Duras*, París, Les Éditions de Minuit, 1977, p. 11.

Todas estas fuerzas no violentas son también esa “fuerza para rendirse” que *El pressentiment* confesaba no tener en su número 39, como Duras lamentaba carecer de aquella fuerza de no hacer nada. Ninguna de estas fuerzas es performativa, ninguna de ellas contribuirá a la producción de sujeto o a cualquier proceso macropolítico de constitución: son fuerzas-de-no que huelgan formas-de-vida, que se diseminan, aleatorias, sin rumbo, y cuyos efectos son destituyentes precisamente por su espontaneidad, esto es, por su carencia de forma o su falta de adscripción a un plan: su disidencia en la constitución de un sentido es la oportunidad para la alteridad, es una afirmación de lo alternativo. Por ello, Deleuze reconocía que “hay una afinidad fundamental entre la obra de arte y el acto de resistencia” en su conferencia “¿Qué es el acto de creación?”⁶⁵: estas fuerzas son creativas sin ser constituyentes, son germinativas sin ser performativas, son fuerzas de vida y no de forma, saberes del cuerpo y no saberes conscientes. En tanto que resisten a informar, o comunicar, resisten también a la colonización del inconsciente: están del lado de la potencia, y estar del lado de la potencia es estar del lado de la alteridad. De ahí la concepción de Rolnik de la vida como “potencia de diferenciación”⁶⁶. Si Austin inauguró la *Speech act theory*, explicando los modos en que la fuerza actúa a través del discurso para producir órdenes simbólicos, la genealogía de autoras que piensan fuerzas vulnerables, poderes que provienen de la vulnerabilidad misma, concebida esta como una afirmación de la alteridad (Derrida, Cixous, Butler, Rich, Hamacher, Coccia, Duras, Rolnik), conforman lo que podría denominarse una *speech passion theory*, una teoría de las pasiones de habla⁶⁷: un estudio de los modos materiales en que los cuerpos ponen un límite absoluto al capitalismo, en que el deseo se libera de su caphisheo para devenir pura transverberación de la vida, constante afirmación de la alteridad.

En uno de sus últimos trabajos, *The Force of Nonviolence*, Judith Butler ha ofrecido precisamente un vínculo entre esta fuerza no violenta y el deseo, concebido como un deseo de alteridad. Escribe: “nonviolence becomes the desire for the other’s desire to live, a way of saying, «You are grievable; the loss of you is intolerable; and I want you to live; I want you to want to live, so take my desire as your desire, for yours is already mine»”⁶⁸. La trascendencia inmanentista que Rolnik trataba de pensar con el término “transverberación” o “transfiguración” se concibe aquí como un deseo de alteridad, un deseo de la vida del otro,

y de la vida como alteridad trans-cendente a las formas, excesiva a ellas. Ese “gozo inmanente al deseo, como si se llenase de sí mismo” del que hablaban Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*⁶⁹ es aquí un deseo del otro, una afirmación incondicional de la diferencia de la vida (incalculable, imprevisible, aleatoria, espontánea), una fuerza trascendente a las formas, más acá de ellas, que no constituye pero crea, que no conforma pero da a germinar. Este deseo de la vida del otro que Butler reconoce como fuerza no-violenta es, como práctica de resistencia, análogo a lo que escribe Zambrano en *Senderos* sobre el amor:

El amor, en efecto, rompe los límites de las cosas, deshace como crea, y quizá su mejor obra sea la destrucción, porque destruye los límites en que los seres y las cosas yacen oprimidos, porque libera de la cárcel de la forma la viva materia que espera inerte su hora de salir, de derramarse, de entremezclarse con las demás. ¡Terrible amor que devora cuanto toca! No es ansia por la forma [...], porque no se cree que la forma sea la verdad, porque tampoco hay verdad, sino materia⁷⁰.

Tanto en el caso de Butler como en el de Zambrano, la forma se deconstruye en un grado de intensidad de la fuerza, se desvela como una violencia ritualizada: allí donde el deseo es contra el otro o pese al otro, habrá forma; allí donde el deseo sea del otro, de la vida del otro, habrá fuerza y afirmación de la vida. Esta concepción de la fuerza, sin embargo, no viene sin contaminación: la fuerza afirmativa de la vida viene acompañada por violencias y muertes, del mismo modo que la violencia mítica instituyente no podía tener lugar, en la iterabilidad de la marca, sin una fuerza vulnerable aformativa. Se trata, pues, de leer en cada ocasión las diferencias de fuerzas, de hacer balance de las fuerzas que interactúan en cada situación: se trata, así, de “no creer que la forma sea la verdad”, sino más bien de pensar con y desde la materia, pensar en la materia y como materia. Hacer del saber algo encarnado, devolver el pensamiento a su situación de vida, no escindirlo de la vida. Solo así, como decía Butler, “mi” deseo es el deseo *del* otro (“for yours is already mine”): mi deseo y el deseo del otro son el mismo deseo, pero también mi deseo es transverberación, es afirmación hacia el otro.

Estas valoraciones marcan la transición de un pensamiento del límite y la forma a un pensamiento de la fuerza y la materia, un pensamiento que, si bien es heredero de las teorías de la performatividad, trata de pensar los actos de habla desde una perspectiva poshumana o antihumanista, como un materialismo aleatorio de las fuerzas⁷¹. La relevancia de tal transición reside en que permite pensar como una sola esfera la estética y la política, de modo que valora el arte más allá de la institución artística, de un lado, y las praxis vitales y los modos

⁶⁵ G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 288

⁶⁶ S. Rolnik, *¿El arte cura?*, Barcelona, Museu d’Art Contemporani de Barcelona, p. 9.

⁶⁷ Aunque no se tematicen en este artículo, los siguientes trabajos de Avital Ronell y Sarah Ahmed: A. Ronell, *Complaint. Grievance among Friends*, Illinois, University of Illinois Press, 2018; S. Ahmed, *Complaint! Durham: Duke University Press, 2021*; S. Ahmed, *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham, Duke University Press, 2012. Para una valoración de sus propuestas, consúltese J. E. Valls Boix, “«Sucede que me canso de ser hombre». Notas sobre la queja”, *Disenso. Revista de Pensamiento político*, no. 3-IV, 2022, pp. 36-55. Disponible en <https://revistadisenso.com/numeros/>. También podría incluirse, si bien no participan directamente en la tradición de la performatividad, a María Zambrano y a Simone Weil.

⁶⁸ J. Butler, *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*, Nueva York, Verso, 2020, p. 215.

⁶⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 160.

⁷⁰ M. Zambrano, *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986, pp. 149-150.

⁷¹ A este respecto, la reflexión podría continuarse abordando el materialismo salvaje de Jacques Lezra. Cf. J. Lezra, *Untranslating Machines: A Genealogy for the Ends of Global Thought*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2017; J. Lezra, *Materialismo salvaje: la ética del terror y la república moderna*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013. Consúltese también, para ello, E. Graff-Zivin, “De la naturaleza de las cosas de Lezra”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 25, no. 1, 2022, pp. 3-9.

de vida más allá de su dimensión política: en política y poética, lo que está en juego es una praxis estética, una exploración de la sensibilidad⁷². Así lo valora Suely Rolnik en su *Micropolítica*⁷³, y así lo señala también Rolnik cuando observa que “el lugar de la práctica estética deja de ser un espacio especializado y separado del resto de la vida colectiva, para situarse en una dinámica que trabaja todos los tipos de espacio de la existencia humana”⁷⁴, de modo que “el arte se desfeticiza y se reintegra en el circuito de la creación como uno de sus momentos. Pierde su autonomía, es solo una potencialidad”⁷⁵. Ahí, en el acontecimiento de esos devenires, reside el potencial político del arte, del mismo modo que se revalora la dimensión sensible, deseante de la vida como el espacio de experimentación de la praxis política⁷⁶. De este modo, la tarea de decolonizar el inconsciente y de liberar el deseo de su cafisho –desactivar el deseo de forma y mismidad para activar un deseo de alteridad– consiste en contrarrestar las formas reactivas que reproducen las formas constituidas del mundo y su representación y cultivar lo que Rolnik denomina “la vida como potencia de variación”⁷⁷.

Así, el arte participa como potencia de transformación del mundo, es un espacio de investigación de aquellos modos de vida deseables alternativos al capitalista que Debord incitaba a imaginar y practicar. El arte, que no se limita al objeto que es producto de una práctica estética, deviene una práctica de transformación de mundo: es la práctica estética, la experimentación de la sensibilidad, como un todo. Esta praxis está comandada por una fuerza vulnerable que resiste a la reproducción ideológica del orden capitalista, y se revuelve así contra la conservación de sus formas. En palabras de Rolnik:

In this state of things, it becomes urgent to activate the intrinsic articulation between the poetic and the political, and the life-affirming force that depends on it. This is the condition for desire to free itself from its defensive weakening, [...] what counts is the struggle between active and reactive forces in each field of activity, at different times and in different contexts. This is also the case in the domain of art: artistic, critical, curatorial museological, and archiving activities must be thought through the forces that determine them at each moment, in their complex transversality and not as if in an idealized, imaginary territory. From an ethical perspective, what matters is if they are driven by the desire to inscribe the exception of art in a globalized culture, contributing to preserving the polyphonic exercise of the “art of living”⁷⁸.

Todas estas fuerzas afirmativas de la vida son, en tanto actos de creación, fuerzas de resistencia, porque

⁷² Para una lectura de una estética más allá del arte desde la propuesta de Deleuze, véase L. Llevadot, “La estética más allá del arte. A propósito de Gilles Deleuze”, *Revista de Filosofía Aurora*, vol. 29, no. 46, 2016, pp. 179-198.

⁷³ Cf. F. Guattari y S. Rolnik, *Micropolítica: cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2005.

⁷⁴ S. Rolnik, *¿El arte cura?*, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2006, p. 6.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ S. Rolnik, *Esféras de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, pp. 84-85.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ S. Rolnik y K. Sauerländer, *op. cit.*, pp. 17-18.

contribuyen a deponer cualesquiera de las formas macropolíticas que apresan y sofocan a la vida. Las fuerzas de resistencia contribuyen, así, a “transfigurar las formas sociales y transvalorar sus valores”⁷⁹, de modo que las fuerzas aformativas que están activas en las prácticas estéticas se dirigen siempre, sin dirección, a “reconectar lo más posible con nuestra condición de viviente”⁸⁰, a combatir las fuerzas que fetichizan y reifican la vida en una forma-sujeto y promueven, antes bien, una experiencia de transverberación. En este punto, política y poética han de dirigirse a pensar la fuerza, las fuerzas del deseo y los modos en que la vida se ve afirmada o negada por ellas, se conforma en un orden capitalista o trata de desplegarse, alternativa, más allá de él.

Es allí donde heridas y poder tienen una misma fuente, al decir de Reich, donde la vida ha de abrazar aquello que la desestabiliza y la transforma para seguir siendo otra que sí misma: para seguir estando viva.

4. No en sus formas, sino en sus fuerzas. A modo de conclusión

En resumen, este artículo se ha propuesto pensar la propuesta de Suely Rolnik desde el aparato conceptual cruzado de la biopolítica y la performatividad después de la deconstrucción. Este emplazamiento aspiraba a pensar la agencia y el potencial de las fuerzas vulnerables, concebidas como fuerzas del cuerpo y potencias de resistencia, para pensar desde ellas praxis estéticas que desplegaran otros modos de vida deseables allende el capitalismo, y ofreciera herramientas conceptuales para pensar en una óptica combinada de arte y política las prácticas de disidencia micropolítica que se hallan en las huelgas, las fiestas, los bailes y, en general, en todo aquello que en nuestras vidas contemporáneas pugna por exceder las formas subjetivas del capitalismo. Ello ha requerido revalorar la propuesta de Rolnik desde una reflexión sostenida sobre las diferencias de fuerzas y los modos en que estas pueden ser fuerzas violentas performativas o fuerzas no-violentas aformativas, si bien ambas fuerzas se despliegan conjugadas de forma paradójica, y es solo una diferencia de fuerzas lo que determina que las prácticas estéticas sean constituyentes de un sujeto o, al contrario, contribuyen a un devenir que abra la experiencia del cuerpo a nuevas formas y horizontes.

En cualquier caso, la cuestión se haya no en las formas, sino en las fuerzas; no en el juego de voluntades y sujetos, sino en los cuerpos y sus saberes disidentes, en una revolución de las pasiones y las vidas, ya no en un cambio de forma. El espacio de reflexión del arte y la política se encuentra en la vida misma, y no en esferas aisladas de la misma. En ambos casos, están en juego las fuerzas que transforman la vida y la hacen transverberar, el desafío de sí, poniendo el cuerpo y afirmando esas fuerzas que no controlamos pero nos constituyen, podemos oponer, como exigía Debord, a los reflejos del modo de vida capitalista, otros modos de vida deseables.

⁷⁹ S. Rolnik y M. Bardet, *op. cit.*, p. 114.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 113.

Bibliografía

- Agamben, G., *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2*, trad. de Rodrigo Molina-Zavalía y Flavia Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017.
- , *Altísima pobreza: reglas monásticas y formas de vida: Homo sacer IV, 1*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- , *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2018.
- , *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- , *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Homo sacer I*, Valencia, Pre-Textos, 1998.
- Ahmed, S., *Complaint !* Durham, Duke University Press, 2021.
- , *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham, Duke University Press, 2012.
- Andrade, O. de; Rolnik, S., *Manifeste anthropophage Anthropophage zombie*, París, Les Presses du Réel, 2011.
- Austin, J. L., *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, trad. de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1971.
- Benjamin, W., “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras II, 1*, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007, pp. 183-204.
- Bennett, J., *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Londres. Duke University Press, 2010.
- Butler, J., *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*, Nueva York, Verso, 2020.
- , *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. de Fermín Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2006.
- Cixous, H., “La joven nacida. 2. Salidas”, en *La risa de la Medusa. Ensayos sobre la escritura*, trad. de Ana M^a Moix, Barcelona, Anthropos, 1995, pp. 13-73.
- Coccia, E., *Metamorfosis*, trad. de Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2021.
- y Truong, N., “«La Tierra puede deshacerse de nosotros con la más pequeña de sus criaturas». Entrevista a Emanuele Coccia”, recuperado el 20/09/2022 en: <http://lobosuelto.com/la-tierra-puede-deshacerse-de-nosotros-con-la-mas-pequena-de-sus-criaturas-entrevista-a-emanuele-coccia/>
- Debord, G., “Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional”, *Bifurcaciones: revista de estudios culturales urbanos*, no. 5, 2005. Disponible en <http://www.bifurcaciones.cl/005/reserva.htm#inicio>
- Deleuze, G., “¿Qué es el acto de creación?”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 281-289.
- y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2004.
- Derrida, J., “Au-delà du principe de pouvoir”, *Rue Descartes*, vol. 3, no. 82, 2014, pp. 4-13.
- , *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, París, Galilée, 2005.
- , *Voyous. Deux essais sur la raison*, París, Galilée, 2003.
- , *L'Université sans condition*, París, Galilée, 2001.
- , *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, París, Galilée, 2000.
- , *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993.
- , *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972.
- Duras, M. y Porte, M., *Les lieux de Marguerite Duras*, París, Les Éditions de Minuit, 1977.
- Esposito, R., *Institución*, Barcelona, Herder, 2022.
- Fathy, S., “Bunker”, *Rue Descartes*, no. 89-90, 2016, pp 150-157. <https://doi.org/10.3917/rdes.089.0150>
- El presentiment*, “No tengo fuerzas para rendirme”, *El presentiment*, no. 39, 2014, disponible en <http://elpresentiment.net/no-39>
- Fontaine, C., *La grève humaine et l'art de créer la liberté*, Zúrich, Diaphanes, 2020.
- Guattari, F. y Rolnik, R., *Micropolítica: cartografías del deseo*, Buenos Aires, Tinta Limón, Traficantes de sueños, 2005.
- Graff Zivin, E., “De la naturaleza de las cosas de Lezra”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 25, no. 1, 2022, pp. 3-9. <https://doi.org/10.5209/rpub.75740>
- Hamacher, W., *Lingua amissa*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2018.
- hooks, b., *The Will to Change. Men, Masculinity, and Love*, Washington, Washington Square Press, 2014.
- Jerade Dana, M., *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2018.
- Lezra, J., *Untranslating Machines: A Genealogy for the Ends of Global Thought*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2017.
- , *Materialismo salvaje: la ética del terror y la república moderna*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
- Llavadot, L., “Para toda la vida, cada vez. A propósito de la lógica de la viviente en Jacques Derrida”, *Enrahonar: quaderns de filosofia*, 66, 2021, pp. 71-93.
- , “La estética más allá del arte. A propósito de Gilles Deleuze”, *Revista de Filosofía Aurora*, vol. 29, no. 46, 2016, pp. 179-198.
- Lonzi, C., *Escupamos sobre Hegel*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.
- Mendoza-de-Jesús, R., “Another Life. Democracy, Suicide, Ipseity, Autoimmunity”, *Enrahonar. An International Journal for Theoretical and Practical Reason*, no. 66, 2021, pp. 15-35.
- Millet, K., *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Oyarzún, P., Pérez López, C. y Rodríguez, F. (eds.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2017.
- Pavez, J., *Jacques Derrida: la política de la sobrevivida*, Universidad de Chile, tesis para optar al grado de magíster, 2013. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/117006>
- Phillips, J. W. P., “Passive Performative”, en Senatore, M. (ed.), *Performatives after Deconstruction*, Londres, Bloomsbury, 2013, pp. 186-205.
- Raunig, G., “La huelga molecular-feminista. Sublimidad y tiempo-ahora en el capitalismo maquinico”, trad. de Kike España, 2019, en <https://transversal.at/blog/la-huelga-molecular-feminista>
- Rich, A., “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, en *Sangre, pan y poesía. Prosas escogidas*, trad. de María Soledad Sánchez Gómez, Barcelona, Icaria, 2001, pp. 41-85.
- , *The Dream of a Common Language. Poems 1974-1977*, Londres, Norton & Company, 1978.

- Rolnik, S., *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.
- , “Micropolitics of thinking. Suggestions to those who seek to deprogram the colonial unconscious”, conferencia impartida el 27/11/2014, en el seno del ciclo “Descolonizar el museo” del MACBA. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=S8qFw2jKiIE>
- , *Desvío hacia lo innombrable*, Barcelona, Museu d’Art Contemporani de Barcelona, 2009.
- , *¿El arte cura?*, Barcelona, Museu d’Art Contemporani de Barcelona, 2006.
- y Bardet, M., “Excursus: ¿Cómo hacernos un cuerpo?”, en Gago, Verónica et al.: *8M Constelación feminista: ¿cuál es tu huelga?, ¿cuál es tu lucha?* Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, pp. 109-131.
- y Sauerländer, K., *Archive Mania = Archivmanie*. Ostfildern, Hatje Cantz, 2011.
- Ronell, A., *Complaint. Grievance among Friends*, Illinois, University of Illinois Press, 2018.
- Senatore, M., “Introduction: Positioning, the Performative and the Supplement”, en Senatore, M. (ed.): *Performatives after Deconstruction*, Londres, Bloomsbury, 2013, pp.1-42.
- Valls Boix, J. E., “«Sucede que me canso de ser hombre». Notas sobre la queja”, *Disenso. Revista de Pensamiento político*, no 3 – IV, 2022, pp. 36 – 55. 2022. Disponible en <https://revistadisenso.com/numeros/>.
- , *Metafísicas de la pereza*, Barcelona, NED Ediciones, 2022.
- , *Proliferancias. Literatura y performatividad en Derrida y Kierkegaard*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2020.
- Weil, S., *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 2002.
- Winnicott, D.W., *Realidad y juego*, trad. de Floreal Macía, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Zambrano, M., *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986.