

archivos

revista de filosofía



Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Rector: Jaime Espinosa Araya
Dirección de Extensión y Comunicaciones
Director: Tomás Thayer Morel

Departamento de Filosofía
Director: Alejandro Madrid Zan
Secretario Académico: Mauricio González Villarroel
Fono: (02) 241 24 67
Email: filosofia@umce.cl

Suscripción y canje
Biblioteca Central UMCE
Email: biblioteca@umce.cl
Avda. José Pedro Alessandri 774
Ñuñoa, Santiago de Chile

Impreso en Gráfica LOM

ISSN: 0718-4255

Se permite la reproducción total o parcial citando debidamente la fuente

COMITÉ EDITOR

Andrés Ajens
René Baeza
Victor Berríos
Carlos Casanova
Elizabeth Collingwood-Selby
Alvaro García
(Dirección de *Archivos* / Traducciones y Documentos)
Mauricio González
Claudio Ibarra
Alejandro Madrid
(Traducciones y Documentos)
André Menard
Rodrigo Naranjo
Marcela Rivera
Willy Thayer
(Reseñas)
Rodrigo Karmy
(Dossier)

COMITÉ CIENTÍFICO

Adrián Cangi
(Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Jon Beasley-Murray
(University of British Columbia, Canada)
Mónica Cagnoligni
(Universidad de Buenos Aires, Argentina)
José Jara
(Universidad de Valparaíso, Chile)
Kate Jenks
(University of Michigan, EE. UU.)
John Kraniauskas
(University of London, Inglaterra)
Brett Levinson
(University of Binghampton, EE.UU.)
Fernando Longás
(Universidad de Valladolid, España)
Javier Peña
(Universidad de Valladolid, España)
Pablo Oyarzún
(Universidad de Chile, Chile)
Diego Tatián
(Universidad de Córdoba, Argentina)

¹² Michel Foucault, "Qué es la crítica". En: *Sobre la ilustración*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 4.

¹³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵ Judith Butler, "What is Critique? An Essay on Foucault's virtue", Sara Salih (ed.), *The Judith Butler Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 321.

¹⁶ Judith Butler, "Sexual Politics, Torture, and Time". In: *Frames of War. When is Life Grievable?*, London, Verso, 2009, p. 110.

¹⁷ *Tecnologías de la crítica*, p. 16.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ *Ibid.*, p. 179.

²⁰ Donna Haraway, "Ecce Homo, Ain't (ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape", *The Haraway Reader*, London, Routledge, 2004, pp. 48-61.

²¹ Willy Thayer, *Tecnologías de la crítica*, op. cit., pp. 101-107.

Willy Thayer

Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze.
(Ediciones Metales Pesados, Santiago, 2010)

Por André Menard

Inmanencia: un fetiche

Quería empezar esta presentación con una broma que, conociendo al autor, sabía que iba a caer pesada. Quería, estaba tentado de decir que este es uno de los mejores libros de historia de la filosofía que haya leído. No quería, pero lo dije igual y ahora toca hacerme cargo —hasta donde se pueda— del despropósito.

Primero un pésimo descargo: no soy filósofo de formación. De ahí que el despliegue de citas, la biblioteca en que Willy Thayer monta esta constelación o jeroglífico de la crítica, tiene para mí un elevado rendimiento pedagógico, que se agradece. No sólo entendí algo sobre una crítica como tecnología, sino que aprendí muchas cosas sobre la filosofía como campo tecnológico. Desfilaron blandiendo sus herramientas, nombres propios llenos de carisma, fetiches filosóficos (volveremos sobre este fetiche) como Derrida, Aristóteles, Lukacs, Des-

carres, Kant, Foucault, Marx, Heidegger, Montaigne, Barthes, algunos fetiches nacionales (y trabajando más en la cocina de las notas) como Kollingwood, Oyarzún, Valderrama o Villalobos-Ruminott, todos flanqueados por Benjamin y Deleuze, los dos hiperfetiches que custodian la portada. Historia de la filosofía entonces, si por ella entendemos el despliegue fetichista de unas citas dispuestas como reliquias y cadáveres de un campo filosófico cuyo marco es el que condiciona este montaje.

Pero la broma sólo tiene gracia si se considera la historia de la filosofía como una historia humanista y evolutiva, una historia sintética y negativa, es decir, como una historia de filiaciones y de herencias. La gracia del libro de Willy Thayer —y que le quita la gracia a mi mala broma— es que si de historia se tratara, esta remitiría más a la historia natural de fines del siglo

XVIII, que a la historia positivista de fines del XIX. Pienso en Geoffroy-Saint Hilaire (padre e hijo) y su historia natural celebrada por Deleuze y Guattari, como despliegue sincrónico o rizomático de las diferencias animales. Recordemos que para este naturalista la pregunta por el animal no tenía nada que ver con una búsqueda de las líneas filogenéticas estudiadas luego por el darwinismo, sino que se centraba en la descripción de las diferencias inmanentes entre los animales bajo la figura del despliegue. Así, más que saber de qué ancestro nos vienen las uñas, lo que le preocupaba era saber a qué corresponde la uña humana en el caballo o en el cernícalo o en el caracol. Se abre así un teatro de analogías y transformaciones, en el que se puede ver cómo las uñas humanas se rejuntan y agrandan hasta convertirse en pezuña, o se engarfan hasta convertirse en garras o se amalgaman con el esqueleto y se retuercen hasta formar la concha del molusco. Entonces, si insistimos en encontrar una historia de la filosofía en el libro de Willy Thayer, esta se acercaría a la tecnología de esta historia natural, como seguimiento sobre la superficie de un bestiario filosófico de una serie de pliegues, despliegues y repliegues... ¿Pero despliegues de qué? ¿De un animal filosófico abstracto y virtual? ¿De

su órgano crítico? Quizás, pues algo de eso hay en las aproximaciones a la crítica que va vislumbrando en la *orthótes* platónica, en la forma aristotélica, en el teatro griego, en la crítica kantiana, en la duda cartesiana, en la razón y la teoría del siglo XVIII, en la huelga general de Sorel, en las vanguardias del siglo XX. Se trataría de despliegues momentáneos de una crítica antes de volver a plegarse en las distintas formas de la negatividad, de la representación, de la figuralidad. Pero, en realidad, el trabajo de Willy Thayer se sigue acercando más al de Geoffroy-Saint Hilaire (sobre todo en el de su hijo Isidore), sobre todo, cuando en su búsqueda de las leyes que rigen la forma, el naturalista terminó concentrando su estudio en los monstruos, por ser las criaturas en que la forma misma actúa más libremente, menos condicionada, más soberanamente. La forma, como la vida, manifestándose como excepción o meteorito entre el marco de los “animales regulares”, como los llamaba Geoffroy. Algo hay de teratológico pues en el libro de Willy Thayer, pero no de la teratología racional de Geoffroy Saint-Hilaire, es decir, de una búsqueda de las regularidades que subyacen a la excepción monstruosa (como fetiche de la regularidad, diría Willy Thayer), se trata más bien de la teratología mágica, indicial,

por la que el monstruo ha sido leído en su singularidad de jeroglífico apocalíptico. El monstruo —sobre todo el monstruo invariable, el monstruo efímero— como crisis del tiempo y de la forma, como verdadero estado de excepción, como fetiche inmanente (diría yo).

Y nos encontramos nuevamente con el fetiche y ya no podemos ignorarlo, pues con él se infiltra en el montaje de Willy Thayer un resto indeseado, un reducto de negatividad, un resonar de la historia de la filosofía en su peor sentido como una mosca que a medida que avanza el texto va zumbando cada vez con más fuerza. No se trata tanto del fetiche como de la concepción de fetiche que instala, concepción negativa, por la que a través de Marx, se infiltra de contrabando toda una tradición, ya no sólo filosófica, sino que propiamente teológica del signo y la representación. Tecnología iconoclasta y tecnología misionera que resuena en la presentación de la destrucción benjaminiana como desfeticización (168) y en todas las declinaciones críticas por las que se denuncia un fetiche (la revolución, la superación, la mera voluntad, el foso teatral, la mera vida, la trascendencia), como fetiche de algo: la huelga general de Sorel como fetiche del capitalismo. Así

contra una operación plenamente crítica, esta insistencia en el “fetiche de”, repone justamente la negatividad de una “crítica de”, que la crítica como pura inmanencia se supone viene a abolir. Surge entonces del libro de Willy Thayer la necesidad de repensar el fetiche críticamente, es decir, como un fetiche deleuziano y no nihilista, un fetiche inmanente, nunca un fetiche de. Veamos entonces de qué manera podríamos leer este fetiche inmanente como una tecnología de la crítica. Partamos citando la perspectiva kantiana de la crítica como la visibilidad de las cláusulas que determinan el “figurar de su figuración” (59), y que aseguraría la constitución del sujeto crítico como sujeto soberano que, de esta forma, se aleja del menor de edad y su incauto condicionamiento a los marcos. El dogmatismo sería una forma de esta falta de autonomía, de esta inconsciencia de los marcos por la que se instala una “relación heterónoma con libros, doctrinas y curanderos” (59). La antropología clásica (y la no tanto) diría que se trata de una relación primitiva con los marcos, relación por la cual la decisión soberana es siempre desplazada (fetichezada diría Willy Thayer) hacia un plano exterior, el plano heterónomo de los augurios, las inspiraciones, los curanderos y sus transes.

Por otro lado se nos ha insistido en cómo la soberanía del dictador soberano escapa a toda heteronomía, remitiendo, como el monstruo, a una incondicionalidad respecto de los marcos, para desde ella establecer sus nuevos marcos. Y pareciera ser que el primer marco que esta soberanía supone es el marco territorial dentro del cual ejercerá su soberanía. Ahora, si nos fijamos en la nota 98 del libro, vemos cómo en ella se despliega la distinción foucaultiana entre soberanía griega y gobierno pastoral judeocristiano. Lo interesante es que en ella aparece una distinción en las territorialidades del poder, ya que mientras el dios grecorromano "personifica el poder territorial de una pólis, el dios judío acompaña a su rebaño a través de los territorios", y podemos agregar que lo hace por la mediación del pastor o del profeta. Y lo notable es que es justamente su relación heterónoma con la autoridad lo que lo autoriza como tal. El profeta mapuche Manuel Aburto Panguilef insistía en los años 30 y 40 en decir: "no me pertenezco", refiriendo de esta manera al caudal de inspiraciones contingentes que en forma de voces, sueños y visiones lo sujetaban mediante un vínculo singular a Dios, pero a un Dios entendido como cifra de fuerza espirituales y virtudes de

la raza. De ahí que la potencia sagrada del vínculo no residiera tanto en la universalidad de Dios, como en la singularidad del vínculo. El profeta gobierna entonces como ese soberano sin soberanía del que habla Benjamin (147), y por el que la heteronomía no tiene tanto que ver con el orden inmutable de un marco trascendental, inmóvil y eterno (fetichizado en un yo trascendental), como con la excepción en estado puro, es decir la excepción como alteridad irreductible a una decisión o a una voluntad. La heteronomía entonces como excepción anterior a la decisión. Así, frente al dios grecorromano y su poder territorializado en los límites de las pólis, aparece el dios judío, que es el dios mapuche y múltiple de Aburto y que con su poder nómada y profeta mediante, en lugar de circunscribir el marco de su soberanía, se constituye en polo de irradiación que sin poseerse a sí mismo —y tal como dice Foucault— "agrupa, guía y conduce". En lugar de sacarle rendimiento a esta oposición foucaultiana entre soberanía y gobierno, asumiendo este último como antecedente de la posición del médico moderno en el actual orden biopolítico, prefiero ir en el otro sentido, y retrotraer esta figura médica a la función pre-estatal del chamán, el profeta y el curandero como personajes cargados de

potencial manático, de gracia o carisma, es decir, como fetiches vivientes. Pero decir fetiche viviente es ya una incorrección, pleonasma a la vez que oxímoron, respecto de un fetiche inmanente. Y tocamos aquí el núcleo de negatividad, el lastre ontológico que carga la noción marxiana de fetiche tal como resuena en el libro. Se trata de la oposición metafísica entre lo vivo y lo no vivo, oposición por la que el fetiche puede ser condenando en tanto representación de una fuerza viva mediante una cosa muerta. Surge toda la negatividad del disfraz como velo de una desnudez verdadera: el fetiche de la mercancía como disfraz muerto de un trabajo vivo, de unas relaciones sociales y vitales de producción. Falsa vida del fetiche que oculta la vida verdadera. Algo, pero solo algo de esto resuena en la idea de la vida como —y aquí cito a Willy Thayer— "virtualidad que excede" los marcos que la definen, leve resonancia de la oposición vivo / no vivo en el par vida / marco de la vida. Y decimos sólo leve, pues queda claro y Willy Thayer insiste en la propuesta deleuziana de una descripción de la vida como "afirmación continua", como "ensamble o montaje" (p. 14). Salimos así de la concepción cristiana o misional del fetiche como falsa representación, como cosa muerta que finge estar viva,

y accedemos a una concepción inmanente del fetiche como montaje. Pero esto implica revisar el concepto mismo de vida que se está ocupando.

En la nota 21 Willy Thayer toca esta cuestión y da una definición biológicamente enmarcada de la vida: "Hablando (...) de la obra pareciéramos hablar de la vida, en oposición a la materia inanimada, como organismo autónomo que crece, se desarrolla según un programa interno de sustentabilidad y homeostasis con su medio, en cada caso, reuniéndose, volviendo a sí permanentemente las energías, movimientos y exterioridades que la componen". La vida entonces como organismo, con su medio interno y su medio externo, sus energías y su para sí homeostático, vida enmarcada y organizada distinta del *bios* como arco y tensión del que habla en otra página (p. 20). Luego, en la misma nota, se lee: "No sólo la vida se ha elevado como ideal de obra, sino la obra como ideal de vida". Pero lejos de sintetizar un mismo movimiento, esta doble proposición yuxtapone dos concepciones opuestas de lo vivo. La vida como ideal de la obra supone una preeminencia de lo vivo como dominio de la potencia en oposición dialéctica a lo no vivo como su negación despotenciada. Nos encontramos dentro

606 del principio cristiano del misterio —o del milagro— de la vida. Por el contrario, la obra como ideal de vida, ya nos está remitiendo a una concepción más propiamente fetichista de lo vivo, es decir, no negativa. Y lo hace de dos maneras. Por un lado, remite a cierta idea postulada por Marc Augé, según la cual, para una conciencia viva (y fetichista), lo verdaderamente excepcional, el misterio más potente no reside en la vida, sino que en la muerte, en lo inerte, lo que nos remite a la dimensión hierática del “hieroglifo”. Así, junto al milagro de la vida, hay que alinear el milagro más o menos cotidiano de la muerte, o al menos el misterio de su excepcionalidad respecto de los vivos que la contemplan. Desde esta perspectiva, el cadáver más que remitir a la distensión del arco, distensión medible respecto de la interioridad de una vida individualmente organizada, remitiría a la tensión que irradia la excepcionalidad de lo monstruoso. Si salimos de la idea de la vida como propiedad de un organismo individual, y la vemos como tensión, potencia o virtualidad en general, debemos reconocer que pocas cosas contienen la potencia de un cadáver. El cadáver entonces como fetiche, es decir, como polo de excepcionalidad que irradia en torno suyo el aura de su singularidad, tensando, ordenando y distribuyendo

fuerzas, como a su manera lo hará el chamán, el profeta, el líder carismático o la montaña sobre el valle. Es decir, funciona sin presuponer un territorio que circunscriba la efectucción de su poder.

En la página 125. Willy Thayer escribe: “El cambio de distribución del marco causa estragos análogos a los que sufriría un museo o un cementerio al cual le robaran, no las obras, no los cadáveres ni las tumbas ni los ataúdes, sino los ángulos y marcas de contención”. Lo que es cierto de cementerios y museos como espacios de administración de potencias manáticas o auráticas, de esa vitalidad de las cosas, operadas según el régimen de enmarque territorial soberano. La cuestión es que las tecnologías fetichistas y nómades del aura no suponen los ángulos y marcas de contención como condiciones del aura. La tribu se desplaza con o en torno al cadáver, o a la obra, es decir, a su fetiche, porque la vitalidad carismática de la cosa inerte (incluido el líder devenido fetiche) se manifiesta justamente en su potencia de articular en torno suyo algo como una tribu. En lugar de la urdiembre soberana, un *patchwork* de fetiches.

Y hay que insistir quizás en el hecho de que cuando hablo de cadáveres y obras por

separado, no estoy reinstalando la oposición ontológica entre persona y cosa. La tecnología fetichista como la de una crítica inmanente se basa en la postulación del *continuum* por el que entre cosa y persona, como entre vida y muerte, en lugar del foso ontológico, se extienden los grados de un mayor o un menor capital de individuación, es decir, de acumulación de singularidades como potencia variable de citacionalidad. Y es que tras la distinción entre cadáver y obra subyace la insistencia del fetiche. Y algo importante, los fetiches dependen de una producción fetichista, los fetiches se construyen y alimentan. Pienso en esos objetos bambara llamados *boli* o *nkisi*, constituidos por una figura u objeto inicial al que mediante un trabajo ritual, se le van sumando más y más singularidades a su singularidad: sangre de los sacrificios, tierra de cementerio, de la tumba de sujetos puntuales, tierra extraída en contextos y fechas precisas, en condiciones precisas como la desnudez o con la mano izquierda, clavos con que se inscriben los trabajos que se le solicitan, papales, saliva, etc. El fetiche aparece entonces como un cúmulo de singularidad y de esta forma adquiere su potencia, potencia que en definitiva remite al hecho de ser una cosa más singular, es decir, con más individuali-

dad que los mismos humanos. De ahí que si se adora al fetiche, se le adora en cuanto cosa, no en cuanto representación de algo ausente, de una trascendencia. Y al adorarlo se le produce, se le alimenta, aumentando con trabajo ritual su capital manático.¹ El fetiche por lo tanto es ensamble, es montaje: acumulación histórica de citas, cargado de potencia de citacionalidad.²

La concepción negativa del fetiche, por su parte, responde a la incapacidad teológica de concebir esta forma no representacional de lo divino, es decir una forma plenamente materialista y política de lo divino. Para la tecnología misional, el error idolátrico del fetichismo, termina siempre sometido a una exigencia representacional: en su adoración, el fetichista o el idólatra, estaría, según esta tecnología, adorando en realidad a otra cosa, al demonio, o como dirán luego los antropólogos, a una deidad de la que el fetiche es el signo o el mediador. Se trata de una tecnología incapaz de entender, en palabras de Willy Thayer, que “la trascendencia es siempre un pliegue de la inmanencia”. Pero si leemos la frase completa, vemos cómo la tecnología teológica y misional se reactiva en torno a la noción negativa del fetiche. Cito: “La trascendencia es siempre un pliegue de inmanencia que se fetichiza como

verticalidad, sustantividad, centralidad” (178). Desde una tecnología plenamente fetichista, es decir, plenamente crítica, habría que decir más bien que: “el fetiche es siempre un pliegue de inmanencia que opera como montaje de trascendencia”. O dicho en términos deleuzianos: en lugar de un fetichismo de la verdad, una verdad del fetiche.

Para terminar, me detendré un momento en la identificación que hace Willy Thayer de la destrucción benjamiana con una “desfetichización” de la violencia jurídica burguesa. En ella hace resonar la exigencia brechtiana del distanciamiento, como intento por convertir al “fetiche en siniestro”, exponiendo lo infamiliar de lo familiar (135), y así averiar el “embrujo” del “fetiche” de la primera evidencia teatral, mediante la evidencia segunda o evidencia de la virtualidad de esa virtualidad. Se trataría de una continuación del movimiento crítico entablado por la aparición del teatro como crisis del ritual, pero yendo más allá, hasta una crítica de la historia. Aparece aquí la cuestión de la catástrofe entendida en términos benjamianos como un “devenir regularidad, cotidianidad, familiaridad de la violencia” (151), que esa historia moviliza.

Así, rito y fetiche aparecen nuevamente en forma negativa y asociados a esta concepción de la catástrofe. Pero una lectura afirmativa del fetiche, nos muestra cómo, por el contrario, la destrucción podría ser entendida desde la perspectiva de una tecnología fetichista del rito. Para ello me referiré muy brevemente a la etnografía que hace el antropólogo Ramón Pitarch de los mayas tzeltales de Cancuc. Según Pitarch, estos habrían elaborado una estrategia de administración de la violencia colonial, mediante la transformación de los rasgos y hábitos culturales castellanos, en contenidos rituales. De esta forma la tradición sería, al contrario del uso occidental, el espacio reservado para lo ajeno, mientras que lo propiamente indígena funcionaría como cotidianidad desaturatizada. Así, la religión católica, con sus santos y sus ritos, ocuparía el centro de la aldea y el centro de su tradición. El interior de sus montañas sagradas estaría poblado de edificios, máquinas y helicópteros. Y el interior de sus corazones, de pasiones castellanas. Las comidas y vestimentas criollas, así como la escritura alfabética estarían también reservadas a un uso ritual, como contenidos de esta tradición. Mientras que las comidas y usos autóctonos se desplegarían en la periferia cotidiana de

la aldea. Un dato importante es que la manipulación ritual de los santos y de la figura de Jesucristo se realiza desprovista de todo discurso explicativo. Se trataría —como en la performance contemporánea según García Canclini— de un rito sin mito, es decir, de un sistema de gestos fetichizados en la inmanencia de su acontecer.

Según Pitarch, mediante esta estrategia, los mayas de Cancuc buscarían evitar justamente aquello que Benjamin llama la catástrofe: “Para que la dominación pueda ser completa (...) —dice Pitarch— los signos de ese control deben ser invisibles, deben calar tan profundamente en la rutina diaria y en la conciencia de los subordinados que a ojos de éstos dejen de ser ‘vistos’, reconocidos como tales. Lo que entre los cancuqueros frustra la posibilidad de esta supresión es que los signos de dominio, en lugar de ser resistidos ‘afuera’, son convertidos, por así decir, a una dimensión interna. Hallándose confinados en el corazón de cada uno (...) son objeto de un escrupuloso y sostenido examen que los obliga a mantenerse en todo momento visibles. Pueden practicarse (o habría que decir ‘imitarse’), pero justamente debido a ello nunca se convierten en *habitus*, no pueden aceptarse como un conjunto de hábitos de pensamiento o de prácticas normales:

siempre son distinguidos, señalados como alterados, obligados a hablar y a delatarse”. (Pitarch: 166).

Ahora bien, para Pitarch se trata aún de una resistencia identitaria, es decir, que supone la sustantividad de un modo de vida previo a la historia y a la política que enmarca su enunciación: la interiorización ritual de un afuera excepcional, permitiría la conservación comisarial de un orden periférico pero propio. Fetichismo de la identidad diría Willy Thayer, y por tanto una crítica aún negativa, es decir, organizada como dialéctica de fuerzas que se oponen y neutralizan (lo indio versus lo castellano). Pero desde una tecnología afirmativa del fetiche, esta ritualización de lo castellano puede ser leído como una fetichización de la historia, es decir, como una destrascendentalización del Espíritu y su reducción a la inmanencia del montaje, a una acumulación jeroglífica de citas, en pocas palabras: a la construcción de un fetiche. Y no de un fetiche como testimonio, cenotafio o memorial negativo de sus muertos, sino que del fetiche como testificación, es decir, como acumulación de singularidades, como aparato de captación del capital de excepcionalidad acarreado por la violencia histórica, y de esta forma del fetiche como núcleo tenso de potencias y virtualidades. Quizás se trate

de una versión maya —y afirmativamente fetichista— de la destrucción benjaminiana. En resumen: la tecnología del fetiche parece ser una tecnología de la crítica, y no de cualquiera, sino que de la misma que activa Willy Thayer en su libro. Por eso le agradezco que me haya invitado a participar con este mínimo pliegue, de las potencias del fetiche que hoy día estamos presentando: intenso fetiche crítico, y que —cabe recordarlo—, no deja de alimentar y de alimentarse del gran fetiche de la filosofía, que mal que mal, y aunque se vista de fetiche inferior³, fetiche queda.

Notas

¹ Debo a Jean Bazin esta concepción inmanente del fetiche (cf. Bazin, J., 2008, *Des clous dans la Joconde*, Toulouse. Anacharsis, pp. 495-580).

² El cadáver como fetiche presenta la ventaja de traer una suerte de acumulación primitiva de singularidad: un nombre, unas historias, unos bienes, unas relaciones, sobre la cual se podrán ir acumulando las nuevas singularidades producidas por ejemplo en su devenir animita, bajo la forma de milagros y exvotos.

³ “La crítica como interrupción que no conserva ni funda un nuevo orden (...) Esta tiene (...) su primer apogeo en Kant. En *El conflicto de las facultades* (1798), el lugar de esa crítica lo constituye la Facultad de Filosofía. Facultad inferior, la llama Kant, porque carece de poder ejecutivo, determinativo, burocrático” (61).