

TESTIMONIO
EVOCACIÓN DE LA FIGURA
Y PENSAMIENTO DE ETIENNE TASSIN

“QUIEN SOY NO PUEDE APARECER SINO
A LOS OTROS COMO A MÍ MISMO”

En las separatas que me ofreció Étienne, encuentro este artículo: “¿Un mundo acósmico? Medida del mundo y desmesura de la política”, revista *Epokhé* N° 5: “La Desmesura”, Grenoble, J. Millon, febrero 1995, p. 186-209, con esta dedicatoria manuscrita: A Patrice Vermeren, con un poco de picante en el pisco sour”. Es preciso saber que en esa época y desde hacía algunos años, constituíamos, Étienne y yo, con Stéphane Douailler, un trío que circulaba cada año por Chile, al comienzo bajo la dictadura militar, e invitados por los filósofos de Santiago y Valparaíso, la mayoría excluidos de su universidad y confinados en espacios vigilados, como la Academia de Humanismo Cristiano, dos salas sombrías en el pequeño edificio de los sindicatos cristianos, al lado de la Catedral de Santiago y de la Vicaría de la Solidaridad. Nos alojábamos en el Hotel Don Tito, de un amigo antipinochetista de Rodrigo Alva, o en casa de chilenos de hospitalidad incondicional. Nada de calefacción, a falta de dinero, en pleno invierno, pero teníamos derecho, como franceses friolentos, a la hora de comida, a la proximidad de una estufa a parafina, que no calentaba más que medio cuerpo, y además, como echaba mal olor, había que abrir la ventana: la única solución para recalentarnos era bebernos un pisco. De allí la dedicatoria de Étienne. En el momento de la caída de Pinochet, habíamos ido hasta Chillán, en el centro de Chile, en una citroneta bajo una lluvia batiente, con Cristián Gazmuri, que había sostenido el año anterior su tesis doctoral sobre 1848, con Aguhlon. Después de la prueba de tesis, él había pensado pasar una última semana tranquila callejeando por París, pero desde Santiago nos habían prevenido por teléfono, que la policía había venido varias veces a preguntar en qué vuelo volvía, para interrogarlo sobre su participación en una revista cuyos directores habían sido condenados a dormir en prisión. Habíamos invitado a Cristián a la reunión del naciente Collège International de Philosophie, y Derrida le había dicho que si quería permanecer en Francia, nosotros cuidaríamos de él. Pero prefirió volver, y habíamos preparado, con la Embajada de Francia, su acogida en el aeropuerto de Santiago, para evitar su desaparecimiento al llegar. Partí dos días antes que él a Santiago; me había confiado los pequeños mapas de Chile que había comprado en los muelles del Sena, porque lo primero que haría la policía chilena –me dijo–, sería tomarlos y romperlos. El mismo Gazmuri nos acompañaría más tarde, un día de tempestad, para celebrar con conferencias de filosofía, el fin de la dictadura militar. Me acuerdo de una anécdota: los tres quisimos comprar sombreros de fieltro, ya que Chillán era la capital de las sombrererías, en una fábrica de nombre circunspeto: “Donde los mil sombreros”. Pero ninguno calzaba con mi cabeza. El empleado me dice: no se preocupe, señor, voy a hacerle uno a la medida. Étienne me

clasificó definitivamente en la categoría de los monstruos macrocéfalos. Me recuerdo asimismo, de una tarde en que cenamos de pie un asado cocinado a ras de suelo, y a la vuelta nos detuvimos en las termas de Chillán; nos bañamos los cuatro –Étienne, Stéphane, Cristián y yo– en aguas calientes al pie del volcán Nevado de Chillán, en medio de las nieves y de los cóndores que habitan en este valle de los Andes. Cuento estas anécdotas porque indican cómo en Étienne la filosofía era inseparable de la vida, que ella era un combate pero también un himno a la vida, una afirmación de la vida: como lo ha escrito Schérer a propósito de Deleuze: nadie más que él ha sabido vivir filosóficamente, y hasta el límite extremo. En realidad, cuando estábamos en Chile, llevábamos una existencia de filósofos laboriosos y nómades, cruzándonos en las calles de Santiago o en la ruta a Valparaíso, mañana, tarde y noche, porque dábamos todo el día, por turnos y sucesivamente, cursos y conferencias en todas las universidades donde nuestros amigos chilenos hacían de profesores taxis para ganar escasamente su pan cotidiano. Como si la acción filosófica en común y en exceso pudiera cambiar el mundo, como si la escena que reconstruíamos sin cesar con ellos fuera una manera de forjar filosóficamente el retorno a la democracia. En todo caso, estábamos convencidos de ello, y cuando no estábamos en Santiago, eran los chilenos quienes venían a París, alojándose en nuestras casas pero con calefacción, haciendo cursos y conferencias en distintos lugares. Me acuerdo de haber anunciado a mis hijos que íbamos a alojar a Rodrigo Alwayay, un filósofo chileno que se parecía un poco a Cochise. Pauline, que era muy pequeña, me pregunta: Papá ¿tiene una pluma? Me recuerdo también, que al salir de la escuela, mis hijos me preguntaban si había que tener miedo de los extranjeros, porque el eco de la propaganda lepenista había llegado hasta el patio del callejón Guéméné. Y les respondí: ¿pero qué es eso de ‘los extranjeros’? Ustedes los conocen: es Humberto Giannini, Marcos García de la Huerta, Carlos Ruiz, que han venido alojar a casa y que ustedes han estado felices de recibirles! Y volvieron a la escuela con su respuesta: nosotros los Vermeren, queremos mucho a los extranjeros. Y sé que en casa de Tassin, era lo mismo con Louise y con Jean, cuando recibían a Gabriel Sanhueza, quien había hecho su tesis con Canguilhem; Tassin le propuso, al anunciarse el golpe de Estado y su exclusión de la Universidad, hallarle acogida en el CNRS, pero él se negó, pues tenía muchos niños y no creía que la dictadura fuera a durar, al igual que Marcos García de la Huerta, del que era amigo. Lo mismo era en casa de Douailler con Bérénice y Simon.

Chile, al que hemos permanecido siempre fieles, nos abrió pronto la puerta de Argentina (Lo atestigua la dedicatoria de su último libro, *Le maléfice de la vie à plusieurs* (El maleficio de la vida en pluralidad) que contiene un capítulo, “Gygès et les invisibles”, en el que los desaparecidos de la dictadura militar de Argentina –y los de Uruguay, de Colombia, de Venezuela, de México–, le permiten pensar los desaparecidos de las sociedades democráticas y la invisibilización de los clandestinos en Europa: “Para Patrice, con fiel amistad, Malbec, Étienne”. Hemos anudado también fuertes lazos con los haitianos; lo atestigua la presencia aquí de Edely y de varios otros. Sin ellos, no habríamos filosofado de la misma manera. ¿Tassin latino-americano? Yo diría más bien mundial. Pues, para todo efecto, se nos ocurría hacer esta reflexión: como diría Tassin, es mundial. Es verdad que entre nosotros, es él quien había trazado una

reflexión original, a partir de sus lecturas de la fenomenología y de Hannah Arendt, sobre el mundo. En Chile, ha marcado profundamente el pensamiento post-dictatorial, desplegando un dispositivo especulativo original, cuya arquitectura reposaba sobre tres conceptos: además del mundo, la acción y lo común. Lo atestigua, por ejemplo, su contribución al volumen *La filosofía francesa hoy*, de Rodrigo Alvaay, Georges Navet y Carlos Ruiz, aparecido en Dolmen, en 1996, en medio de textos de Miguel Abensour, Alain Badiou, Jean-Louis y Martine Déotte, Stéphane Douailler, Geneviève Fraisse, Martine Leibovici, Jacques Poulain, Georges Navet y yo mismo, a los que hay que agregar Arnaud Berthoud y Roger Frydman; y cito esta lista porque corresponde exactamente, con algunas omisiones, –Francois Larruelle, Francine Markovits, André Pressel, Monique David Ménard o Michel Tort– a los integrantes franceses de esta red filosófica franco-chilena. La contribución que hizo Tassin el 6 de julio de 1990 en el Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, apenas terminada la dictadura militar, lleva el título: “La visibilidad de la acción política”, y tiene como referentes a Hannah Arendt y Merleau Ponty. Escribe allí: “El principio de igualdad permanece vacío si no hay una acción que lo manifieste, si no hay una igualdad en acto que se expone públicamente en las acciones que se llevan a cabo al interior de la sociedad en vistas a ella. Una sociedad democrática, diremos, es menos entonces una sociedad igualitaria –que transforma la igualdad en una obra que se trata de producir técnicamente incluso a través de medios que no son igualitarios– que una sociedad de igualdad en acto” (p. 129). Una sociedad democrática es una sociedad de igualdad en acto. En cuanto a la cuestión del mundo, recuerdo que dirigió en esa época un número de los *Cahier Philosophiques* (n° 15-16), invierno 1992-93: “el mundo de la fenomenología a la política”. El enigma inicial para él era el del pensamiento del ser humano del mundo, es decir, que sea ante todo común, desplegando la cuestión del mundo en el registro de sus dilemas prácticos; cuestión esta que invita a una comprensión política del mundo en la perspectiva del vivir juntos y a una inscripción de la comunidad política en el horizonte del mundo común. Ya entonces planteaba la fecunda problemática que desarrollará treinta años más tarde en *Un mundo común*: “adelantar la cuestión del mundo significa a la vez interrogar la búsqueda fenomenológica en sus modalidades, remitiéndola al suelo de la experiencia común en la que se decide la posibilidad del mundo común, e interrogar el modo de ser político del vivir juntos, remitiéndolo al horizonte que le da sentido, más allá de la simple relación de fuerza o la sola reivindicación de las virtudes de una acción comunicativa” (p. 10). Dicho de otro modo, ni Carl Schmitt, que reduce la política a nada más que una guerra en la que es preciso identificar y aniquilar al enemigo, ni Jürgen Habermas, que reduce la política a una paz, y para quien se trata de formular las reglas del discurso para llegar al consenso; sino Hannah Arendt, para la cual el ámbito político es un espacio público, a condición de que la libertad de palabra y acción encuentre cumplimiento en un mundo común. Mundo humano puesto que común: heos aquí de vuelta al artículo que me había dedicado en 1995: la acción, orientada, por esencia, a la desmesura, dado que introduce la ilimitación de las relaciones que ligan a los seres según la “ley del conflicto”, la cuestión política por excelencia es la de la medida, a saber, la del lazo político propiamente humano. Rasgo existencial que está también ligado a la alienación del mundo: el “acosmismo” existencial del actuar humano que se supera en la institución de un ámbito político propicio al advenimiento

de un mundo común, se invierte en la época llamada moderna en política acósmica en la lógica destructiva de dominación total y en la alienación del mundo”.

¿De qué hablaba Etienne en Chile? De lo que hablaba en Francia, en Checoslovaquia o donde quiera. Experimentaba la necesidad de desplazarse, para poner a prueba su pensamiento para confrontarlo a lo real de un mundo humano por construir, que no podía ser sino un mundo pensado y construido en común. Él era un poco más joven que yo, y cuando le decía que no había hecho el Mayo del 68, me respondía que eso le había ahorrado las ilusiones marxista-maoístas por las que había pasado mi generación. Nosotros habíamos sido profesores de filosofía en escuela normal de institutor, pero, mientras publicábamos *Le doctrinal de sapience*, *Les almanachs du philosophe boîteux*, *La philosophie dans le mouvoir* y *Les crimes de la philosophie*, junto a *Revoltes Logiques*, él tomaba parte en *Oui la philosophie*. Nos habíamos reencontrado en *La grève des philosophes*, donde él publicó un texto sobre el valor formativo de la filosofía. Decía allí, comentando a Hegel: “No se trata de aprender a filosofar –sin “contenido”, sino de aprender la filosofía en su contenido (a la obra en su contenido) aprendiendo su contenido. Viajando uno traba conocimiento con las ciudades..., uno aprende a viajar y viaja efectivamente. Al aprender el contenido de la filosofía, uno no aprende solamente el filosofar, sino filosofa efectivamente. La filosofía debe ser necesariamente enseñada y aprendida como toda ciencia” (p. 145). Pero él trataba de mostrar que el valor formativo de la filosofía no reside en su capacidad de producir una forma acabada de pensamiento, sino en su capacidad de no acabar un pensamiento: no hay filosofía, no hay sino tentativas de ser filósofo, tentativas del filosofar a riesgo de desgastar la razón. La filosofía es otro modo de viajar: un éxodo más que un método. En el mismo registro, él celebraba la originalidad del *Collège International de Philosophie (Lignes 35, octubre 1998, p. 121)*, porque le había acordado el estatuto de investigador a los enseñantes de secundaria, había favorecido el lazo de los enseñantes e investigadores de provincia con lo que se hacía en París, y su apertura internacional. “Es preciso subrayar que el *Collège* no pasaba por la mediación de los universitarios y de las sociedades de filosofía, sino que era capaz de entrar en relación, en el extranjero, con individuos que estaban en la misma situación de aquellos por los que se interesaba en Francia (...) y esta tentativa de llevar a cabo la gran separación entre el más modesto profesor de provincia con el más eminente investigador de no sé qué universidad extranjera era muy notable y bastaría para caracterizar el *Collège*”. “Por mi parte, me he interesado en las relaciones con América Latina; es bastante extraordinario ver todos los lazos que se han tejido y que, contrariamente a lo que pueda decirse, han sido extremadamente productivos. Es verdad que eso no se ha hecho en los registros de la academia, de la institución, del reconocimiento universitario: es la razón por la que ha podido permanecer o discreto u oscuro. El *Collège* ha representado eso para mí: la posibilidad de hacer filosofía fuera del juego del reconocimiento, –lo que es condición de una filosofía interesante e innovadora”. Y agregaba esto: que el *Collège* haya participado de dos principios: el de una filosofía fuera de sí, es decir, no la filosofía que se practica al interior de la institución como una disciplina académica, sino la que se inventa, incluso desde lugares que no tienen nada de filosófico; y una filosofía en común, porque la

filosofía no es necesariamente una actividad solipsista y que su práctica puede ganar al ejercerse con otros.

La última vez que lo vi, como si un presentimiento me hubiera prevenido de que era el momento de hacerlo, le expresé mi admiración por su acción en Calais, y que una palabra me venía en boca como un eco del texto de Derrida: “Admiración de Nelson Mandela”. Ante mis ojos, en sus viajes a Chile, como los que hacía a la selva de Calais, hay la misma inspiración filosófica. Podría captarse a partir de un bello texto que él escribió en 2001: “Ser o hacer. Las condiciones de lo humano, según Arendt y Weil”. Él veía en ambas la misma voluntad de interrogarse sobre la universalidad de la condición humana. Pero él optó por la segunda: la inmanencia más bien que la trascendencia. La acción política es la única actividad capaz de alzarse a la altura del desafío del acosmismo (p. 88). Nunca entendió por qué Rancière quería desmarcarse absolutamente de Arendt. El único texto que escribimos en común se encuentra en una recopilación titulada “El reparto de las pasiones”, resultado de un coloquio que habíamos organizado en Orleans (1992). Es sobre Félix Cantagrel y su libro *El loco del palacio real* que pone en escena Charles Fourier. Las últimas líneas son suyas: “Más allá de las distinciones adquiridas y de las separaciones definidas, el reparto reintroduce una cierta medida, un espacio de experiencias y de intercambios en que las partes divididas tratan de constituir una nueva unidad. Con el reparto de las pasiones se plantea la cuestión de lo común y de la comunidad. (...) Si no hay, propiamente hablando, pasiones colectivas, no hay, en cambio, en absoluto pasiones que no se experimenten en reparto y no lo pongan en cuestión, reconduciendo, incesantemente el enigma de una experiencia absolutamente privada e íntima en la que está ya siempre a prueba, como bien lo ha visto el loco del *Palais Royal*, la posibilidad de un lazo social y de una comunidad pública” (p. 13).

Patrice Vermeren

Traduce Marcos García de la Huerta