

**Óscar Barroso Fernández
Javier de la Higuera Espín
Luis Sáez Rueda**

Editores

MATERIALES

DEL ENCUENTRO INTERNACIONAL

LA FILOSOFÍA Y SU OTRO



Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada



Granada, 8-12 de noviembre de 2010

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	1
<i>LA SINGULARIDAD POR LLEGAR. EL TRANSHUMANISMO EN LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL</i>	3
Agata Bak	
<i>HACIA UNA ERÓTICA DE LA IMAGEN: CONTRA LA INTERPRETACIÓN</i>	11
Juan J. Cabrera Contreras. Universidad de Granada	
Ignacio López Moreno. Universidad de Murcia	
David López Rubiño. Universidad de Málaga	
<i>LA FILOSOFÍA EN EL ESPEJO. UN ACERCAMIENTO A LA FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA PATOLÓGICA</i>	28
Rita Canto Vergara	
<i>LA GEOMETRÍA COMO EL "OTRO": UN ESPACIO DE REFLEXIÓN PARA LA FILOSOFÍA. EL CASO DE HELMHOLTZ Y POINCARÉ</i>	35
María de Paz	
<i>IMMAGINI DELLA MENTE PENSARE IL RIDUZIONISMO NEUROLOGICO ATTRAVERSO L'ARTE</i>	44
Silvia Di Marco	
<i>¿QUÉ ES COMUNIDAD? DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DE LA DISCUSIÓN EN EL CONTEXTO ACTUAL DEL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA</i>	53
Keila Fernández Martínez	
<i>DE LA LIBERTAD A LA SUMISIÓN A PROPÓSITO DE LA ÉTICA Y EL DERECHO EN KANT Y LÉVINAS</i>	59
Luis Javier Gálvez Aguirre	
<i>LA FUERZA DE LO COMÚN</i>	68
Javier García Fernández y Aitor Jiménez González	
<i>¿QUÉ ES LA VIDA?: TAREAS Y RETOS DE LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XXI</i>	76
Wenceslao García Puchades	
<i>EL RIGOR DE LA IMPUREZA O LO IMPROPIO DEL LENGUAJE FILOSÓFICO</i>	84
Javier Garrido Fernández	
<i>CIENCIA Y FILOSOFÍA DESDE UNA PERSPECTIVA PRAGMATISTA: ¿EL ADIÓS DE LA DEMARCACIÓN CIENTÍFICA Y EL FINAL DE LA FILOSOFÍA?</i>	95
Nalliely Hernández	

<i>LA POTENCIA IMAGINATIVA DE LOS CUERPOS</i>	
<i>EL ARTE COMO "OTRO" DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA</i>	104
Inmaculada Hoyos Sánchez	
<i>LA VERDAD SIN FIGURA. LACAN, EL OTRO Y LA FILOSOFÍA</i>	112
Emma Ingala Gómez	
<i>LOGOS Y POLIS. LAS CONTRADICCIONES DE LA CIUDADANÍA</i>	120
Marina López	
<i>APROXIMACIÓN A UNA ESTÉTICA DE LO COTIDIANO COMO LUGAR DE ENCUENTRO INTERCULTURAL</i>	130
Gloria Luque	
<i>LA FILOSOFÍA COMO HERRAMIENTA DE ANÁLISIS: PROPUESTA Y APLICACIÓN</i>	
<i>LECTURA DE UN PASAJE KUNDERIANO DESDE LA PERSPECTIVA DE DELEUZE Y GUATTARI</i>	138
Miguel Ángel Martínez i Martínez	
<i>SOBRE LA TENTACIÓN DE LAS "EXPLICACIONES LOGRADAS" Y SU INSUFICIENCIA</i>	147
Pedro Perales Martínez	
<i>LÉVINAS Y LA POLÍTICA</i>	155
Pablo Pérez Espigares	
<i>CORPUS FĒMINÆ</i>	
<i>EL CUERPO FEMENINO COMO EXPERIENCIA DEL SENTIDO EN JEAN-LUC NANCY</i>	164
Cristina Rodríguez Marciel	
<i>ARTE Y VERDAD EN LA MECÁNICA CUÁNTICA: UNA PROPUESTA FENOMENOLÓGICA</i>	174
Juan Manuel Romero Martínez	
<i>ENTRE JUDÍO Y FILÓSOFO [LÉVINAS] OTRO PENSAMIENTO DEL OTRO</i>	182
Juan Velázquez González	

PRESENTACIÓN

El presente soporte digital reúne los textos de las comunicaciones presentadas en el Encuentro Internacional *La filosofía y su otro*, celebrado en Granada entre el 8 y el 12 de noviembre de 2010 bajo el patrocinio del *Centro Mediterráneo* de la Universidad de Granada. El objeto de dicho Encuentro era abrir un espacio de pensamiento en la frontera entre la filosofía y los más importantes ámbitos del saber o de la actividad social, como la ciencia, el arte, la política y la religión, que representan para la filosofía la fuente y el motivo principal de su cuestionamiento. Estaba dirigido a estudiantes o especialistas en filosofía pero también a profesionales o estudiantes de los diversos ámbitos mencionados, interesados por desarrollar una visión de los mismos más reflexiva y abierta. Propuesto *desde* la filosofía, sin embargo, el Encuentro partía de la convicción de que la llamada tradicionalmente “reina de las ciencias” necesita hoy más que nunca abrirse a esos lugares en los que la realidad se está gestando y el pensamiento acontece de modo espontáneo, salir fuera, por tanto, del cerrado claustro académico y de su autorreferencia meramente endogámica, pero con todo el rigor y radicalidad del pensamiento que ha de enfrentarse a las demandas y retos que le plantea la realidad misma sin entregar en la batalla las armas analíticas y críticas que hacen del pensamiento la actividad más potente y arriesgada, es decir, filosofía. Filosofía, pues, que ha de trabajar esa realidad desde dentro y que tiene que “ensuciarse las manos”, como pedía Leonardo Da Vinci al nuevo saber que inaugura la modernidad. Para conseguirlo, habrá de ubicarse en esa región fronteriza: para ponerse en ocasiones en su (im) propio afuera y desde él tomar conciencia reflexiva de la heterogeneidad radical de lo que ha de ser pensado y de la imposibilidad de decretar soberanamente desde sí qué sean la política, la religión, el arte o la ciencia; en ocasiones, para acoger en su espacio interior la alteridad que desde un impensado exterior le sobreviene.

La “filosofía y su otro” es el nombre de ese espacio de encuentro definido por la pérdida de una pretendida propiedad filosófica que hiciera pensar a los filósofos “¡ah, estamos en nuestro terreno...!”. Espacio donde acontece el pensamiento.

Las comunicaciones se estructuraron en cinco secciones, coincidentes con las cinco secciones generales del Encuentro: 1. Política y Filosofía; 2. Religión y Filosofía; 3. Arte y Filosofía; 4. Ciencia y Filosofía; 5. La Filosofía y su Otro. Así fueron presentadas y discutidas en el foro de debate. En la presente edición, se ha optado por disponerlas linealmente, sin encuadrarlas en categorías que prejuzguen el tema de las mismas.

Los editores queremos agradecer a los comunicantes su solícita colaboración tanto en la exposición de sus trabajos como en la preparación de la edición de los textos. Asimismo, al *Centro Mediterráneo* de la Universidad de Granada por el trabajo incansable de su personal y, en especial, por el apoyo incondicional de su director, Juan Francisco García Casanova. Y a la Editorial Universidad de Granada por la amable acogida de esta edición.

Los editores

***LA SINGULARIDAD POR LLEGAR. EL TRANSHUMANISMO EN LA
INTELIGENCIA ARTIFICIAL***

Agata Bak

UNED

En la presente ponencia analizaré la tendencia de algunos científicos – ejemplificada tal vez mejor en los escritos de Raymund Kurzweil – a predicar un acontecimiento excepcional en devenir de la historia humana y en general de la Tierra: esto es, la aparición de una inteligencia que superaría infinitamente las capacidades humana y que estaría dotada de conciencia, constituyendo así el siguiente eslabón de la evolución. Me centro, por lo tanto, en una corriente intelectual dentro del movimiento llamado transhumanismo. He de advertir sin embargo que el tema de la mejora genética, que suele asociarse a este nombre, será tocado sólo tangencialmente, puesto que *en un principio* constituye un problema secundario para estos científicos, que vislumbran el futuro del género humano en una red virtual de potencia infinita. Me ocupo por lo tanto del transhumanismo vinculado a la inteligencia artificial. Por mi parte intentaré demostrar sin embargo la importancia del problema genético para la inteligencia artificial.

Seguidamente, someteré a crítica a algunos de los presupuestos en los que se basa este tipo de consideraciones. Esto responde a la convicción de que la filosofía ha de estar en diálogo continuo con ese su otro que es la ciencia y de que, a veces, es pertinente moderar sus aspiraciones tal vez demasiado ambiciosas. Respecto al mismo planteamiento, reflexionaré acerca de dos aspectos que considero fundamentales: primero, sobre la idea acerca de lo que es la mente que se maneja en esta concepción, y segundo – y que está en estrecha relación con la primera cuestión, - sobre la convicción de que el hardware (en el caso que nos interesa, el cuerpo humano) es una cuestión secundaria. Finalmente, indagando en las motivaciones pertenecientes a la ciencia, al menos desde su fundación moderna por F.Bacon, insistiré en el optimismo

subyacente a este conjunto de teorías; optimismo que podríamos enunciar como optimismo tecnológico, ilustrado, evolutivo y teológico.

¡La singularidad está aquí! El advenimiento del Mesías Digital

El libro de Raymund Kurzweil, *The singularity is near*¹, publicado en 2005 por Viking Press, describe detalladamente el estado actual de la investigación en el campo de inteligencia artificial y robótica y se atreve – y está es la parte tal vez más interesante – a hacer conjeturas acerca del desarrollo futuro de estas disciplinas y de la historia de la humanidad. El concepto que da título a la obra, la singularidad, da buena cuenta de la visión del científico: designa un momento en el que se creará una máquina de capacidad de procesamiento de datos infinitamente mayor que la de los seres humanos; a partir de este momento, esta inteligencia será capaz de crear nuevas máquinas, sin ayuda humana. La idea fundamental es que con ello emergerá una nueva creatura consciente y que constituirá el siguiente eslabón de la evolución (que ahora pasa a ser un concepto no exclusivamente biológico). La vida a partir de la singularidad será absolutamente distinta de la conocida hasta ahora; de allí el paralelismo con la singularidad astronómica, el punto en el agujero negro, en el que dejan de ser válidas las leyes físicas conocidas e imaginables. La humanidad se verá desplazada del primer puesto en la cadena evolutiva y comprenderá que la mejor manera de garantizar la supervivencia de la especie será la fusión con la gran Inteligencia. Pues bien, a la sazón, Kurzweil fecha el inicio de la *Nueva Era* en torno al 2040 o 2045. Tanto es así que, para poder alcanzar “la inmortalidad en el entorno virtual” se alimenta bien y se automedica, tomando 200 pastillas al día, para llegar vivo al gran evento.

Comprendamos bien: estoy citando en este momento afirmaciones futuroológicas entusiastas, ciertamente, pero afirmaciones al fin y al cabo surgidas en un ámbito rigurosamente científico. Cierta grupo de intelectuales seriamente cree que es razonable predecir a partir de los parámetros que disponemos (el crecimiento progresivo de la cantidad de información que somos capaces de obtener y manejar; la complejidad siempre en aumento de los ordenadores y robots; el desciframiento del

¹ KURZWEIL, R., *The singularity is near*. When human transcends biology, Viking Press, 2005.

Hay que decir que el concepto de la singularidad tecnológica ha surgido ya en los años 80, en la obra del representante de la llamada ciencia ficción dura, Vernor Vinge, quien por otra parte se implica bastante en el movimiento transhumanista y sigue insistiendo en la pertinencia de su predicción.

genoma humano y éxitos en ciertos ámbitos de la medicina como puede serlo la trasplantología; o – *last but not least* – el desarrollo de la neurociencia) que llegará un momento en el que podamos 1. Crear una inteligencia artificial que se autorregule, y que por lo tanto alcanzará una existencia autónoma (eso es, según algunos, consciente) 2. Alcanzar un nivel tan perfecto del conocimiento acerca del ser humano que, o bien nos permita mejorarnos sustancialmente e injertarnos trozos de la omniabarcante inteligencia, o bien escindir (por algún extraño procedimiento) la mente del cuerpo, para así integrarlo en la red global.² Ambos presupuestos están naturalmente rodeados de toda una parafernalia *cuasimística*, religiosa y apocalíptica.

Digamos que el escandaloso envoltorio apocalíptico constituye tal vez la cuestión secundaria; lo verdaderamente importante es preguntarnos acerca de la posibilidad del surgimiento, sin que importen las fechas, de una inteligencia artificial. La primera tarea filosófica respecto de este problema debería pues consistir en comprender la dimensión del quehacer científico, y de los problemas que se plantean. Y aunque lo más excitante para la comunidad científica sea la perspectiva de “ser eterno”, o de “convertirse en Dios”³, antes hemos de preguntarnos por el sentido de una inteligencia artificial.

¿Qué nos cabe esperar?

Curiosamente, las críticas que cita Kurzweil en el último capítulo de su libro⁴, se refieren casi exclusivamente a problemas técnicos que implica la idea de la singularidad (falta de recursos energéticos, imprevisibilidad de las tendencias científicas, pobreza de *software* frente a *hardware*, etc.). Tengo que confesar que justamente esta clase de problemas es la menos interesante desde el punto de vista de esta ponencia, ya que la superación de semejantes obstáculos es cuestión de investigación científica y un problema en definitiva, tecnológico. Mucho más interesante es la concepción de la mente que aquí se maneja, así como la comprensión

² El desarrollo concreto de la singularidad puede ocurrir de muchas maneras. Así Vernor (véase la referencia bibliográfica) enumera hasta 4 posibles modos de alcanzarla: 1. El desarrollo de un computador que alcance el nivel de inteligencia humana y posteriormente lo supere; 2. El desarrollo de redes de computadoras que se comporten como superneuronas de un cerebro distribuido que “despierte” como ente inteligente; 3. El desarrollo de elementos de interacción con computadoras que permitan a un humano comportarse como un ser superinteligente; 4. Manipulaciones biológicas que permitan incrementar considerablemente el nivel o de la inteligencia humana. Creo que los dos puntos que he mencionado contemplan todas estas posibilidades.

³ Ambas citas procedentes de THEYS, F. *Tecnocalyps*, 2006

⁴ KURZWEIL, op.cit., pp 427 - 484

de lo que es el ser humano. De ahí que los mayores problemas vengan justamente por este lado.

En primer lugar, hay que preguntarnos si la máquina puede tener la capacidad total de la autoorganización y autorregulación, que parecen propias del ser inteligente. No pienso negar los asombrosos logros de la robótica; sólo pregunto si es posible extender su infalibilidad y eficiencia en términos absolutos. Científicos como Roger Penrose⁵ llaman la atención sobre el hecho de que los ordenadores, siendo en última instancia versiones muy elaboradas de máquinas de Turing, se mueven necesariamente a base de algoritmos cada vez más sofisticados. Pues bien, justamente por eso, Penrose está convencido de que a la inteligencia artificial, por muy autónoma que sea, siempre le faltará – en virtud del teorema de incompletud de Gödel, según el cual, dadas las reglas de funcionamiento, siempre habrá un principio incomprensible mediante las mismas reglas – el principio de autodeterminación. Esto es, que a pesar de la ejecución eficiente de las directivas y la posibilidad prácticamente infinita de “aprendizaje”, esto es, de modificación de reglas existentes en virtud de condiciones de entorno, la actividad mecánica será justamente esto, mecánica, puesto que los principios que rigen todo el programa seguirán fuera del alcance del agente. Penrose pone un ejemplo muy interesante, al apelar a instancias como la comprensión y la evidencia que, a su juicio, nunca serán conquistadas por los seres artificiales. “Debemos *ver* – nos dice el autor – que cada paso en el argumento [se habla aquí de una deducción matemática] puede reducirse a algo simple y obvio. La verdad matemática no es un dogma terriblemente complicado cuya validez está más allá de nuestra comprensión. Es algo construido a partir de semejantes ingredientes simples y obvios, y, cuando los comprendemos, su verdad es evidente y reconocida por todos”⁶. Esta cita da cuenta de lo que verdaderamente piensa Penrose. Trata de presentar de nuevo el argumento de que la semántica e incluso la pragmática no se reducen a la sintaxis y que las máquinas no traspasarán este nivel. Es cierto que el argumento no está libre de críticas, pero apunta a un problema inherente en el que se está trabajando ahora mismo. Una de las últimas tendencias en informática es el proyecto SWEB (semantic WEB) que pretende inculcar categorías semánticas en la red virtual.

⁵ PENROSE, R., *La nueva mente del emperador*, Random House Mondadori, S.A, Barcelona, 1991

⁶ PENROSE, op.cit, p 595.

Es cierto que en verdad son “metasintácticas”; pero la tendencia misma muestra la carencia a la que nos venimos refiriendo.

No obstante, no por ello debemos concluir que es imposible que surja tal máquina. Pero vemos que el requisito para que la máquina piense no puede reducirse a su capacidad de computación (a lo que parece referirse en última instancia Kurzweil), sino que debe extenderse a otro tipo de actividades. En resumidas cuentas, podemos decir que se busca interacción con *el mundo*, siendo la máquina a la vez capaz de captarse a sí misma como mundanal. Es a esto a lo que apuntan los adjetivos usados por Penrose (evidente, reconocido, verdadero, etc.), puesto que nos llaman la atención sobre el hecho de que para calificar un ser de *inteligente*, sea humano o no, nos referimos no tanto a la eficacia con la que responde a los estímulos, esto es, a la eficacia de la computación y capacidad de reacción, sino más bien al grado en el que logran independizarse de los mismos, esto es, en la medida en que sus organismos son capaces de apercibirse como haciendo esto u otro, y capaces también de tomar decisión con independencia de estímulos actuales y en virtud de otros hechos o valores.

Por otra parte, hay otros dos problemas relativos a la visión del hombre que se maneja en este libro. En un primer lugar, la mente humana se concibe como casi autónoma del cuerpo, y en segundo lugar, se cree que el hombre es casi inifinitamente operable. Y estos presupuestos son justamente los que permiten a los científicos afirmar alegremente cosas como “la pronta eternidad del ser humano” o “la fusión con Dios”.

Pensemos en la primera cuestión. Si bien “el fantasma cartesiano” es exorcizado habitualmente por todos los intelectuales, parece que, sobre todo entre los filósofos, pero también entre científicos de especialidades no esencialmente neurológicas, hay una tendencia a defender otro tipo de dualidad, la de cerebro/cuerpo⁷, a la vez que se considera al primero como una computadora. Esto da pie a que se afirme por ejemplo que es posible extraer de alguna manera la inteligencia humana – iléase personalidad!- e injertarla en otro cuerpo, biológico o no (En cierto sentido es un eco de los experimentos soviéticos de trasplante de cabeza). No obstante, tengo serias dudas de que aquí se trate meramente de una cuestión tecnológica. Me temo que el dualismo cuerpo- cerebro es en buena medida insostenible: tal es en el fondo la consideración

⁷ Véase por ejemplo la conferencia inaugural del XI congreso de la SHAF pronunciada por Carlos Moya.

más biológica del ser humano, que no es *primordialmente* un cerebro y *luego* un cuerpo, sino que el cerebro es órgano, tal vez uno de los centrales, pero al fin y al cabo órgano *del* cuerpo. Por lo tanto, habría que considerar la inteligencia, al menos la humana, siempre en relación con el cuerpo, y no sólo como efecto de computación, puesto que es éste el que nos abre al mundo. Y si se ha postulado antes que las máquinas han de ser mundanas, ahora se insiste en que el *hardware*, sea biológico o no, sí importa. Por ello mismo veo difícil la idea de Kurzweil de unirnos como corriente de datos a la gran Mente, porque, ¿Qué es lo que se unirá?, y, ¿a qué se unirá exactamente?

Pero podríamos contemplar otra versión de la singularidad, en el que la mejora genética avanza hasta tal punto que seamos capaces de injertar partes cibernéticas en nuestro cuerpo, además de saber prolongar la vida indefinidamente y eliminar enfermedades genéticas. Respecto a esto hay resultados interesantes: el cultivo de células sobre placas electrónicas que parecen interactuar; el éxito de la trasplantología; la viabilidad de la técnica *in vitro* etc. Pero siempre hay que preguntarnos hasta qué punto somos autooperables. No es por apelar al pecado o a la hybris ni mucho menos; lo que se lleva a cabo en el campo de la biología y medicina es verdaderamente asombroso. No obstante, hay que preguntar hasta qué punto la alteración del genoma humano no conlleva efectos secundarios en forma de cáncer o algún otro trastorno. Hoy en día, incluso en el caso de enfermedades que están perfectamente localizadas en el genoma –como puede serlo la fenilcetonuria, que se debe a la anomalía en únicamente dos cromosomas, y que es de carácter recesivo – el riesgo del cáncer en los humanos en la terapia es considerablemente alto. Es de esperar que esto suceda porque intervenimos en un organismo ya formado y que la naciente bioinformática pueda resolver el caso de algunas enfermedades y predeterminar hasta cierto punto el genoma en la fase embriogenética del desarrollo de ser humano. Pero ¿podría solucionarlo todo? ¿Es el genoma una unidad informativa perfectamente consistente, y racionalmente moldeable? Esta es la cuestión a considerar.

Sobre el optimismo

A modo de conclusión, quiero entrar brevemente en la segunda cuestión en la que la filosofía sí tiene mucho que decirle a la ciencia y de hecho, lleva siglos haciéndolo. Es necesario reflexionar ya no tanto sobre los presupuestos científicos, sino sobre el

puesto de la ciencia en el mundo humano. Y es que la ciencia demasiado a menudo aspira a apropiarse de la totalidad de este espacio. He aquí que la filosofía puede desenmascarar estas pretensiones y someterlas a crítica.

Optimismo tecnológico: tiene que ver con lo anteriormente dicho acerca de la operabilidad infinita del ser humano. Los científicos creen que en principio se puede modificar al ser humano indefinidamente. Además, como indica Peter Sloterdijk,⁸ se difunde la creencia en homeotécnicas frente a alotécnicas. Estas últimas son las que llevaron a la humanidad a la invención y al uso de la bomba atómica, ya que se basan en la explotación de la naturaleza; por el contrario, aquellas están a la escucha de lo que la naturaleza puede dar de sí y no intervienen en ella. La pregunta es si de verdad estamos ante el caso de la homeotécnica. Parece que en algunos aspectos por lo menos, empieza a surgir esta actitud: la energía renovable puede ser el ejemplo. ¿Puede decirse lo mismo de la intervención genética?

Optimismo ilustrado: la convicción en el carácter positivo de la técnica empleada actualmente viene acompañada por la fe en que la sociedad humana sabrá aprovecharla sabiamente y sin actuar en perjuicio de los demás⁹; de hecho, este es el fin regulativo de toda empresa científica. Habría que preguntarnos si es factible.

Optimismo evolutivo: en el caso de la inteligencia artificial domina la opinión de que la inteligencia creada constituirá el siguiente (por tanto mejor) eslabón de la evolución y que nosotros tendremos que adaptarnos a ello. Pero esto sería así sólo en el caso en el que de verdad creáramos a Dios y no al Golem y si nuestra creación no nos destruyera y nos dejara participar de su sabiduría.

Optimismo teológico: es asombrosa la popularidad de la que vuelve a gozar la teoría del reverendo P. Teilhard de Chardin. Entre muchos científicos reina la convicción de que el ser humano es el primer eslabón de lo que el filósofo llamaba la noosfera y que, con el curso de la evolución, se llegará a un ser infinitamente inteligente, un ser *mayor que lo cual nada puede ser pensado*, que constituirá "el punto omega". Para Teilhard de Chardin será la comunidad de las almas unidas en el Cristo. Para los científicos, al menos tal como se puede intuir a base de sus escritos, se trataría de una comunión tecnológica.

⁸ En Sloterdijk, P., *El hombre auto-operable*, Sileno, Madrid, 2001

⁹ Sloterdijk también está convencido de ello, al fin y al cabo.

En esta ponencia he intentado mostrar que la ciencia de hoy en día se encuentra en un punto de gran agitación, debido a los grandes avances en las últimas décadas. Sería imprudente tachar las consideraciones de este tipo como *ciencia ficción*, puesto que seguimos en el ámbito científico, pero un ámbito científico- especulativo. A la vez he querido mostrar la situación en la que se halla la filosofía ante este reto. Pues en el fondo la cuestión a debatir es el puesto del hombre en el cósmos, su estatus ontológico y su porvenir.

Bibliografía

- Kurzweil, Raymund *The singularity is near. When humans transcend biology* Viking Press, 2005
- Penrose, Roger, *La nueva mente del emperador*, Random House Mondadori S.A., Barcelona, 1991.
- Sloterdijk, Peter *El hombre auto-operable*, en revista *Sileno*, Madrid, 2001, pp. 81 - 90
- Vinge, Vernor, *What is the singularity?* 1993, recurso electrónico

Otros recursos:

- Frank Theys, *Technocalyps*, 2006 (serie documental)

HACIA UNA ERÓTICA DE LA IMAGEN: CONTRA LA INTERPRETACIÓN

Juan J. Cabrera Contreras. Universidad de Granada

Ignacio López Moreno. Universidad de Murcia

David López Rubiño. Universidad de Málaga¹

Este trabajo versa sobre las imágenes. Versa sobre los diversos modos en que somos afectados por imágenes, sobre las distintas formas en las que, habiendo tomado nota de los *efectos* que ciertas imágenes tienen sobre nosotros —es decir, de las *afecciones* que pueden producirnos (en lo sucesivo, nos referiremos al efecto afectivo que ciertas imágenes inducen en nosotros sirviéndonos de la expresión “*æfecto*”²)—, y sirviéndonos de diversos procedimientos técnicos, *re-producimos*

¹ Componentes del Grupo de Investigación “Investigación artística”

² Dado que la expresión “*æfecto*” es un neologismo acuñado por nosotros (construido mediante la mera adición de los términos “efecto” y “afecto”), entendemos que su inclusión aquí requiere una explicación. Asumiendo que todas las imágenes no son iguales, o (expresándolo de una forma que el español hace posible, al distinguir entre “ser” y “estar”), asumiendo que no todas las imágenes *están* para nosotros del mismo modo, porque no todas nos hacen re-*accionar* a su presencia de la misma forma —tampoco a todos, ni siempre—, porque no todas nos hacen estar frente a ellas del mismo modo —insistimos, tampoco a todos, ni siempre—, nos servimos de la expresión *æfecto* con el propósito de distinguir dos modalidades de respuesta a las imágenes, o, más precisamente, de re-*acción* a los *efectos* que nos producen las imágenes. Por una parte, (1º) las respuestas que, por así decir, quedan más de lado de lo afectivo: las respuestas que tienen el efecto de actuar sobre nuestro ánimo haciendo que se *emocionen* nuestros afectos, movilizanado una re-*acción* que, si aceptáramos el *dualismo cartesiano* (es decir, la disociación *res extensa/res cogitans*), diríamos que eclipsa, o cuanto menos compromete, el dominio de la *res extensa*, impidiendo o relegando las respuestas “desapasionadas” o, si nos sirviéramos de la terminología de Jacques Derrida, las respuestas basadas en la *différance*. Estas respuestas tienden a ser *no cognitivas*, *no interpretativas*, *no hermenéuticas*, podríamos decir que meramente “reactivas”. A estas respuestas las llamaremos “respuestas *æfectos*”. Como se verá más adelante, para ilustrar este tipo de respuesta, en este trabajo recurrimos al tipo de respuesta suscitada por lo que denominamos “imágenes/«cosa»”. Por otra parte, (2º) las respuestas que quedan más del lado de lo que resulta de la actividad de nuestro entendimiento, es decir, las respuestas que resultan de —y están más claramente mediadas por— un proceso descifrador, aquellas que, más que re-*accionar* al *æfecto* provocado por la imagen percibida, acometen un trabajo *reflexivo* de traducción —del tipo “*esto* (que está aquí presente) vale por *aquello* (que está aquí ausente)” —, precisamente ese trabajo reflexivo que consiste en relacionar la imagen que tenemos delante con el recuerdo de algo distinto, que nos lleva a retirar nuestra atención de la presencia *hic et nunc* de la imagen percibida para dirigirla hacia eso *otro* de lo que nos acordamos, y que nos induce, en fin, a *reducir* la imagen que vemos a un “significante” (a un “caso”, como veremos) que debe ser puesto en relación con un “significado” (respecto del cual, la imagen que vemos es un “caso” —una *representación* de entre otras posibles—). A esta segunda modalidad de respuesta la llamaremos

imágenes “encarnadas”, o incluso *producimos* objetos que generan imágenes prácticamente *ex novo*, y lo hacemos *para* servirnos de ellas con un propósito determinado.

Este trabajo versa, más particularmente, sobre dos *reducciones* que, a nuestro entender, constituyen dos de las limitaciones del discurso dominante acerca de las imágenes. En primer lugar, reducción de las imágenes a “signos”, es decir, la *confusión* de las imágenes con las representaciones y, por tanto, con especímenes de esa modalidad de “signo” que se denomina “signo icónico”. Bajo este aspecto, el discurso acerca de las imágenes estaría dominado por eso que el Groupe μ denomina “*impérialisme linguistique*”³. En segundo lugar, la que resulta de la presunción según la cual todas las imágenes admiten ser teóricamente reducidas a —o concebidas como *expresión* o como *concreción de*— una abstracción metafísica y, si se nos permite el pleonasma, incontingente —o, dicho de otro modo, “a-contingente”—: “*la Imagen*” con mayúscula⁴ (por eso suele hablarse de “Teoría de la imagen”, no de “Teoría de las imágenes”). Bajo este aspecto, el discurso acerca de las imágenes estaría dominado por el logocentrismo esencialista de la tradición idealista.

“respuesta *lectorá*”. Como se verá más adelante, para ilustrar este tipo de respuesta, en este trabajo recurrimos al tipo de respuesta suscitada por lo que denominamos “imágenes/«caso»”.

Naturalmente, esta segregación disyuntiva que contrapone “respuestas *æfectos*” y “respuestas *lectoras*”. (e “imágenes/«cosa»” y “imágenes/«caso»”) no se corresponde con la realidad: nuestra respuesta a una imagen —o a cualquier otra cosa— nunca es exclusivamente o de un tipo o de otro, ni siquiera siempre predominantemente de un tipo o del otro. Cada una de estas dos modalidades de respuesta, la “respuesta *æfecto*”, y la “respuesta *lectorá*”, estarían situadas en los polos teóricos de un continuo. (Por eso nos hemos servido de la expresión “quedan más del lado de...”.) La distinción aquí establecida sólo intenta llamar la atención sobre un tipo de respuesta que la Teoría de las imágenes —lo mismo que la Filosofía y la Historia del Arte— ha tendido a relegar, cuando no a despreciar de forma explícita. En relación con la represión de las “respuestas *æfectos*” nos parece de interés la lectura de: FREEDBERG, David.; *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Traducción al español de *The Power of Images* (Chicago, 1989) realizada por Purificación Jiménez y Jerónima G^a. Bonafé, Cátedra, Madrid, 1992. Respecto de la crítica al dualismo cartesiano recomendamos la lectura de DAMASIO, A.; *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, traducción de *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain* (1994) de Joan Doménech Ros, Crítica, Barcelona 1995.

³ GROUPE μ ; *Tratado del signo visual. Para una retórica de la imagen*, traducción de *Traité du signe visuel. Pour une rhétorique de l'image* (Éditions Le Seuil, Paris, 1992) realizada por Manuel Talens Carmona, Cátedra, Madrid, 1993.

⁴ Dado “*La Imagen*” concebida como un prototipo ideal *a-contingente*, es decir, y según la tradición del idealismo kantiano, como esa instancia *nouménica* (del griego νοούμενον [nouímenon]) que sería la idea (esencia) que el entendimiento intenta imaginar cuando piensa las imágenes como *concreciones* de “*la Imagen* como «cosa-en-sí»” (*Ding an sich*), y a ésta como algo dotado de una existencia platónica pura e independiente de cualquier representación y, por tanto, como algo distinto y contrapuesto al conjunto de todas las “imágenes *fenoménicas*” (del griego φαινόμενον [fainómenon], “apariciencia”), o sea, de las imágenes tal como de hecho son percibidas y experimentadas (o *experimentadas*), y que, así entendidas, no serían otra cosa que *casos* de la “*la Imagen* «en-sí»”.

Al mismo tiempo, con este trabajo pretendemos dar cuenta de una propuesta de enfoque alternativo —o complementario— al actual que, llamando la atención sobre un aspecto de las imágenes tradicionalmente desatendido (excepto por los *iconofobos* que argumentan las razones de su suspicacia frente al poder de ciertos tipos de imágenes), amplíe las posibilidades del entendimiento y del conocimiento actuales acerca de las imágenes. El aspecto sobre el que queremos llamar la atención es el siguiente: si las imágenes nos importan, si nos importan tanto, es, en gran medida, porque somos muy sensibles a la presencia de ciertos tipos de imágenes: a aquéllas que suscitan en nosotros *æfectos* que de alguna manera consiguen esquivar el control del pensamiento reflexivo, provocando en nosotros una reacción análoga a la suscitada por la presencia de una cosa, y no la reacción que debería suscitar la presencia de un “signo”. Todos conocemos una ilustración muy célebre de esta cuestión: el conocido cuadro del pintor belga René Magritte, muy significativamente titulado *La trahison des images* (“La traición de las imágenes”) (1929), que nos da a ver una pipa pero que, al mismo tiempo, nos muestra un rótulo en el que podemos leer: “esto no es una pipa”.



fig.1 René Magritte, *La trahison des images* (1929)

Antes de proseguir hemos de advertir que, aunque este trabajo versa sobre las imágenes, y más precisamente, sobre imágenes visuales, aquí no va a problematizarse la definición de “imagen [visual]”. Indicaremos, tan sólo, que llamamos “imagen” a un tipo de *contenido* —o, más bien, de *acontecimiento*— *mental*, que es de naturaleza “figurativa” (y no “discursiva”). Asumiendo la máxima *nihil est in intellectu quod non*

prius fuerit in sensu (“nada hay en la mente que previamente no estuviera en los sentidos”), aquí se llama “imagen” a un tipo específico de percepto (figurativo), sin que importe si está siendo provocado por estímulos provenientes de fuera de nosotros mismos —tiene una causa de naturaleza *exógena*—, o es desencadenado por estímulos generados por nosotros mismos —tiene una causa de naturaleza *endógena*: el recuerdo de cosas anteriormente percibidas—. En cualquiera de estos dos casos, y como es sabido (especialmente desde la reforma crítica de la epistemología promovida por el filósofo Immanuel Kant), todo percepto —toda imagen— es un acontecimiento mental construido por nuestra mente en respuesta a un conjunto de estímulos. Por otra parte, sabemos bien que cuanto mayor sea la intensidad de la respuesta afectiva activada por estos estímulos en nuestro ánimo (especialmente en el “sistema límbico”), mayor también será el grado de atención que nuestra conciencia le preste al percepto en cuestión: nuestra conciencia reparará más en él, se fijará más en él y le prestará más atención, impregnándolo del contenido afectivo surgido conjunta y conjuntamente con él —por eso hablamos de las imágenes como *æfecto* perceptivos—. ⁵

El título de esta ponencia es, al mismo tiempo, un guiño a un texto célebre y una declaración con la que se enuncia una determinada toma de posición respecto de la comprensión de las imágenes y la teorización de las mismas. Un toma de posición que situándose, como se ha dicho, un lugar distinto del habitual, permite un enfoque distinto del asunto de las imágenes, e, iluminándolo de otra forma, permite también tanto el acceso una visión diferente de las imágenes como una comprensión distinta y más amplia de las mismas.

Consideramos que este *nuevo enfoque*, esta *nueva visión* y esta *nueva comprensión* de las imágenes que aquí se anuncian, y de los que con en este trabajo pretendemos ofrecer una muestra, aún no han sido suficientemente explorados por aquellos que se han dedicado al estudio de las imágenes, y que permitirían matizar las perspectivas de

⁵ Para la problematización de la definición de “imagen”, nos remitimos a otro trabajo expuesto en este mismo *III Seminário Internacional da Memória e da Cultura Visual/ II Workshop Internacional Antropologia e Imagens*, el presentado por el Dr. Juan J. Cabrera, de la Universidad de Granada, con el título “Ojos abatidos: de la veneración a la denigración de las imágenes en Occidente / *Downcast eyes: from the veneration to the denigration of images in Occident*”. Para una aproximación al fenómeno de la percepción visual: *Vid.* GOLDSTEIN, E.B; *Sensación y percepción*, Traducción al español de *Sensation and Perception*, (1984) realizada por Julio Lillo Jover, Debate, Madrid, 1992; también (y con un extenso desarrollo histórico de las teorías sobre la percepción visual), LUNA, Dolores, y TUDELA, Pío; *Percepción visual*. Trotta, Madrid 2007 (2006).

los estudios existentes e incorporar modelos de análisis que entendemos necesarios. Adelantamos ya que, frente al tratamiento de las imágenes actualmente dominante, que las enfoca desde el punto de vista de la semiótica (ya nos hemos referido antes al logocentrismo y al imperialismo lingüístico), aquí se propone un enfoque que habría que alinear más bien en la estela del pragmatismo filosófico.

Siguiendo con el título de este trabajo, algún lector ya habrá notado que es un préstamo. Lo integran las últimas palabras de un ensayo muy controvertido ("*Against Interpretation*") que Susan Sontag publicó en 1966⁶, y en el que invita a abandonar un institucionalizado paradigma de producción y apreciación de la obra de arte anclado en la preeminencia del contenido y en el ejercicio de la interpretación como actividad asociada a su experimentación. Aunque genera ciertas expectativas, el texto de Sontag no llega a desplegar las conexiones del ámbito de experimentación del arte con ámbitos de uso de la imagen no restringidos por la lógica semiótica que lo ha venido legislando⁷. De ahí que hayamos decidido introducir un cambio en las palabras de Sontag: hemos sustituido la palabra "arte" por la palabra "imagen" para fijar el objeto de esta propuesta de estudio, y para fundamentar con ciertas garantías de objetividad el ámbito teórico en el que, consideramos, resulta adecuado plantear la sustitución de "una hermenéutica" por "una erótica" del arte (lógicamente, entendiendo el término *erótica* en sentido figurado, y pensando en algo así como una ciencia epicúrea de las imágenes).

Nuestro objeto de estudio arranca, así, con un análisis del modelo semiótico que ha vertebrado la comprensión tradicional del arte, y se centra en la propuesta y análisis de una alternativa a esa comprensión en el marco de una *Teoría general de las imágenes*. (Como se ve, preferimos hablar en plural, de "las «imágenes»" y de la

⁶ SONTAG, S.; "Contra la interpretación", en *Contra de la interpretación*, traducción de *Against Interpretation* (1966) realizada por Horacio Vázquez, Alfaguara/Taurus, Madrid 1990.

⁷ En *Contra la Interpretación*, Sontag lamenta el estado de incompreensión en el que se encuentra el fenómeno artístico una vez que su apreciación se ha visto abocada a focalizarse exclusivamente en la parte del contenido. Para Sontag, la primacía del contenido caracteriza el ejercicio de la interpretación, y para superar la hegemonía que ostenta propone dos alternativas. La primera, y única que desarrolla con cierto nivel de detalle, celebra la experimentación formal en el arte y en la realización cinematográfica de la época por sus aspiraciones a limitar la irrupción del ejercicio interpretativo. La segunda, anima a recuperar la transparencia de la intensidad sensitiva e invita a aproximarse al arte a través de una "erótica."

La crítica de Sontag al predominio de la interpretación en la comprensión del arte hace explícito el paradigma semiótico que la sustenta. La primera salida a este predominio propuesta por Sontag permanece en la lógica del signo. Hoy en día sabemos que las propuestas formales del arte moderno para escapar a la interpretación no sólo no la han sorteado, sino que han demostrado ser un objeto idóneo para la crítica interpretativa. La segunda salida, sin embargo, es prometedora, siempre que disipemos el halo de misticismo que envuelve la sugerencia de Sontag y la tratemos con rigor.

“Teoría de las «imágenes»”, y no de “la «imagen»”, y de la “Teoría de la «imagen»” — aunque, por respetar la referencia al texto de Susan Sontag, en el título de este trabajo, la alusión a las imágenes se expresa en singular y no en plural: *necesitamos una erótica de la Imagen*—.)

El marco de referencia de la problemática analizada en esta discusión es coherente con el conjunto de cuestiones de las que se ocupan los denominados “Estudios Visuales” (*Visual Culture*) —en tanto disciplina encargada del estudio de la *cultura visual*— y se apoya en investigaciones preexistentes o ajenas a este ámbito epistemológico que suscitan una reconsideración crítica de la noción “imagen”.

La comprensión lingüística de las imágenes, sostenida bajo el paradigma de la teoría semiótica del conocimiento, trata a ésta como una modalidad *sui generis* de signo (i.e. el “signo-icónico” definido por S. Ch. Pierce). Desde el paradigma semiótico, la experiencia de las imágenes se ha reducido a un mecanismo de *interpretación* articulado en torno a estructuras duales significante/significado o forma/contenido. La semiosis funciona en tanto las imágenes son tomadas como significante (signo), como sacrificado exponente, de un contenido ausente investido de autoridad. La *imagen/“cosa”* percibida deviene un “caso”, es decir, uno de los “significantes” posibles del contenido (“significado”) semántico atribuido a la *imagen/“cosa”* percibida. El reduccionismo semiótico aboga por el dominio absoluto de esta lógica en la comprensión de las imágenes, pero este recurso no siempre funciona y, en cualquier caso, desatiende la relación afectiva en la que opera la experiencia *hic et nunc* de las imágenes.

Nuestro planteamiento, por tanto, parte de la vía abierta por el rechazo del reduccionismo semiótico (sumándonos así al denominado “giro icónico” descrito por W.J.T.Mitchell (1994)), proponiendo lo que provisionalmente denominamos una “erótica de la imagen”, esto es, una aproximación comprensiva a las imágenes que intenta hacerse cargo de las imágenes en tanto que presencias activas y efectivas: no como “objetos” sujetos a interpretación, sino como “sujetos” que interactúan con nuestra sensibilidad, como *cosas* frente a cuya presencia reaccionamos en función del *æfecto* que promueven en nosotros.

La estrategia que seguiremos consistirá en el análisis específico y comparativo de varios casos prácticos: (1º) el trabajo del científico y artista Gunther von Hagen; (2º) *Una y tres sillas* de Joseph Kosuth; y (3º) un *spot* de la agencia de publicidad TAPSA

para la marca Ron Barcelo de 2006, dirigido por Pablo Vallijeo y producido por Esmeralda Producciones.

El discurso tradicional acerca de las imágenes suele reducirlas a la condición de representaciones, asumiendo que una representación es algo (una imagen o idea, un artefacto, cualquier objeto) que, al ser percibido, nos permite acordarnos de otra cosa, es decir, algo que, estando *in praesentia* frente a mí, me hace sentirme estimulado de alguna manera para que se me haga presente —para que recuerde— otra cosa distinta de la que tengo delante y que no está, o que está *in absentia*. (Como es sabido, la relación “significante” / “significado” es arbitraria. Cualquier cosa puede ser usada por mí para acordarme de cualquier otra. Una paloma puede servirme para acordarme de la paz, o del Espíritu Santo, o de Noé, o de la lujuria como atributo de Venus, etc. Así mismo, dos líneas curvas dispuestas una junto a la otra en sentido horizontal (por ejemplo, dos signos de paréntesis [()] dispuestos de esa forma) pueden hacerme pensar en una paloma. Etc.)

Pero, identificar —o *reducir*— las imágenes con representaciones supone hacer de las imágenes una modalidad más o menos *sui generis* de “signos” —de “significantes”—, ya que la definición de representación y la definición de signo son coincidentes. Como es sabido, *signo es todo aquello cuya presencia nos lleva a pensar en una ausencia*, es decir, todo aquello que, al ser percibido —*visto* en el caso de las imágenes, aunque también, no perdamos esto de vista, también en el caso de la escritura— nos hace pensar en algo diferente de eso que tenemos delante, estimulando en nosotros la evocación del recuerdo de algo que no es la cosa que está ahí presente, sino otra cosa distinta que no está, que está ausente, y que únicamente se nos hace presente como recordatorio.

Actuando de este modo adoptamos lo que podría denominarse una “actitud lectora”⁸. Eso que vemos, la imagen/representación que estamos mirando, nos sirve de

⁸ La *interpretación* o actitud lectora, basada en un paradigma semiótico de relación con las imágenes, ha dirigido las aproximaciones teóricas en ámbitos tradicionales como la historia del arte o la estética. La adecuación de este paradigma lógico a los esquemas dualistas en los que la mayoría de sistemas filosóficos occidentales (metafísica platónica, racionalismo cartesiano, idealismo alemán,...) se ha basado ha garantizado su hegemonía en nuestra tradición teórica del arte. Sin embargo, en las últimas décadas

trampolín que nos permite retirar nuestra conciencia —y por tanto nuestra atención— de la cosa que tenemos ahí delante, dirigiéndola y lanzándola hacia algo que es distinto y que está en otra parte o, más precisamente, que no está, o, dicho aún de una forma más precisada, que únicamente está en nuestra conciencia: es una idea, es un recuerdo, es un contenido mental, es, en definitiva, el prototipo respecto del cual la cosa que estamos viendo pasa a ser una *representación*.

De entregar nuestra atención a eso que tenemos delante, pasamos a *a-tender* [hacia] eso en lo que, al verlo, nos hemos puesto a pensar —a recordar—, y la

del siglo XX, se ha producido una desestabilización tanto interna como externa de estos ámbitos disciplinares que han evidenciado las limitaciones del paradigma semiótico en el que se han sustentado.

Por un lado, siguiendo la corriente de re-planteamiento disciplinar que la auto-crítica en el ámbito de las humanidades demandaba tras las aportaciones teóricas de la desconstrucción y el post-estructuralismo, se identificó un objeto de estudio nuevo, la "cultura visual," y se propuso "estudios visuales" para designar la disciplina encargada de su teorización. El talante desmitificador que había llevado a cuestionar la ontología tradicional, y concretamente la identificación entre el *logos* y el ser, contagió a aquellos críticos de la cultura que adquirieron conciencia de la naturaleza convencional o construida de la visión. Los estudios visuales se encargarían, por tanto, de dar cuenta de los usos y abusos a los que la configuración de imágenes se había prestado y servirían como instrumento reivindicativo de colectivos ignorados o perjudicados en el ocularcentrismo tradicional. Pero más allá de esta oportunidad sin precedentes, el desvelamiento del carácter construido y contextual de los mecanismos de percepción visual, de la cultura visual, o de la imagen, llevó a identificar lo que se acordó en llamar la "falacia naturalista," para designar la actitud de quienes entienden la visión como un mecanismo transparente de carácter natural o instintivo.

La propuesta de los *Estudios Visuales* como un nuevo ámbito disciplinar despertó la inquietud y fue vista como una amenaza en departamentos académicos de Estética e Historia del Arte que tradicionalmente se habían ocupado, si bien parcialmente, de la visión. Pero la irrupción de una disciplina supuestamente omniabarcadora que ponía en cuestión la ejemplaridad del arte para abordar el estudio de la imagen no era la única amenaza a la que se enfrentaban. Desde el mismo ámbito de la historia del arte, empieza a cuestionarse la validez de esquemas basados en mecanismos de distancia sujeto-objeto para el estudio de determinados usos históricos de la obra de arte. En estas aproximaciones, se hace urgente utilizar la palabra "imagen" para designar el objeto de estudio, y proponer una separación entre la "era de la imagen" y la "era del arte." Pero la necesidad de estos términos y taxonomías podría ser sólo provisional y cautelosa, ya que la identificación de una dimensión ajena a los mecanismos distanciadores de la estética tradicional aspiraba en realidad a dar una visión más completa del fenómeno artístico. Como rezaba la tumba de Descartes: "*Bene qui latuit, bene vixit*," ("quien bien se escondió, bien vivió").

Si los Estudios Visuales se estaban asentando en ámbitos académicos desde la premisa inicial de una concepción de la visión como constructo social, cultural o político, las nuevas perspectivas teóricas en la Historia del arte trataban de integrar nociones acerca de la respuesta afectiva a las imágenes que superaban el estrecho paradigma semiótico de la estética tradicional. Si los Estudios Visuales se fundamentaban en la superación de la "falacia naturalista," la nueva Historia del Arte promovía una vuelta a la "actitud natural."

W. J. Thomas Mitchell ha participado activamente en el planteamiento y desarrollo de los Estudios Visuales como una disciplina necesaria en la comprensión de la importancia de la imagen, no sólo como construcción derivada de presiones sociales e ideológicas, sino como mecanismo implicado en la configuración de nuestros esquemas u ordenamientos sociales. En *What do pictures want?*, localiza el problema que separa a los defensores de la superación de la "falacia naturalista" de aquellos que reivindican la "actitud natural" en el carácter dogmático con que ambas posturas definen sus presupuestos. Propone una solución integradora de ambas posturas materializada en un *concepto dialéctico de la cultura visual*, desde el que "la visión como una actividad cultural necesariamente conlleve una investigación de sus dimensiones no culturales, su capacidad de penetración como un mecanismo sensorial que opera en mecanismos animales desde la pulga al elefante."

identidad *singularizadora* de la cosa que está ahí se ve reemplazada por una identidad subsidiaria, que es como el brillo de la luna: no una luz irradiada por la propia luna, sino un mero reflejo, algo rebotado que tiene su origen en otra cosa. La identidad de la cosa que está ahí pasa a ser concebida y apreciada como algo semejante a una sombra —o a un reflejo—. Pasa a verse como algo que no existe por sí mismo, y cuya existencia no es otra cosa que una proyección eventual de algo distinto. La imagen/representación que estamos viendo —*leyendo*— ha pasado a ser vista como un mero “caso”, de entre los muchos posibles, de figurar eso que le presta su identidad y que la acredita como representación (“esto es la representación de *un toro*”, “esto es la representación de mi toro Lucero”, etc.).

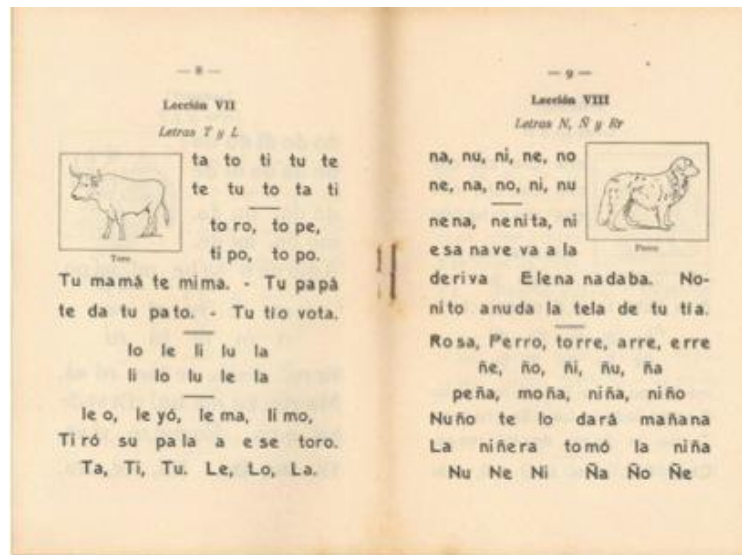


fig.2.- Cartilla escolar para aprender a leer

Como representación, una imagen puede servir para evocar una infinidad indeterminada de cosas. La imagen de un toro, por ejemplo, puede servir como “significante” de la palabra “toro”, o de un signo zodiacal, o de la fiesta de los toros, o de España, o de una marca de brandy, o de Zeus, etc. Incluso un toro *de verdad* puede ser usado como imagen —como muestra, como representación, como representante— de una cierta variedad específica de la especie *Bos taurus*.

La lógica de *la imagen como representación* gobierna el uso que nuestra tradición teórica ha privilegiado para apreciar la “obra de arte.” Un caso paradigmático y que consume eficazmente este uso lo ilustra *Una y tres sillas* (1965) de Joseph Kosuth. La

imagen de una silla puede servir de "significante" de la palabra "silla", de una fábrica de mobiliario escolar, de la figura del director de un rodaje cinematográfico, o incluso de una obra de arte, como en este "caso" concreto. Los tres objetos que articulan la instalación de Kosuth concentran e ilustran la lógica representativa que subyace a la noción institucionalizada de arte. En este caso el objeto tridimensional, la fotografía que lo reproduce y la definición que enuncia el significado de la palabra "silla" funcionan como representaciones de una misma cosa, de una "silla ideal" que dota de identidad a esos tres objetos. Lo determinante de la obra, de la imagen como representación, de Kosuth está diferido, y requiere incorporarse mediante un mecanismo de interpretación a aquello que enfrentamos con la mirada.

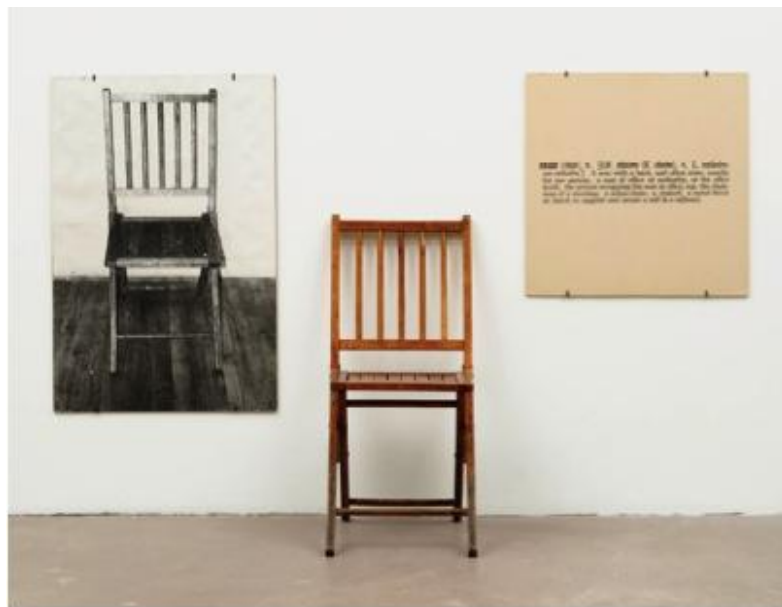


fig.3.- Joseph Kosuth, "One and three chairs" (1965)

Siendo cierto que cualquier imagen puede ser usada como *imagen* de algo distinto de sí misma (la paloma como *imagen* de la paz) —dando por aceptada la identificación de las imágenes con las representaciones—, y del mismo modo que cualquier cosa puede ser usada como "signo" de otra cosa, también lo es que, además de como representaciones, a las imágenes podemos darles —y desde luego se les han dado y siguen dándoseles— otros usos (a pesar de que el discurso académico acerca de las imágenes no suele ocuparse de ellos). Por ejemplo, podemos usar la imagen de un pato como señuelo para la caza, o como juguete; o la imagen del cuerpo de una persona para estudiar el modo en que reacciona el cuerpo en un impacto

automovilístico, o como maniquí sobre el que exhibir ciertas prendas de vestir; o la imagen de una persona atractiva para contagiar de deseabilidad cierto producto que deseamos vender, o para estimularnos sexualmente; o la imagen de un ser inventado para suscitar terror; etc.

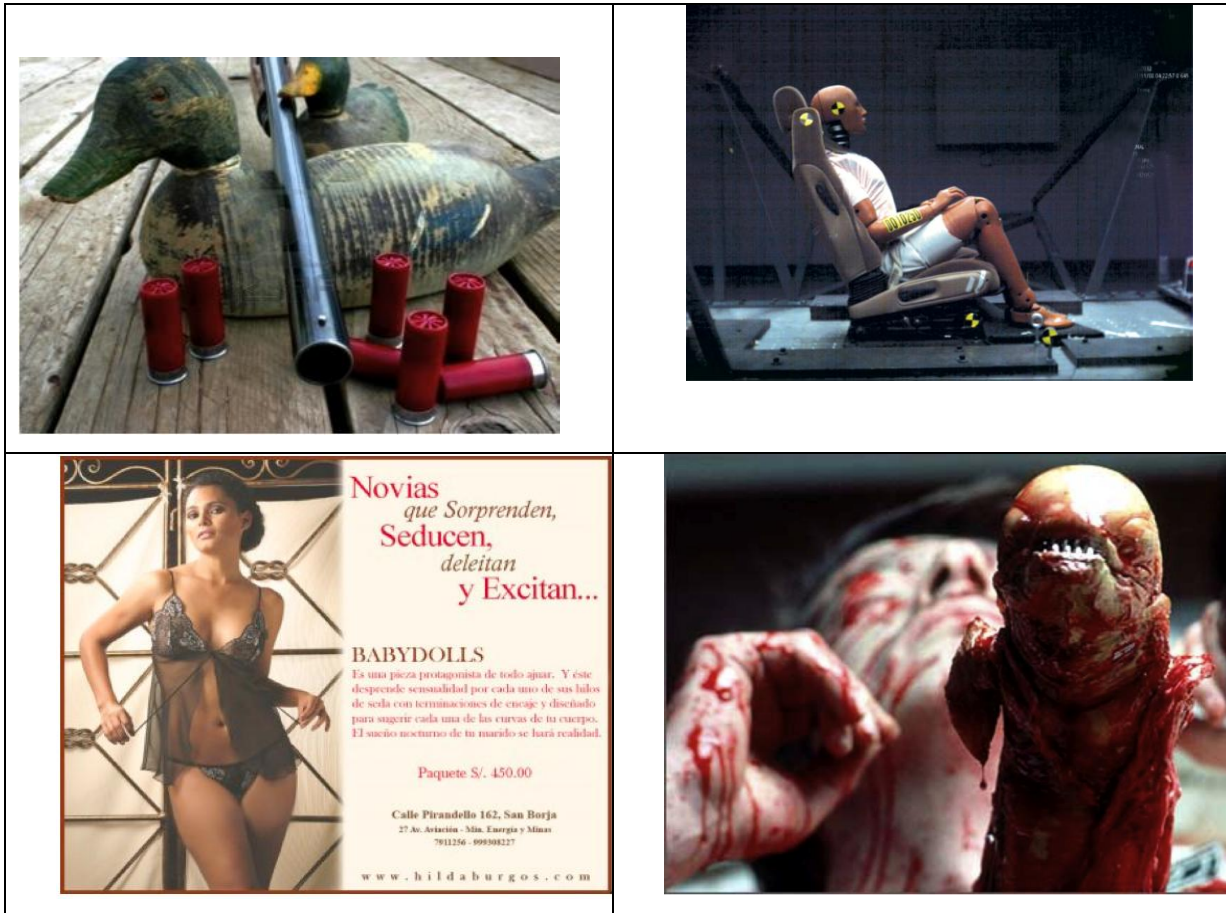


fig.4.- Señuelo de Madera para cazar Patos

fig.5.- Dummy para estudios ergonomicos de seguridad vial

fig.6.- Reclamo publicitario para una marca de lencería

fig.7.- Fotograma de la película "ALIEN, El octavo pasajero" (Dir.Ridley Scott, 1979)

Con las imágenes, lo mismo que con las manzanas, los toros, las monedas y los bolígrafos, podemos hacer cosas distintas. Incluso una misma y única imagen puede ser usada de formas diversas. No obstante, respecto de cierto uso determinado, hay, naturalmente, imágenes que se prestan mejor que otras (del mismo modo, que a la hora de saciar el hambre, una manzana resulta más eficaz que un bolígrafo). Para reconocer algo, a una persona, por ejemplo, suele resultar más útil una fotografía que

un dibujo, y una fotografía del rostro más que una de la espalda. Pero, para orientarnos por una ciudad, un plano es más útil que una fotografía.



fig.8.- Ficha policial del pistolero anarcosindicalista Felipe Sandoval tras su detención en 1925. (CAC FONTAINEBLEAU)

fig.9.- Retrato Robot de Jack el Destripador elaborado por la Unidad contra el Crimen Violento de Scotland Yard (UK. 2006)

Por idéntica razón, hay imágenes que se prestan menos que otras a ser vistas como representaciones de otra cosa. Las imágenes que pueden ser confundidas con eso cuyo aspecto nos hacen presente son problemáticas como imágenes: cuesta percibir las como *imagen*, es decir, como representaciones de otra cosa. Por ejemplo, cuando vemos una imagen reflejada en un espejo, sin saber que lo que estamos viendo es la imagen reflejada en un espejo, eso que vemos no “está” para nosotros como una imagen. En una situación como ésta, no actuamos como el intérprete que hace de lo que percibe un material —un “significante”— destinado a ser convertido en otra cosa —interpretado como otra cosa, traducido—, sino que reaccionamos al estímulo que estamos recibiendo del mismo modo que reaccionamos ante el resto de las “cosas” con las que continuamente vamos tropezándonos. En un caso así, no transmutamos —no *transsubstanciamos*, si se nos permite el uso de esta expresión tomada de la doctrina eclesiástica católica— la “cosa” que vemos en un “caso” de una cosa distinta.



fig.10.- Imagen en un espejo

Hemos dicho antes que un toro puede servir como representación (*imagen*) de una determinada variedad de toros. También un determinado cuerpo humano puede ser usado del mismo modo. Por ejemplo, un cuerpo humano embalsamado puede ser usado como "caso" para la ilustración de una determinada afección congénita, o como prototipo anatómico destinado a servir como instrumento didáctico. Para quienes se acercan a él con una *actitud lectora*, este cadáver es una fuente de información (es una muy fidedigna imagen de un cuerpo humano —recuérdese, dicho sea de paso, que la palabra "imagen" también es usada en expresiones como "Antonio es la viva imagen de su padre"). Pero, para quienes no estén habituados a verse enfrentados a la presencia de algo así, la visión de este cadáver puede provocar una reacción que inhiba por completo toda posibilidad de distanciamiento intelectual, y es bastante probable que, enfrentados a la visión de algo así, únicamente puedan responder de una forma emocional.



fig.11.- Friedrich Von Neck, Lección de anatomía del doctor Richard Ruycch (1687)

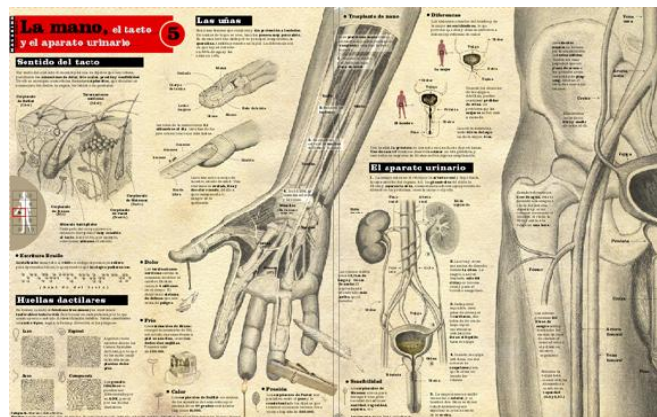


fig.12.- Infografía didáctica sobre el funcionamiento del tacto y sistema urinario

La reacción suscitada por la visión de una imagen de este tipo (piénsese, por ejemplo, en la imagen de un accidentado terriblemente mutilado, en una imagen pornográfica, etc.) puede ser tan poderosa que resulte fascinante. Suscitar este tipo de fascinación parece ser el objetivo perseguido —y conseguido— por el científico y empresario, devenido artista, Gunther Von Hagens. Los cadáveres disecados (“plastinados”) que exhibe en espacios destinados a la exposición de obras de arte atraen multitudes que van a ver lo que se ve, a sentir lo que se siente viendo estos cadáveres.



fig.13.- Gunther von Hagens *BODY WORLDS 6* (Sevilla, 2010)

Dijimos más arriba que *una representación es algo (una imagen o idea, un artefacto, cualquier objeto) que, al ser percibido, tiene la virtud de hacer que se nos haga presente —que nos acordemos— de otra cosa distinta de eso que estamos viendo.* Somos conscientes, no obstante, que el Diccionario consigna dos acepciones

de la palabra "representación" que desbordan los límites de esta definición. Son los siguientes:

3. f. Figura, imagen o idea que sustituye a la realidad.

6. tr. Sustituir a alguien o hacer sus veces, desempeñar su función o la de una entidad, empresa, etc.

(*Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española*, vigésima segunda edición)

El uso de sustitutos en gran número de actividades humanas va normalmente condicionado a que no menoscaben los objetivos a los que se prestan esas actividades o bien a lograrlos con más eficacia. Así, la calidad de un sustituto se suele medir en función del éxito con el que sirven al fin al que se dedica. Hemos visto anteriormente que la eficacia con la que ciertas imágenes responden a su uso como sustitutos impone una serie de pautas de confección a quien las configura. Innovaciones tecnológicas han hecho, por ejemplo, que determinados implantes ortopédicos mermen considerablemente la discapacidad física de ciertas personas. Determinadas imágenes potencian de manera similar la eficacia del uso al que se prestan. Somos conscientes de la revolución que los programas de retoque fotográfico han supuesto para la publicidad: el dorado de una joya es más dorado que nunca, el azul del cielo de las vacaciones más intenso que nunca y el blanco de nuestra ropa nunca llegará a ser tan blanco como el del anuncio.

Hay, además, un uso de las imágenes como sustituto que opera a un mayor nivel de complejidad psicológica y que ha demostrado ser altamente efectivo en el ámbito de la publicidad. Las imágenes en este caso se configuran como resultado de un mecanismo evocador consistente en la sustitución de lo que es relevante por otra cosa con la que mantiene una relación analógica, y requiere la intervención de un mecanismo de interpretación basado en experiencia acumulada que la dota de sentido. La contemplación consciente de algunos objetos suele funcionar de esta manera. Una piedra volcánica negra puede evocar la imagen de Tenerife para quienes algún día lo visitaron, con sólo ver una bata blanca o una jeringuilla una persona puede caer desmayada, y no son pocos quienes se estimulan sexualmente mirando objetos (fetiche) como zapatos de tacón o guantes de encaje. El equipo creativo de *Esmeralda Producciones* usó esta lógica para la campaña publicitaria de *Barceló Cream* en 2006. El anuncio para televisión muestra una secuencia extremadamente ralentizada

(grabada con una cámara de alta velocidad) en la que un hombre se aproxima a una mujer que le da la espalda. El hombre lleva un vaso cuyo contenido salta despedido al chocar con la mano de la chica cuando se gira para corresponder a su beso. El slogan de la campaña es "Espacio, Barceló Cream."



fig.14.- Fotograma del spot para TV de la empresa RON BARCELÓ (dir. Pablo Vallijeo, 2006)

La imagen en el anuncio de Barceló no "representa" de la misma forma que una imagen de un toro representa un brandy, aunque requiere cierto ejercicio de interpretación para lograr la respuesta que busca. Tampoco ofrece a la vista una imagen de algo tan fascinante que anule la distancia necesaria para verlo como representación, pero tiene el poder o la fuerza de evocar en la mente de aquellos espectadores con cierta experiencia sexual un memento de elevado placer que, en este caso, es precisamente lo que organiza, da sentido, y constata la eficacia de lo que vemos.

En conclusión, cuando el intento de comprender las imágenes se desmarca de la tradición que induce a verlas *siempre y necesariamente* como representación de otra cosa, se abre la posibilidad de atender a los diversos usos que, de hecho, y de forma muy masiva, hacemos de las imágenes. Es cierto que una imagen —lo mismo que una piedra o que cualquier otra cosa— puede ser usada como recordatorio de otras cosas. Todo es susceptible de ser usado de ese modo. Pero también es cierto que, en muchas ocasiones, lo que nos interesa de la imagen es el *æfecto* que nos produce, o dicho de otro modo, que nos interesamos por una imagen por el *æfecto* que nos produce. Así pues, en nuestra opinión, el intento de desarrollar una verdadera Teoría de las imágenes pasa por abordar su entendimiento no desde la lógica de la tradición

idealista que teoriza sobre la ficción metafísica que es “*la Imagen* como «cosa-en-sí»” (*Ding an sich*), sino desde la actitud más científica —más de las Ciencias de la Naturaleza— que sugiere que debemos prestar atención a los “fenómenos” (incluidos los psicológicos), y que debemos hacerlo considerándolos como acontecimientos relacionales, y no como manifestaciones —más o menos malogradas— de una esencia trascendental. A nuestro entender, el estudio de las imágenes progresará en la medida en que, zafándose del celosamente amoroso abrazo de las *Geisteswissenschaften*, es decir, de la Hermenéutica, se sitúen en la órbita de las *Naturwissenschaften*.

LA FILOSOFÍA EN EL ESPEJO. UN ACERCAMIENTO A LA FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA PATOLÓGICA

Rita Canto Vergara¹

Resumen:

En el encuentro disciplinar entre la filosofía y la psicopatología se formula la pregunta por el *ser* del síntoma contemporáneo que caracteriza a los procesos enfermizos de nuestra época, en virtud de los cuales tiene lugar el olvido de una forma de ser de la condición humana que implica la experiencia de sí en tanto proyecto en continua realización. Esta investigación se orienta hacia una fenomenología de la experiencia patológica, inaugurada por Freud y cuyo relevo asumió Lacan en su encuentro con la locura o lo que él denominó patologías del lenguaje, a partir de las cuales se indagan las notas características del fenómeno revelador del malestar de la sociedad occidental contemporánea.

Abstract:

Philosophy in the Mirror. An Approach to the Phenomenology of Pathological Experience

In the disciplinary convergence between Philosophy and Psychopathology, the *being* raises the question about the contemporary symptom which characterizes the morbid processes of our times, which involves the experience of forgetting the human way of being, and consequent experimentation of the self as a continuous project implementation. This research is focused in the Phenomenology of Pathological Experience, initiated by Freud, and continued by Lacan in his encounter with madness or what he called pathologies of language, from which the characteristics of the phenomenon of discomfort in the western contemporary society are investigated.

I. Introducción

La intención de esta comunicación es la de bosquejar una línea de investigación en la que la filosofía y la psicopatología entran en diálogo para formular la pregunta por el *ser* del síntoma contemporáneo y su manifestación en el ente patológico, mórbido y roto de nuestra época.

¹ Estudiante de posgrado. Departamento de Filosofía II, Universidad de Granada.

Si bien, la filosofía ha asumido la tarea de comprender el curso de la decadencia que padece Occidente, entendiendo dicha decadencia como el proceso por el que se generan en la actualidad nuevas formas de *malestar en la cultura* o de *patologías de civilización* recientes. Son los procesos mórbidos que se revelan a través de múltiples manifestaciones, con gran frecuencia acompañados del sufrimiento y de la experiencia de vacío, los que la psicopatología ha pretendido conocer, por ello investiga las condiciones y las causas de las que dependen las relaciones humanas, así como las formas en las que estas relaciones se expresan, su objeto de estudio no es todo suceso psíquico es más bien, sólo el patológico.²

A pesar de que en el estudio psicopatológico hasta el momento ha primado el análisis individual, pensamos que en el lugar donde la filosofía y la psicopatología se encuentran, podría constituirse el estudio de la enfermedad de una época. ¿La enfermedad? Un modo de existencia que socava la integridad y las condiciones del crecimiento de lo humano ¿La época? Ésta en la que vivimos sometidos a la auto-referencia vacía y repetitiva, convertidos en el objeto de nuestro propio encierro, casi resignados a perder la conciencia de la condición que nos permite hacer del mundo un mundo propio.

“Se trata de pensar el presente y un advenir diferente.”³ Con estas palabras la ontología crítica nos invita a situarnos interrogativamente frente al modo de ser que nos somete a la auto-referencia vacía y repetitiva que detiene la existencia humana. Vivimos en una sociedad saturada de aparente movimiento, la fuerza productiva del movimiento que hace que el sentido emerja en su multiplicidad ha cesado para dar paso a un pseudomovimiento que actúa en función de la organización de la carencia y del vacío de nuestra época. Sin embargo, la crítica que denuncia la sobreabundancia de movimiento estéril, es también una vía para recuperar la fuerza que genera todo movimiento y lo convierte en ἐνέργεια.

Es en este cruce disciplinar, que se viene produciendo desde la segunda mitad del siglo XX, desde donde nos preguntamos por el síntoma que caracteriza a los procesos enfermizos de nuestra época. Entre dichos procesos nos interesa especialmente el complejo “patológico” en virtud del cual tiene lugar el olvido de una forma de ser de la

² Cfr. Karl, Jaspers. *Psicopatología general*. Traducción de Roberto Saubidet y Diego Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª Edición, 1993. Este texto de Jaspers es uno de los fundamentos de la psiquiatría actual y un clásico destacado en el análisis de la psicopatología.

³ Luis Sáez Rueda. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2009. p. 97.

condición humana que implica la experiencia de sí en tanto proyecto en continua realización. Por lo tanto, buscamos avanzar hacia una fenomenología de la experiencia patológica que nos permita orientar nuestra investigación; veamos en qué sentido.

II. Hacia una fenomenología de la experiencia patológica

Los fenómenos patológicos *Krankheitserscheinungen*, nos dice Heidegger se reconocen a partir de las "anomalías que se muestran en el cuerpo y que al mostrarse y en tanto que mostrándose, son indicio de que algo no se muestra en sí mismo."⁴ Así, el síntoma contemporáneo nos revela el fenómeno de la enfermedad, pero sólo es a partir de los entes (τὰ ὄντα) que éste puede ser sacado a la luz.

El fenómeno revelador del malestar en la sociedad occidental contemporánea se muestra a través del *otro* que ha dejado de existir y cuya ausencia se pone de manifiesto bajo la forma de dominio que se ejerce sobre el cuerpo; deviniendo con ello, todo tipo de fenómenos patológicos. No nos reconocemos porque hemos eliminado al *otro* en el que solíamos reconocernos y es precisamente desde el lugar del *otro* o lo que Lacan denomina *la alteridad en el espejo*, es decir, un momento psíquico y ontológico en el que se anticipa la experiencia de la unidad corporal, a partir de la identificación con la imagen del semejante y a través de la percepción de la propia imagen en el espejo,⁵ donde se constituye la identidad del *yo*.

Si bien, hay un momento en el que se inaugura la experiencia del *yo*, el cual Lacan asocia con el instante en el que el niño de entre seis y dieciocho meses se reconoce en el espejo (*el yo ha nacido*; diría Lacan), este ejercicio de reconocimiento en el *otro*, la posterior vuelta a sí desde el ser *otro*, así como el auto-reconocimiento de este proceso en el *espejo* es una experiencia que se prolonga a lo largo de la vida.

El ser humano se estructura en la mirada del *otro*, somos siempre fuerza afectante y susceptible de ser afectada, no escapamos a la mirada de los *otros* y éstos tampoco escapan a la nuestra, incluso la indiferencia es una fuerza que nos constituye tanto como la mirada atenta, por eso la ausencia del *otro* deja de lado toda posibilidad de auto-reconocimiento ya que el ejercicio bidireccional que se daba a través del reflejo

⁴ Martín Heidegger. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 52.

⁵ Cfr. Elisabeth Roudinesco y Michel Plon. *Diccionario de psicoanálisis*. Traducción de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2ª Edición, 2008. p. 285.

en el espejo es sustituido por una relación unidireccional del individuo consigo mismo. Se establece así un vínculo narcisista en el que el *otro* se extingue, dejando al *yo* dividido y lejos de la vía que permite el regreso a sí mismo desde el ser *otro*. Es en virtud de esta relación en solitario que se abre paso el síntoma de nuestra época, es decir, el rechazo del propio cuerpo porque éste ha dejado de decir algo acerca de nosotros mismos y de la relación que con el mundo guardamos.

Siguiendo el orden del análisis lacaniano, lo anterior equivaldría a decir que si lo que se reprime es el cuerpo, entonces lo clausurado pertenece al orden de lo imaginario; se produce así la repulsa del ámbito del discurso y en consecuencia se elimina toda posibilidad de acceso al orden de lo simbólico o al lugar donde la historia del ser humano cobra sentido y, en tanto, donde la terapéutica podría producirse. La censura del orden simbólico a la que nos referimos tiene forma de un círculo neurótico, es un acontecimiento de estructura trágica, que procede por reiteraciones, donde la represión y el retorno de lo reprimido son un sólo y único proceso. La neurosis es una lengua que se fabrica con sus síntomas, aquí el síntoma neurótico cumple el papel de la lengua que permite expresar la represión, pero esta lengua constituye un discurso cerrado que hay que descifrar.

Según Lacan, vivimos con cierto número de respuestas a la pregunta ¿qué soy? ¿Quién soy en relación con los demás? ¿Qué significa para mí el *otro*? A las que él mismo responde: nada o casi nada. Aquí opera una disolución del ego. Pensemos, en relación con esto, cómo son los delirios de los psicóticos, de los enfermos mentales, todos ellos tienen que ver con el problema de la identidad, con un problema de donde vienen, con un conflicto con la identidad transmitida. El tratamiento filosófico que Lacan hizo de la locura nos dejó varios indicios de por dónde atajar el problema.

¿Por qué la locura se dice en el lenguaje de la filosofía? Porque, veamos: ¿qué dice el sujeto sobre todo en cierto periodo de su delirio? Que hay significación. ¿Cuál? No se sabe, pero ocupa el primer plano, se impone por lo que para él es perfectamente comprensible y es justamente porque se sitúa en el plano de la comprensión que este fenómeno incomprensible es tan difícil de captar y adquiere un interés primordial.⁶ La comprensión es el lugar donde retomar el problema, en el delirio hay un núcleo completamente comprensible, lo llamativo es que es inaccesible, inerte, está estancado

⁶ Cfr. Jacques Lacan. *El seminario, las psicosis. Volumen 3*. Traducción de Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich. Buenos Aires: Paidós, 1984. pp. 32 – 37.

en relación a toda dialéctica, pero entraña un elemento de significación. Ese elemento es repetitivo, procede por reiteraciones. Busca, aquello que sea lo que está buscando, en las reiteraciones, pero en su proceder no genera más que un vacío estéril.

A diferencia de la crisis freudiana que es positiva, creativa, que genera cambio, el delirio es dialécticamente vacío. De acuerdo con Freud, una vida psíquica necesariamente conflictual es la condición *sine qua non* de todo entendimiento a partir del conflicto, a la inversa, la aceleración de los procesos y la utilización catártica de la palabra que se dan como un fin en sí mismo es una forma de evitar el conflicto, por eso es que los enfermos mentales padecen delirios que tienen que ver con la palabra, ésta constituye el medio por el que se nos otorga un nombre, se nos funda, creándonos y recreándonos en un ejercicio de reconocimiento. El estribillo es el anverso de la palabra, que nos aliena y neurotiza al generar esa repetición cíclica, vacía de toda dialéctica que a fuerza de imponer su presencia anula el significado, dejando a las palabras huecas. Mientras tanto, el silencio, ese lugar en el que la ontología crítica encuentra la condición de posibilidad del acontecer del *ser*, es un espacio para que nuevos lenguajes emerjan, es en el silencio-intensidad donde la fuerza se magnifica, es una metáfora ontológica que transita en el *entre* de las relaciones humanas⁷.

Lo que pierde un psicótico en un primer momento es su filiación, su identidad. Sucede que en las sociedades occidentales contemporáneas hemos perdido nuestra filiación, nuestra pertenencia al mundo, por ello consideramos necesario avanzar hacia una fenomenología de la experiencia patológica, inaugurada por Freud y cuyo relevo asumió Lacan en su encuentro con la locura o lo que él denominó *patologías del lenguaje*.

Si las nuevas formas del síntoma están estructuradas como lenguaje, en el sentido que hemos expuesto con ayuda de Lacan, entonces éstas guardan una estrecha relación con las características del discurso que impera al interior de las sociedades occidentales contemporáneas, ¿en qué sentido? El psiquiatra Francisco Alonso-Fernández apuntala la respuesta:

“Ocurre que el hombre moderno dispone de menos tiempo para elegir sus actividades y amigos y desarrollar sus pensamientos y sus inclinaciones. Esta es, precisamente, su condición de enajenado, donde la fuente de sus motivaciones anda

⁷ Cfr. Sáez, *Op. Cit.* p. 279.

más en el exterior que en la intimidad propia. Consiguientemente, su manera de reaccionar se ha vuelto más objetiva, uniforme, discreta e impersonal, porque así se lo imponen las instancias sociopolíticas y los hábitos culturales. Debe controlarse mejor, para complacer las exigencias del sistema de organización social mucho más rígidas que en épocas históricas anteriores. En consecuencia cuando se neurotiza, le va a resultar imposible presentar el modelo de neurosis histérica donde la participación personal se produce con una alto índice de actividad y espontaneidad; y, en cambio, ofrece el terreno inerte, dócil y pasivo, idóneo para la aparición de los trastornos neuroviscerales.

[...] La neurosis ha perdido su colorido dramático. La forma demostrativa de la neurosis se ha convertido en una forma íntima. La histerización colectiva ha tomado formas sociales más sofisticadas al dictado de la moda y de la propaganda.

[...] En tanto, la histeria natural escasea cada vez más, se incrementan las manifestaciones de histeria cultural colectiva: modas extravagantes, gustos espectaculares, las manifestaciones de la publicidad y la propaganda, superficialidad de los afectos que llevan a muchas personas a sentirse más satisfechas como espectadoras que como protagonistas de su vida.”⁸

Sin embargo, -nos preguntamos junto a Lacan- ¿por qué más de un siglo de clínica no ha hecho nada más que dar vueltas en torno al problema? Creemos que es porque a la fenomenología de la experiencia patológica le hace falta un horizonte que vislumbrar.

Lo que buscamos es un lugar desde donde pensar nuestra forma de pertenencia al mundo, en el delirio de las relaciones humanas donde habitan hombres que vinculan todo consigo mismos resulta impensable formar parte del mundo. Es necesario, por tanto, crear nuevos espacios para la existencia, tal y como nos sugiere la ontología crítica a partir del *ingenium* o pensamiento naciente que huye de la violencia del *yo*, como una forma del pensamiento a partir del cual forjar a un *hombre nuevo*, un “hombre loco o de variedades esparcidas de locura humana, cuya fuente radica en el desbordamiento lagunario de la potencia comprimida, de la intensidad sobreabundante de fondo, cuya presión resquebraja el suelo de la existencia limitada y la horada o atraviesa, discurriendo por riachuelos marginales, coagulando en espacios de penumbra o refugiándose en el páramo de los últimos alledaños.”⁹ Un ser humano que a pesar de tener la sensación de haber llegado al borde del agujero es capaz de empuñar su locura, detenerse y recorrer un largo trecho para encontrarse nuevamente.

⁸ Francisco Alonso-Fernández. *Formas actuales de la neurosis*. Madrid: Pirámide, 1981. pp. 237 – 241.

⁹ Sáez, *Op. Cit.* p. 219.

III. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco, *Formas actuales de la neurosis*. Madrid: Pirámide, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- LACAN, Jacques. *El seminario, las psicosis. Volumen 3*. Traducción de Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich. Buenos Aires: Paidós, 1984.
- ROUDINESCO, Elisabeth y PLON, Michel, *Diccionario de psicoanálisis*. Traducción de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2ª Edición, 2008.
- SÁEZ, Luis, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2009.

LA GEOMETRÍA COMO EL "OTRO": UN ESPACIO DE REFLEXIÓN PARA LA FILOSOFÍA. EL CASO DE HELMHOLTZ Y POINCARÉ

María de Paz

maria.depaz@hotmail.com

Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa (CFCUL) y
Universidad Complutense de Madrid (UCM).

Es bien sabido que el surgimiento de las geometrías no-euclídeas provocó un controvertido debate filosófico acerca de la realidad o no de las mismas que involucró a pensadores tanto de formación más puramente filosófica como científica, principalmente matemáticos y físicos. Esta polémica dio lugar a las famosas propuestas de demostración empírica de tales geometrías por parte de Gauss, Lobachevsky o Riemann. Pero más allá de los fallidos intentos de experimentación, es importante recordar que el debate en filosofía era inevitable, puesto que ponía en duda el carácter sintético a priori que los juicios de la geometría habían tenido desde Kant. Esto generó numerosas posiciones filosóficas que trataron tanto de defender al pensador prusiano como de socavar todo su sistema metafísico. En esta disputa hay dos posiciones en especial que, tanto por su originalidad filosófica como por su fecundidad científica, merecen una consideración especial: el convencionalismo de Poincaré y el empirismo neokantiano de Helmholtz.

La importancia de estas dos concepciones no radica sólo en su aportación al debate en cuestión, sino en que proporcionan dos nuevas maneras de pensar la ciencia que están muy próximas una de otra pero que, sin embargo, no son asimilables. Lo que trataremos de mostrar es cómo a partir de la reflexión sobre una misma disciplina científica y un problema concreto, se llegó a dos posiciones filosóficas que hoy en día todavía resultan fructíferas en las discusiones epistemológicas sobre la ciencia natural.

Para ello, comenzaremos exponiendo muy brevemente las posiciones de estos dos autores ante la geometría; a continuación mostraremos los puntos de coincidencia y divergencia de dichas concepciones epistémicas y finalmente presentaremos cómo ambas van más allá de la geometría y extienden su discurso a toda la ciencia natural, pero en particular, a la física.

I. El empirismo neokantiano de Helmholtz con respecto a la geometría

Los dos textos principales en que quedan expuestas las ideas de Helmholtz sobre la geometría se titulan "Sobre los hechos que fundamentan la geometría" y "Sobre el origen y significado de los axiomas geométricos", y datan de 1868 y 1870, respectivamente. En ellos queda claro que, en principio, la geometría no es una ciencia empírica por cuanto no se dedica, como las ciencias naturales, a recopilar hechos empíricos, sino que procede siempre deductivamente. Así, los axiomas geométricos son «proposiciones que la geometría no puede probar, pero que puede contar con el reconocimiento de su corrección mediante la cual se entiende su sentido» (Helmholtz, 1870, 199). Entendida así, la geometría sería la teoría matemática del espacio. Pero de esta forma los axiomas no representan ninguna conexión con las cosas reales y podrían ser vistos como dados a priori en el sentido más puramente kantiano.

Sin embargo, existe un modo no matemático, que Helmholtz denomina "científico", de abordar la geometría. En este sentido, su objeto sería el espacio físico, el cual para Helmholtz es de hecho existente, es decir, no es una construcción mental, sino algo real. Se trataría entonces de una geometría física que tendría el carácter de una ciencia natural. Lo que convierte a Helmholtz en un empirista es la afirmación de que las propiedades de ese espacio pueden averiguarse mediante la observación. Esto le llevará a afirmar que «los axiomas de la geometría ciertamente no son proposiciones pertenecientes a la teoría pura del espacio», sino que están ligados a consideraciones mecánicas en tanto que son afirmaciones referidas a los cuerpos físicos. Así, los axiomas de la geometría no hablan de relaciones espaciales, cuando son aplicados al mundo real, sino del comportamiento mecánico de los cuerpos sólidos en movimiento. Así el sistema de proposiciones que constituirá la geometría física puede ser verificado o refutado por la experiencia.

El punto más controvertido de la posición de Helmholtz es la afirmación de que el espacio puede ser trascendental sin que los axiomas lo sean. Esto se justifica porque el a priori de Helmholtz, el cual es sinónimo de "trascendental" para él, no es exactamente el de Kant y tiene el sentido de que la espacialidad de las sensaciones es algo puramente subjetivo. Se trata de una especie de adaptación psicológica a las regularidades del mundo externo. Esto significa que la intuición espacial es una forma subjetiva de la intuición y el espacio es la forma necesaria de la intuición externa puesto que entendemos como mundo externo precisamente lo que percibimos como espacialmente determinado. Y se trata de una forma previa porque la percepción del espacio está ligada a la posibilidad de nuestros impulsos motores y la capacidad mental y corporal de producir esos impulsos ha de ser anterior a la experiencia. Además, imponer un estatus a priori sobre los axiomas geométricos implicaría la suposición de "hechos intuitivos como necesidades del pensamiento". De este modo evita la presuposición metafísica de que la geometría del espacio quede determinada a priori.

Dado que Helmholtz mantenía que la geometría deriva de la medición física, intentó reconstruir la forma del espacio sobre una base muscular-fisiológica, usando así el concepto de movimiento. Por ello, la actividad muscular tiene un carácter fundamental como fundamento de los impulsos motores que generan los desplazamientos de los cuerpos sólidos. De acuerdo con Helmholtz, la libre movilidad de los cuerpos parece ser una condición esencial de este tipo de geometría. Para el sabio alemán, las partes de nuestros cuerpos que movemos a voluntad servirán como instrumentos de medida cuyo comportamiento revela regularidades de nuestro entorno. Así, reconocemos los movimientos primero de nuestro cuerpo y después de los demás cuerpos rígidos como cambios espaciales y a partir de estas modificaciones de nuestro espacio perceptual construimos el espacio objetivo que está caracterizado por las leyes del movimiento de los cuerpos y la propagación de la luz. Por tanto, por la mecánica y la óptica además de la geometría.

Consecuentemente, aunque Helmholtz entendió la geometría como una ciencia empírica, en algún sentido reconoció también su estatus como una estructura deductiva formal que se mantiene independientemente de su contenido intuitivo o sensorial.

II. El convencionalismo geométrico de Poincaré

Desde el artículo de 1887 "Sobre las hipótesis fundamentales de la geometría", son numerosos los lugares en los que Poincaré trató de caracterizar su posición con respecto a la ciencia del espacio, especialmente en su obra "Ciencia e Hipótesis" de 1902. Lo fundamental de esta concepción es la crítica radical de la idea kantiana según la cual los axiomas euclídeos son juicios sintéticos a priori. La refutación de esta posición se basa en el hecho evidente de que otras geometrías son concebibles, pues para Poincaré si los axiomas de Euclides fueran sintéticos a priori, se nos impondrían con tal fuerza que no podríamos concebir proposiciones contrarias a ellos y mucho menos aún construir un edificio teórico sobre ellas (Poincaré, 1902, 74).

Ahora bien, los axiomas geométricos tampoco estarán tomados de la experiencia puesto que nunca podemos experimentar con líneas rectas ni figuras geométricas. En consecuencia revela su posición con la afirmación de que tales axiomas son convenciones. Sin embargo no se trata de convenciones arbitrarias en tanto que forman un edificio lógicamente coherente (esto es, no contradictorio) y de carácter deductivo. En este sentido la geometría no será una ciencia empírica, pues en la concepción de Poincaré toda ciencia empírica está sometida a una constante revisión y para él el carácter de la geometría es el de una ciencia exacta.

Sin embargo, cuando tratamos con los cuerpos sólidos de nuestra experiencia somos llevados a elegir una geometría para determinar el espacio en el que percibimos dichos cuerpos. Para el sabio francés es aquí donde se revela el carácter convencional no arbitrario de los axiomas geométricos, puesto que somos libres, como en toda elección convencional propiamente dicha, para elegir entre una u otra geometría que modele nuestro espacio perceptual, sin embargo, nos guiamos por consideraciones empíricas relevantes para decidir entre una u otra geometría. El papel de la experiencia es mostrar si las convenciones elegidas resultan útiles al ponerlas en conexión con los principios de la mecánica, es decir, si son operativas para nuestras operaciones físico-matemáticas. De ello resulta que carece de sentido preguntarse por la verdad o falsedad de los axiomas de la geometría (Poincaré, 1902, 76), dado que la experiencia no puede confirmar ni refutar una geometría.

De acuerdo con Poincaré, la experiencia ordinaria de nuestro cuerpo como el primer instrumento de medida en el espacio sensible nos proporciona el concepto general de

grupo matemático, que en sí mismo tiene el estatus de una norma para la conceptualización de la geometría y, que es un elemento completamente a priori en la medida en que considera que preexiste en nuestra mente.

Así, la experiencia juega un doble papel con respecto a la geometría. Por un lado, nos da la ocasión de crearla al proporcionarnos los elementos empíricos (los cuerpos sólidos), que luego abstraemos a fin de constituirla como una ciencia exacta. Y, por otro, nos muestra su aplicabilidad al conjugarla con principios mecánicos cuando decidimos cuál es la más apropiada para el espacio de los cuerpos físicos. Como la geometría se constituye como el estudio de un grupo, elegiremos el grupo más conveniente para adaptarlo al mundo de la experiencia. De esta forma la experiencia nos guía en una elección que no nos impone, determinando cuál es la geometría más cómoda para el espacio, pero nunca cuál es la verdadera.

Así, aunque Poincaré se aleja de la posición kantiana al afirmar el carácter convencional de los axiomas geométricos, mantiene algunos elementos a priori, al igual que había hecho Helmholtz.

III. Apriorismo y experiencia en Helmholtz y Poincaré

El caso de estos dos pensadores es una muestra clara de cómo una disciplina científica, como la geometría, se constituye como objeto de reflexión; y lo que las hace más destacables es que esa constitución es previa a la creación de la filosofía de la ciencia como una disciplina académica. Como vemos, la recepción favorable de las geometrías no-euclidianas obligó a repensar los principios a priori en la era post-kantiana. Sin embargo, vemos que tales principios no quedan por completo eliminados en ninguna de las dos concepciones que estamos exponiendo.

La motivación inicial que provocó la reflexión sobre la geometría en Helmholtz y Poincaré es completamente diferente. Helmholtz parte del problema específico de la percepción espacial, y ello le lleva al estudio matemático de la fundamentación de los axiomas geométricos. De ahí a la pregunta epistemológica por la verdadera geometría del espacio hay sólo un paso. Por el contrario, el punto de partida de Poincaré, como matemático, es el fundamento lógico de los axiomas geométricos y la búsqueda de las hipótesis fundamentales para después ver su aplicabilidad a la experiencia.

Con su perspectiva fisiológica Helmholtz excluye de su concepción del espacio físico la teoría matemática del espacio y la considera completamente a priori. Se centra así en los elementos empíricos del espacio dando lugar a la construcción de un espacio físico que está ligado a concepciones mecánicas y que mantiene, sin embargo, un elemento apriórico que es el espacio como tal.

Poincaré, con su enfoque matemático, no puede excluir la teoría matemática del espacio y además elimina cualquier apriorismo en los axiomas. Con la posición convencional queda excluida la pregunta por la verdad de la geometría, pero no la relación con el mundo fenoménico en la que se sustituye la verdad por la utilidad, siendo esta definida en términos de simplicidad y comodidad. El elemento a priori que se mantiene es el concepto de grupo, el cual ya no será una forma a priori de la sensibilidad, sino una forma a priori del entendimiento.

Ambos parten del concepto de cuerpo rígido y del axioma de libre movilidad como características esenciales de sus concepciones geométricas, sin embargo el punto de llegada es completamente distinto porque Helmholtz tratará de constituir una geometría física basada en hechos, mientras que Poincaré se limitará a aplicar al mundo físico una geometría cuyas hipótesis fundamentales son convenciones. Así, para Helmholtz, al establecer la congruencia de los cuerpos rígidos y su libre movilidad, quedan especificadas las experiencias que determinan el espacio. Si ligamos éstas a la condición de tridimensionalidad e infinitud del espacio, para él podemos ya establecer que el espacio es estrictamente euclídeo, pero no de un modo a priori. Por el contrario, para Poincaré nunca vamos a establecer la geometría que rige el espacio porque todo dependerá de la conveniencia de ésta en conjunción con las hipótesis físicas y por tanto podrá ser modificada si éstas últimas cambian.

La postura kantiana del espacio como intuición dada a priori no queda rechazada por Helmholtz. Lo que él considera refutado es la existencia de especificaciones a priori como las de los axiomas de Euclides. Tampoco queda completamente eliminado el kantismo en Poincaré, pues aunque no hay preexistencia de la noción de espacio, ésta surge *con* la experiencia pero no *de* la experiencia, es decir, la experiencia da a la mente las sensaciones que provocan la creación de la geometría con elementos que le pertenecen originariamente.

De este modo obtenemos dos reflexiones sobre una misma ciencia y detonadas por un mismo problema (el surgimiento de las geometrías no euclidianas y la caracterización del espacio físico) que están ocasionadas por diferentes motivaciones pero que llevan a dos científicos de áreas diferentes (la fisiología y la matemática) a la búsqueda de categorías filosóficas para caracterizar su pensamiento. Sin embargo, ninguno de los dos se quedará en la cuestión del espacio.

IV. La extensión de las concepciones: la filosofía de la ciencia de Helmholtz y Poincaré

Como hemos visto, Helmholtz había partido de las sensaciones espaciales como elementos detonantes en el problema de la constitución del espacio físico. El papel de la sensación continuará siendo fundamental en toda la teoría de la ciencia natural de Helmholtz dado que dará lugar a la constitución de ellas como un signo, originado al contacto de los sentidos con el mundo externo pero sin ser una copia de los objetos que lo ocupan, sino solamente un símbolo de ellos. Esto genera una concepción sobre la ciencia que afirma que es imposible alcanzar y conocer la naturaleza de los fenómenos y objetos naturales por medio de un mero análisis formal y lógico del contenido de nuestras representaciones.

En el artículo de 1878 "Los hechos en la percepción", Helmholtz resume lo que puede denominarse su teoría empírica del conocimiento, en la que analiza dichos signos que son interpretados por la mente, pero cuya organización está dada puesto que son producidos por objetos externos, sin embargo para aprender sus significados precisamos de la práctica y la experiencia. Así, mediante la práctica percibimos las relaciones de frecuencia entre las sensaciones y podemos formarnos una representación de la legalidad de los acontecimientos del mundo de la naturaleza. Estas leyes son objetivas y comprenden la necesidad y validez de esa relación.

De esta forma tenemos que el estudio fisiológico determinó a Helmholtz a desarrollar una interpretación sobre la geometría así como toda una concepción de la ciencia natural en la que el experimento tendrá un papel fundamental pero que no se desprende de los elementos conceptuales aportados por el entendimiento.

Del mismo modo desarrolla también Poincaré toda una teoría de la ciencia natural que se va a centra en el despliegue de la noción de convención. Sin embargo, en la

ciencia natural éstas van a tener un origen diferente que en la geometría, pues de modo parcial son provocadas por la repetición de ciertos hechos empíricos. La ciencia está constituida por lo que se denomina "hechos científicos" que son los hechos brutos observados en la experiencia pero traducidos a un lenguaje científico. Así, la ciencia va a establecer principios que son convenciones y son la expresión de relaciones entre esos hechos, y dichas relaciones se consideran invariantes.

Estas relaciones constituyen para Poincaré el verdadero contenido del conocimiento, partiendo del cual, la guía de acción que ha sido utilizada para descubrirlas nos servirá para predecir nuevos fenómenos y establecer nuevas relaciones. Así pues, la actividad científica está condicionada por la imposición de los hechos empíricos pero también por unos principios regulativos a priori que son producto no del sujeto trascendental, sino de la evolución y la selección natural de la especie y por tanto son el elemento no empírico que participa de la generación de las convenciones.

Estas reflexiones plantean problemas respecto al papel de las hipótesis en la ciencia, o el criterio de selección de los hechos, o sobre el estatuto cognitivo de las teorías científicas, la noción de verdad y los marcos que imponemos a la naturaleza. En estos problemas la interpretación de significaciones desborda el plano estrictamente científico y pertenece con pleno derecho a la filosofía. Es decir, con estos autores llegamos a una situación en que la filosofía impregna completamente a la física. Así, la física, en la realidad de su proceso y en su contenido de sentido, no puede ser omitida o dissociada del análisis filosófico de significaciones generales hecho a partir de sus proposiciones formales. Tal es el fondo del problema de la interpretación en que la aproximación unilateral por filosofías separadas de la consideración de la ciencia efectiva hace olvidar la realidad de la construcción. En este contexto tiene todo sentido retomar la expresión de Michel Paty "la física como práctica filosófica" en que las consideraciones de las teorías científicas obligan a una reflexión filosófica de sus suposiciones. Es este el sentido en que la física todavía hoy urge a pensar a la filosofía y así será mientras las teorías científicas pretendan tener un contenido de sentido.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT, Portugal) la concesión de una beca pre-doctoral (SFRH/BD/44787/2008), así como el apoyo

económico concedido. También quiero agradecer el apoyo académico al Centro de Filosofía das Ciências da Universidade de Lisboa (CFCUL), al proyecto "Poincaré, philosopher of Science" (PTDC/FIL/64748/2006) y a la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

IMMAGINI DELLA MENTE.

PENSARE IL RIDUZIONISMO NEUROLOGICO ATTRAVERSO L'ARTE

Silvia Di Marco

Centro de Filosofia das Ciências, Universidade de Lisboa | sdmarco@fc.ul.pt

Questo è il Secolo delle Neuroscienze, ci dicono gli scienziati. Un'affermazione senz'altro audace, soprattutto se consideriamo che il Secolo è appena iniziato. Ma non è difficile concordare con il neuroscienziato Paul Broks quando dice che: "Le neuroscienze stanno emergendo come uno dei grandi sistemi di pensiero che influenzano l'immaginazione di artisti e scrittori nel ventunesimo secolo, proprio come il Marxismo e le teorie psicodinamiche di Freud e Jung hanno lasciato il loro marchio sull'arte del ventesimo" (Broks, 2008. Traduzione mia). Le neuroscienze e, più esattamente, *le immagini del cervello* prodotte nelle ultime decadi attraverso la Risonanza Magnetica funzionale (f-MRI) e la Tomografia a Emissione di Positroni (PET), stanno influenzando l'immaginazione degli artisti e del pubblico in generale. Il che significa che le immagini del cervello, con la loro illusoria chiarezza, stanno contribuendo in maniera significativa a definire una specifica visione del corpo e dell'identità.

I neuroscienziati lavorano con immagini *funzionali* del cervello. A differenza delle immagini morfologiche, che visualizzano le strutture anatomiche, le immagini funzionali servono per catturare l'*attività* cerebrale. Una vasta gamma di attività: dal "leggere" al "sentire un odore" o "vivere un'esperienza artistica", "provare dolore", "essere spaventato/a", "essere schizofrenico/a", solo per citare qualche esempio. L'attività cerebrale viene visualizzata registrando in forma indiretta l'informazione correlata al consumo di ossigeno o glucosio in un certo lasso di tempo del tempo e combinando questi dati con dati spaziali. Il risultato finale è un'immagine digitale risultante da una combinazione di presupposti teorici controversi, soluzioni tecnologiche, convenzioni

arbitrarie (per esempio nell'uso dei colori). Nonostante ciò, le immagini cerebrali *appaiono* come semplici fotografie istantanee della mente in azione. Ter-Pogossian, uno degli inventori della PET, afferma senza dubbi: "L'immagine in sé non dice nulla" (intervista, in Dumit, 2004. Traduzione mia). Nelle pubblicazioni scientifiche le immagini cerebrali sono selezionate in modo da sottolineare una specifica affermazione, supportare le ipotesi degli autori; esse non si reggono da sole. Illustrano le argomentazioni e i dati presentati nel testo e negli istogrammi. Detto in altre parole, le immagini funzionali compiono una funzione esplicitamente retorica (Dumit, 2004). E il lettore specializzato lo sa. Nella letteratura scientifica esse sono considerate "mappe" o "diagrammi" (Kassirer, 1992; Kevles, 2007; Dumit, 2004). Nessun ricercatore oserebbe chiamarle "fotografie" in un articolo scientifico. Ma le immagini sono viaggiatrici instancabili, che migrano da un contesto e da un medium a un altro (Belting, 2004), acquistando e producendo nuovi significati. In quanto poderosi strumenti retorici, fanno sì che specifiche teorie, nel nostro caso la teoria localizzazionista, risultino più convincenti di altre sia per gli scienziati sia per i non esperti. L'equazione "immagine cerebrale" uguale "funzionamento del cervello" uguale "mente" sorge con estrema facilità.

Le immagini cerebrali sono oggetti affascinanti, che meritano di essere oggetto di studio della filosofia. Esse racchiudono questioni filosofiche fondamentali. Le neuroscienze riguardano sia la ricerca di base sia la pratica medica. Da un lato il *neuro-imaging* promette di risolvere il dibattito sulle teorie localizzazioniste e sul problema mente/corpo, dall'altro svolge un ruolo fondamentale nel (ri)definire il significato di termini quali normale/anormale, sano/folle. Come dicevamo all'inizio, queste immagini stanno dando nuova forma all'immaginazione degli artisti in un processo tutt'altro che passivo. Incorporandole nel loro lavoro gli artisti mettono in discussione la natura stessa delle "immagini della mente" e offrono un'avvincente (rap)presentazione delle questioni filosofiche in esse racchiuse. Nel fare ciò arricchiscono queste stesse questioni. Cercherò di sostenere questa affermazione attraverso l'analisi dell'opera di due artiste contemporanee che lavorano il tema cervello/mente: Annie Cattrell e Susan Aldworth.

Nella serie *I Cinque Sensi* (2002-2003) Annie Cattrell esplora la "fisicità della coscienza". *Udito, Vista, Gusto, Vista e Tatto* sono cinque luminosi cubi in acrilico

trasparente dentro ai quali galleggiano forme irregolari e traslucide. Queste forme ambrate fanno pensare a delle nuvole, eppure non sono figure fortuite, bensì accurate riproduzioni di dati derivati da Risonanze magnetiche funzionali che "catturano" la mente in azione. Le sculture isolano l'andamento dell'attività cerebrale corrispondente alla stimolazione di ciascuno dei nostri cinque sensi. Si tratta di un ottimo esempio di come dati scientifici astratti possano essere trasformati in una realtà tangibile (Kemp, 2003), ma nella loro (apparente) semplicità ed evanescenza tali sculture sono ben lontane dall'essere delle mere illustrazioni scientifiche. Cathy Gere le ha appropriatamente descritte come "artefatti luminescenti che comunicano la diafana, bizzarra bellezza dell'idea che sia possibile visualizzare l'attività di un cervello umano vivo" (Gere, 2004. Traduzione mia). Di fatto, ciò che colpisce a prima vista lo spettatore è l'eleganza e bellezza delle forme e dei colori: cubi cristallini (un teschio trasparente?) che proteggono forme dorate (il cervello o la mente?). Si è indotti ad avvicinarsi, a camminare attorno ai plinti bianchi che sorreggono i cubi, sbirciando dentro con una sensazione di intimità e appartenenza. È difficile dire se l'artista ci stia invitando a sottoscrivere la spiegazione neurologica dell'esperienza soggettiva (con specifico riferimento al localizzazionismo), o se invece non stia eludendo la teoria trasformandola in un bellissimo oggetto che ha in sé stesso il proprio significato. L'eleganza delle sculture, infatti, cela la complessità della tecnologia necessaria per crearle, esattamente come l'apparente chiarezza e leggibilità delle immagini cerebrali nascondono la complessità e la natura ipotetica delle convenzioni e delle teorie che ne rendono possibile la produzione.

Gran parte del lavoro di Cattrell si ispira al corpo, alla percezione, alla relazione tra interno ed esterno. Nel 1991 fu artista residente in un ospedale psichiatrico a Edimburgo a iniziò a interessarsi alla psichiatria, alla relazione tra il cervello, la mente e il mondo e alla malattia mentale. Ricordando quella esperienza dice: "la *trasparenza* diventò un'idea centrale per me: come sia possibile guardare dentro le cose, ma non toccarle; [...]. È una delle regioni per cui uso molto vetro; non che io sia particolarmente interessata nella sua bellezza, [di fatto] possiede un certo tipo di qualità estetica, [il mio interesse] ha piuttosto a che vedere con il fatto che è vicino ai diagrammi, ai modelli, alle modalità scientifiche, di visione, [...]. Il modo in cui il vetro fonde e tu lo puoi legare, non sempre è evidente come è stato costruito e così la

costruzione non è la prima cosa che si guarda. Come fare affinché un'opera d'arte dia la sensazione di essere un pensiero, qualcosa di interno che tu hai fatto diventare esterno?" (Cattrell, in Gere, 2004. Traduzione mia). Il risultato di questo sforzo artistico si è concretizzato in lavori molto diversi tra loro quali *Sistema Nervoso* e *Sala Operatoria* (più evocativo il titolo originale, in inglese: *Operating Theatre*). In *Sala Operatoria* Cattrell critica apertamente il paradigma riduzionista. Più esattamente, fa un commento sulla pericolosità circa i pericolosi eccessi ai quali tale paradigma può portare, ossia la pratica di leucotomia e lobotomia. L'installazione è *site specific*, in quanto è stata creata per il Crichton Museum di Dumfries (Scozia), un antico manicomio trasformato in un museo della storia della psichiatria. Consiste in una sala operatoria del diciannovesimo secolo, sul cui tavolo operatorio è stata montata una fragile griglia tridimensionale fatta di sottili barre di vetro. La griglia è una drammatica metafora del cervello e della sua doppia fragilità: vulnerabile alla malattia mentale e completamente indifesa sotto i ferri del neurochirurgo. Si tratta di un'opera molto potente, che trascina letteralmente lo spettatore nella tristezza e angoscia della malattia mentale. L'oggetto astratto sul tavolo operatorio non è semplicemente una metafora del cervello. Esso rappresenta ogni essere umano e la sua inerente fragilità. Ci ricorda quanto limitato sia il controllo che possiamo esercitare su ciò che succede nella nostra psiche (plasmata tanto da imprevedibili eventi neurochimici quanto dall'ambiente sociale) e sui modi in cui la comunità (famiglia, establishment medico, istituzioni pubbliche) si rapporta con il "pazzo".

Sistema Nervoso è un'altra scultura in vetro basata su antichi reperti anatomici portati in Inghilterra da Padova nel 1640. Cattrell ricrea una specie di diagramma del sistema nervoso umano. Sospesa orizzontalmente a pochi centimetri dal suolo, la scultura proietta un'ombra sottile che potrebbe stare per le sensazioni prodotte dal nostro sistema nervoso: le sensazioni vissute ci sono inequivocabilmente presenti ma non possiedono più sostanza di un'ombra. Come in *I Cinque Sensi* l'accuratezza scientifica e l'evocatività poetica si fondono. Il vetro indica la capacità della scienza di vedere ciò che sta dentro e di estrarre forme pure e leggibili dal caos delle viscere. L'interno diventa esterno e il pulito risultato non porta traccia della complessità del processo (dissezione di un cadavere umano per ottenere il reperto anatomico,

modellazione del vetro per produrre l'opera d'arte). Come in *Sala Operatoria*, poi, il vetro indica anche la fragilità, l'effimerità e il timore di infrangersi in mille pezzi.

I Cinque Sensi e *Sistema Nervoso* posso essere interpretati come tributi al paradigma riduzionista e al localizzazionismo. Al tempo stesso, proprio perché si tratta di opere d'arte coinvolgono lo spettatore in un'esperienza estetica, mostrando l'inadeguatezza del localizzazionismo nel dare una spiegazione completa dell'esperienza soggettiva (il che, ovviamente, non significa che una diversa teoria riduzionista non possa offrire in futuro tale spiegazione). D'altra parte *Sala Operatoria* costituisce un esplicito riconoscimento del pericolo implicito nel considerare la malattia mentale (e quindi l'identità umana) in una prospettiva localizzazionista. Mettendo in scena una delle pratiche più controverse nella storia della psichiatria ci ricorda che, più di altre malattie, la maggior parte dei disturbi psichiatrici sono determinati storicamente e culturalmente, e che la definizione di normalità e follia è sempre fatta sulla base di convenzioni sociali. Anche se potessimo definire con esattezza i fondamenti neurochimici del comportamento umano, l'accettabilità di qualunque comportamento (normale/anormale) rimarrebbe sempre determinata socialmente. *Sala Operatoria* è il lato oscuro della visione ottimista della mente/cervello suggerita in *I Cinque Sensi*. In *I Cinque Sensi* il cervello è trasparente, leggibile e affidabile; esiste da solo, in una calma bellezza e può essere modellato positivamente. In *Sala Operatoria* il mondo irrompe sulla scena: il cervello/mente non è più isolato, è (rap)presentato come un cervello che è necessariamente il cervello di una persona specifica, la cui mente è inestricabilmente legata alle sensazioni e all'esperienza. Nel dispiegarsi della sua opera Cattrell esplora in tutta la sua estensione la promessa di trasparenza legata alle immagini del cervello e, più in generale, alle neuroscienze e alla psichiatria: dalle questioni relazionate alla produzione delle immagini e alla teoria localizzazionista, ai dilemmi etici della pratica medica e della biopolitica. Come artista traduce questi temi in esperienze estetiche che interrogano continuamente lo spettatore.

L'enigma di invisibili pensieri che emergono da strutture materiali e le questioni riguardanti l'identità e l'individualità sono il nocciolo anche del lavoro di Susan Aldworth. Aldworth lavora su una particolare idea di ritratto basato sulle immagini cerebrali (soprattutto angiografia e risonanza magnetica), dividendo il proprio tempo tra la sala operatoria e lo studio di incisione. Formata in filosofia e belle arti, considera

il proprio lavoro un "viaggio sperimentale intellettuale e artistico". Il viaggio cominciò nel Natale 1999, quando, dopo essere svenuta nel proprio studio per l'inalazione involontaria di solventi chimici, fu sottoposta a un'angiografia cerebrale diagnostica. L'esperienza risultò determinante in quanto, essendo sveglia durante l'intervento, vide l'immagine del proprio cervello proiettato su uno schermo.

Il risultato artistico di questa esperienza fu *Tra una Cosa e un Pensiero* (2000), autoritratto sospeso tra materia e astrazione. Questa piccola incisione è l'elaborazione, la reinterpretazione artistica, di un angiogramma cerebrale. L'"originale" è un'immagine in bianco e nero, ma Aldworth rielabora le forme di base in colori caldi che ricordano sia la vita organica (il rosso scuro del sangue) sia la materia inorganica (ocra chiara e terra di Siena). Il risultato è alquanto ambiguo: più un paesaggio, una mappa, che un cervello (esattamente come le immagini mediche). Il rosso che sprizza dall'arteria cattura l'attenzione dell'osservatore. Capiamo immediatamente che rappresenta il sangue, ma sembra anche un fiume che scorre in un deserto, un deserto rotondo e luminoso come un'idea improvvisa, e come accade spesso ai pensieri il fiume si disperde in contorte linee secondarie. Con le sue piccole dimensioni (20x20 cm) questo quadro trasmette un senso di intimità (bisogna avvicinarsi fisicamente per poterlo vedere bene) molto simile a quello suscitato da *I Cinque Sensi* di Cattrell. Quella sensazione di strana intimità che potremmo provare guardando dentro la testa di qualcuno. L'uso della tecnica di incisione/acquaforse è simbolica e significativa. La stampa, in quanto tecnica di produzione artistica legata allo sperimentare, all'invenzione, all'imprevisto, all'alchimia e alla serendipità, è ideale per produrre immagini che sono l'equivalente grafico dei processi che portano all'emergere del pensiero dall'attività chimica di miliardi di neuroni (Saunders, 2008). Questo mezzo espressivo dipende in modo cruciale dalla chimica e ha il potenziale per generare immagini del suo proprio processo di comparsa, in quanto l'opera finale, un negativo della piastra di metallo originaria, è il risultato (parzialmente imprevedibile) di una serie di reazioni e interazioni tra acidi, inchiostri, metallo, carta e resine.

Aldworth ha esplorato questi temi nel corso degli anni, creando molteplici "variazioni". Nella serie *Brainscapes: inside the brain of thirty strangers* [Cerebropaesaggi: dentro al cervello di trenta sconosciuti] (2005-2006) ha fatto "ritratti astratti" di trenta pazienti sottoposti ad angiografia al Royal London Hospital. Il collasso

del ritratto in un paesaggio, e vice versa, che in *Tra una Cosa e un Pensiero* era rivelato dalle forme e dai colori, è ora esplicitato nel titolo stesso dell'opera. Con un mirabile controllo di una *palette* essenziale (blu e bianco) e degli imprevisti dell'intaglio Aldworth crea paesaggi del cervello che, come il lavoro precedente, hanno l'aspetto di inquietanti mappe di un territorio sconosciuto. Ritratti che trasmettono ancora una volta le domande che popolano il lavoro dell'artista: com'è potuto succedere? Com'è che la carne inizia a pensare?

In *Tra una Cosa e un Pensiero* e *Brainscapes* le immagini mediche costituiscono il punto di partenza per la creazione di altre immagini su supporti diversi dalla stampa fotografica originale. Nel dittico *Cogito Ergo Sum, 1, 2* (2002), invece, l'artista usa direttamente le stampe su cellulosa della risonanza magnetica funzionale, immergendole in un'emulsione abrasiva e sovrapponendovi foglia d'oro e collage (immagini e parole). Lo scopo dichiarato era quello di "tentare di riconnettere queste immagini mediche all'esperienza quotidiana e al sé". Il risultato è al tempo stesso lirico e provocatorio. In *Cogito Ergo Sum 1*, per esempio, vediamo un occhio fissarci da quattro delle venti sequenze della risonanza magnetica (l'occhio della mente? L'occhio di Dio?). In un'altra sequenza una donna, che potrebbe essere una ballerina o un'artista di circo, cade sognante nel vuoto, mentre più in basso una fata ci osserva da dietro un cervello sezionato. Queste fantasiose "intrusioni" visive nella Risonanza Magnetica mettono letteralmente in mostra l'ambiguità delle immagini cerebrali: esse sembrano promettere la rivelazione di qualcosa (il sé, l'identità, la coscienza) che non possono afferrare. Tale inadeguatezza della scienza è affermata a gran voce nell'ultimo *frame*, in cui leggiamo: "Puoi guardare dentro al mio cervello, ma non mi troverai mai" e "Sono dentro alla mia testa. E fuori dal mio cervello". Nella seconda tavola del dittico non si trovano immagini evocative, ma brevi frasi che affrontano esplicitamente il problema mente/corpo e la sensazione di estraneamento che una persona prova quando cerca di pensare la complessiva esperienza del "sé" come cruda produzione del cervello. Alcune frasi sono stampate chiaramente mentre altre sono quasi cancellate. In questo modo l'osservatore è preso in un movimento di avvicinamento e allontanamento, in una sorta di conversazione con l'artista: in un dato istante le sue parole si comprendono facilmente, poi, improvvisamente, si fanno confuse, come un'idea che sappiamo trovarsi da qualche parte nella nostra mente, ma che non

riusciamo ad afferrare in forma compiuta. In *Cogito Ergo Sum 2* Aldworth offre apertamente agli spettatori il proprio disorientamento di fronte alle immagini cerebrali. Le sue parole variano dal registro drammatico "Dov'è l'IO in tutto ciò?" a quello scherzoso: "Ecco il suo cervello, Signora, con il suo cortex arricciato e il cerebello in fiore. Si sente un po' più vicina a trovare sé stessa guardandolo?", all'umore nero: "Sto andando fuori di testa". Il significato dell'opera è rafforzato dalla sua struttura materiale. La cellulosa è trattata con foglia d'oro, e questo può essere letto come metafora della preziosa promessa che contiene, ossia, rivelare i segreti della mente. Ma, come nella ricerca del vero oro, che deve essere estratto da una miniera o dalle sabbie di un fiume, è difficile estrarre significato e certezze dalle immagini della mente.

Aldworth mette a nudo il paradosso implicito nel neuro-imaging sperimentale, ossia, il suo infruttuoso tentativo di visualizzare ciò che non può essere visto né detto: il pensiero che pensa sé stesso, l'esperienza di essere un essere umano, vivo, in questo luogo e in questo momento. In altre parole, l'esperienza della soggettività. Aldworth non sottoscrive né ricusa la prospettiva scientifica su coscienza, identità, personalità, ma, in maniera simile ad Annie Cattrell, ci coinvolge nel gioco delle domande e dei dubbi. Entrambe danno una "risposta artistica" agli enigmi della scienza e della filosofia. E dare una risposta artistica non significa dare un'unica risposta. Al contrario, comporta l'ampliamento e la (rap)presentazione ricorsiva di quegli stessi paradossi, ambiguità, incertezze insite nella ricerca di significa. La filosofia compie uno sforzo simile usando parole e argomentazioni, le arti visuali danno corpo alla ricerca in un'esperienza estetica.

Referenze bibliografiche

- Belting, H. (2004) [2001], *Pour une anthropologie des images*, Gallimard, Paris
- Dumit, J. (2004), *Picturing Personhood. Brain scans and biomedical identity*. Princeton University Press, Princeton and Oxford
- Gere, C. (2004), Thought in a vat: thinking through Annie Cattrell, *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, 35:415-436

Kassirer, J. P. (1992), Images in clinical medicine, *The New England Journal of Medicine*, 326(12):829-830.

Kemp, M. (2003), Seeing sense, *Nature*, 424:18

Kevles, B. H. (1997), *Naked to the bone. Medical imaging in the Twentieth century*. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ

Saundres, G. (2008), States of Mind. *Scribing the Soul, Exhibition catalogue*. Aldworth, London

Broks, P. (2008) Infant Fingers. *Scribing the Soul, Exhibition catalogue*. Aldworth, London

¿QUÉ ES COMUNIDAD?

DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DE LA DISCUSIÓN EN EL CONTEXTO ACTUAL DEL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA

Keila Fernández Martínez

En esta exposición llevaré a cabo una breve introducción a la problemática que gira en torno a la noción de comunidad en el contexto del debate actual. Se trata de una investigación orientada desde un punto de vista filosófico-ontológico, porque sobretodo consiste en un desciframiento hermenéutico de los presupuestos ontológicos involucrados en dicho concepto, y un examen crítico de las problemáticas concernidas en tal análisis.

Una visión panorámica de la problemática, tal y como se nos presenta hoy en el escenario filosófico, permite partir del supuesto general de que nos encontramos en una situación "post-metafísica" del pensamiento. De acuerdo con este sesgo global del presente, la "comunidad" ya no puede ser definida en términos sustancialistas. Desde el comienzo de la modernidad el hombre ya no se experimenta parte de un cosmos prefijado, en el que ocupa un "lugar natural", sino más bien centrado en "mundos valorativos" en los que, a falta de un marco orientador previo y fijo, se encuentra ante la responsabilidad de elaborar su propia identidad.

La posición alternativa emergente que aquí presentaré trata un concepto de comunidad que renuncia a una comprensión trascendentalista. Esta perspectiva posee a la base el sustrato filosófico contrailustrado del pensamiento de la diferencia (Foucault, Deleuze, Derrida, especialmente), así como, de un modo más lejano, la herencia nietzscheana y heideggeriana trabada en ellos.

Los autores que aquí trataré brevemente podríamos decir que son los herederos actuales de ese pensamiento de la diferencia, ellos intentan dar solución a esta

problemática defendiendo que el ser de la intersubjetividad reside en las relaciones mismas que la conforman, y oponiéndose a todo fundamento trascendental y universal del ser-en-común. Pero dicha tesis no implica que estos autores estén necesariamente ligados a aceptar un atomismo de mundos sin conexión, sino que indagan el cómo articular y vincular lo diferente entre sí. Cada uno de ellos definirá este vínculo o “entre” poniendo el acento en aspectos diferentes, entre ellos veremos la postura de Agamben, Esposito y J. Luc-Nancy.

La hipótesis de partida de todos ellos es común, se basa en la idea de que cada sujeto pertenece a la comunidad y es indelible de ella, es condición coesencial de nuestra existencia, no podemos separar ambos conceptos. Somos juntos, es decir, no vivimos solos, y esto mismo es lo que nos permite hablar de un yo, porque es lo que nos permite distinguirnos de otros, aunque todos nosotros tenemos un mismo valor como ser-en-el-mundo. Ahora bien, al afirmar la diferencia, surge de inmediato un problema, a saber, el de indagar cómo se articula lo diferente entre sí, cómo conforma sus vínculos. Y aquí es donde difieren los tres autores.

AGAMBEN

Para dar solución a esta problemática, Agamben propone el concepto de *cualsea*, mediante el cual podrá rescatar una nueva idea de singularidad compatible con toda universalidad.

El “cualsea” es singularidad pura. No tiene una esencia o identidad fijada sino que se determina en relación a sus posibilidades.

El *cualsea* es un singular concreto que a su vez vale para todos los casos de su género, por tanto no es ni individual (o accidental) ni universal (o necesario). El *cualsea* se genera continuamente a sí mismo según su propio modo de ser, por eso no podemos definirlo bajo una esencia concreta. Su ser tiene la libertad propia para ir determinándose bajo su voluntad.

Por tanto en esta concepción, lo singular mismo, el individuo singular concreto, al ser inherentemente libre de esa forma, que implica realizarse, hacerse a sí mismo en devenir, y también al poseer la vocación ética de realizar posibilidades, al ser eso así, resulta que tiene que entrar en relación con el otro. Y es esa relación misma, de singularidades haciéndose a sí mismas y afectándose entre sí lo que constituye el intersticio, el “entre”.

En realidad con esta nueva idea de singularidad lo que pretende Agamben es proponer una nueva alternativa frente al poder liberal y soberano. La salvación no consiste en una simple lucha por el control del Estado, sino que lo que hemos de superar es esos sujetos sin identidad propia, porque si no es de este modo no podemos enfrentarnos a ese poder estatal. Y esta es la finalidad de la singularidad *cualsea*.

ESPOSITO

Como veíamos anteriormente, Agamben explica el "entre" poniendo el acento en la libertad, sin embargo Esposito enfatiza en el compromiso. Su tesis general es que el «entre» que une y separa es un deber compromiso recíproco.

Para Espósito la comunidad no es algo que sea definido por lo propio de cada uno (raza, etnia, lengua, territorio,...) que comparten los miembros de ese grupo, sino todo lo contrario, lo común es lo no propio, lo compartido por todos. Y ligado al término *communitas* nos encontramos el de *munus*, que refiere a un deber. De tal modo que la comunidad es aquello que nos une a todos por un deber, compartimos una carga y un compromiso recíproco.

El *munus* es algo que une a los sujetos de la comunidad, pero no como propiedad sino como un deber. Pero la comunidad no es solo esa unión de individuos sino que es un modo de ser constitutivo del hombre.

Esposito analiza cual ha sido ese *munus* o lazo que nos ha unido en comunidad a lo largo de la historia en sus diferentes etapas, y crítica a toda forma de individualismo porque la comunidad no puede crearse si el sujeto se encierra sobre sí mismo, sino que se crea en el encuentro con el otro, en ese juego de relaciones del que ya nos hablaba también Agamben.

En el cristianismo el *munus* se halla en el concepto de culpa, en Hobbes o Rousseau en el miedo a la muerte, ambos presentan modelos diferentes, pero aun así siguen en la misma base considerando a la sociedad formada por individuos. Por eso Esposito recurre a Kant, porque éste último si supera lo individual a través de la ley de la razón. Aunque luego Esposito también lo critica desde Heidegger ya que no es necesario recurrir a una ley formal supraindividual, lo que hemos de buscar es el ser en el mundo, algo más cercano. De este modo, Esposito seguirá en la línea de Heidegger

afirmando que en ese salir de sí del sujeto se produce un encuentro con el otro y ahí es donde se forma la comunidad.

J.LUC-NANCY

Nancy también parte de la tesis de que la comunidad no puede consistir en un simple conjunto de individuos, sino que ha de ser lo que se denomina el *clinamen* del individuo (el ser en común). Esto consiste en una inclinación del uno al otro, para evitar un individualismo sin ninguna relación.

La idea principal de Nancy consiste en repensar la común unidad como ser singular (en el plano del *éxtasis*: no inmanencia) frente a lo individual y absoluto. El *éxtasis* es lo que nos muestra la imposibilidad de una inmanencia absoluta de la comunidad. El concepto que ha de entrar en juego es —una vez más— el de singularidad, frente al de individualidad, porque el ser singular pertenece al plano del *éxtasis*, es decir, no existe un sujeto de la comunidad sino que ésta se halla en dicho ser singular. Si partimos de una comunidad como ser absoluto tan solo estaremos construyendo sistemas dogmáticos.

Según Nancy el primer paso que hemos de realizar será analizar el horizonte en el que permanecemos en estos tiempos. Rousseau fue el primer pensador que definió la comunidad como algo que ha sufrido una ruptura quizás irreparable, una idea que retomaran los románticos, y Hegel, hasta llegar a nosotros. Aunque los que también tomaron conciencia de esa pérdida de la comunidad fueron los cristianos, en eso consiste a lo que ellos llaman muerte de Dios. Sin embargo Nancy cree que más bien la comunidad no es algo perdido sino que los que estamos perdidos somos nosotros, hemos confundido la inmanencia con lo singular.

Para Nancy la comunidad tiene lugar en la relación con el otro, es mi “yo” que se halla en los otros, de ahí la imposibilidad de su propia inmanencia. Yo solo puedo tomar conciencia de mi mismo como tal a través de los otros, en la comunidad, en la intersubjetividad y comunicación con los otros. Pero la comunidad misma no puede ser un sujeto ya que ella misma no puede tomar conciencia de sí. La comunidad es la exposición de las distintas singularidades, no es algo producido, sino que ella misma se experimenta, no es nada ni un sujeto colectivo, sino ese “entre” como tal.

También forma parte de la tesis de Nancy afirmar que el mito es algo esencial a la comunidad, un ser-común donde todos se reconocen. Sin embargo se ha producido

una interrupción y abandono de la antigua mitología y por eso necesario crear un nuevo mito para que sea posible una nueva comunidad. Nancy ve la salvación en lo que llama comunismo literario, ya no se trata de un gran relato ni de un mismo origen o fin, sino que es algo común, tan solo un habla compartida. Pero gracias a esto el grupo puede reconocerse, además de comprenderse a sí mismo y al mundo compartiendo esta escritura. Para Nancy la escritura literaria es una práctica política, posibilita un más allá del mito o del habla común, lo que nos une a unos y otros en una comunidad es la literatura.

Para concluir y recapitular el tema aquí presentado, mencionar que la hipótesis de trabajo que anima esta investigación es la de que nos encontramos, al menos en el mundo occidental, en un modelo de existencia comunitaria que tiende a cerrarse sobre sí, blindándose al cambio cualitativo e impidiendo la posible apertura a una forma de vida capaz de "hacer mundo".

Por eso considero que dicho "cierre" debe ser estudiado desde sus raíces ontológicas para crear y generar nuevas formas de relación entre los seres humanos y, a la par, nuevas formas de entender lo real.

De tal modo que puedo finalizar mencionando que este proyecto se encamina hacia la apertura de las posibilidades críticas y transformadoras de la filosofía cuando adopta la forma de una "ontología política".

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

AGAMBEN, GIORGIO, (2006), *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos.

ESPOSITO ROBERTO, (2007), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Madrid, Amorrortu.

NANCY, J.-LUC (2001), *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena.

Otros

AGAMBEN, GIORGIO, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-textos, 2006.

— *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo* {tc \l1 "* La sociedad del espectáculo}, Valencia, Pre-textos, 1999

- DELEUZE, G., *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 19996 [Orig.: Le Bergsonisme, París, PUF, 1966]
- *Diferencia y Repetición*, Gijón, Júcar, 1988 (= DR) [Orig.: Difference et répétition, París, P.U.F. 1969]
- *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989 (= LS) [Orig.: Logique du sens, París, Minuit, 1969]
- *Mil mesetas*, Barcelona, Pre-textos, 2000.
- *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997.
- *Conversaciones*, Madrid, Trotta, 1998.
- ESPOSITO ROBERTO, (2006), *Bios. Biopolítica y filosofía*, Madrid, Amorrortu.
- *Immunitas*, Madrid, Amorrortu, 2005.
- FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978.
- *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- NANCY, J.-LUC, (2003), *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós.
- SÁEZ RUEDA / DE LA HIGUERA., *Pensar la nada*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- SLOTERKIJK, P., *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Alfaguara, Altea, 1989 (dos vols)
- *Esferas (I,II,III)*, Madrid, Siruela, 2006.
- *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- *Temblores de aire*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- ZIZEK, S., *El espinoso sujeto*, Barcelona, Paidós, 2001.
- *Visión de paralaje*, México, FCE, 2006.

DE LA LIBERTAD A LA SUMISIÓN.
A PROPÓSITO LA ÉTICA Y EL DERECHO EN KANT Y LÉVINAS

Luis Javier Gálvez Aguirre

1. Introducción

Si bien las distinciones entre ética, moral y derecho son repetidas hasta la saciedad, lo cierto es que, a la hora de abordar el tema con precisión, en principio nos vemos obligados a constatar que muestran más afinidades de las que suponíamos a primera vista. Así, por esquematizar muy rápidamente la cuestión, podríamos decir que, si la moral y la ética pertenecen de hecho a un plano de relaciones sociales más apegado a lo interpersonal, el derecho se encargaría de una regulación más abstracta, más desapegada, aplicada a otros tipos de relaciones que son necesarios; si la moral y la ética son, en el sentido señalado más "subjetivas"; el derecho sería, por tanto, más "objetivo".

Sin embargo, esa interpretación es una de la infinidad de opciones que surgen a la hora de circunscribir los papeles de la moral, la ética y el derecho. Ya que el derecho, supuestamente "objetivo", ha de tener algún fundamento sobre el que sustentarse, éste se ve forzado a extraer su contenido de hábitos, convenciones y creencias generales de una comunidad, y tales expresiones de la cosmovisión de esa comunidad serían, precisamente, elementos de su moral o su ética, junto a otro tipo de costumbres que escaparían a ese tratamiento.

Una de las principales formas de señalar en la actualidad la distinción entre derecho y moral se lleva a cabo mediante la introducción de otro elemento, que también es de por sí problemático: la justicia. Si bien en ciertos contextos se entiende tal justicia como la llegada de los derechos "más básicos" a cierta sociedad a través de

instituciones legislativas que los garanticen, en otros casos la justicia clama contra todo el entramado jurídico que no “comprende” de casos particulares no aplicables desde su codificación legal. La justicia, por otra parte, también ha remitido históricamente a una cierta concepción religiosa de absolución de los errores humanos, por lo que puede crear a su vez conflictos tanto con la moral convencional como con el entramado jurídico. Se trata, pues, de un concepto que oscila entre el dominio de la filosofía, el de la teología y el derecho.

La justicia, en cierto sentido, podría considerarse así como el móvil global del funcionamiento de la moral y el derecho; es decir, es aquello que se busca lograr y que se “tiene en mente” previamente a su ejecución efectiva. Pero ello se da de un modo muy preciso: la justicia es avistada, “llega” a la conciencia, por medio del juicio. El juicio, en términos globales, puede entenderse como el *reconocimiento* de cierta propiedad “universal” adscrita a un fenómeno que, en principio, se considera como particular. Y como las propiedades no sólo son relativas a procesos naturales (densidad, velocidad, grado de refracción solar...) sino también a fenómenos culturales (ambición, celos, honestidad, respeto...), el juicio puede ser entendido como juicio moral, juicio que busca lo universal de lo particular, y que por tanto puede ser comprendido como actividad crítica frente a una aplicación jurídica concreta. Pensemos en un ejemplo desgraciadamente de sobra conocido como pueda ser el apedreamiento a las mujeres adúlteras: lo supuestamente universal y válido de una cultura es considerado como algo relativo y contingente desde una instancia “subjetiva” que es capaz de entender la justicia desde un ámbito que se separa de las propias tradiciones inmediatas y las juzga en orden a su razón, o a un cierto “sentimiento” difícilmente explicable si no queda enmarcado en una ontología profunda.

Para comprender esta noción de juicio hemos de analizar someramente a dos autores que, si bien no comparten completamente ciertas nociones clave para entender la moral, sí que en su actitud y consecuencias son más que compatibles. Estos pensadores, que son Kant y Lévinas, se muestran a mi parecer como los más íntegros en una concepción de la moral que ansia la justicia, pero que sigue enfrentada por lo mismo, de manera inevitable, a un acercamiento real y no condescendiente con la esfera del derecho. Sin embargo, este enfrentamiento no debe ser entendido como una pretensión de anulación de la esfera no-filosófica, en este caso, de la

jurisprudencia. Nuestra tesis consiste en afirmar que esa noción de justicia, jamás del todo descriptible, y que sólo puede ser comprendida desde el ámbito del juicio moral (o desde su proto-modalidad, en el caso de Lévinas), puede enriquecer la esfera del derecho. Este enriquecimiento sería tal dado que, como veremos a continuación, la posibilidad de criticismo de los elementos objetivos del derecho permite resituar al mismo más allá de su distinción clásica entre *iusnaturalismo* y *iuspositivismo*, incluyendo todas las posturas intermedias. La resolución práctica de tal enfrentamiento entre la ética kantiana y lévinasiana, por un lado, y el derecho, por el otro, supondría la necesidad de un acercamiento real del derecho a ciertos "hábitos" civiles, de los que se esperarían a su vez una relativa reconciliación con ese derecho del que se espera un acercamiento a la justicia misma.

Finalmente, hay que señalar que el tratamiento de la cuestión ha de llevarse a cabo desde un tratamiento de índole metafísica, por lo que es imprescindible una delimitación de ciertos conceptos que jugarán un papel clave en las conclusiones finales.

2. Las condiciones del enjuiciamiento moral: Kant y Lévinas

Como es de suponer, aquí sólo podremos esbozar algunos de los aspectos clave de los pensamientos de estos dos autores, y sólo en referencia a la cuestión del juicio moral. El juicio ha de entenderse, antes de empezar, como aquella capacidad que nos permite vislumbrar el carácter universal de un hecho particular; en relación a la cuestión que tratamos, un juicio *moral* será entonces aquel que reconozca lo bueno o lo malo en una acción o un hecho del mundo en general (es decir, incluyendo también el mundo de la cultura)¹.

¹ Es imprescindible señalar, aunque sea en una nota, los presupuestos clave de la argumentación que llevo a cabo, es decir, de cómo se comprende la noción de Juicio en Kant sin necesidad de introducirlo en el cuerpo principal del texto, pues complicaría sobremedida la exposición del tema. Resumamos, pues: en el caso de Kant, el Juicio debe considerarse como una facultad intermedia entre el entendimiento y la razón, y así entendida, sigue haciendo referencia a lo fenoménico, pero con la pretensión de poder establecer alguna relación con lo nouménico, por leve que sea, y en la *Crítica del Juicio* es precisamente lo que se busca, aunque siempre manteniendo la regularidad de la experiencia, regularidad que se entiende en el uso teórico de la razón: "El Juicio debe brindar un concepto a través del cual no se conozca propiamente alguna cosa, sino que sólo le sirva como regla para sí mismo, aunque no se trate de una regla objetiva a la que se pueda adecuar su juicio" (*Crítica del discernimiento*, BVII. La citación será la original siempre en el caso de Kant). Por sí mismo, el Juicio tiene como función primordial mostrarnos la posibilidad, no tanto del conocimiento teórico del objeto sobre el que tengamos que tematizar (según la facultad teórica o práctica), sino la *posibilidad* de establecer la regla con la que él mismo determina (o

Empezando por Kant, este se plantea la siguiente cuestión: ¿depende el juicio moral de algún elemento de la experiencia sensible como tal? La respuesta que le da a este problema es, como ya se sabe, negativa: cualquier fundamentación de la moral a partir de fenómenos de la experiencia acaba pasando por una justificación patológica, ya que el mismo fenómeno que se nos da moralmente, puede ser interpretado según causas naturales gracias a nuestro uso teórico de la razón. Por ello, la pretendida autonomía del individuo puede quedar explicada por la heteronomía de las causas naturales. Y el problema se acucia más aún cuando nos planteamos cómo percatarnos de la ley moral en los otros ser humanos, ya que, prescindiendo del *factum* de la ley moral que cada uno de nosotros comprendemos, podemos aprehender a los otros también desde el uso teórico de la razón, y entender que sus acciones, en vez de fundamentarse en la ley moral, pueden ser explicadas según causas meramente naturales (al estilo de las pasiones y los afectos de la *Ética* de Spinoza). Como señala al respecto de este problema Lévinas, "¿Acaso una orientación ciega no representa el orden instintivo, más bien que el humano, en el que la persona traiciona su misma vocación de persona al subsumirse en la ley que la sitúa y la orienta?"². Precisamente el *conatus*, el deseo, la búsqueda de la felicidad, son elementos biológicos con los que hemos de vivir, pero que no instauran por sí mismos una "ética" cuyo envés de dominación ha de tenerse presente.

Sin embargo, la comprensión de este problema a partir de la fenomenología ha dado un giro enriquecedor al asunto: por una parte, hay que percatarse de que la autonomía de la voluntad humana, si queremos involucrarla en el mundo real mismo, ha de ser entendida según una relativa y matizada *heteronomía*; por otra parte, la comprensión de la ley moral, aquella ley que permite que haya un juicio, debe ser vista más allá de uno mismo, en el *otro*. Al respecto, pues, las aportaciones de Heidegger y, especialmente, de Lévinas, han permitido vislumbrar ciertos aspectos de la filosofía práctica kantiana que pueden adaptarse mejor a la noción de ontología que hoy se maneja y cuya relación con la cuestión de la justicia y el derecho debe mantenerse siempre en activo.

reflexiona) sobre aquello suprasensible (ya sea según el gusto o según la teleología) que podemos prescribir. A pesar de todo, la prescripción sólo se da de un modo subjetivo (y no como regla objetiva sobre cualquier dominio de lo sensible) sobre aquello que es fenoménico, esto es, aprehendido en primera instancia desde la categorización del entendimiento.

² Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós Editores, 1993. p. 38.

2. 1. Ley moral como heteronomía

Si bien es cierto que el propio Kant incide en la autonomía de la voluntad, ello lo hace en oposición a la heteronomía de las causas del mundo natural, causas que sólo se explican por inclinaciones del carácter biológico y que están fundadas en el deseo. Así, pues, no parece posible buscar una ley de comportamiento moral válida para todos si los deseos entran en juego, pues éstos, en cuanto se dan entre varios individuos, conducen inevitablemente al conflicto. Pero si tomamos al hombre en conjunto de todas sus facultades, la autonomía de la voluntad se revela heterónoma, porque depende de un *don* que en definitiva le es dado al hombre como ser íntegro, y que es precisamente la ley moral:

La consciencia de esta ley básica [...] se nos impone por sí misma como una proposición sintética *a priori*, la cual no se funda sobre intuición alguna, ni empírica ni pura [...]. Con todo, para considerar esta ley como dada sin dar pie a tergiversaciones, conviene subrayar que no se trata de un hecho empírico sino del único *factum* de la razón pura, la cual se revela a través de él como originariamente legisladora³.

Esa "heteronomía", si así hemos de llamarla, es tal porque la ley moral es un *don*: aunque bien es cierto que no gozamos de una intuición intelectual que pudiera hacernos comprender el cómo o el "lugar" de esa ley moral, ésta se nos presenta como una donación en tanto que *factum*, el cual no nos es indiferente en modo alguno; *factum* de la ley moral como don o "algo dado" *desde fuera* del hombre en su integridad⁴. Este don, por otra parte, provoca un *sentimiento moral*: el respeto, que humilla al sujeto que juzga cuando sus acciones no son conformes a la ley moral misma. El sentimiento moral no es sensible porque no se atiene a la esfera de lo que es (el mundo de los fenómenos), sino que alude a lo que debe ser, es decir, que pertenece a una esfera que se escapa inevitablemente de la aprehensión del hombre y de la que sólo puede tener constancia en tanto que donación heterónoma al mismo en

³ Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza, 2004. A 56.

⁴ "La ley moral en cambio, aunque tampoco proporcione ninguna perspectiva, sí trae a colación un *factum* absolutamente inexplicable a partir de todos los datos del mundo sensible y del contorno de nuestro uso teórico de la razón, un *factum* que suministra indicios relativos a un mundo puramente intelectual e incluso lo determina positivamente al dejarnos percibir algo de él, a saber: una ley" (*Crítica de la razón práctica* A 74). La referencia a un *tópos* ajeno a la experiencia y del que obtenemos, si bien no con una absoluta claridad de la fuente misma, la ley moral, es una prueba más de esa "heteronomía" en la que el hombre se encuentra inserto, tanto con respecto al mundo, como con respecto a la acción moral.

su integridad. Entendiéndose la cuestión con mucho cuidado, se puede decir que hay *una primacía del factum sobre su aprehensión racional*.

2. 2. El mundo de la experiencia: reconocimiento y aplicación de la ética

Si realmente la universalización de la máxima quiere llevarse a cabo en el mundo, y tal debe ser el propósito de una ética que no se reduzca a teología especulativa, debe contar, de una manera u otra, con aquello que, si bien no le es dado por la experiencia, sí tiene una sutil relación con ella. Estamos nuevamente de la noción de respeto antes citada, pero ahora desde otra perspectiva: si el mundo es "objeto" de enjuiciamiento, éste ha de "albergar" algún elemento que no sea estrictamente fenoménico: se trata, obviamente, del hombre en tanto que otro, como lo tematizará Lévinas:

No se trata de una nueva "experiencia", en la proximidad, opuesta a la experiencia del "tú" que se produce después, o incluso antes; ni de la experiencia del ser de una "experiencia ética" además de la percepción. Se trata *más bien del cuestionamiento de la EXPERIENCIA como fuente de sentido*, del límite de la apercepción trascendental, del fin de la sincronía y de sus términos reversibles; se trata de la no-prioridad del mismo (Même) y, a través de todas sus limitaciones, del fin de la *actualidad*, como si lo *intempestivo* viniera a descolocar las concordancias de la representación⁵.

La cuestión principal que aquí queda marcada y que es compartida por ambos autores consiste en mostrar la imperiosidad de un "elemento" ético en el mundo, pero, por así decirlo, *a pesar del mismo*; Ese ética global entre todos los hombres no puede ser vislumbrada en el mundo como tal debido a su propia lógica de intereses y deseos, es decir, a una lógica patológica en la que puede haber todo tipo de relación, salvo la estrictamente ética. El Otro que tematiza Lévinas podría considerarse como una ampliación de la noción de persona dentro del contexto de la deducción trascendental de la *Crítica de la razón práctica*, a propósito de la posibilidad de un "tópos" pensado que es distinto del lugar del mundo, aunque con la aspiración de la razón práctica de asentarlo en el mundo mismo: "Esa naturaleza que nosotros reconocemos simplemente en la razón podría denominarse naturaleza *arquetípica (natura archetypica)*, mientras que aquella otra donde se contiene el posible efecto de tal idea

⁵ Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós Editores, 1993. p. 13.

en cuanto fundamento para determinar la voluntad cabría denominarla *naturaleza copiada (natura ectypa)*⁶. No se trata, como se podría imaginar si no se reflexiona con detenimiento, de un mundo necesariamente existente *más allá* del nuestro, ni tampoco se mueve estrictamente en el ámbito de las representaciones, las cuales son características de nuestra comprensión teórica de mundo. Esa *natura ectypa* alude a la necesidad de pensar en un espacio pre-lógico que insiste en nuestra forma de ver un mundo que *es* de otro modo, el cual, mediante nuestra naturaleza íntegra, debe ser impuesto, pese a saber de antemano la imposibilidad de su éxito total. Este "reino de los fines" no puede instaurarse en el mundo sin más, pues este atiende a una lógica ajena, en cierto sentido, a la "lógica" de la moral, pero tenemos la constatación fenomenológica de cierta "presencia" (que más bien será llamada "huella" por Lévinas) de lo ético en lo humano en su integridad: "[La abstracción del rostro] no se dirige hacia otros seres, se ab-suelve. Su maravilla proviene *de otra parte* de donde llega y a la que ya se retira. Pero esta venida *de otra parte* no es un *referente simbólico* de este *de otra parte* como si fuera si término"⁷. Tanto en Lévinas como en Kant podemos entrever, por lo señalado, que la ética, sea por necesidad o sea a su pesar, *ha de establecer lazos con el ámbito del derecho*.

3. La ética y el derecho

Una fundamentación criticista de la moral, en relación a la subjetividad que puede aprehender lo justo o injusto, conforme a una *ley* que está más allá de nuestra aprehensión total (que *nos es dada*, en definitiva), inevitablemente chocará con el conjunto de leyes que rigen una sociedad. La postura de Kant y Lévinas, por tanto, verán ese constructor jurídico siempre con cierta reticencia; mas, no obstante, han de incluirlo en la comprensión del hombre tomado en la totalidad de sus facultades:

La ley universal del derecho: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal,

⁶ Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza, 2004. A 74-5.

⁷ Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós Editores, 1993. p. 54. Si bien es cierto que la noción estricta de juicio no es compartida por Lévinas, sí que mantiene ciertos presupuestos cercanos a Kant en la comprensión de la ética, pero este tema no puede ser tratado con detalle aquí. Sin embargo, remito a los pasajes A 97-99 de la *KpV* en los que se puede ver que, si la noción de Juicio queda atada a una categorización del entendimiento, entonces no es posible una deducción del uso práctico de la moral; pero, sin embargo, el *derecho* de tal uso es previo a su racionalización.

ciertamente es una ley que me impone una obligación, pero que no espera en modo alguno, ni menos aun exige, que *deba* yo *mismo* restringir mi libertad a esas condiciones por esa obligación, sino que la razón sólo dice que está restringida a ello en su idea y que también puede ser restringida por otros de hecho; y esto lo dice como un postulado, que no es susceptible de prueba ulterior alguna⁸.

Esta postura, que aún deja un espacio preeminente para la subjetividad humana, sigue siendo defendida por Lévinas, espacio con el que el derecho ha de convivir si éste no quiere ser entendido como la absolutización de una razón atada a condiciones empíricas (costumbres, deseos e instintos organizados) que serían inamovibles a cualquier cambio o denuncia. El derecho, si no atiende a las voces criticistas, corre el grave peligro de caer en un formalismo autolegitimante, cuyo contenido efectivo, fuese el que fuese, tendría la fuerza de una consigna no pensada y, en este sentido, dogmática. El criticismo aboga por una defensa de una subjetividad que tiene en cuenta a los otros más allá de la mera forma en la que se nos presentan las pautas del comportamiento social.

La defensa de los derechos humanos responde a una vocación *exterior* al Estado, que disfruta, en una sociedad política, de una especie de extraterritorialidad, como la de la profecía ante los poderes políticos del Antiguo Testamento, vigilancia completamente distinta de la inteligencia política, lucidez que no se limita a inclinarse ante el formalismo de la universalidad, sino que apoya a la misma justicia en sus limitaciones⁹.

La defensa del sujeto humano, patente en los derechos *conquistados*, ha de venir de una fundamentación que escapa tanto a lo natural como a lo consuetudinario. La autoridad apriorística de los derechos humanos es "más antigua y más alta que la que ya se escinde en voluntad y razón, la cual se impone según la alternancia de la violencia y la verdad; la que está quizás –pero antes de toda teología- en el respeto mismo de los derechos del hombre, la original venida de Dios a la idea del hombre"¹⁰. Es patente que la postura más estricta de Lévinas sigue manteniendo una relativa, pero explícita separación entre la justicia de los derechos del hombre (que va más allá del universal, pues el universal también es la cuantificación que deja de hacer

⁸ Kant, I. *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1994. p. 231.

⁹ Lévinas, E. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, 1997. p. 138

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 131-2.

justicia¹¹) y la potestad estatal. Aquí no se trata, por otra parte, de imaginar un cambio radical del Estado, o incluso de plantearse su posible aniquilación, sino de mostrar que el cariz crítico es una demanda necesaria. Sin embargo, ello no nos debe hacer creer que la cuestión radica en mantener la separación entre las relaciones interpersonales, "suprasensibles" del hombre, y la acción del Estado, sino en mostrar la imperiosidad de hacer ética precisamente por no acabar aceptando la maquinalidad de la jurisprudencia. Esta cuestión, desde luego, ha sido tomada en cuenta más de una vez: a pesar de que la acción legislativa traicione la moral, aquella ha conseguido obtener la Declaración *Universal* de los derechos humanos. Son derechos que, más allá de la libertad o la propiedad, imponen un respeto al otro, no están sacados precisamente de los hábitos humanos más naturales, los cuales, por naturales que son, pueden oscilar desde el altruismo a la violencia sin más patrón que la mirada al propio bienestar. Son un tipo de derechos que no están sacados ni de las costumbres, ni tampoco de la "naturaleza" humana, menos aún cuando ésta cada vez es comprendida en términos más objetivantes por su alto grado explicativo. La filosofía crítica ha sido un pilar necesario en este desarrollo del derecho, pero también tiene una responsabilidad a su cargo: precisamente para que esa declaración no sea un extraño universal que se quede vacío de realidad, debe prestarle su apoyo al derecho mismo que la ha podido hacer explícita, derecho que no siempre alcanza su objetivo por la "naturalidad" de la vida. La filosofía crítica, por su propia condición, jamás podrá enaltecer un orden impuesto, pero ahora se enfrenta al reto de colaborar con el derecho, aliado común del orden, lo más estrechamente posible. La ética necesita, para que tenga un sentido pleno, a su otro que es el Derecho, pues la utopía, que nunca se dará, tampoco puede quedarse en la imaginación de cada individuo frente al mal que siempre será presente.

¹¹ "Mi responsabilidad para con el otro hombre [...] no proviene de un respeto profesado a la universalidad de un principio ni de una evidencia moral. Mi responsabilidad es una relación excepcional en la que lo Mismo (Même) puede estar concernido por lo Otro (Autre) sin que lo Otro se asimile a lo Mismo" (Lévinas, E. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós Editores, 2001. p. 31). La "fundamentación" de la ética, "originariamente" previa a la lógica y a la ontología, sigue siendo condición de la aprehensión del juicio, aunque no sea según una relación de deducción o analogía siquiera: ya señalamos anteriormente respecto al *tópos* de lo suprasensible su condición de lejanía para con el mundo sensible.

LA FUERZA DE LO COMÚN

Javier García Fernández y Aitor Jiménez González

A la memoria de Andreas Baader

“Contener sin fin todas las afirmaciones, desactivar paso a paso las certezas que fatalmente llegan a hacerse visibles, este es el largo trabajo de la inteligencia occidental. La policía y la filosofía son dos medios convergentes aunque formalmente distintos.”

Comité Invisible, La insurgencia que llega

1-CONTORNOS Y CENTRO (El pensamiento)

El espacio que habita nuestra existencia viene configurado por los parámetros del capitalismo: como besas; como comes; como bebes; como follas. La niebla producto del hielo seco nos embadurna de irrealidad, asistimos al triunfo de la realidad de lo virtual en cada desplazamiento sobre este mapa de sombras. Capitalismo y realidad son una misma cosa.

De entre todo el juego de relaciones que habitamos, discernimos una que permanece en el hueco de lo puro y de Lo REAL: La amistad.

La amistad es un lugar de encuentro no mediatizado, es una realidad intuitiva y compartida por gran número de seres, es base y es potencia, es origen, es taller. Su territorio es el espacio social de interacción “optimizado”, un espacio que ejerce el “poder de vida” y no sobre el que se practica una “Bío-política”.

Sin pretender eludirlo aseveramos que el lenguaje es producto tanto de soluciones como de problemas, por eso recurrimos al ejemplo, para no caer en la tentación de la explicación:

1-Vemos amistad cuando ante la muerte de uno de los suyos, las gentes de los arrabales Franceses hace arder las calles y los coches, se enfrentan a la policía, gritan, corren, luchan...

2-Amistad es lo que se respiraba en el Granma.

La virtualidad de lo real debe ser combatida desde una base real, base que ya venimos anunciando como la amistad, aunque puedan darse otras, es por esto que pensamos lo político desde la amistad, con todo lo que conlleva. No anunciamos algo nuevo, la creación reside en nuestros corazones y no en palabras ya pronunciadas por héroes como Saint Just y Tupac. La amistad es un mundo que no calla y se comparte.

Sentimos nuestros pasos desvanecerse, más próximos a un cuadro prerrafaelista que a lo que los anuncios llaman vida, somos Ofelias heladas ausentes de mundo, el tránsito hacia Turner requiere de la capacidad de oler tras él oleico verdor el tufo de la burguesía victoriana, pero helados nuestros miembros, lo que nos empuja a luchar por lo que es bueno para los nuestros o contra los que nos destruye no responde a un croquis organizado, sino a un instinto precario.

Es necesario el instinto puesto que solo las capas más antiguas del cerebro reaccionan ante lo virtual,... o de como los raperos que calzan nikes y disfrutan del whiskey de marca (en base a unos símbolos auto-asignados), excluyen de entre los reales¹ a referentes del mercado cómo Nach...

2-PENSAR LA POLÍTICA DESDE LA AMISTAD (El susurro)

Pensar lo político desde la amistad tendrá consecuencias en multinivel:

1-Las regiones que habitan en mi ser.

Una de las tristezas que articulan la existencia y la desapegan de su aspiración de ser, estriba en la consideración monolítica de su composición. El cuerpo es un territorio cuajado de regiones, movidas por un mar de magma en movimiento y perpetua ebullición, liquidar las regiones para hablar de territorio es mutilar al posible ser, esta es la persona unidimensional.

Las regiones que habitan mi ser hablan, otras callan, algunas necesitan de la calma, otras de la violencia, pasión, arrebató, melancolía, pero las que son viejas como el

¹ Entre los grupos humanos que hacen del Hip-Hop una forma de vida, se denomina a los amigos como sujetos "reales" (y no hermanos, puesto que no son familia si no banda), algo que nos gustaría tratar con Zizek.

mundo humano residen en palabras como comunicación, compañía, cercanía y apoyo. Si la seguridad es el retorno al útero, la felicidad y con ello la vida estriba en el retorno a la tribu.

Cuando las regiones enmudecen a falta de palabras recurren a los cuerpos, silenciosos y violentos son el recurso de la supervivencia, la nuestra es una política de la amistad y de los cuerpos, es nuestra afirmación materialista, no acallar nuestras voces. Las regiones colman el espacio de vacío en la existencia, repletan los huecos que se dan entre los pulmones, entre hígado, en el bazo, sacian la sed del cerebro, el ser alimenta mis entrañas. Por eso afirmamos que los seres que cabalgan no están tristes; están en huelga.

2-Los nuestros, y el otro.

Nosotros:

Los nuestros, queremos lo mejor para ellos, y los queremos llenos de vida, de esta relación no necesariamente resulta la felicidad, el amor no llega a tanto.

En este mundo errático, generar un nosotros supone generar mundo, el movimiento obrero es un sentir de factores productivos reales contra la tiranía y la opresión, es un régimen de dominio sobre saberes y fuerzas creadoras, no es un movimiento de oprimidos si no de creadores. Su lucha triunfó o fracasó en la medida en que las masas proletarias tomaron conciencia de dicho aspecto. La vida hoy es la nueva fábrica de lo político.

Llevamos 40000 años venerando el tinte rojo, a la sangre apelamos por la vida, las cuevas musterienses así lo atestiguan. Los paleo-antropólogos coinciden con Brecht, existe una dualidad épica de la confrontación por la vida; Los nuestros por la supervivencia.

Como comunidad política, la llamada a los nuestros por la vida, necesariamente requiere del otro que resulta excluido, tenemos que ser fuertes para afirmar lo nuestro frente al otro, la vida necesita tributos en sangre, la vida es un gesto de alegre violencia contra la nada. El otro es evidentemente un sujeto antagónico, como no podía ser de otro modo. Es aquel que se sitúa justo en la frontera de los nuestros. La otredad es un gesto de denuncia política. Si los indios siux formasen parte del Frente de las Brigadas Antifascistas serían de los nuestros. No serían amigos otros. El otro es el que resiste, en este lado el capitalismo con sus mecanismos de obvedad, sus

parcelas de significado el que se resiste a las pulsiones de las personas e impide que estas se generen de manera Real.

La conciencia izquierdista nos invita a culpabilizar al otro, RENUNCIAMOS A ESA CONCIENCIA PORQUE CREEMOS EN NUESTRA CONCIENCIA.

El capitalismo es una red vírica que se despliega sobre la acción del deseo, solo busca su reproducción codificada en el ADN del mismo movimiento, no luchamos pues contra una forma de muerte, si no de vida. Aspiramos a poder actuar como verdaderos Radicales libres contra la forma de vida, células confusas que empujen a la decadencia de los cuerpos movilizados por la obiedad. La renuncia a la conciencia es el rechazo vírico en detrimento de una reordenación celular, que busque la producción y no la reproducción de la vida.

3-DE AMISTAD Y MOVIMIENTO RESULTA COMUNIDAD (El grito)

1-DE COMUNIDAD Y FUERZA RESULTAN DEMOCRACIA.

La democracia es una incomprendida, vejada desde Termidor concedió su potencia y la delegó en el poder "el Poder del Pueblo", los jacobinos como los atenienses, sabían que la veneración del poder es la sacralización del rex y del imperium, atenta contra la autonomía. A tenor de sus actos podemos afirmar que de comunidad y fuerza resultan democracia, la fuerza de un cuerpo común, una fuerza orgánica.

Lo común, el mundo que la amistad comparte, camina bajo la lluvia, se aterra del viento (el valor requiere del temer para concebirse), para ser habrá de enfrentarse tanto al ser que no es su ser, como al poder..., por eso susurramos antes de cada combate anarjichos..., la nada es el arma al que se aferran los colegas para hacer frente a la realidad de lo virtual, el ser del capitalismo se niega con la nada para afirmar el ser de lo común: El joker lo entendió.

El pensamiento en marcha (filosofía), en el espacio del conflicto (política) concebido desde el plano de la amistad, deviene en una comprensión dicotómica que tiene por finalidad lo real desde lo justo, proclama un pensamiento autorreferencial que esquivo el pensamiento otro o del otro, como ustedes quieran, en cualquier caso rechaza un mundo individualizado, multicultural en lo obvio. Defender lo común frente al individuo es rechazar la solidaridad desinfectada entre las razas y las culturas bajo una misma

concepción que las hermane y las una bajo un mismo cielo. Un mundo donde quepan muchos mundos.

2-JUSTICIAS

Desgraciadamente el pensamiento débil prevalece, desgarrar la posibilidad de la autonomía y la democracia, Hizbollah y el movimiento Zapatista comparten perspectiva, porque tienen mundo, son autónomos porque fijan a un territorio su propia ley, y ya quieren los metarrelatistas asignar códigos a palabras, que ellas mismas componen su sentido y superan la ausencia discursiva de la presente virtualidad.

El pensamiento débil tiene miedo de abordar lo justo en su texto, tiene miedo de aceptar de que si en Irán se lapida, es precisamente porque NO FIGURA EN EL CORÁN, la soberanía es una cuestión de arbitrio y exceso ¿En qué creen los que no creen ni el terror ni en la virtud?, los que creen en lo justo como emanante de una virtud trascendental no comprenden que precisamente, es una cuestión inmanente de la comunidad el territorio de lo bueno. El texto ofrece las sílabas que configuran lo apto para el colectivo, el enunciado depende ya de la responsabilidad de cada sujeto que entonará o no una canción alegre con la que su mundo pueda bailar.

La mayor expresión de vacío, es el secuestro del "Derecho a tener Derechos" del pensamiento crítico triste y dependiente de un dios que les niega su respuesta, y digo secuestro por que este lema no es una demanda como suponen quienes lo pregonan hoy día, si no una actitud de una comunidad que se reafirma confiriéndose su propia ley desde una postura de fuerza y determinación (construyendo autonomía).

Lo justo no requiere de una relación de enemistad, como declara la legislación penal antiterrorista, lo justo es una balada entre la justicia y la ley, un vals que se mueve al compás del pueblo, una secuencia de palabras que busquen dignificar una vida que se vive en común, es una palabra que cambia con la estación y no por ello deja de ser predecible para aquellos que compartan el lenguaje de la tierra y las estaciones.

El proceso constituyente de un común define lo que pretendemos trazar torpemente, la cuestión reside en anclar al paso constante, un trote mongol (nomadismo social), lo que Negri pronuncia acerca del constitucionalismo y que Deleuze define como "Máquina de guerra ingobernable". El proceso constituyente

anclado así a un devenir grupal es capaz de emplear la pólvora china y el misticismo Sufí para tomar Bagdad y Pekín, que es lo que pretendemos.

De lo común y de lo justo surge necesariamente una formación ordenada que rechaza al estado por deísta y al capital por irreal, lo justo es el corazón de la comunidad, es el código de amistad al que se llega mediante el camino del instinto precario..., más que nunca queremos una justicia precaria.

4- MAGIA (La violencia)

“Cuando termine esta guerra
---sí alguna vez termina---
Podremos conversar
y tal vez amarnos,
podremos jugar a aquel juego
que consiste en abrir distancias
y volver a cerrarlas
sabiendo que no existe
ni el cerrar,
ni el abrir
ni ninguna distancia”.
(C.Maillard- Las lágrimas de kali II)

La transversalidad que rompe los contornos, la fuerza que hace restallar los cristales, para que se claven en nuestros pies, para que sesguen nuestras cabezas y acicateen las mulas que debemos ser, solo tiene cabida en el terreno de lo sagrado: La magia.

Nuestro común fuerte, repleto de vida y de espíritu, elude la corporeidad pero necesita del sudor para cobrar sentido, elude el objeto de esfuerzo para hincarse en el sujeto constituyente.

Hacemos un llamamiento a fuerzas que apelen a lo sagrado de la magia, golems colectivos que formen bandas y okupen casas, miles de asambleas, miles de viviendas, miles...

Quien quiera saber más de magia habrá de ver los capítulos de animación de la guerra de las galaxias; “Las guerras Clon”, prestar atención a los Jedais y asumir los miniclodianos.

Es necesaria la intuición para detectar la fuerza allá dónde sea fuerte, por esto no vemos, olisqueamos, saboreamos, palpamos, cuerpo cuerpo y cuerpo, la política de los

cuerpos hace del sudor y del perfume una alegoría del vivir. La intuición es la herramienta del recolector cazador para orientarse entre la penumbra, y del jurista que defiende a las comunidades indígenas frente al proyecto de mega-presa de la Parota en México, la intuición es la energía que recibieron Zapata y Magón.

El lugar del instinto reside en el sujeto, el de la estrategia en el colectivo.

Todos los sujetos devienen en colectivo cuándo las circunstancias los exijan, todos los colectivos sienten como sujetos ante los límites, la magia define los caracteres de la violencia de un pensamiento que se construye en infinitivo y en gerundio (que no son formas verbales sino actitudes vitales).

5- LA PAZ

La relación dialéctica amigo-enemigo, nosotros-otro se define por la dialéctica, matrimonio fructífero que desemboca en nacimiento sintético.

La dualidad por la que abogamos es un matrimonio contra natura, la relación dialéctica necesariamente apela a un constante combate que se reproduce así mismo para trascender, la dualidad es un campo de inmanencia que no requiere de dios para dotarse coherencia, el sentido es la negación del vacío para crear mundo, negación de vidas ausentes, por eso nuestros mejores aliados serían nuestros peores enemigos bajo una égida dialéctica, queremos a nuestro lado a siniestros tipos de gafas oscuras y sangrientos galones, para estrecharlos, una política de cuerpos que tengan mundo, afirmando la vida y no la clase... no por renegar del heroísmo, si no por situar el eje referencial en un enorme ego, un ego que supere el bostezo universal.

Buscamos la paz vibrante, que haga transfigurar nuestros pensamientos en cada postura, y esto es algo en lo que coinciden la física teórica y la tradición hinduista, por esto el campo de lo sagrado representa la elegancia de nuestro discurso.

Quebrar nuestros pies en el baile y no en la batalla (¿O acaso sentíamos odio cuando destrozamos, es un decir, los bancos de las calles de Tesalónica?) estepario, el odio es un alimento útil sobre todo cuándo existimos en paz, odio como motor, como odio instrumento del nosotros.

Del odio hacia la quietud, la seguridad en una calma que sopla, pensar la filosofía desde el campo de los cuerpos comunes, amistosos, es situar un eje de goce sin pertenencia a la res mercatoria.

Arendtianos hasta el tuétano cuando leemos a Marx; en el seno de lo común la actividad no viene concebida por un proceso de acumulación ni por un proceso productivo de edificación colectiva (tanto nos da Odessa como Marbella), si no por la sobredeterminación de la política sobre todas las cosas y con ello el de la virtud de los sujetos que la conforman, una relación virtuosa aspira a compartir las aceitunas y el vino.

Arendt temía ante todo a una sociedad de gentes dedicadas a ganarse la vida, la vida como la entendemos no es un proceso natural reproductivo (Zoé) si no un proceso artificial (el arte es el camino), de esfuerzos aunados en el surgimiento de un devenir que nos viene dado (Bios). Tanto el Joker, como los Jedis o los raperos están más cerca del Bios que de la Zoé, la ambivalencia del graffiti (entre el delito y el sueldo de los bancos) es el ejemplo del intento de apropiación de lo obvio sobre el Bíos.

Tener mundo, es acometer con arrojo la tarea de crearlo y fortalecerlo, la filosofía política tiene como tarea articular un lenguaje lo suficientemente consistente para agredir a la virtualidad de lo natural.

El presente artículo tiene por objetivo generar nuevos lugares para pensar la filosofía y la política: ¿Politizar el pensamiento? ¿Pensar la política?, lo que buscamos son campos extensos, miles de mesetas dónde pastar y desde los que lanzar ataques, campos dónde el sol y la lluvia rieguen el follaje y los arbustos, territorios sin límites dónde se confundan las líneas divisorias, horizontes que se pierdan entre las nubes y la luna, allí estarán nuestros campamentos, sin lugar fijo, sin retorno porque no hay mas origen que los pasos del momento.

Retorno es Revuelta.

¿QUÉ ES LA VIDA?: TAREAS Y RETOS DE LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XXI

Wenceslao García Puchades*

El siguiente texto se hace eco del proyecto del filósofo francés Alain Badiou en su intento de reivindicar un nuevo *topos* para la filosofía contemporánea. Para ello Badiou no duda en revisar categorías como "verdad", "sujeto" o "ser" para retomar la cuestión que desde los clásicos centraban el pensamiento filosófico, a saber, ¿qué es la vida? De esta manera, en sus últimos libros, el filósofo francés ha tratado de dar coherencia a su proyecto filosófico retomando una cuestión ya olvidada en la filosofía contemporánea: ¿en qué medida puede la filosofía contribuir a vivir una vida verdadera? Badiou, veremos, será fiel a las doctrinas platónicas afirmando que sólo viviendo la vida según la Verdad es posible vivir una vida verdadera. Pero, a diferencia de Platón y de otras doctrinas filosóficas o religiosas, afirmará no sólo que existen múltiples verdades, sino que además dichas verdades son experimentadas en inmanencia al mundo en el que vivimos.

Para Badiou, la filosofía, así entendida, no es más que una disciplina del pensamiento que parte de la convicción de que hay verdades y de que sólo partiendo de esas verdades un individuo humano puede ser capaz de orientar su existencia viviendo una vida verdadera y feliz. La filosofía, por tanto, debe remontarse a los orígenes acontecimentales de estas verdades, proponiendo trayectos dentro de la confusión de la experiencia cotidiana con el propósito de que nos incorporemos a ellos. Para Badiou, estos trayectos aparecen en el interior de la propia mundanidad como cuerpos excepcionales, por lo que participan de la idea de eternidad y universalidad que supone toda excepción. De ahí que proponga el concepto de "verdad" para referirse a ellos. Aunque, tal y como aclara el mismo Badiou, hayan sido nombrado

* Investigador asociado al Departamento de Comunicación Audiovisual, Documentación e Historia del Arte de la UGR (mail: wencesgp@gmail.com)

por la historia de la filosofía de diversas maneras: "sentido", "Bien", "espíritu", "fuerza activa", "noumeno"¹.

En las siguientes líneas argumentaremos la necesidad, hoy en día, de una filosofía que se pregunte qué es vivir una vida verdadera y de qué manera puede contribuir a la consecución de dicha idea.

¿Por qué la filosofía debe retomar la pregunta por la vida?

El filósofo Alain Badiou propone en su libro *Lógicas de los mundos* que la situación actual se sustenta en el siguiente axioma: "no hay más que cuerpos y lenguajes"². Este axioma legitima el consenso materialista y lingüístico que caracteriza la opinión mundana y que podríamos resumir de la siguiente manera: no hay más cuerpos que los que existen y no hay más lenguaje que aquel que posee sentido. De la unión de ambos consensos deriva una correlación entre el concepto de "existencia" y el de "sentido" que nos lleva a extraer otro enunciado: no hay más existencia que la que posee sentido. De manera que, si lo aplicamos a una situación cualquiera hoy en día, el resultado del consenso que legitima cualquier opinión sería: en la situación actual no es posible existir de manera diferente a lo que tiene sentido para el lenguaje establecido.

Pero, ¿qué tiene sentido para el lenguaje establecido en la situación actual? Badiou responderá: la "ética de la víctima"³. En la medida en que todos somos potencialmente víctimas, es posible construir un sentido coherente en torno a nuestra situación. La "ética de la víctima" da sentido al mundo actual: "hay justicia cuando no hay injusticia" o "el bien se construye como negación del mal"⁴. Vemos, por tanto, como el discurso con-sentido acerca de qué es la Justicia o el Bien hoy en día se sustenta sobre una concepción que reduce a la humanidad a cuerpos sufrientes y cuerpos consumidores. En primer lugar, somos cuerpos sufrientes en la medida en que siempre somos víctimas de una amenaza exterior, del Terror que proviene de un afuera, de un Otro. Pero también somos víctimas en la medida en que interiorizamos ese Otro. El Terror

¹ A. Badiou y F. Tarby, *La philosophie et l'événement*. Meaux, Germina, 2010, p. 149

² A. Badiou: *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 17

³ A. Badiou, *Justicia, filosofía y literatura*. Rosario, Homo Sapiens, 2007, p. 20 y *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. Raúl Cerdeiras, México D. F., Herder, 2004, pp. 27-42 y 57-68

⁴ *Idem*. p. 27

nos persigue allí donde vayamos. La "ética de la víctima" ha convertido el riesgo en ese transcendental inherente al ser humano que lo transforma en un cuerpo siempre sufriente. En segundo lugar, somos cuerpos consumidores, en la medida en que requerimos consumir seguridad. La lógica del consumo de bienes y de votos, inherente a nuestras situaciones, aparece como una lógica completamente coherente en la medida en que es a través de ella como podemos acceder a la seguridad buscada. Podríamos decir que compramos seguridad bajo la forma de un discurso coherente -somos víctimas *ergo* compramos seguridad.

Nos encontramos, pues, con un doble juego de sentidos que se retroalimentan. En primer lugar tenemos un discurso ideológico cuya lógica es la "ética de las víctimas", que construye una idea de Bien para legitimar el orden real de la situación actual, es decir, la lógica capitalista-parlamentaria. Por otro lado, tenemos la lógica del mercado y la lógica parlamentaria y electoralista que requiere legitimar "la ética de las víctimas" para mantenerse estable. En términos onto-lógicos, la lógica capitalista-parlamentaria requiere de la existencia de cuerpos sufrientes de la misma manera que la lógica victimista requiere de la existencia de cuerpos consumidores.

Retomando el axioma con que caracterizábamos la situación actual al comienzo de este apartado, podríamos afirmar que el consenso contemporáneo se fundamenta en la siguiente idea: no hay más que cuerpos sufrientes y consumidores y lógicas del mercado y electoralistas. Con otras palabras, para el orden capitalista-parlamentario los cuerpos sufrientes y consumidores existen y no pueden dejar de existir. Su legitimidad y su estabilidad dependen de la máxima expansión de la lógica victimista y consumista a través del flujo continuo de información. Tan sólo observar la programación de la mayoría de medios de comunicación contemporáneos para constatarlo: existen cuerpos que consumen -bienes y votos- y cuerpos sufren.

En estas condiciones de flujo continuo de bienes, información y cuerpos sufrientes y consumidores, todo resulta confuso excepto la consistencia del orden capitalista-parlamentario. Supone un reto para la filosofía, desde nuestro punto de vista, luchar por defender una vida que se sostenga en otra concepción de la humanidad. La filosofía debe sugerir que es posible vivir una vida "elevada", una vida que ligue al cuerpo de la humanidad la infinitud de la Idea y no a la finitud de la mera animalidad.

La filosofía contemporánea -en sus alternativas analítica, hermenéutica y postmoderna- asumió ese reto, pero siempre fracasó. Para Badiou su fracaso deriva de los dos axiomas fundamentales que comparten: el primero, que es imposible la metafísica de la verdad, y el segundo, que el lenguaje es el sitio fundamental del pensamiento. De esta manera, al dar prioridad al lenguaje frente a las cosas, se sustituye la pregunta por la verdad por la pregunta por el sentido. La filosofía del siglo XX se ha convertido principalmente en una meditación sobre el lenguaje, sus capacidades, sus reglas, y sobre lo que autoriza en lo que respecta al pensamiento. Pero si la filosofía acepta el universo del lenguaje como horizonte absoluto del pensamiento filosófico, está aceptando, de manera implícita, la univocidad del sentido de la situación actual y, por lo tanto, sus axiomas, por lo que jamás asumirá el reto de problematizar el mundo. Una filosofía que asume la prioridad del lenguaje frente a las cosas sólo podrá asumir la existencia de múltiples juegos del lenguaje y de tratar de describirlos.⁵

La filosofía debe proponer un principio de interrupción en el sentido. Sugerir para el pensamiento algún elemento que pueda interrumpir este régimen consensual y tomar posesión de sí mismo. Un elemento que se presente al pensamiento sin ninguna otra condición que sí mismo y que trascienda la circulación general del conocimiento, la información, las mercancías, el dinero y las imágenes⁶. Urge por tanto un pensamiento coherente de la excepción. La filosofía debe resurgir como ese espacio conceptual que haga posible el pensamiento de las excepciones de una época. Nos encontramos, pues, con una triple tarea de la filosofía: discernir las excepciones de una época; generar un espacio conceptual que las haga compositibles; y ser capaz de transferir dicha experiencia

1ª y 2ª tarea: Discernir y unificar las excepciones de una época

La tarea fundamental de la filosofía consiste en afirmar la existencia de cuerpos excepcionales en su contemporaneidad. Para ello es necesario interrumpir el consenso contemporáneo afirmando que "no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades"⁷. El "sino que" revela que las verdades existen como excepciones a lo que

⁵ A. Badiou, *La filosofía, otra vez*, trad. Leandro García Ponzó, Madrid, Errata naturae, 2010, p. 52-58

⁶ *Idem.*, p. 58

⁷ A. Badiou, *Lógica de los mundos...* p. 20

hay. Se tratan de procesos excepcionales al consenso contemporáneo porque afirman la (in)existencia de cuerpos que pertenecen al orden establecido y porque su lógica trasciende el sentido del lenguaje convencional. Es tarea de la filosofía buscar el origen acontecimental del aparecer de tales inexistencias para dar cuenta de la lógica de su devenir. De esta manera, la filosofía nos mostrará cómo dichas entidades, en la medida en que su novedad les hacen "inexistir" en el orden establecido, requieren de la incorporación de subjetividades que le permitan tener existencia. Estas incorporaciones "puntuales" son las que van configurando la forma subjetiva del cuerpo excepcional. Por esta razón, Badiou denomina a la localización de las verdades dentro de una situación "cuerpos subjetivables". De esta manera, podríamos decir que uno de los objetivos de la filosofía en el siglo XXI consiste en consolidar el consenso en torno al siguiente axioma: no sólo hay cuerpos sufrientes y consumidores y lógicas del mercado y electoralistas, sino que también hay cuerpos subjetivables y lógicas alternativas al orden establecido.

Por otro lado, Badiou considera innecesario -y un tanto oscuro- buscar esas verdades en lugares trascendentes, pues ellas (in)existen de manera inmanente y singular al propio mundo material. Existen, para el filósofo francés, cuatro ámbitos de la producción humana que, a lo largo de la historia, han mostrado distintos procesos de subjetivación y lógicas excepcionales al orden establecido, a saber: la política de emancipación y sus variantes, las ciencias formales y experimentales (matemáticas y la física), las artes (artes plásticas, música, poesía y literatura, teatro, danza y cine) y el amor.⁸ Aunque, por todo lo dicho hasta ahora, es de esperar que dicha empresa resulte complicada. Pero ese es el reto de la filosofía del siglo XXI: identificar cuerpos excepcionales y lógicas alternativas entre la confusión que introduce el mercado y técnica en la ciencia, el relativismo cultural y la disolución de la norma en el arte, la mezcla entre gestión económica y control policial de la política y la concepción contractual de la familia o libertina de la sexualidad en el amor. El propio Badiou, a modo de ejemplo, sugiere algunos lugares donde buscar las nuevas verdades relativas a nuestra época: la teoría de las categorías en las matemáticas o la geometría fractal en la física; las innovaciones cinematográficas y las nuevas formas de representación virtuales sin referente en el arte; las nuevas formas de emancipación de la masa

⁸ A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard. 2009, p. 134

obrero y popular alejadas de las formas de partido que dominaron el siglo XX en política; y la revisión de las teorías psicoanalíticas aplicadas a los nuevos procesos amorosos contemporáneos.⁹ En resumen, la filosofía del siglo XXI debe realizar dos operaciones: identificar las verdades que aparecen entre tanta confusión y hacerlas convivir gracias a un espacio conceptual adecuado. Se trata, por tanto, de intentar pensar un concepto de contemporaneidad mostrando cómo las verdades del arte, la política, la ciencia y el amor componen una época, una dinámica de pensamiento, dentro de la cual todo sujeto se puede incorporar.¹⁰

3ª tarea: Transmitir

Pero la tarea filosófica no acaba aquí. Es necesario, dirá Badiou, ir más lejos y preguntarse cuál es la relación de la filosofía con la vida¹¹. Esta es una cuestión primordial para distinguir la filosofía de la filosofía académica: ¿En qué medida puede la filosofía contribuir a vivir una vida verdadera? Con lo visto hasta ahora, ha quedado claro que la tarea del filósofo consiste en llegar a un contacto personal con las verdades de su tiempo. El filósofo, dijimos, identifica y unifica las verdades de su tiempo. Podríamos decir que el filósofo, de alguna manera, a través de su investigación alcanza una experiencia existencial relativa a cómo una vida puede ser vivida según verdades. Es esta experiencia la que tiene que transmitir. Se le añade a la filosofía una tarea política y pedagógica, a saber, compartir la experiencia de la existencia de una orientación excepcional dentro de la confusión de la opinión dominante. La filosofía no sólo debe dar cuenta de que las verdades existen, sino de cómo y por qué existen. Es a este aspecto de la filosofía al que podemos denominar su didáctica.¹²

Podríamos afirmar que la didáctica filosófica es la tarea de la transmisión efectiva, y que en la medida en que está condicionada por el arte, la emancipación política, las ciencias formales y el amor, debe extraer de ellas su eficacia. De las verdades artísticas, su capacidad de transmitir más allá del consenso comunicacional establecido. De las verdades políticas, la fuerza colectiva de sus consignas. De las verdades científicas, la coherencia lógica de sus demostraciones. De las verdades amorosas, la

⁹ Idem, pp. 134-139

¹⁰ A. Badiou y F. Tarby, *La philosophie et l'événement*. p. 134

¹¹ Idem., 134

¹² Idem., p. 140-143

experiencia de compartir algo común que supone una declaración amorosa. Con otras palabras, la didáctica de la filosofía consiste en compartir la experiencia filosófica, interrumpiendo el consenso comunicacional a través de un discurso coherente y universal.

La didáctica, así entendida, no tendría otro fin que el de compartir con los demás la experiencia de que en medio de tanta confusión y relativismo, flujos de dinero, de bienes, de información, de cuerpos sufrientes y de cuerpos consumidores, es posible vivir una vida según verdades sin caer en la oscuridad de los dogmas religiosos. Para ello es necesario que el individuo humano se distancie de su corporalidad animal -en tanto sufriente y consumidor- y se incorpore a corporalidades verdaderas (políticas, artísticas, científicas o amorosas).

Conclusiones

Para concluir, nos preguntábamos al comenzar por qué era necesario replantearse el papel de la filosofía a comienzos del siglo XXI. A lo largo de estas líneas hemos visto que en la situación actual impera la opinión de que no sólo vivimos en el mejor de los mundos posibles (la democracia capitalista-parlamentaria) sino que además es el único posible. Esta idea se sostiene en un axioma: "no hay más que cuerpos sufrientes y consumidores y lógicas del mercado y electoralistas". Ante esta situación, y en la medida en que se reduce a la humanidad a su animalidad instintiva y pasiva, resulta cuando menos cuestionable que cualquier individuo pueda ser el sujeto activo una vida digna. El reto de la filosofía es recuperar un dilema clásico: ¿Qué es vivir? ¿Qué quiere decir vivir una vida digna e intensa, no reducible a estrictos parámetros animales? La filosofía debe partir de la convicción de que la vida de verdadera puede ser experimentada en immanencia y que no debe de ser reducida a mera animalidad. Por ello sus esfuerzos consisten en desplegar otro axioma: no sólo hay cuerpos sufrientes y consumidores y lógicas del mercado y electoralistas, sino que hay verdades. Las verdades, así entendidas, son esos cuerpos subjetivables, excepcionales e immanentes que participan de una lógica alternativa al orden dominante. De esta manera la filosofía es conducida hacia un imperativo, una visión de la vida: aquello que tiene valor para un individuo humano, aquello que le permite vivir una vida verdadera y orientar su existencia, es formar parte de las verdades de su época. La filosofía debe

proponer, dentro de la época en la que nosotros vivimos, aquellas cosas que tienen valor. Dentro de la confusión de la opinión mundana, extraer una orientación que permita la "dilatación" del individuo en la medida en que co-pertenezca al sujeto de una verdad. Esta es al fin y al cabo la tarea de la filosofía a comienzos del siglo XXI: transmitir la experiencia de que es posible vivir una vida verdadera, siempre y cuando trascendamos la animalidad de nuestros cuerpos finitos para participar en la infinitud de los procesos de verdad que constituyen nuestra época.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, A.: *La filosofía, otra vez*, trad. Leandro García Ponzo, Madrid, Errata naturae, 2010
- Badiou, A.: *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard. 2009
- Badiou, A. y Tarby F.: *La philosophie et l'événement*, Meaux, Germina, 2010
- Badiou, A.: *Justicia, filosofía y literatura*. Rosario, Homo Sapiens, 2007
- Badiou, A.: *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. Raúl Cerdeiras, México D. F., Herder, 2004
- Badiou, A.: *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008

EL RIGOR DE LA IMPUREZA O LO IMPROPIO DEL LENGUAJE FILOSÓFICO

Javier Garrido Fernández

Doctorando en filosofía de la UGR

“La cobardía, la crueldad, la bajeza, la necedad no son simplemente potencias corporales o hechos de carácter y sociales, sino estructuras del pensamiento como tal. El paisaje de lo trascendental se anima; en él se deben introducir el lugar del tirano, del esclavo y del imbécil, sin que el lugar se asemeje a quien lo ocupa y sin que nunca lo trascendental se calque sobre las figuras empíricas que hace posibles.”

Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*.

“Desafío a cualquier filósofo a que nos explique ahora qué relación hay entre el surgimiento del significante y esa relación del ser con el goce. Ninguna filosofía, digo, da con nosotros actualmente. Y esos miserables abortos de filosofía que llevamos a la rastra como ropa que se hace pedazos, no son otra cosa, desde principios de siglo pasado, que una manera de jugar, y no de acometer este problema que es el único acerca de la verdad, y que se llama y Freud llamó instinto de muerte, masoquismo primordial del goce (...). Toda palabra filosófica fracasa y escurre el bulto.”

Jacques Lacan, *El objeto del psicoanálisis*.

En la reflexión filosófica contemporánea se ha desarrollado una crítica incesante del lenguaje, de los límites del lenguaje filosófico, que pretende dar cuenta del sobrepasamiento ontológico que el acontecimiento supone respecto a la escritura y el habla.¹ El registro de tal sobrepasamiento ontológico del lenguaje, ha posibilitado la asunción de lo eventual de la ontología frente al dogmatismo de los grandes relatos y sistemas mito-filosóficos, y ha permitido situar al pensamiento crítico en el nivel de los procesos moleculares que acontecen en lo no-dicho del entramado metafísico social.²

¹ Sirvan de ejemplo las siguientes referencias bibliográficas: BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, Éditions Gallimard, Paris, 1969; DERRIDA, J., *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1989; AGAMBEN, G., *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-Textos.

² SIMONDON, G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, [1958] Éditions Jérôme Millon, Paris, 2005; DELEUZE, G. – GUATTARI, F., *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, - *Mil plateaux (capitalisme et schizophrénie)*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.

Tal proceso recursivo de autoconcepción crítica del pensamiento filosófico, que expone a la filosofía respecto a su *otredad*, se ha desarrollado singularmente en la producción filosófica francesa de la segunda mitad del siglo XX, como señaló Derrida, a través de la *reducción del sentido*, que atiende al sistema y estructura más allá de la palabra cultural o periodística, y que no restaura el motivo clásico del sistema, ni en borrar ni en destruir el sentido, sino que determina la posibilidad del sentido a partir de una organización "formal" que en sí misma no lo tiene; y a través de una *apuesta estratégica*, consistente en una sacudida radical desde afuera y que se articula en la relación violenta del todo occidental con su Otro, ya se trate de una relación lingüística o ya se trate de relaciones etnológicas, económicas, políticas o militares, relaciones que, no obstante, no se excluyen unas a otras; y en los efectos de un *nietzscheanismo* cada vez más pujante, que mantiene *la diferencia entre el hombre superior y el superhombre*.³

En la *apuesta estratégica* que menciona Derrida, surge la problemática de que "la fuerza y eficacia del sistema transforman regularmente las transgresiones en salidas falsas", por lo que se precisa de un desdoblamiento estratégico desde dentro, que supone la elección, o mejor, el oscilamiento, entre dos estrategias. La primera de ellas sería "intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua."⁴ Pero como señala Derrida, "el riesgo aquí es confirmar, consolidar, o relevar sin cesar en una profundidad siempre más segura aquello mismo que se pretende deconstruir. La explicitación continua hacia la apertura corre el riesgo de hundirse en el autismo del cierre".⁵

La segunda estrategia, consistiría en la decisión de cambiar de terreno, "de manera discontinua e irruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas"⁶, sin perder de vista que esta elección supone habitar "más ingenuamente, más estrechamente que nunca el adentro del que se declara desertar", pues "la simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el <<nuevo>> terreno sobre

³ DERRIDA, J. "Los fines del hombre", en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 172-174.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

el más viejo suelo.⁷ No obstante, Derrida señala que entre estas dos formas de deconstrucción, la elección no puede ser simple y única, sino que se deberían entrelazar ambas posiciones. Tal tarea está marcada por la tercera característica que decíamos que Derrida señala, el *nietzscheanismo*, con la diferencia entre el hombre superior (*höherer Mensch*) y el superhombre (*übermensch*), siendo el primero abandonado a su angustia con un último movimiento de piedad, y el segundo el que “se despierta y parte sin volverse hacia lo que deja tras de sí. Quema su texto y borra las huellas de sus pasos. Su risa estallará entonces hacia una vuelta que ya no tendrá la forma de la repetición metafísica del humanismo ni sin duda en mayor medida, <<más allá>> de la metafísica, la del memorial o de la custodia del sentido del ser, la de la casa y de la verdad del ser. Danzará, fuera de la casa, esta *aktive Vergerszlichkeit*, este <<olvido activo>> y esta fiesta cruel (*grausam*) de la que habla la *Genealogía de la moral*.”⁸

Esta danza cruel es, o parece, el parámetro crítico que enfrenta a la filosofía con su otro, en primer lugar, con su doble. Doble cruel que hace que nos preguntemos dónde, en qué lugares, se encuentra el pensamiento filosófico actualmente. Pues, ciertamente, en tal proceso recursivo de autoconcepción crítica del pensamiento filosófico, se ha insistido en la *mundanización* de la filosofía, lo que no es sino síntoma del olvido en el que se encuentra la tradición filosófica respecto a sus orígenes mundanos. Las operaciones de reanimación filosófica en los estertores del pensamiento filosófico han logrado el debilitamiento y puesta en cuestión del rigor académico del lenguaje filosófico, varado gozosamente en la imagen espectacular de sí mismo, al confundir la producción filosófica con cierta producción, *filosofante*, que mientras se pretende postmetafísica en su superficie, asume y reproduce la metafísica inherente al sistema económico y estatal que la sostiene, apareciendo como estandarte de la razón y del pensamiento crítico, cuya *mundanización* no ha consistido más que en algún momento de la ya tradicional búsqueda filosófica de *sus pobres –id est*, no se puede vivir sin filosofía-, así como en el afianzamiento institucional de una *gestapo* formalista sin más argumentos que los del número de referencias bibliográficas citadas y el uso de los nombres propios como argumento de autoridad, mientras se escamotean las

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

operaciones reales que conforman el subproducto que aparece en las universidades como Filosofía.⁹

Lo que vulgarmente se conoce como *posmodernidad*, cuya mayor característica es la ausencia de pensamiento¹⁰, ha contribuido grandemente a este proceso de eliminación sistemática del pensamiento crítico, como reacción respecto a la situación que determina la posibilidad o imposibilidad del ejercicio del pensamiento filosófico en su forma tradicional o escolástica. La tónica característica actual sería la que decreta el fin de los grandes relatos, en la que se denuncia la violencia metafísica del relato filosófico, y en la que se cuestiona la forma tradicional de la filosofía como forma-Libro. Por supuesto, repito, estas afirmaciones se refieren a la *vulgata pseudofilosófica*, al parloteo banal. Pero conviene tener en cuenta ese parloteo banal en tanto que estas afirmaciones son el rigor de la impureza que actúa en el nivel pragmático del espacio antropológico como consigna, y nos muestra el nivel de recepción y las consecuencias que ha tenido la difusión de gran parte de la producción filosófica contemporánea en el ámbito mundano, que por pertenecer ya a la totalidad de la *metrópolis* deviene obligatoriamente ámbito político. Y cabe tenerlas en cuenta en cuanto que tales impropiedades son estudiadamente organizadas por la *intelligentsia* a sueldo de quien sea, *intelligentsia* que sin embargo se niega a hablar más claro, pues si así lo hiciera desaparecería la importancia que se otorga a tales discursos.

Esta perspectiva corre el peligro de quedar reducida a la imposición de un lenguaje mistificador y vacío, cuando no social-fascista, tal como Adorno ya denunció en *La jerga de la autenticidad*¹¹, y no deberíamos obviar que las consecuencias de adoptar una u otra posición filosófica no se reducen a la oposición dialéctica y fenomenológica de sistemas conceptuales, sino a la torpeza, olvido o temor de situarse en la locura que

⁹ "La Historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor: ¿cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos? Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento, pero que logra también que todos los que permanecen fuera se ajusten tanto o más a esta especialidad de la que se burlan. Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen.": DELEUZE, G., *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977 [Cita de la edición española: Pre-textos, Valencia, 2004]

¹⁰ Como bien describe FINKIELKRAUT, A.: "No hay duda de que el no-pensamiento siempre ha coexistido con la vida del espíritu, pero es la primera vez en la historia europea que se aloja en el mismo vocablo y que disfruta del mismo estatuto." *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987, p. 121.

¹¹ ADORNO, Th., *Dialéctica negativa - La jerga de la autenticidad*, [1970], Madrid, Akal, 2008.

supone el movimiento incesante del entre-dos dialéctico como vacío y tensión infinita que impida el retorno de la metafísica bajo el modelo amo-esclavo.¹²

Gilles Châtelet ha descrito, con menos contenido que Derrida, los mecanismos que produjeron la ignominia de esa *vulgata posmoderna* de la que hablo.¹³

¹² En este sentido, no puede convencer ningún discurso emancipador que sea "desde dentro" y sometido a la lógica del sacrificio, pues no es fiel a sus predicados sino a sus inclinaciones.

¹³ "La Contrarreforma neoliberal, mercenaria solícita, iba a ofrecer los servicios clásicos de la opción reaccionaria, una alquimia social capaz de transformar en fuerza política eso que siempre acaban transpirando las clases medias: temor, envidia y conformismo.

Esta será precisamente la labor de zapa -después de todo bastante obscena- de la era Mitterrand: emascular a una tradición de izquierda combativa para instalar las majaderías de los demócratas modernistas, poniendo buen cuidado en *desmarcarse* de las gesticulaciones demasiado chillonas de la administración Reagan. Se trataba de promover una capitulación elegante -a la francesa- ante el ultimátum de la Mano invisible, presentándola como una cita insoslayable con la modernidad, e incluso como la utopía liberal por fin llegada a la edad adulta. Los años del triunfo de la era Mitterrand iban a ser también los de la espantada espectacular de la *intelligentsia* francesa, no obstante rebosante de talento y generosidad, que había sabido encontrar las palancas de Arquímedes que hicieron vacilar a las enormes barcazas de prejuicios e imbecilidades seculares que mantenían cautivas a las mujeres, los homosexuales, los detenidos y muchos otros. Todas estas agitaciones y luchas, a menudo prolongadas hasta la victoria con ensañamiento, habían acabado irritando a los Metternich contemporáneos -los consejeros de la Trilateral- indignados ante un puñado de exaltados que amenazaban con contagiar a miles de jóvenes razonables.

[Nota al pie: Recordemos que la Comisión trilateral fue fundada en 1973, a partir de una iniciativa privada de ciertas personalidades europeas, japonesas y americanas, para encontrar una "solución" a los "problemas" a los que se enfrentaban las democracias occidentales de la época. Algunos de los trabajos de la Comisión fueron publicados en 1975 en un informe sobre la "gobernabilidad" de las democracias titulado "The crisis of democracy", que no escondía su pesimismo respecto al futuro de las "grandes democracias". Uno de sus redactores, el sociólogo francés Michel Crozier, no dudaba en referirse al "carácter ingobernable" de las democracias europeas, al "romanticismo" y la "irresponsabilidad cívica" de ciertos intelectuales y, en particular, a la proliferación postindustrial de los "pretendidos intelectuales" y "paraintelectuales".]

Los países latinos y su tradición revolucionaria -Francia en particular- eran señalados como cada vez más "ingobernables", con sus militantes hiperactivos, sus *intelligentsias* subversivas y sus poderosos sindicatos, todos ellos viscosidades perjudiciales para la fluidez del futuro Gran Mercado mundial. Pero, en Francia, la intervención de la Trilateral era superflua: como de costumbre, la fatuidad y las camarillas iban a acabar con la *intelligentsia* francesa, de alguna forma el buque insignia de la subversión europea. Los años sesenta habían sido los del naufragio del materialismo dialéctico, que, poco a poco, había perdido sus garras; había tenido que ceder terreno al nietzscheanismo, que, a su vez, empezaba a desmoronarse. Hegel, Marx, Nietzsche, por supuesto, no tenían nada que ver con todo esto, pero toda gran filosofía, por incisiva que sea, parece siempre a manos de vestales demasiado entusiastas. Y las vestales no faltaban: el *nietzscheanismo vagabundo*, que erraba entre Zaratustra y la CFDT (Confederación Francesa Democrática del Trabajo), el *nietzscheanismo mundano*, para los más despiertos -tan indispensable en las cenas parisinas como los entremeses de la anfitriona- y, finalmente, el *posnietzscheanismo posmoderno*, para los más lentos o los más provincianos, hartos de las "grandes narraciones" y las "luchas desfasadas" que nunca habían tenido el coraje de emprender. El estilo Cyber-Wolf, apolítico y desengañado, empezaba a pulular: ¿cómo resistirse a la deliciosa frivolidad de quienes se sentían capaces de "cagarse en lo negativo", de quienes creían haber encontrado por fin el secreto de la felicidad permanente y pretendían cultivar orquídeas en el desierto sin preocuparse demasiado por el espinoso problema del riego? Eran los maravillosos *Jardineros creativos*, que querían volar antes de aprender a caminar y habían olvidado que la libertad, cuando no se reduce al capricho y al sueño, consiste también en el dominio concreto -y a menudo doloroso- de las *condiciones* de la libertad. La Contrarreforma neoliberal iba a tomarse la revancha sin hacer concesiones a los Jardineros creativos. Todas las ideas, aún las más generosas, eran despiadadamente desvirtuadas, regurgitadas en forma de réplicas infectas, igual que las brujas de los cuentos hacen que sus víctimas vomiten sapos y culebras en cuanto abren la boca. Dejemos entonces hablar a la Contrarreforma y admiremos la magia

De esta manera quedaron reducidas las características que señalamos antes con Derrida del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. De ahí que Derrida insista en la necesidad de una articulación entre el "afuera de la filosofía" y el "desde dentro" académico e historiográfico. Quizás esa sea la tarea que pueda aún mantenerse y dar cabida a la continuación del ejercicio filosófico, a pesar de las dificultades que los límites del lenguaje filosófico puedan plantear, puesto que cabría preguntarse qué sentido tiene una filosofía exclusivamente histórico-doxográfica –más allá del mantenimiento y conservación de los textos legados por la tradición-, desconectada del presente actual.¹⁴

verdaderamente luciferina con que creía poder satisfacer todos los deseos de los Jardineros creativos: <<Queréis afirmar la Diferencia e incluso, si lo he entendido bien, defender el derecho a la Diferencia. ¡Pues qué bien! No pedíamos tanto. Sí que nos habéis ayudado a aclararnos... Ya no diremos que tal raza es superior a tal otra -se acabó el racismo de papá-, diremos simplemente que es diferente. ¿No es la modernidad el respeto a la Diferencia?

¿Queréis un Estado lo más reducido posible? No sabéis hasta qué punto estamos de acuerdo... Ya es hora de que el Estado-providencia adelgace un poco: no es necesario estar demasiado corpulento para ser un vigilante nocturno eficaz. ¿Hasta cuándo vamos a seguir agotándonos para mantener bajo perfusión a la Seguridad social y a la Educación nacional?

Habéis dicho nomadismo y movilidad... También en esto os sorprenderá nuestra audacia: nuestras empresas van a "nomadizarse" -disculpad el neologismo- más deprisa que vuestros trotamundos más aguerridos. Evidentemente, en Nueva York, París o Londres, habrá un poco más de gente en las aceras. Pero, después de todo, ¿no es lo que ocurre en Nueva Delhi, Caracas o Sao Paulo? ¿Por qué los países ricos tendrían que ser privilegiados?

Queréis dejarle algunas migajas a la creatividad, al "cada uno a lo suyo", hablando en plata. ¡Qué por eso que no quede! ¡Vuestras órdenes son deseos! Os daremos "cada uno a lo suyo" a manos llenas, pero, por supuesto, sazonado con nuestros ingredientes preferidos: la envidia, el narcisismo y el espíritu posesivo, que, como sabéis, son las materias primas de nuestras democracias de mercado. Estáis hartos de tanta oposición y de los enfrentamientos dialécticos. Queréis inventar una especie de diplomacia de lo continuo... Haced un pequeño esfuerzo más para acercaros a nosotros y veréis que el mercado ama la fluidez -como vosotros- y detesta todas esas reivindicaciones desfasadas, todas esas expresiones de la nostalgia y el resentimiento, todas esas crispaciones de privilegios y esas "viscosidades" segregadas por sindicatos antediluvianos incapaces de integrarse en la generosa movilidad social de las democracias de mercado.

¿Queréis una Universidad más experimental y festiva? ¡Adelante! ¡No lo dudéis! Haced todos los "experimentos" que queráis, siempre que no sean muy caros, claro. ¡Pero cuidado! Hay que seguir la regla de "cada uno a lo suyo". Ya veréis hasta qué punto también nosotros somos capaces de creatividad. ¿Queréis captar los poderes creativos del caos -lo que es muy normal, tratándose de Jardineros creativos- y reemplazar las grandes opciones políticas por una ciberpolítica que deje aflorar graciosamente soluciones adoptadas a partir del desorden mediante simple autoorganización? Vamos, unos centímetros más y nuestros dedos se tocarán..., deshaceos completamente del político y su voluntarismo. Basta con ser paciente: el caos de las opiniones y las microdecisiones siempre acaba produciendo algo razonable.>>

Los Jardineros creativos apostaron por Nietzsche frente a Hegel y, a menudo, frente a Marx, pero se equivocaron de diana. No sería la lechuga de Hegel, ni el topo de Marx, ni el camello de Nietzsche quien nos sorprendería en un recodo del camino, sino Malthus, el vendedor ambulante de los conservadurismos más infames, siempre sonriente y afable, que acechaba al incauto para venderle la pacotilla *libertariana* del nomadismo y lo caotizante."

¹⁴ Sin negar en ningún momento la necesidad e importancia de esa tradición, pues se trata ni más ni menos de la acumulación sistemática de los diferentes modelos crítico-dialécticos que se han registrado en la historia. Pero en la reducción de la filosofía a doxografía, es el propio lenguaje filosófico el que se torna como impropio de la experiencia filosófica. Al ensimismarse en el comentario doxográfico o en los juegos

En el desarrollo de mis investigaciones sobre la experiencia filosófica, abordo esta problemática –la de las posibilidades o pertinencias de la filosofía, la de las impurezas o impropiedades del lenguaje filosófico y *sus lugares*- a través del análisis de las invariantes que caracterizan el desarrollo y ejercicio de la filosofía. Estas invariantes parecen reducirse a las siguientes: el uso del lenguaje natural –con partes significativas de lenguajes artificiales-; la pretensión de totalidad crítica, de universalidad, respecto a la razón y a la verdad; el posicionamiento ético, el *ethos* que el ejercicio filosófico exige para su desarrollo; y la violencia de la crueldad, en el doble sentido de un tipo de *violencia de lo menor* vinculado al *ethos* filosófico, y de una violencia mayor, externa, que la filosofía padece o genera en sus relaciones sociales con lo no-filosófico: relaciones polémicas, cuando no hostiles, por el carácter eminentemente crítico del pensamiento filosófico.

Es sabido que en el lenguaje operan relaciones dialécticas de carácter ontológico. Tales relaciones dialécticas de carácter ontológico responden al intento de “*nombrar* lo posible, *responder* a lo imposible”, como centro de gravedad en el que oscila todo lenguaje.¹⁵ Sin esta oscilación, que señala o registra los grados de distancia y diferencia que aparecen en el *hiato antropológico* respecto al *ser*, al tiempo que rechaza la desigualdad entre las impropiedades, pocas posibilidades hay para el pensamiento del pensar, quedando atrapado en la seducción de un discurso filosofante presto a instituirse como aparato ideológico. Así hay pues una *crisis* –que hay que llevar al límite- del lenguaje filosófico, en tanto que éste se revela como impropiedad de una *praxis* en la que “*sólo si el lenguaje no es siempre comunicación, podrá experimentar el hablante algo como una exigencia de hablar*”¹⁶; y en cuanto artefacto que “*transforma regularmente las transgresiones en salidas falsas*”¹⁷, por ocultamiento programado del cara-a-cara con la crueldad de lo real, que es, en el fondo, su *otredad* constituyente del futuro anterior de la filosofía. De ahí que tanto la reflexión filosófica del positivismo lógico sobre el lenguaje –que rechaza la anterioridad del lenguaje, su

lógicos del lenguaje, la filosofía se autodiseca, se deshidrata, pues ya no recibe ni es capaz de reactivar el flujo de las energías materiales que dieron vida a esos textos, ni logra articular las interpretaciones –en el doble sentido- con el *humus social* del presente, ni con la memoria filosófica de su propia anterioridad.

¹⁵ BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, Gallimard, 1969; Edición en castellano: *La conversación infinita*, Madrid, Arena Libros, 2008, pp. 75-82.

¹⁶ AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-textos, 2009, pp. 66-67.

¹⁷ DERRIDA, J., op. cit., Madrid, Cátedra, 1989, p. 173.

otro, y que asume obstinadamente que el *tener lugar* del lenguaje es el lenguaje mismo: que no hay *hechos* sin lenguaje-, como la explotación de éste por la llamada *hermenéutica filosófica*, la cual, amenazando con volver a encadenar la crítica de la interpretación a la anterioridad del lenguaje, a su *otro*, se queden cómodamente instalados en el soliloquio dialogal, que no dialéctico. Pues ambas posiciones evitan generalmente la puesta en cuestión de los elementos moleculares que operan en sus discursos, de modo que no llegan al enfrentamiento *cara-a-cara* del genuino “entre-dos” dialéctico, más que de un modo superficial y sesgado, no llegando más que a instituir una representación teatralizada –en la que se sustraen y desvían los elementos comprometedores de la problemática dialéctica.

Esto se aprecia sobre todo en la tradición continental, con la mistificación que se realiza de la palabra y de la pregunta, a través de una retórica que parece no querer responder a sus preguntas y que se ahoga en la estupefacción y ensimismamiento del preguntar que pregunta, y que encubre la falta de compromiso, evitando así como respuesta cualquier anclaje real con la determinación de su existencia. Pues si la actividad incesante del preguntar, en el fondo remite a la pregunta por la totalidad, el rigor de la impureza de la jerga filosófica como control y selección de los espíritus, desvela la impropiedad del lenguaje filosófico –o antifilosófico- como herramienta para intervenir filosóficamente en lo social, ya no por el hiato existente entre el concepto y la cosa, sino por la usurpación del lenguaje cotidiano elevado a *fantasma* filosofante de una casta sacerdotal que sin embargo permanece separada de la *mundanidad*, del *tener lugar*, de tal lenguaje.

Incluso en autores más cercanos al análisis social encontramos tal impropiedad, en el momento en que detienen el análisis, y con ello lo mistifican, en una figura capturada como totalidad separada de su actualidad. Tal ocurre con la tónica sobre el fin de los grandes relatos: el lenguaje filosófico que anunciaba el fin de los grandes relatos como totalidades discursivas, pretendía con ello afirmar la singularidad, la renovación de lo *mismo* respecto a la tradición, pero no reparó en la soberbia que significa imponer la singularidad como acontecimiento cuando esta ya ha nacido

muerta.¹⁸ Esto sucede, entre otras cosas, por el abandono de la categoría de totalidad del análisis crítico, sin tener en cuenta las consecuencias que ello conlleva.¹⁹

El rigor de la impureza que conlleva el olvido del cuidado del ser, ha servido, a través de un rancio vitalismo, más que para rebelarse, para insertar en la filosofía el olvido de que la totalización trascendental es característica del conocimiento filosófico, en tanto que la oscilación del lenguaje es un movimiento incesante de lo propio a lo impropio del *tener lugar* lingüístico, que pivota sobre el *hiato* de la diferencia en el que se da tal oscilación; *hiato* que sólo queda cancelado en el momento crítico en el que se trituran las continuidades y se ponen a prueba las distancias en lo real. Pero esta cancelación no puede responder más que a su ser pragmático, siendo entonces, por *mor* de la crítica, siempre eventual: eventualidad que sin embargo asegura su continuidad. Pues tanto las impropiedades del lenguaje como sus propiedades no se reducen siquiera a la oposición, sino que son infinitas relaciones en el espacio del *mariage* de la luz y las tinieblas, en el que la lucha más encarnizada, *cruel*, sigue siendo la de un mantenimiento de la palabra sin estrategia de dominio.²⁰ El *hiato* del pensamiento que se da en el *tener lugar* del lenguaje queda cancelado eventualmente en cuanto se intenta el registro crítico de tal *tener lugar*. Del mismo modo que cuando el espacio de ese *tener lugar* obliga a no dejar hablar, a aniquilar (la palabra de) al *otro* que busca amo o imponerse como tal.

En ese *tener lugar*, aparece otra de las invariantes citadas, soporte del preguntar total: el sujeto, cuerpo y conciencia que experimenta la crueldad de ese *hiato*, y la profunda materialidad que engendra a la conciencia, presentando la identificación de

¹⁸ Como se desprende de la afirmación del fin de los *grandes relatos*, legitimadores de proyectos subjetivos de emancipación, cuando no se pone en cuestión el gran relato desde el que se realiza la crítica, y como si las singularidades que tanto se reclaman no formaran parte ni estuvieran siendo destruidas sistemáticamente por el entramado del *gran relato* capitalista. Ver: CHÂTELET, G., *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Exils Éditeur, 1998. [Trad. castellana: José Luis Sánchez-Silva; *Vivir y pensar como puercos. De la incitación a la envidia y el aburrimiento en las democracias de mercado*, Ediciones Lengua de Trapo, 2002]

¹⁹ "¿Se puede estudiar con seriedad lo orgánico y lo vivo sin recurrir a las nociones de autorregulación, de homeostasis, de causalidad estructural (del todo sobre las partes)? ¿Se puede concebir la lengua como una suma de palabras y no como una estructura que determina el sentido de una locución?" BENZAÏD, D., *Cambiar el mundo*, Los Libros de la Catarata, 2004.

²⁰ "No, el hombre no agota su negatividad en la acción; no, no transforma en poder toda la nada que es; quizá pueda alcanzar lo absoluto igualándose con el todo y convirtiéndose en la conciencia del todo, pero más extrema que este absoluto es entonces la pasión del pensamiento negativo, puesto que todavía es capaz, ante esa respuesta, de introducir la pregunta que lo suspende, es capaz, frente al cumplimiento del todo, de mantener la otra exigencia que, en forma de impugnación, reactiva el infinito." BLANCHOT, M., op. cit., p. 262.

una posición *ética*. Posición ética que suele estar determinada por su relación con la totalidad del discurso que lo constituye. Y es esta posición ética –a mi parecer y al de Clément Rosset- la que en último término califica o descalifica toda obra filosófica. Se impone pues, una “ética de la crueldad” que exige “privarse de todos los procedimientos o reglas de un juego, comprendidos los de la retórica, y sin más recursos que el movimiento del habla más sencilla”, pues “no se trataría de que los participantes pretendieran ganar, es decir, argumentar y demostrar con miras a alguna verdad por conocer”²¹, sino que contempla un habla plural no sometido a ningún conjunto, en la que el Otro repite lo mismo y lo devuelve a su diferencia esencial, en el que “el Otro habla aquí en esa presencia de habla que es su única presencia, habla neutra, infinita, sin poder, en donde se ventila lo ilimitado del pensamiento, bajo la salvaguarda del olvido.”²² Así, en la tarea que señalamos con Derrida de articulación de un discurso que trasciende los espacios identitarios, representativos, la delegación, se impone la desmesura de la razón, cuya violencia -benefactora-²³ sitúo como una de las invariantes del ejercicio filosófico. Blanchot lo ha explicitado claramente en su comentario sobre Sade:

“una violencia que no logran agotar ni apaciguar todos los excesos de una imaginación soberbia y feroz, pero siempre inferior al ímpetu de un lenguaje que no soporta detención, así como tampoco concibe término. Violencia tanto más fuerte cuanto que es sencilla, se afirma por un habla tajante, desprovista de toda segunda intención, que siempre lo dice todo sin cumplidos y no deja nada disimulado.”²⁴

“una verdad tanto más peligrosa cuanto que es clara, está lúcidamente propuesta y simplemente expresada –precisamente en la última página de las *Prospérités du vice* y en la forma más legible: <<SEA CUAL SEA EL GRADO EN QUE SE ESTREMEZCAN LOS HOMBRES, LA FILOSOFÍA DEBE DECIRLO TODO>>. Decirlo todo. Sólo esa línea habría bastado para hacerle sospechoso, ese proyecto para hacerle condenar, y su realización para encerrarle.”²⁵

Hoy que el totalitarismo moderno puede ser definido “como la instauración, por medio del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón no sean integrables en el sistema político”²⁶, la filosofía –al menos la que se sitúa en la tradición crítica- se encuentra con el problema antiguo de la

²¹ BLANCHOT, M., op. cit., pp. 274-275.

²² *Ibidem*.

²³ En el sentido de la crueldad de la que Artaud decía que arroja una vida renovada. ARTAUD, A., *El teatro y su doble*, Edhasa, 1978.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ BLANCHOT, M., op. cit., p. 292.

²⁶ AGAMBEN, G., *Estado de excepción. Homo sacer II*, Pre-textos, Valencia, 2004, p.11.

verdad y pertinencia de su discurso respecto a su *otredad*. Y no sólo la filosofía, sino también su Gran Otro. La OTAN está militarizando la sociedad civil en los países desarrollados, porque saben que la cosa va a ir a peor,²⁷ sin ir más lejos, la UGR establece un convenio con el MADOC, para decirnos que “la cooperación cívico-militar, con la participación de todos los actores, se ha revelado como una fortaleza y una exigencia indispensable para lograr soluciones eficaces y duraderas”²⁸ -¿para quién?; la Unión Europea ha decretado que intensificará la vigilancia sobre aquellos ciudadanos de opiniones radicales.²⁹ ¿Qué harán o hacen mientras tanto los seguidores entusiasmados del heideggeriano *pensar radical*? ¿Seremos capaces de volver a hablar según razón común (no instrumental) salvaguardando la distancia de (con) los nombres propios? ¿Nos conformamos con trasladar las miserias de egos minusválidos a un café? ¿O nos erigimos en gestores de las miserias de maniaco-depresivos para convencerles -contra la crítica de Kant- de que un cambio de mentalidad va a hacer desaparecer o a hacer más llevadera su hipoteca o su precaria vida? Repito a Derrida: ¿Quién, qué, nosotros?

El estiércol en el que cuentan que Heráclito se metió hasta la cintura, hoy, como ayer, nos lo han echado encima, y nos llega hasta la boca, por eso es tan difícil y sigue siendo peligroso hablar en serio, mantener la palabra.

²⁷ <http://www.nodo50.org/tortuga/Ejercitos-en-las-calles>

²⁸ http://secretariageneral.ugr.es/pages/tablon/*/noticias-canal-ugr/2010/05/30/la-ugr-y-el-madoc-organizan-unas-jornadas-sobre-la-cooperacion-entre-civiles-y-militares-en-operaciones-de-estabilizacion

²⁹ <http://www.cuartopoder.es/casidesnuda/la-ue-vigilara-a-los-ciudadanos-de-opiniones-radicales/210>

***CIENCIA Y FILOSOFÍA DESDE UNA PERSPECTIVA PRAGMATISTA:
¿EL ADIÓS DE LA DEMARCACIÓN CIENTÍFICA Y EL FINAL DE LA FILOSOFÍA?***

Nalliely Hernández

En este trabajo voy a retomar la relación entre ciencia y filosofía que la perspectiva neo-pragmatista del filósofo norteamericano Richard Rorty propone en su crítica a la modernidad. Posteriormente intentaré dar un planteamiento general de qué implicaciones tiene dicha relación y entonces, desde mi interpretación de su propuesta, qué forma toma la filosofía en dicha relación y cómo se presenta el problema de la demarcación científica de la que se ha ocupado característicamente la filosofía de la ciencia.

Para ello voy a partir de la relación entre ciencia y filosofía dentro del esquema de la modernidad que Rorty interpreta en su obra *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. En ella Rorty considera que el pensamiento moderno centró el trabajo filosófico en torno a la reflexión sobre la diferencia entre los seres humanos y los demás seres, la cual cristalizó en las preguntas sobre la relación entre el cuerpo y la mente que, a su vez, hacen referencia a la certeza sobre lo que conocemos y se concretaron en las preguntas sobre el fundamento del conocimiento¹.

Para el filósofo norteamericano esta idea de la filosofía y del conocimiento se configuró en el siglo XVII sobretodo a través de los planteamientos de Descartes y de Locke. En primer lugar, Descartes estableció una novedosa concepción de lo mental que instauraba un abismo ontológico entre esta categoría y el mundo físico. Es decir, la mente se define como esencialmente no corpórea y se vuelve necesario explicar la interacción entre dos aspectos de la realidad, a saber, el de lo mental y lo no mental. Posteriormente, Locke daría un giro empírico a la mente cartesiana donde fusiona, dice Rorty, creencias y sensaciones, y con ello construyó una nueva base para generar una

¹Cf. Rorty (2001), p. 13.

teoría del conocimiento. Locke convirtió la mente cartesiana en el objeto material de una "ciencia del hombre", la del conocer².

Sin embargo, en este intento, Locke confundió lo que era una explicación causal sobre la forma de generar conocimiento con su justificación. Es decir, consideró que la posibilidad de explicar cómo conocemos constituiría un fundamento para el conocimiento; confundió la forma en la que ocurre una creencia con su validación³. Es justamente esta consideración de acuerdo con Rorty la responsable de darle sentido al problema del conocimiento y, por tanto, a la epistemología moderna.

La preocupación de influencia cartesiana sobre la certeza de las ideas se reflejó en la distinción lockeana entre conocimiento y opinión pero, a diferencia del racionalismo cartesiano, el giro empírico de Locke depositaba la certeza del conocimiento en lo inmediatamente sensible. La sensación es transmitida fielmente por los sentidos e *impresa* en la mente para formar la materia prima de todo conocimiento. Dicha materia está en las ideas claras y distintas, cuyo origen y fundamento está en la experiencia sensible. Estas ideas son las que permiten acceder a lo objetivo por tener un carácter representativo, por ser copias de la realidad que las origina.

Sin embargo, la idea de la representación no significa que el conocimiento sea la *identidad* de la mente con el objeto conocido. Para ello es necesaria una facultad que dictamine que dicha representación es fiable, que la juzgue. Su modelo de percepción sensorial no le otorgaba dicha facultad, por lo que Locke hizo una mezcla o un *difícil equilibrio* entre la idea del conocimiento como una identidad con el objeto (las impresiones sensoriales) y el conocimiento como un juicio que es verdadero sobre el objeto⁴. La confusión más importante de la concepción del conocimiento de Locke radica en tener una idea sin juicio y el conocimiento como aquello que resulta de formar juicios justificados. Esta confusión lo llevó al denominado "mito de lo dado": la idea de que la experiencia sensible (o impresiones sensoriales) *en bruto* o primaria era un fundamento y justificación del conocimiento.

² Cf. Rorty (2001), p. 132.

³ También existen algunas críticas a esta distinción, pues puede haber algunos casos en que resulte relevante cómo se adquiere una creencia para su justificación. Rorty retoma esta crítica de Sellars como veremos más adelante, en ella, se asume que la explicación y la justificación de una creencia no satisfacen el mismo proceso. Sin embargo, de acuerdo con Mounce, por ejemplo, puede darse el caso donde la explicación de cómo adquirí la creencia me autorice o justifique a tenerla. Cf. Mounce, (1997), pp.187-188.

⁴ Cf. Rorty (2001), p. 138.

Ya en el siglo XVIII Kant establecería la idea de la filosofía como tribunal de la razón pura, que aprueba o desaprueba las pretensiones del resto de la cultura, pero dicho planteamiento presupone, de manera general, las ideas de Locke sobre los procesos mentales y las de Descartes sobre la sustancia mental⁵. El filósofo alemán dio un giro al problema epistemológico gestado: transformó la idea de explicar la naturaleza del conocimiento en la idea de dar sus condiciones de posibilidad, y lo hizo por un procedimiento *a priori* que va más allá del sentido común y que no se reduce a la psicología ni hace uso de ella⁶. Así, plantea la idea de la constitución de la naturaleza por el sujeto cognoscente a través de categorías inherentes a la estructura misma de la actividad cognoscitiva, un racionalismo *a priori* que coincide con la propia estructura del mundo. Antes de Kant se buscaba fundamentar y explicar la idea sobre las representaciones internas privilegiadas y después de él el problema consistió en establecer reglas permanentes de la mente para *acceder* a los objetos⁷. Kant progresó hacia una concepción del conocimiento proposicional, a diferencia de Locke, pero éste fue incompleto porque no salió de las metáforas como “constitución”, “hacer”, “configurar”.

De manera general y de acuerdo con el tema que aquí nos atañe, estas consideraciones llevan al trabajo filosófico a considerarse un discurso que puede articular criterios (fundamentos) para confirmar o desacreditar las pretensiones de conocimiento que se proponen en las diferentes áreas de la cultura como lo son la ciencia, la moralidad, la religión, etc. Como resultado de la tradición que Rorty agrupa en la secuencia Descartes-Locke-Kant, desde entonces se busca una estructura predeterminada para toda investigación, lenguaje o estructura social posibles. La filosofía se convierte en juez de lo que se considera conocimiento válido en la medida en que comprende los fundamentos del conocimiento y esto lo hace a partir de un entendimiento especial de los “procesos mentales” o de las “representaciones mentales” que el hombre hace de la realidad. En palabras de Rorty:

“Saber es representar con precisión, lo que hay fuera de la mente; entender de esta manera la posibilidad y naturaleza del conocimiento es entender la forma en que la

⁵ Cf. Rorty (2001), p. 14.

⁶ Cf. Rorty (2001), p. 144.

⁷ De acuerdo con Rorty, Kant convirtió la doctrina cartesiana de “nada es tan fácil para mi mente que conocerse a sí misma” en “sólo podemos conocer *a priori* aquello de las cosas que nosotros ponemos a ellas”.

mente es capaz de reconstruir tales representaciones. La preocupación fundamental de la filosofía es ser una teoría general de la representación, una teoría que divida la cultura en áreas que representen bien la realidad, otras que la representen menos bien y otras que no la representen en lo absoluto (a pesar de su pretensión de hacerlo)”⁸.

Quedan así establecidos los ingredientes principales que Rorty señala como elementos de la problemática epistemológica moderna: la mente cartesiana como una entidad esencialmente distinta de lo material, el conocimiento como necesitado de fundamento y la concepción de dicho fundamento en forma de una función representativa o *fotográfica*. Pensar que el conocimiento presenta un problema del cual hay que elaborar una teoría es resultado de considerarlo como una agrupación de representaciones de la realidad que elaboramos en nuestra mente. El trabajo de la filosofía estaba orientado a resolver este problema para guiar todo el desarrollo cultural.

Rorty afirma que ya en el siglo XIX la filosofía como disciplina fundamental se vio consolidada por el neo-kantismo y las ocasionales oposiciones⁹ a la idea de que la cultura requiere de una base (cognitiva) pasaron prácticamente desapercibidas¹⁰. Finalmente, al principio del siglo XX dicha noción se confirmó en figuras como Husserl y Russell (es decir de la filosofía analítica y la fenomenología), quienes intentaban guiar a la filosofía hacia la rigurosidad y científicidad.

Esta tradición que Rorty define en términos de Descartes, Locke y Kant nace en un contexto en el que la posibilidad de la secularización de la cultura se logra gracias al triunfo de la ciencia natural. Quizá es debido a este éxito que la ciencia natural se fue configurando como el prototipo del modelo de conocimiento. De tal forma que la filosofía fue conformando una metafísica de la ciencia cuyos elementos se convirtieron en los criterios de validez para todo discurso en la cultura occidental. En resumen, a partir de la tradición moderna la filosofía intenta ser normativa de la ciencia y el resto de la cultura y la ciencia configura el paradigma de fundamento de conocimiento que la filosofía busca.

Este desarrollo proporciona un esquema general que rige la relación entre la ciencia y la filosofía, entre la filosofía y la cultura. La ciencia y su metafísica se configuran

⁸ Rorty (2001), p. 13.

⁹ Por ejemplo de James o Nietzsche.

¹⁰ Cf. Rorty (2001), p. 14.

como un prototipo de un discurso válido o representativo de la realidad; la filosofía edifica los criterios generales y universales de dicho discurso a un nivel metodológico y ontológico, y el resto de la cultura mide su nivel de validez de acuerdo a su posibilidad de satisfacer dichos criterios. De tal forma que ciencia y filosofía se determinan mutuamente en un intento constante de legitimar los discursos en torno a la realidad, dando los fundamentos de sus representaciones fieles.

Sin embargo, las diversas críticas a la modernidad han evidenciado las limitaciones de dicho planteamiento, no sólo en cuanto a la definición cartesiana de la mente¹¹ y la confusión lockeana de que las sensaciones eran ya elementos cognitivos, sino también en cuanto a la ciencia. Su metafísica se vuelve un esquema inamovible de la actividad científica que ignora sus transformaciones históricas a niveles metodológicos y conceptuales, de tal forma que narra una idea de la ciencia aislada de sus elementos contextuales y que en sus diferentes episodios resulta en innumerables dificultades para explicar el cambio científico.

En cuanto a la filosofía, los diversos intentos por elaborar una teoría epistemológica, que establezca los criterios de toda representación y que evite el escepticismo epistemológico, llegan constantemente a callejones sin salida, tanto en sus versiones racionalistas como empiristas o en una mezcla de ambas. De tal forma que la problemática epistemológica se torna estéril y sin ventajas, limitándose a adoptar uno u otro esquema en función de las premisas admitidas, pero sin una solución definitiva.

Finalmente, en cuanto al resto de la cultura, este esquema obliga a cualquier discurso a intentar satisfacer los criterios metafísicos de la teoría epistemológica para considerarse como válido. Como resultado, numerosos discursos artísticos, morales, políticos, etc., quedan fuera de este marco de validez y pierden o carecen de relevancia en el desarrollo cultural.

En este contexto la propuesta rortiana surge como parte de la crítica a la modernidad en un sentido muy concreto. Rorty sostiene como eje central de su discurso la idea de asumir la contingencia de la existencia humana y del mundo en el que está inmersa. Establece una continuidad entre el ser humano y el resto de seres vivos y, por tanto, entre las diversas actividades que cada uno realiza para sobrevivir a su entorno. De tal forma que el conocimiento es naturalizado en una reinterpretación

¹¹ A la cual Rorty le da una solución pragmática, para él, la categoría de lo mental representa el uso de un vocabulario asentado en la tradición, pero no da lugar a una distinción ontológica.

darwinista de éste, como un producto más del proceso de adaptación. Al mismo tiempo, el ser humano no sólo es un animal más sobreviviendo a su entorno, sino que no tiene una naturaleza intrínseca, por lo que todos sus elementos de supervivencia son históricos y responden al contexto particular en el que surgieron.

Esta combinación de naturalismo e historicismo le llevan a afirmar que el conjunto de suposiciones que dieron origen a la problemática epistemológica y al trabajo filosófico, centrado en la idea de la representación, surgieron en un contexto histórico particular. Por tanto, no sólo es una problemática opcional que puede ser abandonada, sino que el agotamiento de sus problemas y los callejones sin salida a los que llevan nos sugieren que es momento de sustituirlos en lugar de insistir en darles solución.

Por ello, la propuesta rortiana poco a poco se va centrando en asumir este carácter contingente de la existencia humana y sus herramientas, incluido el conocimiento, y con ello establecer una nueva relación entre ciencia y filosofía sin la problemática del fundamento y la matriz disciplinar. Es decir, su interpretación de la modernidad es polémica, para muchos carece de detalles y omite elementos importantes. Pero para el filósofo norteamericano lo importante es dirigir su lectura a mostrar el carácter histórico de su planteamiento. Intenta exponer que dichos problemas obedecen a un contexto específico, así como su carácter optativo debido a que justamente este contexto histórico ha sido modificado y las discusiones de sus temas están agotadas. Adicionalmente, argumenta a favor de la esterilidad de las soluciones para los problemas de la sociedad contemporánea.

En contraposición, lo que el filósofo propone con su contextualismo es adoptar una visión instrumentalista del conocimiento que evita la pregunta sobre el escepticismo, sobre la representación adecuada y, entonces, desarticula la necesidad del fundamento. Ante esta posición, la relación antes esbozada entre ciencia y filosofía queda frustrada. Esto es, si el conocimiento no requiere de fundamentos, no necesitamos una teoría epistemológica que los dicte, tampoco la ciencia es un prototipo de dicha teoría y el resto de la cultura no tiene que imitar ningún esquema epistémico.

Esta idea se puede englobar dentro de un planteamiento más general en el que Rorty se niega a contrastar lo universal con lo contextual como algo relevantes para las

prácticas humanas. Por lo tanto, se resiste a que nos empeñemos en buscar un esquema o estructura universal para legitimar nuestros discursos o prácticas.

Para él la modernidad configuró la teoría epistemológica como un sustituto de la religión, una estructura a partir de la cual legitimar las prácticas: "Era el área de la cultura donde se tocaba fondo, donde se encontraba el vocabulario y las convicciones que permitían explicar y justificar las actividades propias *en cuanto* intelectual, y descubrir, por tanto, el significado de la propia vida"¹².

Por tanto, romper con esta idea significa adoptar una visión laica de la cultura, en cuyo intento agrupa a los que considera los tres filósofos más importantes del siglo XX, Wittgenstein, Heidegger y Dewey. En la evolución de su pensamiento, para Rorty, todos ellos lograron emanciparse de la idea kantiana de la filosofía como disciplina básica y, con ello, abandonar la noción del conocimiento como representación y sus premisas. Así, Rorty sigue esta interpretación y propone rechazar la epistemología y la metafísica como disciplinas posibles, pero en términos de dejarlas de lado y no presentar argumentos en su contra:

"Vislumbrar la posibilidad de una forma de vida intelectual en la que el vocabulario de la reflexión filosófica heredado del siglo XVII parecería tan fuera de lugar como se lo había parecido a la Ilustración el vocabulario filosófico del siglo XIII. Afirmar la posibilidad de una cultura post-kantiana, en la que no haya ninguna disciplina global que legitime o sirva de base a las otras [...]"¹³.

Para Rorty la filosofía no tiene una esencia propia en mayor medida que la que pueden tener la literatura o la política, pero sí tiene una historia. Propone la filosofía como un género literario, donde la meta es comprender y no enjuiciar¹⁴. "En este sentido el trascendentalismo representa la justificación intelectual de quien no desea ser un científico o un profesional y no cree que la honestidad intelectual exija lo que Kuhn llama una "matriz disciplinar"¹⁵. Es decir, Rorty argumenta a favor de que la filosofía no tiene un conjunto de tareas que permanecen constantes a lo largo de la historia, sino que estas problemáticas son discontinuas: "tan diferentes que no tiene mucho sentido ver a Locke como sucesor de Aristóteles o como predecesor de Heidegger"¹⁶.

¹² Rorty (2001), p. 14

¹³ Rorty (2001), p. 16.

¹⁴ Cf. Rorty (1996), p. 131-3.

¹⁵ Rorty (1996), p. 134.

¹⁶ Rorty (2000), p. 302.

Así, lo que hace el filósofo norteamericano hace es remontar el origen de los problemas discutidos en la modernidad, sus supuestos y mostrar que hoy existen alternativas plausibles. Por tanto, que el material de la filosofía está dado por intuiciones que se constituyeron debido a un conjunto de situaciones históricamente condicionadas¹⁷. En términos generales, el reconocimiento de la finitud y la contingencia humana implican la determinación sociocultural de todo lenguaje. Aplicando esta idea en el pensamiento moderno, el “teatro cartesiano” y la idea de la conciencia misma y sus problemas derivados son parte de una puesta en escena histórica.

Como consecuencia, la filosofía no tiene que preocuparse por estos problemas “permanentes”, sino por sus antecedentes y su papel cultural. Rorty apela a la historicidad de la filosofía y la ciencia, de tal forma que ninguna puede ser independiente del desarrollo cultural:

“Desde esta perspectiva contextualista, el historiador de la filosofía tiene que hacer uso de su sentido de qué problemas filosóficos contemporáneos son reales y cuáles pseudoproblemas, exactamente de la misma forma que el historiador de la ciencia tiene que hacer uso de su sentido de qué pregunta de Aristóteles o Paracelso eran buenas y cuáles malas”¹⁸.

Pero esto no significa, como muchos críticos de Rorty afirman, el fin de la filosofía. En mi interpretación sólo significa asumir que los problemas que dentro de ella se configuran se van transformando junto con el desarrollo histórico y, en ese sentido, podemos llamarle más una crítica o análisis cultural a los supuestos o las intuiciones de nuestros diferentes discursos o prácticas, que su definitiva muerte. Que sus temas se van agotando y reelaborando de acuerdo a los nuevos contextos que surgen en la sociedad.

Lo mismo ocurre con la demarcación de la ciencia, sus problemas, métodos y conceptos se van transformando en función de qué nos permite en los nuevos y sofisticados contextos un mejor control y predicción del entorno. Pero no por poseer un método o teorías ya permanentes y especiales que determinen las representaciones de la realidad, y a partir de las cuales se elabora toda problemática filosófica.

¹⁷ Rorty (2000), p. 308.

¹⁸ Rorty (2000), p. 307.

Así, la nueva relación entre filosofía y ciencia, no está basada más en la búsqueda de fundamentos. Para el historiador y contextualista la idea de “base disciplinar” no tiene mucho sentido. La ciencia se muestra como una manifestación cultural entre muchas otras que cumple sus objetivos con éxito, el de predecir y controlar. Pero existen muchos otros objetivos en el desarrollo de la cultura que tendrán sus propios procedimientos y elaboraciones teóricas. Asimismo, la filosofía no consiste en buscar una base fundamentadora que coloque al resto de las disciplinas en el camino seguro de la ciencia, sino que se limita a la reflexión contextual de los diferentes ámbitos de la cultura, pero no sobre lo que resulta primero como cimiento sino como punto de partida para solucionar nuestros problemas contemporáneos.

De tal forma que no es el fin de la filosofía, sólo su historicidad en un mundo en constante transformación, y eso a su vez lleva a una demarcación institucional, pedagógica y práctica de la ciencia, pero no a una metodológica u ontológica. Entre ellas hay una mutua determinación, pero ésta ya no es como fundamento de la otra, sino como el análisis de dichos puntos de partida para transformarlos en unos mejores para nuestros propósitos.

Bibliografía.

- Mounce, H.O. (1997): *The Two Pragmatisms*, Londres, Routledge.
- Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, University Press.
[Trad. Esp.] *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2001.
- Rorty, R. (1982): *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota. [Trad. Esp.] *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Rorty, R. (1998): *Truth and Progress. Philosophical Papers 3*, Cambridge, Cambridge University Press. [Trad. Esp.] *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000.

**LA POTENCIA IMAGINATIVA DE LOS CUERPOS.
EL ARTE COMO "OTRO" DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA**

Inmaculada Hoyos Sánchez
(Universidad de Granada)

Spinoza no ha dedicado ninguna reflexión teórica explícita, o de algún modo sistemática, al tema del arte, ni en cuanto a sus formas particulares, ni según la forma más general propia de un acercamiento filosófico. No obstante, nuestra tesis es que el arte constituye la dimensión oculta de su filosofía: su otro. Dilucidar en qué relación se encuentran ambos es uno de los propósitos de este trabajo. Antes, sin embargo, es preciso pensar cómo puede entenderse el arte desde las premisas teóricas de Spinoza. En este sentido, hay que plantear, en primer lugar, tal y como propone hacer F. Mignini, una *hipótesis sobre el concepto spinoziano del arte*.¹

1. El arte o la potencia imaginativa de los cuerpos

Se pueden distinguir varios significados de término *ars* en la obra de Spinoza². *Ars* puede referir a un complejo de herramientas, dispositivos, pequeñas maneras y acciones, que adquirimos gracias a la experiencia, y que nos permiten conseguir hábilmente un propósito. En este sentido, en el *Tratado Político* Spinoza se refiere al arte de los políticos y consejeros para juzgar y dirigir todo en su propio beneficio.³

¹ F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1981, p. 272.

² Cfr. *Ibid.*, pp. 272-285.

³ "Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la felicidad." Y, un poco más adelante, puede leerse: "no mencionaré aquí las artes y hábiles ardidés con que los consejeros deben cuidarse de no ser víctimas de la envidia" (cfr. B. Spinoza, *Tratado Político*, VI, 3 y 14, p. 132 y p. 161 respectivamente). Las referencias a las obras de Spinoza están tomadas de las respectivas ediciones castellanas preparadas por Atilano Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1986 y 1988. Citamos la *Ética* según la traducción de Vidal Peña. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Además, el arte también puede ser asimilado a la técnica y designar la habilidad específica para determinar prácticamente en situaciones particulares ciertos conocimientos teóricos. En este caso se trata de una habilidad derivada tanto de la actitud natural, como de la sabia experiencia y de la ciencia. En tal sentido, se habla en el *Tratado Breve* del arte de razonar; y en el *Tratado teológico-político*, del arte de vivir.⁴

Sin embargo, "arte" puede tener un tercer sentido en la obra de Spinoza y ello resulta de especial importancia por dos razones. En primer lugar, porque a partir de esta noción de arte, puede entenderse qué relación hay entre los distintos significados del término. Y, en segundo lugar, porque esta concepción del arte nos permite pensar en qué sentido éste puede ser lo otro de la filosofía de Spinoza. Este tercer significado del término *ars* hace referencia a la potencia imaginativa de los cuerpos.

Spinoza señala, contra aquellos que piensan que "no es posible que de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, surjan las causas de los edificios, las pinturas y cosas de índole similar (que se producen sólo en virtud del arte humano), y que el cuerpo humano, no sería capaz de edificar un templo (...) que ellos ignoran lo que puede el cuerpo, o lo que puede deducirse de la sola consideración de su naturaleza."⁵ El arte tiene que ver, pues, con la potencia de un cuerpo; con su potencia imaginativa. Y ello, tal y como se tratará de mostrar, coloca al arte en el lugar, no tanto de la razón o la geometría, sino de la pasión y la experiencia.

No obstante, conviene dilucidar más esta relación entre arte e imaginación. Y para ello, lo primero que hay que hacer es mencionar, aunque sea brevemente, qué concepción de lo bello es la propiamente spinozista.

La belleza no es una propiedad real de las cosas, sino una representación imaginativa, una afección de la imaginación. Así lo aclara Spinoza en el importante apéndice del libro I de la *Ética*. Lo bello y lo feo, así como el orden y la confusión, o lo bueno y lo malo, "tampoco son otra cosa que modos de imaginar, por los que la imaginación es afectada de diversas maneras, y, sin embargo, son consideradas por

⁴ "La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. (cfr. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, V, p. 158).

⁵ *Ética*, III, 2, escolio, p. 198.

los ignorantes como si fuesen los principales atributos de las cosas"⁶. En esta misma línea de argumentación, pero en la correspondencia con Hugo Boxel, Spinoza establece, de nuevo, un vínculo entre belleza y la potencia imaginativa del cuerpo. "La belleza, - objeto Spinoza - no es tanto una cualidad del objeto que se ve, cuanto un efecto en el sujeto que lo ve. Si nuestros ojos fueran más largos o más cortos, o si nuestro temperamento fuera diferente, las cosas que ahora nos parecen bellas, nos parecerían deformes, y las que ahora nos parecen deformes, nos parecerían bellas. Una mano hermosísima, vista en el microscopio, parecerá horrible. Algunas cosas, vistas de lejos son bellas, y vistas de cerca, deformes. De suerte que las cosas, consideradas en sí mismas o en relación a Dios, no son ni bellas ni deformes"⁷.

El arte puede tender a la producción de lo bello, pero hay que entender por tal una representación imaginativa, ligada al cuerpo, esto es, al sentido de la vista y al placer que el cuerpo tiene de ser afectado por otros cuerpos que convienen con él.⁸ De este modo, el arte es la potencia imaginativa propia de un cuerpo y, en cuanto tal, encuentra en las afecciones corporales, esto es, en las pasiones, su lugar natural. Detengámonos un momento en esta tesis, porque es de suma relevancia para el objetivo de este trabajo.

El terreno de la imaginación es el de lo inadecuado o lo parcial. Así lo explica Spinoza en los libros II y III de su *Ética*. Spinoza caracteriza al conocimiento de imaginación como aquel que parte o bien de la experiencia vaga, mutilada y confusa que nos proporcionan nuestros sentidos, o bien de signos, pero en cualquier caso es un conocimiento inadecuado porque siempre es parcial, esto es, ignora las causas de los hechos⁹. Todas las ideas que pertenecen a este género de conocimiento son inadecuadas, es decir, ni claras ni distintas, sino mutiladas y confusas.

Pero lo inadecuado no tiene un sentido meramente epistemológico, sino también ontológico. Spinoza señala que la imaginación actúa cuando tenemos ideas inadecuadas, o cuando somos causa inadecuada o parcial de nuestras afecciones, es decir, cuando nuestros afectos no pueden explicarse sólo recurriendo a nosotros

⁶ *Ética*, I, apéndice, p. 103

⁷ Carta 54 a Hugo Boxel, pp. 319-320.

⁸ F. Mignini, *op. cit.*, pp. 294-295.

⁹ Cfr. *Ética*, II, 40, escolio II, p. 164.

mismos como causa. En ese caso, según nos explica Spinoza, padecemos¹⁰. Hay, pues, una conexión fundamental entre pasión e imaginación. “El alma – afirma Spinoza- no está sujeta a los afectos comprendidos dentro de las pasiones, sino mientras dura el cuerpo, pues un afecto es una imaginación en cuanto que revela la imaginación actual del cuerpo”¹¹.

Es conveniente hacer hincapié en este vínculo entre imaginación y pasión porque es a su través que aparece un nuevo elemento para la hipótesis del concepto spinoziano de arte: la experiencia.

2. Experiencia y geometría. El arte como lo otro de la filosofía de Spinoza.

Al igual que ocurre con el arte, Spinoza no define la experiencia en ningún momento. Tampoco nos dice cómo es ésta posible. La cuestión de cuál es su causa no se plantea, porque el camino de la experiencia es tan corriente en la opinión común y en la herencia retórica, que cuando se recurre a ella, es inútil interrogarse por sus causas. Pero se puede arriesgar una hipótesis: la experiencia no es otra cosa que la manifestación de la potencia particular del cuerpo humano.¹² A veces el término *experientia* es utilizado en la obra de Spinoza, en el sentido de experiencia vaga; otras veces, como sinónimo de experimentación; y otras, de experiencia mística. Pero la experiencia spinozista no se reduce a ninguna de ellas. En un sentido amplio, la experiencia no es sino la potencia de un cuerpo, ligada a la imaginación, pero también, como veremos, a la tradición, y al *ingenium* de un individuo o de una comunidad.

En este sentido, la experiencia constituye lo otro de la filosofía de Spinoza. Si la razón y su proceder deductivo geométrico es lo que singulariza a la filosofía, tal y como ésta es concebida por Spinoza, la experiencia constituye su dimensión oculta, su otro. Sin embargo, experiencia y geometría, como arte y filosofía, lejos de oponerse, constituyen dos líneas paralelas con puntos de encuentro. Son dos caminos que discurren parejos, y que se articulan para hacerse más extensos e intensos, esto es, para mayor alcance y profundidad de ambos.

¹⁰ Spinoza define a los afectos como las afecciones del cuerpo que aumentan o disminuyen su potencia de obrar, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones. Cuando somos causa inadecuada de estas afecciones, entonces se entiende por “afecto” una pasión; cuando somos causa adecuada, una acción. (cfr. *Ética*, III, def. III, p. 193).

¹¹ *Ética*, V, 34, dem., p. 417.

¹² Cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. PUF, Paris, 1994, p. 555.

De este modo, la experiencia no es un simple sustituto pedagógico de la geometría, ni un simple testimonio de los defectos de la razón. La experiencia no sólo enseña de otro modo lo que la razón demuestra, sino que descifra territorios enteros del mundo humano, de un modo constitutivo, allí donde el juego de existencias prolonga las leyes de la naturaleza en las redes de lo singular¹³. Y ese lugar o campo de experiencia es, no sólo pero sí fundamentalmente, el de la pasión.

En este sentido, la experiencia juega un doble papel en la teoría spinozista de las pasiones. Cuando se trata de explicar las pasiones por sus causas, la experiencia desempeña una función confirmativa. Cuando, en cambio, se trata de comprender ese núcleo de pasiones que es el individuo concreto, la experiencia juega una función constitutiva. Es entonces cuando se hablará del *ingenium*¹⁴.

En cuanto a lo primero, podemos encontrar en los libros III y IV de la *Ética*, muchas referencias a lo que todos sabemos bien desde hace tiempo. La experiencia aparece en su función confirmativa, es decir, muestra de otra manera, lo que nos dice la razón acerca de las causas de las pasiones, los mecanismos a partir de los cuales se derivan unas de otras, etc.. Pues bien, ese otro modo en el que la experiencia confirma lo que explica la geometría, tiene que ver con el arte. Y es que la experiencia aparece aquí bajo la forma del recurso a la tradición, especialmente, de la literatura latina¹⁵. En este sentido, las referencias a Ovidio, o al poeta, como Spinoza lo llama, son un ejemplo paradigmático.

En el libro III de la *Ética* se citan unos versos de los *Amores* para ilustrar la explicación de la pasión de la ambición. "Cada cual -señala Spinoza - se esfuerza, cuanto puede, en que todos amen lo que él ama, y odien lo que él odia; de ahí aquello del poeta:

¹³ *Ibid.*, p. 552.

¹⁴ Cfr. P.-F. Moreau, *op. cit.*, pp. 395-396. Moreau señala que este concepto no es nuevo. Juega un papel central en los textos humanistas desde la época moderna: en Vives, Huarte, Gracián, Cervantes. En Vives, el *ingenium* es el conjunto de capacidades creativas, que desbordan el solo entendimiento. Pero Spinoza está más cerca de la tradición de Huarte. En los dos casos, se trata de un concepto para discernir la diversidad de individuos y pensarla en relación con su determinación corporal (los cuatro humores en Huarte; y la relación de movimiento y reposo en Spinoza). (cfr. P.-F. Moreau, *op. cit.*, pp. 397-398). La noción de *ingenium* aparece desde el libro I de la *Ética*, donde designa la índole propia a partir de la cual se juzga la de los demás. (cfr. *Ética*, I, apéndice, p. 97)

¹⁵ Cfr. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 388.

Amantes, conviene que esperemos y temamos a la vez; hay que ser insensible para amar lo que nadie nos disputa.”¹⁶

También para mostrar la impotencia de la razón, Spinoza recurre en varias ocasiones a Ovidio. “Con esto creo haber mostrado – afirma- la causa de que los hombres sean movidos más bien por la opinión que por la verdadera razón, así como la causa de que el verdadero conocimiento del bien y del mal suscite turbaciones de ánimo y de que ceda frecuentemente a todo género de concupiscencia. De ahí proviene aquello del poeta: “veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor.”¹⁷

Ahora bien, tal y como se ha advertido, la experiencia no sólo tiene una función confirmativa en la teoría de las pasiones. También desempeña un papel constitutivo, cuando se trata de mostrar el núcleo pasional irreductible que es propio de un individuo o de un pueblo, esto es, cuando se trata del *ingenium*. La geometría puede hablarnos de la naturaleza humana como sistema de causas, y puede explicarnos las pasiones a través de las afecciones fundamentales. Pero cuando se trata del complejo pasional propio de un individuo, la geometría puede designar el lugar, pero no la figura. La experiencia nos provee, sin embargo, de datos existenciales que nos ayudan a desentrañar ese complejo pasional¹⁸.

¿Cómo podemos, pues, reconocer la irreductibilidad y diversidad individual que caracteriza al *ingenium*? Gracias a la experiencia. En este sentido, en el *Tratado teológico-político*, Spinoza vuelve a recurrir a la fórmula característica de la experiencia y así afirma que “nadie duda de que el temperamento es de ordinario muy variado y que no todos se contentan igualmente con todo, sino que las opiniones gobiernan de diversa forma a los hombres, puesto que las que suscitan en uno devoción, despiertan en el otro la risa y el desprecio.”¹⁹ Esta diversidad de temperamentos se expresa en los diferentes afectos y pasiones que dominan nuestro cuerpo. Entonces tenemos los

¹⁶ *Ética*, III, 31, corolario, pp. 228-229. La cita de Ovidio es de *Amores*, II, 19, v.4-5.

¹⁷ *Ética*, IV, 17, escolio, p. 304. Además, en la *Ética* pueden encontrarse ciertos elementos retóricos que proceden de la obra de Terencio. Así, para referirse a la utilidad que los profetas otorgan al arrepentimiento, la demostración geométrica no se realiza detalladamente, sino que se reemplaza por una evocación rápida y persuasiva que se enuncia en una máxima: “El vulgo es terrible cuando no tiene miedo” En este mismo sentido, la descripción positiva de los placeres de la vida que tiene lugar en el libro IV se acompaña de otra expresión de *Los Hermanos*: “tal es mi regla, y así está dispuesto mi ánimo” (cfr. *Ética*, IV, 54, escolio).

¹⁸ Cfr. P. F. Moreau, *op. cit.*, pp. 395-404.

¹⁹ *Tratado teológico-político*, XIV, p. 314.

diferentes *ingenia*, a partir de los cuales formamos distintos juicios de valor. “Así, el avaro- señala Spinoza- juzga que la abundancia de dinero es lo mejor de todo, y su escasez, lo peor. El ambicioso, en cambio, nada desea tanto como la gloria, y nada teme tanto como la vergüenza. Nada más agradable para el envidioso que la desgracia ajena, ni más molesto que la ajena felicidad.”²⁰ Y de nuevo es aquí la experiencia bajo la forma de la tradición literaria, la que, de modo constitutivo, nos enseña a distinguir y desentrañar estos diferentes temperamentos. En este sentido, los personajes del avaro, del parásito, del enamorado, que pueblan los escolios de la *Ética*, parecen salir de una comedia latina²¹.

Como conclusión, deben señalarse dos cosas. En primer lugar, se han aportado ciertos elementos para pensar el arte desde la filosofía de Spinoza. En este sentido, hemos hecho hincapié en la concepción del arte como potencia imaginativa de los cuerpos. Ello nos ha llevado a relacionar el arte con lo inadecuado, lo parcial y lo finito, y así, con la pasión y con la experiencia. La experiencia ha aparecido bajo la forma de la tradición literaria latina. Pero no sólo en este sentido el arte está conectado esencialmente con ella. La experiencia nos permite conocer el *ingenium*, esto es, el temperamento propio de cada uno, el complejo de pasiones que conforma a un individuo en lo que tiene de singular e irreductible, es decir, la potencia propia de un cuerpo. Y así, de nuevo, volvemos a encontrarnos con la noción de arte de la que partíamos.

De este modo, y en virtud de la alianza entre arte y experiencia, puede decirse del arte, lo mismo que decíamos de ésta, a saber, que el arte constituye lo otro de la filosofía de Spinoza. Arte y filosofía, lo mismo que experiencia y geometría, se complican. El arte puede secundar lo que dice la filosofía, como la experiencia podía confirmar lo que explicaba la razón. Pero también, como ocurría con la experiencia, el arte puede llegar allí donde la filosofía tiene dificultades para transitar. El arte constituye otro campo, el de lo inadecuado, lo singular, lo propio y distinto. Y en este sentido, puede ayudar a la filosofía a pensar lo que, en principio, es un impensado para ella. Filosofía y arte, como geometría y experiencia, o como conceptos y afectos,

²⁰ *Ética*, III, 39, escolio, p. 237.

²¹ P. -F. Moreau, *op. cit.*, p. 388. En el *ingenium* del pueblo desempeña el mismo papel la experiencia histórica.

están trabados en el pensamiento de Spinoza. Y en ello precisamente reside, en último lugar, el *ingenium* y el arte spinozista. En este sentido, G. Deleuze señalaba que "el carácter único de Spinoza consiste en que él, el más filósofo de los filósofos (contrariamente al mismo Sócrates, quien sólo siente necesidad de la filosofía...), enseña al filósofo a prescindir de la filosofía. Y es en el libro V, que no resulta en absoluto el más difícil, aunque sí el más rápido, donde ambos se reúnen, el filósofo y el no-filósofo, como en un solo y mismo ser. Por eso, - exclama Deleuze- ¡qué extraordinaria composición la de este libro VI! ¡Cómo se enlazan en él el concepto y el afecto! ¡Y cómo se prepara este abrazo, cómo lo hacen necesario movimientos celestes, movimientos subterráneos que componen a la par los libros precedentes!"²² El *ingenium* y arte spinozista se caracteriza, pues, por la composición y el entretejido entre la filosofía y su otro, entre lo que Romain Rolland llamaba "el sol blanco de la sustancia" y "las palabras fuego de Spinoza"²³.

²² G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984, p. 158.

²³ La cita es de G. Deleuze, *op. cit.*, p. 158.

LA VERDAD SIN FIGURA. LACAN, EL OTRO Y LA FILOSOFÍA

Emma Ingala Gómez

Universidad Complutense de Madrid¹

1. Verdad sin comienzo: el otro y el Otro

La imagen que devuelve un espejo suele mostrarse familiar, casi anodina; sólo reclaman atención pequeñas alteraciones que quizás hayan asomado de un día para otro, y en cualquier caso los retoques que ese reflejo imperfecto exige tienen por objetivo hacer que lo que efectivamente comparece ante nosotros termine por coincidir con una imagen prefigurada. Pero el espejo puede también devolver un retrato tremendamente inquietante: basta concentrarse unos segundos para que esos rasgos demasiado acostumbrados se desdibujen y hagan emerger un rostro extraño, desconocido, que no encaja en la fisonomía que hasta ese instante lo dotaba de una identidad.

A un mismo espejo pueden asomar, entonces, al menos dos tipos de "otro": el otro que no es sino el reflejo de un mismo, su contrapartida invertida y, por tanto, una mera proyección de la propia identidad, y el Otro que confronta realmente con una alteridad radical inasimilable. Pese a que esta distinción hace sospechar que el único verdaderamente *alius* es el que no nos devuelve a nosotros *mismos*, Lacan mantiene igual nombre para los dos, de modo que en el lenguaje oral se confunden sin remedio. Así, se hace preciso afinar y acudir a la grafía para confirmar si se trata del uno o del otro, según se escriba con minúscula o con mayúscula.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto *Naturaleza humana y comunidad II. H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX* (FFI2009-12402), financiado por el MICINN y perteneciente al Plan Nacional de I + D.

El estadio del espejo es una de las primeras teorías, si no la primera, que Lacan elabora tras su bautismo psicoanalítico, como primera es también la letra que elige para simbolizar en sus esquemas la figura del Otro: *A*, la inicial de *Autre* en francés. La cuestión del Otro parece por ende esgrimirse en el momento en que de lo que se trata es de empezar, pero de esta forma el comienzo se ubica irreparablemente en *otro* lugar, en otro lado distinto del habitual primer principio idéntico. Con la fórmula que repetirá con frecuencia en su seminario, cabría decir que el comienzo, como la imagen en el espejo, «está allí donde no está»². En este sentido, la constitución del sujeto, por ejemplo, se concreta en el discurso lacaniano como resultado de una *alienación fundamental*: incluso si se trata del pequeño otro en el espejo –el otro imaginario o *a* minúscula–, la identidad de quien se mira y reconoce se adivina ya atravesada por una exterioridad primordial, en la medida en que el individuo sólo ve su forma realizada, la totalidad de su cuerpo, fuera de sí.

Precisamente es la impugnación del comienzo –en la identidad del individuo o la conciencia– lo que se desprendió como consecuencia inevitable de la llamada por Lacan «revolución copernicana» de Freud, a saber: el descubrimiento del inconsciente, y el descubrimiento de que ese inconsciente es «el discurso del Otro». Además de la alienación imaginaria en el doble especular, la subversión reivindicada por Lacan hace patente una alienación simbólica que arranca el inconsciente del romántico *fundus animae* para arrojarlo fuera: la «exterioridad de lo simbólico con relación al hombre es la noción misma del inconsciente»³. Sin embargo, para equiparar el inconsciente al discurso del *Otro* con letra capital no basta, como hiciera Copérnico, con permutar un centro por *otro* minúsculo –no basta con retirar a la conciencia sus prerrogativas para entregárselas intactas a un inconsciente individual y substancial–:

El punto álgido, como se les ocurrió percibir a algunos, no es Copérnico, sino más bien Kepler, debido a que en él la cosa no gira de la misma manera: gira en elipse, y eso ya cuestiona la función del centro. En Kepler las cosas caen hacia algo que está en un punto de la elipse llamado foco, y, en el punto simétrico, no hay nada. Esto ciertamente es un correctivo respecto a esa imagen de centro⁴.

² «Es esto lo que ocurre cuando miran una imagen en el cristal: la ven allí donde no está». J. Lacan, *Le Séminaire, livre I: Les écrits techniques de Freud*, clase del 24 de febrero de 1954.

³ "Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956", en *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 469.

⁴ J. Lacan, *Le Séminaire, livre XX: Encore*, clase del 16 de enero de 1973.

El hecho de que el centro y el comienzo se vacíen, o, más bien, el hecho de que se sustraigan permanentemente por depender de Otro –de ahí que Lacan hable de *excentricidad*–, blinda contra el peligro de hacer psicología de las profundidades, contra cualquier tentativa de tomar el inconsciente por una entidad oculta en lo más íntimo del sujeto. El mantenimiento de la mayúscula en el Otro tiene por requisito que no se imprima inmediatamente sobre él un marchamo onto-teológico, que no se lo hipostasie en un catálogo de propiedades más o menos estables que lo tornarían reconocible e identificable. No obstante, algo hay que decir de él, aunque sea que se trata de la condición de todo decir, de lo que hace posible que el lenguaje se actualice en las oraciones que cada sujeto articula: de ahí que para referirse al Otro Lacan acuñe el neologismo *dit-mension* y juegue con su homofonía con “mansión” –mansión del dicho, del decir–⁵. Con el fin, pues, de eludir su substancialización, Lacan habla de un Otro que es *un lugar*⁶, inspirándose en «la otra escena» que Freud postuló para evocar el inconsciente –quien, a su vez, extrajo de Fechner «*die Idee einer anderen Localität*»–⁷. Y ese lugar que es el Otro no es sino el «lugar trascendental»⁸ que *desde fuera* determina y constituye a cada sujeto, como la carta robada del cuento de Poe define en su circulación a los individuos según cómo se relacionen con ella⁹. Al mismo tiempo, «el inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso

⁵ «¿Es necesario todo este rodeo para plantear la pregunta del saber bajo la forma *¿qué sabe?* ¿Se dan cuenta de que es el Otro? Tal como lo planteé al comienzo, como el lugar donde el significante se plantea, y sin el cual nada nos indica que haya en ninguna parte una dimensión de verdad, una *dicho-mensión* [*dit-mension*], la residencia del dicho, de ese dicho cuyo saber plantea al Otro como lugar. El estatuto del saber implica como tal que ya hay saber, y en el Otro, y que está por prender. Es por lo que está hecho de *aprender*». J. Lacan, *Le Séminaire, livre XX: Encore*, clase del 20 de marzo de 1973.

⁶ «*Decir que el Otro es el lugar* donde se constituye el que habla con el que escucha *es muy otra cosa que partir de la idea de que el Otro es un ser*». J. Lacan, *Le Séminaire, livre III: Les Psychoses*, clase del 13 de junio de 1956 (la cursiva es nuestra).

⁷ S. Freud, *La interpretación de los sueños*, capítulo I. Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, clase del 12 de febrero de 1964.

⁸ «Nos detendremos en el mismo punto que Daniel Lagache para hacer el balance de nuestra divergencia. Está en la función misma que él da a la intersubjetividad. Pues ésta se define para él en una relación con el otro del semejante, relación simétrica en su principio, como se ve en el hecho de que Daniel Lagache formula que por el otro el sujeto aprende a tratarse como un objeto. Para nosotros, el sujeto tiene que surgir del dato de los significantes que lo recubren en un Otro que es su lugar trascendental». J. Lacan, “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache”, en *Écrits*, pp. 655-656.

⁹ «El inconsciente es que el hombre esté habitado por el significante». J. Lacan, “Le Séminaire sur *La Lettre volée*”, en *Écrits*, p. 35. Cfr. también *Le Séminaire, livre II*, clase del 26 de abril de 1955: «pour chacun la lettre est son inconscient».

consciente»¹⁰. En tanto que pre-subjetivo y transindividual y, sobre todo, en tanto que faltante, ejerce de antídoto contra las fijaciones identitarias. Desde estas coordenadas, si en el universo lacaniano hubiéramos de numerar la instancia del Otro con alguna cifra, no sería el 2 sino en todo caso el 3, pues como sede de lo trascendental constituye una esfera autónoma que se inserta, al igual que en la filosofía kantiana, entre las viejas parejas binarias pensar/ser o sujeto/objeto y las subvierte por completo. No es sólo que el Otro deje de ser segundo con respecto a un Mismo primero, sino que su aparición vuelve patente la insuficiencia del modelo dual y saca a la luz el mecanismo que sostiene toda constitución y destitución de la identidad. Si frente al espejo el bebé es capaz de identificarse con un reflejo *otro que él*, es gracias a una palabra que confirma "tú eres esto", a un tercero que ocupa el lugar del Otro. Pero es también en presencia de ese tercero como cae el espejismo de una *res cogitans* que es su propio origen, auto-regulada y estable.

El lugar del Otro está, en consecuencia, *siempre ya ahí*, antes de que el sujeto pueda decir "yo", habérselas con objetos y relacionarse con otros sujetos. Pero ¿es lugar de qué? Lugar del tesoro del lenguaje, mantendrá Lacan en los años cincuenta, orden de la pura estructura significante cuyos elementos devienen algo precisamente por las relaciones diferenciales que establecen entre sí. Ahora bien, la alteridad más radical se manifiesta sobre todo en aquello que se hurta a las palabras, y por ello Lacan terminará por asociar al Otro no tanto con lo simbólico cuanto con lo real, con un inconsciente que más que estar «estructurado como un lenguaje» se calla, con el resto o el residuo no capturado por el proceso de simbolización.

Paréntesis: Lacan y la (anti)filosofía

Con el auge del modelo estructural, como es bien sabido, el psicoanálisis y la antropología se convirtieron en la segunda mitad del siglo XX en regentes paradigmáticos de la figura del Otro, encarnada en el loco y en el salvaje, de la razón filosófica¹¹. Sin embargo, desde un cierto punto de vista la filosofía también ejerció de

¹⁰ "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", en *Écrits*, p. 258.

¹¹ La filosofía de los años sesenta franceses «no está muerta, simplemente ocupa nuevos campos de investigación, los de las ciencias humanas, para descubrir al Otro en el espacio, gracias a la antropología, al Otro del yo, con el psicoanálisis, o incluso al Otro en el tiempo, con la antropología histórica». F. Dosse, *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Madrid, Akal, 2004, p. 245.

Otro del psicoanálisis, en tanto se presentaba como una disciplina foránea de cuya alianza con el discurso de Lacan cabía desprender un arma potente para purgar el cientifismo de Freud y de sus herederos anglosajones de la *Ego psychology*. Mientras se trataba de defender la consistencia de una teoría sin sostenerla sobre su falsa pertenencia al ámbito científico, del que había pretendido calcar sin éxito sus métodos, la filosofía, como Otra que la ciencia, constituía una voz estratégicamente interesante para Lacan¹². No obstante, en el momento en que Lacan gana la batalla contra el ideal de la ciencia, una refundición de su relación con la filosofía cobra forma bajo el polémico rótulo de «antifilosofía». El psicoanálisis lacaniano no sólo mantiene, bajo ese nombre, una distancia disciplinar con ella, sino que además se especifica y define por referencia a ese afuera.

El tratamiento que Lacan hace del Otro filosófico es bien peculiar: frente a lo que cabría esperar, afirma que el sujeto del que se ocupa el psicoanálisis es el sujeto del *cogito*¹³, y que es en el nervio de este *cogito* donde se halla precisamente la dimensión fundamental sobre la que se erige el discurso psicoanalítico, es decir, la dimensión del Otro¹⁴. En su disputa con los que irónicamente tilda de dentistas¹⁵, Lacan recupera de Descartes mucho más que la idea de la transparencia de la conciencia –idea que, por otra parte, no cuestiona, pues el hecho de que la conciencia sea transparente a sí misma no implica que el yo (*je*, sujeto del inconsciente) le sea transparente–: la relación de la sustancia pensante con Dios, bien bajo la forma del genio maligno que la engaña, bien bajo la forma del supremo ser que ejerce de fundamento de todas sus verdades, proporciona un modelo de la relación del sujeto con el Otro bosquejado gracias a la intuición acerca de la alteridad estructural que constituye a todo ente – intuición que Lacan depurará después por medio de la renuncia a las ideas de sustancia y de trascendencia–¹⁶.

En consecuencia, la antifilosofía se coloca en una situación topológica extraña de exterioridad interna a la filosofía, de proximidad y distancia simultáneas. Y en esa

¹² Jean-Claude Milner, *L'Œuvre Claire : Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995, pp. 146-ss.

¹³ "La science et la vérité", en J. Lacan, *Écrits*, pp. 85-ss.

¹⁴ «La dimensión de ese Otro es tan esencial, que se puede decir que está en el nervio del *cogito*». J. Lacan, *Le Séminaire, livre XIV: La logique du fantasme*, clase del 11 de enero de 1967.

¹⁵ Se trata de la disputa sobre la autoridad de primera persona y la transparencia del sujeto a sí mismo, ilustrada paradigmáticamente en la cuestión del dolor –y, en concreto, del dolor de muelas, de ahí la alusión a los dentistas–.

¹⁶ F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris, PuF, 1999, p. 149.

situación se concreta un determinado código deontológico del tratamiento del Otro: éste ni es una instancia trascendente con la que no obstante habría algún tipo de afinidad –o enemistad– natural de partida, ni es un objeto que de tan ajeno quede fuera del marco y no quepa siquiera hablar de él. El neologismo de Lacan, *extimidad*, sirve para caracterizar esta peculiar relación y condensa en una palabra la descripción de Deleuze y Guattari que aplicamos ahora al Otro: «es lo más íntimo en el pensamiento, y sin embargo el afuera absoluto. Un afuera más lejano que todo mundo exterior, porque es un adentro más profundo que todo mundo interior»¹⁷. Así, si la intimidad llega a cobrar forma y llega a *ser*, es en relación con esa exterioridad radical: o bien hay Otro, o bien no hay nada. La antifilosofía «no sólo no es enemiga de la filosofía, sino que su “anti” es un modo especial de que la filosofía comparezca»¹⁸, más un signo de respeto que de aversión. En cierto sentido, cabría incluso decir que de un tiempo a esta parte la filosofía ha devenido ella misma anti-filosófica, Otro de sí, y ésta es justamente una de las principales enseñanzas del psicoanálisis: para ir a buscar el Afuera absoluto no hace falta ir muy lejos.

2. Verdad sin figura. No hay Otro del Otro

Lacan define el Otro como un lugar y no como un ser –un ser que bien por analogía bien por oposición terminaría por ser *semejante*–, e incluso llega a afirmar que no existe o que en su lugar no hay más que un conjunto vacío, para registrar la imposibilidad de hacer con él un «negocio redondo»¹⁹. Cuando Alcibíades propone a Sócrates intercambiar y de algún modo fundir los dos tipos de belleza que representan, la física y la espiritual, éste le advierte de lo arriesgado de la transacción: «pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada»²⁰. Lo que Sócrates pone así en cuestión es la viabilidad misma de ese trueque, la lógica que hace del Otro y, en concreto, de la sabiduría un objeto de intercambio. El método que emplea para ello es lanzar el aviso de que la sabiduría podría no ser tal, *no ser*, que

¹⁷ G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 59.

¹⁸ J. Alemán, *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Atuel, 1992, p. 7.

¹⁹ Tomamos esta expresión del análisis que Lyotard realiza del *Banquete* en *¿Por qué filosofar?*, ed. de Jacobo Muñoz, Barcelona, Paidós, 1989, p. 91.

²⁰ Platón, *Banquete*, 219a1-ss.

podría fallar y no corresponder²¹, pues jamás está segura de sí misma. El objetivo de Sócrates es, pues, suspender la lógica reificante de Alcibíades, «que admite la sabiduría como un haber, como una cosa, una *res*»²². Semejante objetivo es el que persigue Lacan cuando distingue al Otro como tal no por ser Otro entre todos, no por ser único, «sino sólo porque podría no haberlo»²³.

La contingencia del Otro se hace trazo cuando Lacan decide en 1957 tachar su *A* y traducir esa letra barrada con la fórmula «no hay Otro del Otro». De ese modo cae el alfa del álgebra lacaniana y con ella cualquier ilusión remanente de comienzo: el Otro no es principio porque él mismo no puede comenzar, porque no tiene Otro o fundamento del que partir, porque «podría no serlo». El «gran secreto del psicoanálisis»²⁴ y aquello por lo cual el psicoanálisis aporta algo radica para Lacan en la constatación de que el Otro es *incompleto*, de que algo falta en él y de que esa carencia es la que bloquea cualquier fundamentación que se pretenda definitiva: «no existe ningún significante que garantice la sucesión concreta de ninguna manifestación de significantes»²⁵, que garantice «la autenticidad de la sucesión de los significantes»²⁶. No importa cuántos significantes se añadan a la cadena, pues siempre será incompleta, siempre habrá, según el teorema de Gödel, al menos una afirmación indecidible. Si no hay metalenguaje que valga es porque el lenguaje genera su propia verdad sin apuntalarla en una razón suficiente trascendente. Así, el Otro sin Otro es el lugar de la verdad, pero de una verdad sin esperanza, sin figura, sin verdad; el rostro desfigurado nos interpela y cuestiona desde el otro lado del espejo. Y el descubrimiento de esa verdad no es un postulado teórico, sino un resultado empírico: hay algo *Real* en el análisis de lo cual es imposible dar cuenta exhaustiva, hay algo en el síntoma que siempre resiste a la simbolización por mucho que la cura avance.

²¹ «No es la belleza, ni la ascesis, ni la identificación con Dios lo que desea Alcibíades, sino ese objeto único, ese algo que ha visto en Sócrates y del que Sócrates le disuade porque Sócrates sabe que no lo tiene». J. Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le Transfert*, clase del 8 de febrero de 1961.

²² J. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, p. 94.

²³ J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVI: D'un autre à l'Autre*, clase del 11 de junio de 1969.

²⁴ J. Lacan, *Le Séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation*, clase del 8 de abril de 1959.

²⁵ *Ibidem*, clase del 13 mayo 1959.

²⁶ *Ibidem*, clase del 20 mayo 1959.

Pero esta falta es precisamente el reverso de un exceso: gracias a que el inconsciente en tanto que discurso del Otro mantiene al sujeto a distancia de su ser²⁷, se abre el horizonte a una pluralidad de modos de subjetivación, muchos de ellos aún por descubrir. El discurso del Otro no tiene garantía, se arriesga permanentemente a caer en el sinsentido o la insignificancia, pero es precisamente esta naturaleza liminar la que propicia la multiplicación de los sentidos, la que posibilita que, por ejemplo, los significantes de la filosofía comparezcan bajo otra luz cuando son abordados desde el psicoanálisis –y a la inversa–. Gracias, por ende, a que no hay negocio redondo, a que el Otro no está tasado en un valor determinado, puede haber *realmente* Otro.

Que no haya Otro del Otro es, por otra parte, una declaración programática de inmanencia y una cláusula que impide que el afuera absoluto o la exterioridad radical, paradójicamente convertidas en la enseña del pensamiento de la inmanencia, recaigan en la forma del fundamento trascendente: y es que ese afuera absoluto, al no poder *fundarse* él mismo, al *hundirse* así en la inmanencia, termina por coincidir con el agujero de la figura topológica del toro²⁸. Lo más desconocido, lo más ajeno al pensamiento, lo imposible, se cuele en una intimidad vaciada, eso sí, de todos los géneros de alteridad minúscula, de todas las identificaciones con pequeños otros. El interior insular y autosuficiente que las proclamas individualistas enarbolan como bandera queda al desnudo, reducido a oquedad pura, a abismo. Emerge de esta suerte un estadio previo a cualquier determinación de los sujetos como amigos o enemigos, como sujetos u objetos. Sin Otro y sin esperanza –pues nada cabe esperar allí donde no es posible representar lo esperable–, el Otro de Lacan sentencia no tanto que Dios ha muerto cuanto que ha estado muerto desde siempre, aunque no lo supiera²⁹.

²⁷ «[...] la originalidad del campo que descubre Freud y que denomina inconsciente, es decir, de ese algo que pone siempre al sujeto a cierta distancia de su ser y hace que, justamente, nunca lo alcance [...]». J. Lacan, *Le Séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation*, clase del 12 de noviembre de 1958.

²⁸ Es la figura a la que se aferra Lacan en los últimos años de sus enseñanzas para tratar de esquivar – con mayor o menor éxito – la carga ideológica del lenguaje ordinario.

²⁹ J. Lacan, *Le Séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, clase del 27 de enero de 1961.

LOGOS Y POLIS. LAS CONTRADICCIONES DE LA CIUDADANÍA

Marina López¹

Centro de Filosofía, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Este escrito tiene dos partes a través de las que me aproximaré al sentido de la ciudadanía en Hannah Arendt. Me remitiré en un primer momento, a la descripción que hace la filósofa judía de las dos facultades de la acción, actuar y hablar, como actividad de la condición plural de la humanidad; en la segunda parte, y fundamentada en el carácter primordial del discurso en la esfera pública, me aproximaré a la relación estrecha que Hannah Arendt considera entre el poder de la persona y la palabra.

1. Actuar y hablar

La primera distinción significativa para precisar la noción de pluralidad es la que Hannah Arendt hace entre diferencia y alteridad. Como se sabe por la concepción levinasiana, la alteridad ha quedado en el corpus de la filosofía del siglo XX como uno de los tópicos al interior de los planteamientos éticos de reconocimiento del Otro, de su dignidad y su carácter de igualdad frente al Yo que le reconoce. La diferencia, por su parte, tiene una connotación, en los mismos términos de la alteridad, pero referida a las precisiones conceptuales que se hicieron al interior del pensamiento feminista diferencialista y que, por tanto, aluden a una particularidad genérica de la humanidad. En términos de Hannah Arendt, sin embargo, la alteridad es una cualidad que compartimos con todos los objetos y no se remite a ninguna condición del ser de los seres humanos. Mientras que el tema de la diferencia de los géneros no es un tema que aparezca en la obra general de la autora, salvo en una reseña temprana de su vida

¹ Doutoranda-Bolseira da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Ministério de Ciência e Tecnologia e Ensino superior, Portugal.

académica donde advierte las consecuencias negativas de la pretensión de emancipación de las mujeres que llevaría a la desintegración de la familia y a la esclavitud de las mujeres en el ámbito productivo, pero no a su inclusión en la esfera pública.² Un tema que por su vigencia tendría que ser repensado.

La pluralidad está constituida por dos facultades: la igualdad y la distinción, y no simplemente diferenciación; éstas condiciones son al mismo tiempo facultades inherentes a la vida humana: ser iguales y distintos los unos de los otros. Es decir, que no ha habido, no hay ni habrá nadie idéntico a cada uno de nosotros en el mundo. Este carácter de igualdad y distinción elimina la cualidad de cosa del ser humano, por cuanto que no es algo sino alguien que se distingue en su igualdad con el resto. Alguien es igual por la capacidad de aparición y se distingue por las palabras que emplea mientras habla.

No es, pues, un *qué* sino un *quién* el fundamento de la pluralidad que constituye el espacio público. El ser humano, dice Hannah Arendt, está dotado de una apariencia y una voz. Las dos facultades de la pluralidad en tanto que condición política por excelencia son el discurso y la acción. El ser humano está capacitado para aparecer y hablar en público, pero es el discurso (del griego *lexis*) la facultad que se encuentra más estrechamente relacionada con la acción y la revelación de *alguien*. En otras palabras, la acción como actividad de la vida activa se realiza en el mundo por el nacimiento, por el hecho del arribo de los nuevos; pero "el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser único y distinto entre iguales".³ Para Hannah Arendt es en la palabra donde se revela el quien del discurso, un quien que apareció en el mundo como milagro por el nacimiento.

a. Pluralidad y ciudadanía

En la medida en que la condición de la pluralidad, de que somos alguien y no algo dentro de un espacio compartido y mediado por los actos y las palabras, es la pluralidad el centro del espacio público. Pero esta esfera, contrario a los anhelos de la

² Hannah Arendt, "Acerca de la emancipación de la mujer" en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 87-90.

³ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 202.

humanidad, nunca ha proporcionado un espacio de sosiego y armonía. Por el contrario, ha sido el centro desde el origen del pensamiento político occidental de una de las experiencias fundamentales de la vida de occidente: la "calamidad de la ciudadanía" que se actualiza en la imposibilidad de conciliar igualdad y distinción.

Esta calamidad se funda en dos formas contradictorias de pretender comprender el lugar de los hombres entre sí: 1. La experiencia básica de toda forma de gobierno jerárquica se origina en la convicción de que todos somos diferentes por nacimiento y 2. A ésta se suma la del nacimiento igual al resto, una igualdad que no es ante Dios y cuyo contrario (la desigualdad) es el resultado de la posición social. En esta experiencia contradictoria, en esta calamidad, se infiere que *alguien* es un individuo y no un ciudadano. Se es un hombre más no en sentido político. En estos términos, *alguien* es un quien en la medida en que se constriñe a las normas que son el resultado de la interacción entre iguales, por necesidad de preservar la comunidad y su estructura, las instituciones, y un orden que permita cumplir las experiencias del nacimiento sin ser vividas como una contradicción. "Si, por tanto, la acción y el discurso son las dos actividades políticas más sobresalientes, la distinción y la igualdad son los dos elementos constitutivos de los cuerpos políticos".⁴

En este sentido, "la ley y las relaciones de poder sólo pueden definir, en cualquier forma dada de política, los límites entre los cuales discurre una esfera enteramente diferente, no pública",⁵ aunque legítima por cuanto que se encuentra ceñida por los contornos de la ley que no puede, sin embargo, tocar lo que sucede dentro de la vida personal. La ley, desde el punto de vista de Hannah Arendt, funciona en dos sentidos: 1. "regula la esfera público-política en que los hombres actúan" y 2. "circunscribe el espacio donde se desenvuelven nuestros destinos individuales". En otras palabras, mediante la ley se separa al hombre, al individuo igual por nacimiento y diferente por la posición social, del ciudadano.

La ley es una frontera que marca los límites que separan la vida doméstica de la necesidad (*oikos*) y la vida política de la libertad (*polis*). En el mundo griego el espacio de la pluralidad, de la condición de la ciudadanía, fue "la esfera pública de la polis y su

⁴ Hannah Arendt, "La tradición de pensamiento político" en *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 79.

⁵ Hannah Arendt, "La naturaleza del Totalitarismo" en *Ensayos de comprensión*, *op cit.*, p. 403.

estructura la ley”.⁶ Pero ese espacio no era el contenido de la política; es decir, que “la polis no era Atenas sino los atenienses”. En esta distinción, como se ve, el ser humano aparece como dividido, o cuya vida se desenvuelve en dos espacios como siendo distinto. Pero el valor de las descripciones y delimitaciones de Hannah Arendt radica en la importancia, por un lado, de la permanente experiencia de esta contradicción en la vida política de occidente y, por otro, de la indivisible existencia del ser humano que siempre es uno.

Pero mientras permanece en el estrecho y violento espacio privado, constreñido por las necesidades de la vida biológica o encadenado al proceso de fabricación de objetos, está condicionado a no aparecer e incapacitado para hablar entre iguales; es decir, para no actuar. El carácter de igualdad, sin embargo, se mantiene aunque no en su sentido político: alguien es igual a sus semejantes mientras se mantiene entre las cuatro paredes del hogar porque sigue existiendo frente a los otros. Es un individuo. La particularidad de aparecer y hablar en público requiere liberarse de las necesidades biológicas, laborales; económicas y productivas. Es decir, sólo el hombre libre puede acceder a la ciudadanía en la medida en que participa de la desarmonía del espacio público con miras a su preservación y cuidado.

b. El héroe y el ciudadano

El héroe, en términos de la política clásica, es la figura “paradigmática” del quién. Pero este héroe, desde la perspectiva de Hannah Arendt, no tiene un carácter semidivino. Es apenas el hombre libre que se presenta en el espacio público. Porque salir al espacio público, abandonando el nicho protector de las paredes de la casa, requiere ya un valor: el valor de la presentación, de la auto-presentación en palabras. Alguien, dirá Hannah Arendt, siempre implícitamente responde a la pregunta que se plantea a todo recién llegado: “¿Quién eres tú?”; de ahí que por el bautismo, por ejemplo, no simplemente como el cumplimiento de un mandato religioso sino como un acto de presentación, tiene que ver con el insertar y reconocer al recién llegado en el mundo con un nombre, una palabra que le diferenciará apenas en un sentido indicativo: ella es Carolina, él es Manuel.

⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 218.

Ciertamente, el ejemplo al que podríamos recurrir en un intento de evidenciar la profundidad y, al mismo tiempo, cotidianidad de la distinción arendtiana entre el hombre y el ciudadano, es el caso de los virtuosos héroes homéricos. Pienso, sin embargo, que sería un punto de partida un tanto distante de aquello que motivó a Hannah Arendt a recurrir al mundo mítico-griego. Pues poner en primer término la heroicidad que se quedó entre las murallas de un mundo cantado no alumbraría ni sobre el pensamiento de Hannah Arendt ni respecto a las posibilidades teóricas que nos propone para comprender el mundo común.

Desde el punto de vista de la autora, el héroe que descubre la historia “no requiere cualidades heroicas; en su origen la palabra ‘héroe’, es decir, en Homero, no era nada más que un *nombre que se le daba a todo hombre libre* que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia. La connotación de valor, que para nosotros es una cualidad indispensable del héroe, se hallaba ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal”.⁷ El valor se encuentra en el abandonar el lugar oculto y privado y mostrar “quién es uno”. Es decir, la heroicidad es la esencia de la libertad, de la actualización y permanencia de la esfera pública cuya realidad y significación no disminuye si el héroe es un cobarde; por el contrario, es justamente por su cobardía que el hecho de su aparecer en el reino de la libertad se hace más grande.

Según esta descripción ¿Podríamos decir que el héroe es el “ciudadano”?

La *Ilíada* es el canto, la alabanza a la grandeza humana, a las pasiones que llevan a la humanidad a querer seguir viviendo. No nos es posible declarar que la *Ilíada* entera contiene la narración del encuentro entre los iguales. La parte a que nos referiremos se distingue del resto del canto en la suspensión del enfrentamiento bélico debido a la muerte de Héctor inmediatamente después de los honores fúnebres del compañero de Aquiles: Patroclo. Es conmovedora la manera en que Príamo abre el espacio del diálogo, del encuentro con la pena del otro que se despoja de toda atribución humana. Tanto Príamo como Aquiles se presentan en las palabras de Homero como deiformes: ninguno es inferior al otro justamente por su lugar en el mundo público. En el encuentro aparecen en toda su humanidad:

⁷ Hannah Arendt., *op. cit.*, p. 210. Las cursivas son mías.

“El recuerdo hacía llorar a ambos: el uno al homicida Héctor lloraba sin pausa, postrado a los pies de Aquiles; y Aquiles lloraba por su propio padre y a veces también por Patroclo; y los gemidos se alzaban en la estancia” (XXIV, 509-512).

Príamo se presenta, decimos, ante el enemigo como su igual, ya no en tanto que adversario sino como el que se atreve a besar la mano del hombre que el mayor de los dolores le ha causado:

“Respeto a los dioses Aquiles, y ten compasión de mí por la memoria de tu padre. Yo soy aún más digno de piedad y he osado hacer lo que ningún terrestre mortal hasta ahora: acercar a mi boca la mano del asesino de mi hijo” (XXIV, 503-506).

Implorar por el cuerpo de Héctor es lo que llevó a Príamo ante la presencia de Aquiles: la muerte del hijo predilecto, reclamar su cuerpo que ha de ser honrado según costumbre, no coloca a Príamo en un lugar inferior respecto al iracundo Aquiles, él mismo despojándose de la majestuosidad de sus hazañas, reconoce en el viejo rey la dignidad de su plegaria:

“¡Desdichado! ¡Cuántas desgracias ha soportado tu corazón! ¿Cómo te has atrevido a venir solo a las naves de los aqueos Para ponerte a la vista del hombre que a muchos valerosos hijos tuyos ha despojado? De hierro es tu corazón” (XXIV, 517-521).

En medio de la guerra, de la ira y del dolor por la pérdida de los favoritos, los adversarios se despojan del orgullo por las afrentas cometidas del uno hacia el otro y se reconocen en su grandeza; en el encuentro se manifiestan no sus debilidades, sino la manera más sencilla de ser humanos: es necesario acordar sobre el acto sagrado de honrar a los muertos, de guardar luto por quien debe ascender al Hades, al espacio en que su recuerdo permanecerá después de generaciones. Pues no enterrar a los muertos constituye una forma de fracturar las normas de la convivencia por las que se rige una comunidad, o para mejor decir, la humanidad entera; porque rendir honores a los muertos no es una ley exclusiva de la cultura griega antigua, sino de respeto y convivencia con la presencia de lo ominoso entre los seres humanos de todos los tiempos.

Concertar los términos en que se honraría a Héctor y el momento en que podría continuar la guerra fue lo que llevó a los dos héroes a suspender las diferencias, a eliminar la enemistad que los llevaba a estar en la misma batalla. Pero, consideramos,

fue preservar el honor y el festival fúnebre que se debe a los muertos, una ley universal que condiciona el paso de la humanidad por el mundo, tan sagrada como la vida misma, lo que develó el carácter y la dignidad de los adversarios que se enfrentan y en cordialidad acuerdan los términos en que el mundo puede seguir su curso.

Este es el sentido que, para Hannah Arendt, tiene la política que no es, como se entiende comúnmente, lo que se realiza entre los adversarios. Basados en la conmovedora escena del canto homérico, pensamos que es un espacio en que se reúnen los iguales, los ciudadanos libres, mientras que el enemigo está fuera porque con él no es posible hablar de asuntos que competen a la comunidad, es la discordia el imperativo de su encuentro. De ahí que la guerra, entre los griegos, no era un asunto político, sino enfrentamiento violento de los contrarios, un acto pre-político; lo político, según las consideraciones de Hannah Arendt, consistía en la persuasión por medio de la palabra al interior de la polis, el espacio que se abre cada vez que los iguales se encuentran y discuten sobre lo que compete a toda la humanidad: la permanencia del mundo.

2. El poder por la palabra

La estrecha relación existente entre la palabra y el poder de la persona está resumida en la siguiente cita de *La condición humana*: "el poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades".⁸

En otros términos, el espacio público sólo es posible por la presencia de personas que, en su espontaneidad inherente, hablan y actúan con miras a preservar y renovar la realidad en su entramado de relaciones. La mentira, por tanto, o las palabras utilizadas con fines de dominación no forman parte de algo siquiera semejante con el espacio público, sino que justamente atentan contra su realización. La persona, en el sentido de que es alguien que se revela en su actuar y hablar frente a los otros, no es

⁸ *Ibíd.*, p. 223.

una realidad exclusiva de un estrato de la sociedad, sino, en términos de Hannah Arendt, una condición del ser que compartimos en tanto que género humano.

Si bien es verdad que con la noción de héroe clásico, a pesar de la alusión al origen etimológico que hace la autora sobre la palabra, parece que Hannah Arendt circunscribe las capacidades de aparición y revelación a un momento mítico y propio del mundo griego (la historia de la guerra de Troya revela el ser de los reyes entre reyes), incluso las críticas al modelo por ella utilizado han recaído en la acusación de una pretendida nostalgia de una época dorada a la que Arendt conmina regresar. Sin embargo, y en primer lugar, su esfuerzo por mostrar las condiciones que hacen posible el ámbito de lo político tiene que ver con la degradación paulatina que tuvo esta esfera durante lo que ella llama *Época moderna* y la demolición total con los Totalitarismos modernos. Por otra parte, desde las investigaciones que se propone respecto al concepto de amor en san Agustín, uno de los descubrimientos más significativos que encuentra en la obra del santo es el fundamento de la personalidad de quienes forman el mundo.

En su tesis doctoral sobre s. Agustín, el filósofo político y no el teólogo, la persona es "el ser que recuerda" y se confiesa, porque recordar es confesarse. En otras palabras, un "sujeto", una subjetividad cuya vida íntima puede tomar las forma de la expresión lingüística, alguien que rememora en un esfuerzo por comprender lo que ha sido. Por tanto, el espacio de la política se abre con las acciones humanas al mismo tiempo que por la palabra, pero también por el recuerdo, por la memoria que es un suelo donde posar las palabras, un espacio de significación y no un sitio vacío que se compondrá con la llegada de un individuo que pretende fundar el mundo. El fundamento viene del pasado, de la memoria, de las cosas que han sido y forman parte de un espacio al que los nuevos arriban.

Es en estos términos que Hannah Arendt recurre a la trilogía romana tradición-autoridad-religión. Sin una tradición bien anclada al mundo por la facultad del recuerdo correríamos el riesgo de olvidar, sin el reconocimiento de un suelo común originario no habría suelo donde posar los pies y sin ese suelo común dado por nuestros antepasados no habría nada que nos mantuviera unidos. Al perder una de las partes

constitutivas que legitimaban el espacio político en su acepción romana se priva a la humanidad de la dimensión de la profundidad; es decir, de la memoria.⁹

El ser humano no puede lograr profundidad si no es a través del recuerdo. Una facultad que los romanos ponían en marcha a través de la autoridad que tenían los *maiores*, los ancianos cuya sabiduría no derivaba de la edad sino de su cercanía con el pasado, con el momento de la fundación. Según Arendt, fundar ciudades fue el hecho angular e irrepetible del pueblo romano que siempre mostró particular admiración por dos divinidades: Jano y Minerva, el inicio y la memoria. Arendt deriva el término autoridad de los vocablos *auctoritas* (*augere*) aumentar. Cuyo significado histórico se entiende como el hecho de que quienes tienen autoridad la aumentan constantemente en la fundación y quienes fundaban eran los ancianos, el Senado o los *patres* por transmisión (tradicción) de quienes habían fundado, de los antepasados. Y Arendt concluye: "no fueron los griegos sino los romanos quienes echaron raíces verdaderas en la tierra. Y la palabra 'patria' deriva todo su significado de la historia romana".¹⁰

Por tanto, los dos vínculos tradicionales que Hannah Arendt encuentra respecto a la primacía de la persona y su inigualable situación en la esfera de los asuntos humanos fueron la capacidad de discurso griega unida a la facultad de la memoria como origen de la fundación del mundo con los romanos. Y es a partir de estas dos dimensiones que a) La distinción entre espacio público y esfera privada la pluralidad es la condición fundamental de la existencia política del ser humano. Es en y por la pluralidad humana que la política es posible. Y b) La persona es la dimensión que se encuentra implícita en la distinción arendtiana: el quién que habla y se presenta ante los demás que es, además, el vínculo con el pasado por medio de la memoria en su sentido romano. "Para los romanos recordar el pasado llegó a ser una cuestión de tradición, y es en este sentido tradicional que el desarrollo del sentido común encontró su expresión política más importante".¹¹

Por tanto, en términos de Hannah Arendt, una respuesta a la pregunta "¿qué decimos cuando hablamos? recae en la condición de ser persona: alguien que se dice y se revela a sí misma con palabras y acciones para fundar el mundo. Es decir, un espacio delimitado y fundando en la condición de lo pre-existente. Pero según el

⁹ Hannah Arendt, "¿Qué es la autoridad?" en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Madrid, ed. de Bolsillo, 2003, pp. 145-226.

¹⁰ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 191.

¹¹ Hannah Arendt, "La tradición de pensamiento político" en *La promesa de la política*, *op. cit.*, p. 79.

paralelismo que Hannah Arendt encuentra en relación a la acción y el discurso como las actividades políticas por excelencia y la igualdad y distinción como los dos elementos constitutivos de los cuerpos políticos, la noción de persona a que se refiere es doble: por un lado, se refiere a *per-sonare*, una voz que suena a través de la máscara en la representación teatral y, por otro, la persona en su sentido romano de alguien que tiene derechos y obligaciones civiles.

Así, por la condición de la pluralidad, de la acción como única actividad de la *vita activa* que no puede ser extinguida ni por el trabajo ni por la labor y que es independiente de la existencia corporal del ser humano, el espacio público tiene dos dimensiones posibles por la igualdad y la distinción: la persona y las instituciones. Y son estas dos realidades que es preciso preservar bajo cualquier orden político, jerárquico, monárquico o incluso democrático.

APROXIMACIÓN A UNA ESTÉTICA DE LO COTIDIANO COMO LUGAR DE ENCUENTRO INTERCULTURAL

Gloria Luque

I. ¿Existe el otro cultural?

En nuestros días la creciente literatura en torno al estudio de otras culturas y tradiciones ha aumentado crecientemente. Este hecho podría hacernos pensar que sentimos la necesidad de ampliar esa perspectiva occidental imperante, dando paso al estudio de otras tradiciones culturales dignas de consideración. Ahora bien, habría que hacerse preguntas respecto a la manera de considerar ese otro cultural, ya que como han defendido algunos autores, es el caso de Eric Wolf¹, la diferenciación social y cultural de los pueblos que suelen caracterizar estos estudios no es tan natural como solemos atribuir. Esto que en principio puede parecer confuso, pues, todos solemos identificarnos con una nación, una cultura o un pueblo se desmoronaría a la luz de estas reflexiones. Quizás el ejemplo que clarifique mejor esta idea es el de la distribución de tribus y pueblos en África. Habitualmente la antropología procede estudiando culturas determinadas como si de entidades aisladas se tratará, más, en la mayoría de los casos olvidan que esas entidades se han desarrollado por procesos originados en el exterior. Cualquier relato etnográfico sobre los krúes, fantis, asantes, ijaws, congos o ngolas que las trata como tribus aisladas se equivoca porque estas serán más bien clasificaciones de las víctimas de los procesos de expansión política y económica llevados a cabo por los europeos en África. No está claro que existiera tal división de tribus hasta que no se fragmentó el país para determinar qué personas podían convertirse en esclavos y cuales controlarían ese tráfico.

¹ Wolf, Eric. *Europa y la gente sin historia*. México D.F.: Fondo de cultura económico, 2005

De este modo, con esta apreciación lo primero que pretendo señalar es la falacia de considerar el concepto de cultura, menos aún el de nación, como entidades aisladas que podemos estudiar. La coherencia orgánica que solemos atribuirle a éstas obvian que las culturas están en un continuo proceso de construcción, deconstrucción y reconstrucción. La tesis de Wolf se basará en que el ser humano no sólo interacciona con el mundo natural mediante las fuerzas de producción y sus derivados, sino que también lo hace mediante relaciones sociales estratégicas que regirán la movilización del trabajo social. En este sentido será relevante estas apreciaciones porque cualquier intento para establecer un lugar de encuentro intercultural habrá que clarificar en primera instancia que entiende por cultura. En este caso, dicha clarificación viene caracterizada por el dinamismo intrínseco al concepto. Los seres humanos se agrupan en torno a una serie de constelaciones comunes, pero estas constelaciones no serán fijas e inmutables sino que varían a lo largo de la historia y durante ella pueden dar lugar a ampliaciones, extensiones e incluso extinciones de grupos. Las culturas están en continuo cambio pero también en continua relación con el resto de culturas, esto es, están interconectados por múltiples procesos, y el aislamiento sólo indica una consideración banal etnocéntrica y occidental del otro cultural.

En esta línea Cynthia Freeland² ha argumentado cómo el contacto intercultural es antiquísimo. Ella destaca cómo la pluralidad y el multiculturalismo étnico de nuestro siglo no es algo novedoso y alude a numerosos ejemplos tales como el hecho de que en Persia se hacían tejidos y alfombras para su exportación a los castillos de Europa o como los oaxacanos venden sus tallas de animales a los indios huicholes para que les añadan ellos las cuentas y terminen la producción de los mismo. Estos acontecimientos apoyan la tesis de cómo el contacto cultural siempre ha existido y, aunque los intercambios pudieron no ser igualitarios, estos no venían regidos por la lógica mercantil que engloba y absorbe todo resquicio de luz. De hecho, Freeland va a poner énfasis no tanto en la calificación de si estas relaciones han sido buenas o malas, sino más bien en la fertilización mutua que se ha venido produciendo desde la antigüedad.

En relación con esta interacción conviene detenerse en Edward W. Said y en su libro *Orientalismo* donde nos explica cómo es imposible pensar en Asia sin pensar en su opuesto, Europa y/u Occidente. Said va a dedicar su libro a un tema como el

² Freeland, Cynthia. *Pero ¿esto es arte?* Madrid: Paidós, 2006

orientalismo, que se caracteriza por expresar la fuerza de Occidente y la debilidad de Oriente desde la perspectiva de Occidente, ya sea considerándolo como fenómeno histórico, modo de pensamiento, problema contemporáneo y/o realidad material.³ He aquí el problema radical de los estudios orientalistas, en cuanto que sucumben a la tendencia general de compartimentalizar y establecer distinciones que rebajan y degradan todo aquello que no sea proveniente de Occidente. Es decir el estudio del otro va a venir determinado por el silencio de su voz. La aplicación del método científico al estudio de otras culturas implica la reducción de esta a un objeto de dominio, del mismo modo que se procedía con la naturaleza. Conocer significa, pues, negarle la autonomía y autoridad a esa cultura, proceder colonialmente incluso sobre culturas ya descolonizadas.

Said va a destacar pertinentemente cómo las consideraciones orientalistas se han construido desde un método y modelo de conocimiento inviable si queremos establecer un diálogo entre iguales. El método científico acoplado a las ciencias sociales reduce la cultura y a los hombres a objetos de dominio, de dominio teórico, reduciendo a simples clichés largos procesos históricos. Acercarse a otras culturas no significa la aproximación a un todo fijo e inmutable reconocible por fotogramas, sino que en este caso acercarse a Oriente supone considerar un área de la tierra múltiple y diversa sujeta a la historia y procesos de cambios continuados. En este sentido Said enumerará clichés típicos tales como los orientales son irracionales, puros, pacíficos o espirituales; por contra los occidentales son racionalistas y tienen una fuerte intervención en la naturaleza. Clichés que abren fisuras entre zonas que desde antaño venían mantenido intercambios culturales, piénsese en la India con Grecia.

Lo que pretendo hacer entrever, acudiendo a estos autores, es cómo las geoestrategias políticas iniciadas en el siglo XVIII han tenido una gran influencia en nuestra concepción del otro cultural. Por ello cuando aludo a un lugar de encuentro o el inicio de un diálogo intercultural no hay que suponer que este proviene por un sentimiento de culpabilidad ante aquellos humildes individuos tratados violentamente. Tampoco pretendo entablar el diálogo para apropiarme de un conocimiento objetivo mediante el cual narrar un discurso anodino. Es más, también dejaré atrás la pátina romántica que presenta a Oriente o cualquier cultura considerada habitualmente como

³ Said, E. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990, p. 69

la otra, como algo exótico y anormal. El propósito de una estética de lo cotidiano como lugar de encuentro intercultural pretende reescribir una nueva realidad en la que todos en continua relación establezcamos puentes entre las diversas formas de interacción en el mundo. Si bien estos puentes no tendrán cimiento alguno, su solidez vendrá dada por los hilos que la experiencia tiende entre ambos lados de la orilla.

II. La experiencia estética: un lugar de encuentro privilegiado

La propuesta de una estética de lo cotidiano, a la luz de estas reflexiones, se nos presenta, pues, como necesaria e inevitable. Pero antes de realizar tal tipo de afirmaciones, será necesario atender a qué se entenderá por estética de lo cotidiano. Antes de dar respuesta a esta cuestión es necesario señalar dos aspectos fundamentales: por un lado, este proyecto parte de las bases establecidas por la estética pragmatista de John Dewey y algunos de sus seguidores, tales como Richard Shusterman y Crispin Sartwell (de especial relevancia este último por las magníficas sugerencias que su pensamiento nos brinda⁴); por otro lado, el punto de partida será el ámbito de la vida cotidiana, la importancia del contexto.

Hay que comenzar señalando como la propuesta que articula estas páginas se caracteriza por la complejidad de sus términos, ya que es muy difícil deshacernos de nuestra pátina etnocentrista si tenemos en cuenta que seremos etnocéntricos si aplicamos conceptos tales como arte o filosofía a otras culturas no occidentales. La inclusión de estas prácticas estéticas dentro de nuestra tradición las reduce a categorías introducidas externamente que las despojan del contexto y de la tradición en la que nacieron. El problema de la descontextualización implica la ruptura con los vínculos del mundo en el que se creó y que dan sentido a dichos productos. Ahora bien, también seríamos etnocentristas si no prestásemos atención a dichas prácticas por pertenecer a otras culturas. El hecho de que no se les puedan atribuir categorías propiamente occidentales las ha dejado fuera de este ámbito relegándolas a un campo distinto e incluso inferior a nuestras prácticas artísticas.

Por ello, el proyecto de una estética de lo cotidiano no responderá a los conceptos y cualidades del Arte introducidas en la Modernidad. Sería obtuso e incorrecto tratar

⁴ Especialmente relevante resulta su libro *The art of Living: aesthetics of the ordinary world in spiritual traditions*, Albany, State University of New York Press, 1995

cualquier práctica estética como productos autónomos e incommensurables que no pueden ser reducidos al mundo ordinario o uso cotidiano. Así, el punto de partida desde el cual atenderemos a estas prácticas será desde la noción de experiencia estética, que incluirá tanto el proceso creativo como el proceso receptivo dentro del ámbito de la vida ordinaria. Mas, ¿no será esta noción de experiencia estética una categoría más de nuestra tradición que reduciría tales prácticas a concepciones propiamente occidentales? Para dar respuesta a esta pregunta será necesario apuntar qué entenderé por experiencia estética y lo haré siguiendo los parámetros establecidos por John Dewey. Según éste el hombre está en continua interacción con su medio y dichas interacciones suelen ser denominadas experiencias. Ahora bien, no toda experiencia es experiencia estética, ya que las interacciones habitualmente se caracterizan por la dispersión y distracción. En contraposición lo que caracteriza a una experiencia estética es su inmediatez continuidad y absorción, constituyéndose así como experiencia integral.

La primera cualidad vendrá dada por el carácter temporal y situado de la experiencia La inmediatez es una cualidad extensiva, una situación y esta emerge y es resultado de la práctica del hombre en el mundo. No es que los objetos se den a la experiencia para que estos sean experimentados, sino que todo confluye como una unidad en la inmediatez de la experiencia. Lo temporal va a implicar la totalidad o unidad en la que no hay escisión alguna; es decir, no sólo incluye el proceso de experimentación, sino también lo experimentado en un continuo.

La segunda característica será el principio de continuidad, la cual caracterizará la praxis humana por la ausencia de interrupciones y divisiones, una experiencia prolongada sin paréntesis. A través de este carácter Dewey va a intentar restablecer la continuidad entre hombre y naturaleza, entre las diversas artes, entre los elementos y actividades que constituyen al hombre y a su esfera social-cultural. Sin embargo, ello no implica asemejarla a simple identidad o a una misma repetición; tampoco apreciarlo como una conexión que intenta vincular superficialmente la naturaleza con la experiencia. La continuidad habrá que entenderla como unidad que recoge todos aquellos elementos que constituyen una experiencia.

La tercera característica será la absorción, aquella que nos impide detenernos cuando estamos realizando un tipo de actividad y cuando terminamos solemos decir al

recordarla aquella fue una experiencia.⁵ A través de esta cualidad se dará un giro a la forma habitual de caracterizar el arte, ya que no distinguiremos entre proceso creativo-activo y proceso receptivo-pasivo, sino que ambos procesos vendrán determinados por esa absorción en la actividad. El sujeto que recibe la obra no sólo la recibe sino que interacciona con ella en un proceso experiencial caracterizado por la absorción donde se hará participe en el proceso creativo, otorgándole significado. En este sentido dentro de este campo podríamos introducir tanto las obras clásicas de las Bellas Artes, así como prácticas no-occidentales que varían desde la caligrafía china, el origami, artes de lucha, rituales de tribus en las que se fusionan danza y ritmos, etc.

De este modo, a través de esta noción de experiencia se alude a la continua interacción de los seres humanos con el medio, y como en dicha interacción nos hacemos partícipes de modificaciones y cambios ante los cuales establecemos significados. Dicha significación de la realidad no será absoluta, sino que por el mismo hecho de estar en continua interacción la significación va sufriendo alteraciones constantemente. El método filosófico que Dewey propone, aquel que tendrá como base la experiencia, tiene que aceptar la incertidumbre de la vida. Esto es, el hombre vive en un mundo de sospecha, de misteriosa inquietud, donde el razonamiento puede fallar, por ello será necesario partir y apoyarse sobre esa experiencia, en cuanto que ella va a disponer el potencial del hombre en esta tesitura. Potencial, no en cuanto manera de cosificar y reducir el mundo circundante, sino en tanto que proceso a través del cual el mundo está en continua construcción. La experiencia será por tanto el sendero a través del cual el hombre construye el mundo, pero esta construcción no hay que entenderla como un habitáculo cerrado mediante el cual degradamos el mundo hasta hacerlo exclusivamente nuestro, sino que construye mundo en cuanto que significa realidad al interactuar en ella y con ella.

Así pues, la experiencia será un lugar de encuentro privilegiado porque en ella ya no se recoge toda aquella escisión dualista que nos impedía percibir cualquier actividad ordinaria como proceso creativo. Esta estética de lo cotidiano, basada en la experiencia absorba, no sólo va a prescindir de dicotomizar las actividades y producciones humanas, también las dualidades mente y cuerpo, ya que ambos aspectos están formando el conjunto de la criatura existente. Esto es, va a suponer la superación de

⁵ Dewey, J. *Op.cit.*, p. 42

aquellos prejuicios, propiamente occidentales, que conllevaban una dicotomización y división artificiosa impidiendo concebir la vida como una praxis creativa. La experiencia nos hará superar concepciones reduccionistas y etnocentristas, como la división entre trabajo y ocio, pudiendo atender de manera adecuada a prácticas de otras culturas que no pueden, ni deben, ser acopladas a las categorías reduccionistas de nuestra disciplina artística.

Lejos de ser banal esta consideración hay que destacar su valía, ya que va a atacar a la tradicional distinción que el sistema económico capitalista introdujo en nuestras vidas como algo natural, distinguiendo el ocio del trabajo. Si hiciéramos una genealogía del trabajo, tal y como hace José Naredo⁶, descubriríamos que la vida de los hombres no sólo se ha caracterizado por penurias generadas por un sistema económico basado en la subsistencia, en primera instancia, y en la redistribución de riquezas en un segundo momento. Más bien, su jornada laboral podría reducirse a la mitad de la nuestra y no tenían esa diferenciación entre el momento de trabajar, con las connotaciones sociales que ello conlleva, y de ocio. Esta introducción produjo una violencia sobre el hombre, mediante la cual el tiempo que no se siente frustrado por la elaboración de ese trabajo cada vez más precario, tendrá que suplir sus necesidades de ocio, consumiendo y haciéndose partícipe de un trabajo sombra. Aquí es donde cobra especial significación la estética de lo cotidiano, ya que no sólo permitirá introducir diferentes prácticas bajo su marco, sino que nos proporcionará una nueva posición respecto a la vida.

Retomando esa experiencia integral, la experiencia estética según Dewey, liberaremos a nuestra existencia de esos dualismos que nos coaccionan e imponen y que nos impide construir desde la creatividad nuestra propia vida. La idea de hombre necesitado que necesita acumular riquezas se desvanece a través de esa praxis creativa venida por la experiencia estética en nuestra vida cotidiana. Es más, me atrevería a decir que esta nueva actitud podría no solucionar, pero si crear una nueva conciencia ante los problemas originados por la ruptura del hombre con la tierra. Desde la reubicación del hombre en interacción con el medio podría alcanzar conciencia que la resolución a los problemas ambientales no solventarán las

⁶ Naredo, José Manuel. *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*. Madrid: Siglo XXI, 2006

irregularidades, a no ser que se cambie ese modelo de producción, que atenta contra la misma integridad del hombre.

III. Un nuevo lenguaje para el diálogo

Si atendemos al largo proceso iniciado en el siglo XVIII que trajo aparejado la pérdida del hombre, la fragmentación de su ser, habríamos de afirmar la inexistencia de alguna vía, ni siquiera un resquicio por el que salir de este entramado. En este sentido, la noción de experiencia estética parece aportar un ápice de luz, una salida al final de este túnel. La introducción de una continuidad y armonía de las partes no debería sonar rara tras la lectura de estas páginas, sobre todo si tenemos en cuenta la estratagema del sistema actual de llevar a cabo una especialización exacerbada que compartimentaliza no sólo la realidad, sino también toda la praxis humana, haciéndonos dependientes hasta lo más mínimo de las redes del sistema creado.

Sin embargo, lo más interesante de la experiencia estética en el contexto que mueve la articulación de esta comunicación, será el replantear el arte como un lenguaje. El arte, entendido como praxis creativa en el contexto de lo cotidiano, se constituye como un lenguaje que inaugura la posibilidad de abrir nuevas vías de interacción y entendimiento entre culturas. El proceso creativo en el que se enmarca origina formas artísticas muy diversas en los diferentes puntos del planeta, pero el acercamiento desde la experiencia estética puede plantearse como una vía no reduccionista a categorías propiamente occidentales. Obviamente esto no derribará las barreras entre las diferentes culturas porque cada pueblo tendrá su propia experiencia desde el contexto en el que se encuentran inmersos. En este sentido, la crítica de Freeland a la posición Dewey, basada en cómo hay que tener en cuenta hechos externos de esa cultura tales como la geografía, la religión e historia, es acertada.⁷ Mas, lo que aquí planteo es cómo el arte, en cuanto que manifestación de la vida de la comunidad tal y como diría Dewey, inaugura un diálogo de iguales entre diferentes culturas.

⁷ Freeland, C.. *op. Cit.*, p. 76

LA FILOSOFÍA COMO HERRAMIENTA DE ANÁLISIS: PROPUESTA Y APLICACIÓN
LECTURA DE UN PASAJE KUNDERIANO
DESDE LA PERSPECTIVA DE DELEUZE Y GUATTARI

Miguel Ángel Martínez i Martínez

A Evaristo C.M.

Filosofía y arte: cartografiar el paso del concepto a la sensación

En el último título escrito en colaboración, Deleuze y Guattari emprenden la tarea de describir el espacio asignado al pensamiento filosófico.¹ Tratan así de responder a la cuestión sobre qué sea la filosofía a partir de la relación que guarda este discurso con dos ámbitos cuya relación y solapamiento resultan insoslayables: el arte y la ciencia. Abordar una cuestión de este calado supone además para los autores un doble objetivo. En primer lugar, ofrecer una definición clara del vínculo entre estos tres dominios de pensamiento. En segundo término, proponer la posibilidad de generar un pensamiento *productivo* y de carácter crítico que supere un doble obstáculo: caer en el caos de la indeterminación y sucumbir a la opinión establecida y convencional que florece al amparo de los medios de masas.

Si atendemos a la primera parte de la cuestión, y nos limitamos a observar la relación que se establece entre la filosofía y el arte, podemos exponer en tres apartados las líneas de análisis. En primer lugar, la filosofía es la actividad encargada de crear conceptos, mientras que el arte se define por *bloques de sensación*, compuestos por lo que los autores denominan *afectos* y *perceptos*. En segundo lugar, la tarea de creación conceptual se resuelve con el establecimiento de diferentes *planos de inmanencia*, mientras que los afectos y perceptos se organizan en *planos de composición*. Para acabar, el filósofo vehicula sus ideas mediante imágenes o

¹ G. Deleuze y F. Guattari: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2005.

personajes conceptuales, y el arte transmite las sensaciones a partir de *figuras estéticas*. En esto encontramos la diferencia principal: "no es que el arte piense menos que la filosofía, sino que piensa por afectos y perceptos".²

Así pues, la creación conceptual persigue abordar un problema planteado en el ámbito del pensamiento. Alude en efecto a una *actividad*, y no tanto a un acto de carácter contemplativo, reflexivo o de creación de opinión: "vemos por lo menos lo que la filosofía no es: no es contemplación, ni reflexión, ni comunicación".³ De igual manera, Deleuze y Guattari caracterizan el concepto como un *acontecimiento* que recoge un conjunto de trazos diferenciados, reuniéndolos en un punto común. La pieza básica del pensamiento filosófico: "el concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una haecceidad, una entidad".⁴ Del otro lado, los *afectos* y *perceptos* describen la meta de la actividad artística. El arte supera las afecciones y percepciones particulares, fijando un conjunto de rasgos capaces de generar bloques de sensación: "la obra de arte es un ser de sensación, y nada más: existe en sí".⁵

Los conceptos, agrupados como piezas de lados desiguales, dan lugar a una serie organizada que vale para esquematizar las diferentes opciones en el ámbito del pensamiento, es decir, los distintos complejos críticos que permiten ahondar en el planteamiento de un problema o conjunto de problemas. Con esto tenemos, a grandes rasgos, lo que refieren Deleuze y Guattari cuando hablan del plano de inmanencia: "la filosofía es como un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano. Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla".⁶ Por su parte, el plano de composición, a imagen del panorama de afectos y perceptos puestos en marcha por el artista, surge de los distintos bloques de sensación: "composición, composición, ésa es la única definición del arte. La composición es estética, y lo que no está compuesto no es una obra de arte".⁷

² *Ibíd.*: p. 68.

³ *Ibíd.*: p. 12.

⁴ Deleuze y Guattari: *op.cit.*, p. 26. Subrayado del autor.

⁵ *Ibíd.*: p. 164.

⁶ *Ibíd.*: p. 39.

⁷ *Ibíd.*: p. 194.

Lo mismo se puede decir de los personajes conceptuales y las figuras estéticas. El filósofo se sirve de imágenes a partir de las cuales plantear conceptualmente un problema. Zaratustra y el bufón son personajes conceptuales de Nietzsche, jugando el papel de amigo del concepto y antagonista de éste. El artista utiliza a su vez figuras estéticas –el personaje de una novela, el cuerpo o rostro pintados en un cuadro– para transmitir afectos y perceptos, para suscitar la sensación en el espectador.⁸

Con esto, filosofía y arte conjuran el caos –siempre presente en la posibilidad de pensamiento–, pero sobre todo evitan caer en la mera opinión, entendida aquí como el juego estéril de discusión que deshace un plano de inmanencia o composición sin ofrecer nada a cambio. Esta es la tarea común de dos actividades próximas en su objetivo: mantener el pensamiento en el apartado de la crítica, alejado de las interpretaciones basadas en clichés y posturas mediatizadas: “el pintor no pinta sobre una tela virgen, ni el escritor escribe en un página en blanco, sino que la página o la tela están ya cubiertas de tópicos preexistentes, preestablecidos, que hay primero que tachar, laminar, incluso desmenuzar para hacer que pase una corriente de aire surgida del caos que nos aporte la visión”.⁹

Del mismo modo, Deleuze y Guattari hablan de *interferencias* para describir la relación entre la filosofía y el arte. Se trata de tres formas de poner en contacto estos ámbitos discursivos, desde un grado elevado de distinción hasta una subsunción casi total. En primer lugar, interferencias *extrínsecas*, esto es: “cada disciplina se mantiene en su propio plano y emplea sus elementos propios”.¹⁰ En segundo término, el nivel de relación *intrínseca*, según la cual una disciplina abandona el plano específico que le corresponde y se desliza sutilmente en el ámbito próximo o de vecindad –“unos conceptos y unos personajes conceptuales parecen salir de un plano de inmanencia que les correspondería, para meterse en otro plano [...] entre las sensaciones y las figuras estéticas”.¹¹ Por último, y con esto llegamos al grado máximo de indistinción, lo que los autores llaman interferencias *ilocalizables*. Los planos se relacionan en una conjunción casi inextricable, pues cada disciplina contiene en su seno un sector en negativo –una no-filosofía, un no-arte– que la acompaña y remite el pensamiento de nuevo al caos –“ahí es donde los conceptos, las sensaciones [...] se vuelven

⁸ *Ibíd.*: p. 167.

⁹ Deleuze y Guattari: *op.cit.*, p. 205.

¹⁰ *Ibíd.*: p. 219.

¹¹ *Ibíd.*.

indecidibles, al mismo tiempo que la filosofía, el arte [...] indiscernibles, como si compartieran la misma sombra, que se extiende a través de su naturaleza diferente y las acompaña siempre".¹²

Como resultado de este plexo de líneas que comunican la filosofía con el arte, generando un espacio complejo, Deleuze y Guattari resumen la situación con la fórmula siguiente: "obras con los pies desequilibrados". Esto es lo que logran aquellos autores cuya creación se entiende desde el tránsito constante.

Este no es el único punto en el que la filosofía y el arte se relacionan como discursos basados en la crítica y la creación de nuevos espacios de encuentro. Lo que los autores denominan según distintas fórmulas como *cartografía*, *pragmática* o *esquizo-análisis*, se resume en un intento de abordar el ámbito artístico desde una perspectiva que permite conservar a la vez la autonomía de la obra de arte y el estudio del marco político y social en el cual se encuadra la creación de un autor. Consiste en efecto en trazar un mapa a partir de aquello que para los autores constituye el elemento principal a la hora de explicar la existencia individual y colectiva: "individuos o grupos, estamos atravesados por líneas, meridianos, geodésicas, trópicos, husos que no marcan el mismo ritmo y que no tienen la misma naturaleza. Líneas que nos componen".¹³

Tales líneas que componen al individuo se reparten en tres paquetes principales. En primer lugar se distingue la *línea molar*, cuya acción consiste en cortar al individuo o al grupo de acuerdo a bloques estables y segmentos duros como la familia, el trabajo o, en resumidas cuentas, la creación de identidades dispuestas para el ejercicio del poder. Su carácter dicotómico responde a relaciones del tipo negro-blanco u hombre-mujer, así como a la creación de planos organizados donde se da forma al conjunto de códigos y significados que cabe asumir por parte del individuo o el grupo social. El segundo paquete consiste en *líneas moleculares* marcadas por un carácter flexible. Un *devenir* o un *flujo* atraviesan de manera más o menos inesperada al individuo o al grupo, rompiendo con la estabilidad y la seguridad anteriores, pero liberando al mismo tiempo la caracterización individual de los moldes que regían la línea molar. Por último, Deleuze y Guattari hablan de las *líneas de fuga*, es decir, la creación de un devenir

¹² Ibídem.

¹³ G. Deleuze y F. Guattari: *Mil mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia, València, Pre-Textos, 2008, p. 206.

absoluto en el cual el carácter dicotómico y codificado del primer segmento se pierde por completo. El incremento de riesgo que conlleva para el individuo o el grupo este proceso continuo de pérdida del *territorio* estable, revierte a su vez en un aumento de creatividad y de lejanía con respecto al conjunto de convenciones que monopolizaban la acción.

Desde esta perspectiva, la tarea del filósofo consiste en plantear un diagnóstico a partir del dibujo de líneas predominantes en cada individuo o grupo, esto es: dirimir qué tipo de líneas conforman la existencia y de qué forma. En el caso de la literatura, el estudio cartográfico ha de atender al conjunto de paquetes que el escritor genera a partir de los personajes y la acción narrativa. Así se llega a establecer un esquema de los procesos de *territorialización*, *desterritorialización* y *reterritorialización* de la existencia a partir de la creación artística.

Un caso práctico: desterritorializaciones en la novela de Kundera.

Deleuze y Guattari han utilizado el método cartográfico para aplicarlo a diversos textos de carácter literario. *Kafka. Por una literatura menor*, título de transición entre los dos grandes bloques de *El AntiEdipo* y *Mil Mesetas*, representa un buen ejemplo en esta dirección. También los casos prácticos que aparecen en el segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, con el estudio de tres novelas cortas de Henry James, Scott Fitzgerald y Pierrette Fletiaux. Sin perder de vista estos modelos, pretendemos leer un pasaje de *El libro de la risa y el olvido* de Milan Kundera.

Milan Kundera es uno de los nombres destacados en la literatura del último siglo. El escritor checo con nacionalidad francesa continúa en activo y conjuga la producción novelística con el ensayo. A pesar de las reticencias que muestra el autor a la hora de considerar su obra un revulsivo con respecto a la situación política que vivió su país natal desde finales de los sesenta, es indudable que algunos de los títulos de Kundera tratan de manera destacada el contexto social. La toma de poder por parte del Partido Comunista –al que el autor perteneció–, así como los hechos asociados a la Primavera de Praga del 68 y la represión posterior por parte de las tropas soviéticas, forman parte del paisaje político, intelectual e histórico en buena parte de la producción kunderiana. Este es el caso de *El libro de la risa y el olvido*, de 1978.

Como apuntan Deleuze y Guattari, las situaciones históricas se ven atravesadas a menudo por acontecimientos que conforman una o diversas líneas de fuga. El Mayo francés, del mismo año que la Primavera checa, constituye para los autores un buen ejemplo en este sentido. Los individuos toman un rumbo diferente al que se había tratado de imponer desde las instancias de poder. Se produce así una especie de chispazo que cambia el *tempo* de la acción social y se franquea una frontera cuyas consecuencias son del todo inesperadas: "Mayo del 68 fue la explosión de una línea molecular de ese tipo: [...] frontera que trazaba su línea inesperada, arrastrando los segmentos como bloques arrancados que ya no se podían reconocer".¹⁴ Aunque Kundera ha mostrado en un texto reciente la intención de distanciar como caso de análisis la Primavera de Praga de los sucesos estudiantiles parisinos,¹⁵ lo que importa es apuntar la incidencia de acontecimientos de este tipo a la hora de crear un contexto propicio para ciertas acciones. El autor no se cansa de repetir que la preocupación de su obra recalca en el hecho de observar e indagar aspectos relevantes de la existencia, pero esto sin olvidar que la situación histórica supone en muchos casos el acicate necesario para comprender el panorama general de análisis.¹⁶ No resulta osado, por tanto, hablar de las situaciones que viven los personajes y del contexto histórico en que éstas se desarrollan como dos líneas de fuga que, aunque pertenecientes a ámbitos distintos, Kundera pone en relación.

Por lo que respecta a la acción narrativa, Kundera describe en uno de los apartados del libro citado una orgía en un piso praguense. Jan, uno de los personajes centrales de la novela, llega al encuentro invitado por Bárbara, conocida suya y a la sazón maestra de ceremonias del acto que se desarrolla en su casa. El mapa de Kundera se puede dividir en tres partes si seguimos la hoja de ruta de Deleuze y Guattari.

Primero. Una orgía es en principio un acto de libertad individual y colectiva, que rompe con las convenciones y las costumbres establecidas. Las ataduras sentimentales y los lazos familiares quedan atrás debido a su carácter periclitado. En este sentido, aquello que se produce en el piso de Bárbara, donde asisten múltiples personas desconocidas y aparentemente sin prejuicios, goza de la categoría que se le puede

¹⁴ G. Deleuze y C. Parnet: *Diálogos*, València, Pre-Textos, 2004, p. 149.

¹⁵ Cf. M. Kundera: *Un encuentro*, Barcelona, Tusquets, 2009, pp. 144-152: "Sobre las dos grandes Primaveras y los Skvorecký".

¹⁶ Cf. M. Kundera: *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 2007, pp. 51-57: "Entre las circunstancias históricas sólo retengo aquellas que crean para mis personajes una situación existencialmente reveladora".

suponer a un acontecimiento cuyos flujos y conjugaciones no responden a los bloques molares o duros de la sociedad tradicional.

Segundo. No obstante, el autor llama la atención desde los primeros compases sobre el carácter organizado y al fin y al cabo petrificado del acto múltiple. Bárbara se erige en un personaje autoritario –el “mariscal Bárbara”, dice el texto– que no deja escapar ni un solo detalle al azar:

“Bárbara se dedicó a ir observando uno tras otro a los presentes que, al encontrarse con sus ojos, dejaban de charlar y dirigían obedientes la vista a la chica que se desnudaba. Después se arremangó la falda, se puso la mano entre las piernas y volvió a mirar imperativamente a todos los rincones del salón como si estuviese dirigiendo un ejercicio gimnástico y al mismo tiempo vigilase atentamente que todos los gimnastas la seguían”.¹⁷

Con esto se produce un desplazamiento que nuevamente territorializa la acción e incluso la hace caer en lo que Deleuze y Guattari denominan “agujero negro”: “hemos abandonado el campo de la segmentariedad dura, pero hemos entrado en un régimen no menos concertado, en el que cada uno se hunde en su agujero negro y se vuelve peligroso en ese agujero, pues adquiere una seguridad sobre su caso, su papel y su misión mucho más inquietante que las certezas de la primera línea”.

Tercero. Kundera destaca constantemente la importancia del elemento cómico en el ámbito novelístico. El autor propone así una línea de fuga sutil y en absoluto conservadora: la risa de Jan y otro de los participantes en la orgía, que no pueden reprimir debido al carácter pautado que han tomado los hechos a su alrededor, hace perder al acto cualquier viso de éxito. Un pequeño crujido, que explota inesperadamente con la risa incontenible de los personajes, lleva la acción narrativa más allá de la frontera que da sentido al acto sexual planteado en la orgía –el pasaje citado se encuentra de hecho en un capítulo titulado “La frontera”:

“Los ojos de los hombres se encontraron y Jan vio que el cuerpo del calvo temblaba de risa. [...] Jan dobló la cabeza para que la chica que estaba con él no se sintiese ofendida. [...] Miró nuevamente [...] y vio los ojos del calvo desorbitados de risa contenida. [...] Se miraban y al mismo tiempo evitaban ambos la mirada del otro, porque sabían que *con su risa eran tan culpables de profanación como si se echaran a*

¹⁷ M. Kundera: *El libro de la risa y el olvido*, Barcelona, Seix Barral, 2007, pp. 334-335.

reír en la iglesia en el momento en que el cura levanta la hostia. Pero en cuanto a los dos se les ocurrió esta comparación tuvieron aún más ganas de reírse. Eran demasiado débiles. La risa era más fuerte. Sus cuerpos se estremecían incontinentemente".¹⁸

Bárbara enfurece ante la risa de los dos hombres, pues es perfectamente sabedora de la seriedad que se necesita para llevar a cabo una acción como esta. Al fin y al cabo, la risa rompe con el esquema que dirige la orgía, esquema que a su vez resulta imprescindible para asignar un significado previamente definido, y por lo tanto segmentario y bloqueado, a la situación. De hecho, el hombre que acompaña en la risa a Jan refiere a éste cómo, al final del ejercicio orgiástico, Bárbara hablará con los participantes con la intención de reforzar el sistema de reglas y códigos: "-Cuando esto termine, habrá una reunión -dijo el calvo-. Bárbara nos convocará a todos, nos pondrá en semicírculo alrededor de ella, se pondrá delante de nosotros, se colocará las gafas y analizará lo que hemos hecho bien y lo que hemos hecho mal, elogiará a los aplicados y reconvendrá a los escaqueantes".¹⁹

Nos encontramos así ante un buen ejemplo de los procesos constantes de territorialización que se producen en el seno del individuo o el grupo, reflejado aquí en la autoridad que emana de la figura de Bárbara, quien devuelve lo que debía ser un devenir libre a un ámbito cerrado y convencional. El carácter múltiple de la orgía toma de esta manera un sesgo dicotómico, que encierra a los participantes en la disyuntiva que Bárbara recuerda a la chica que se relaciona con Jan en pareja: "-Si quieres ligar con él, ve a su casa. *Aquí estás en sociedad*".²⁰

Asimismo, no deja de resultar llamativo que la línea de fuga se identifique con un elemento en principio tan inofensivo como un ataque de risa. Pero Kundera es consciente del poder destabilizador que contiene el elemento cómico y por eso no deja de reivindicar el carácter *rebelde* de la novela como género literario.²¹ Quizá sea este el espacio que reclama la novela en su relación con la filosofía -la fuerza de la sensación ante el poder analítico del concepto- y, al fin y al cabo, lo que atrae la atención de Deleuze y Guattari hacia este ámbito artístico. La capacidad para plantear

¹⁸ *Ibíd*em: p. 337. La cursiva es nuestra.

¹⁹ Kundera: *El libro...*, p. 336.

²⁰ *Ibíd*em: p. 335. La cursiva es nuestra.

²¹ Cf. M. Kundera: *Los testamentos traicionados*, Barcelona, Tusquets, 2007, p. 172. Kundera habla de la novela como "una *no-identificación* consciente, obstinada, rabiosa, concebida no como evasión o pasividad, sino como resistencia, desafío, rebeldía".

una situación en términos cuanto menos desconcertantes hace que en la acción narrativa los peligros que acechan al individuo ante un bloque molar no provoquen más que un ataque de risa liberador. Y no cabe despreciar el potencial de este tipo de actos, pues como recuerdan los autores, “las grandes rupturas, las grandes oposiciones, siempre son negociables; pero la pequeña fisura, las rupturas imperceptibles [...], esas no”.²²

²² Deleuze y Parnet: *op.cit.*, p. 149.

SOBRE LA TENTACIÓN DE LAS "EXPLICACIONES LOGRADAS" Y SU INSUFICIENCIA

Pedro Perales Martínez
Auta.i.lome@gmail.com

1. El desarrollo reciente de las técnicas de neuroimagen y su utilización masiva han revolucionado el campo de la psicología científica de un tiempo a esta parte. Es innegable el valor que tiene el poder obtener una buena representación espacial y temporal de lo que ocurre en el cerebro cuando se llevan a cabo ciertas tareas, así como el poder comparar los resultados obtenidos en pacientes sanos y lesionados. El punto crucial al que ha de hacer frente la investigación consiste, a grandes rasgos, en establecer una relación entre estructuras cerebrales y funciones cognitivas, aunque tal labor se ha vuelto muy compleja a lo largo del tiempo; determinar funciones y descomponerlas en unidades operacionales más simples que se correspondan con determinados estados del cerebro, o más exactamente, del cuerpo, no es una tarea fácil, y ha de realizarse sobre una cuidada interpretación de los datos obtenidos.

Un buen diseño experimental puede ayudarnos a validar, reformar o eliminar los modelos funcionales contruidos por la neuropsicología cognitiva y a elaborar a su vez otros nuevos. Además puede ayudar a comprender, en la medida en que le es posible a la neurociencia dada la perspectiva que ésta adopta, al hombre. Pues entender cómo funciona el cerebro nos ayudará sin duda a entender al hombre, aunque difícilmente nos dará "su esencia", como afirma eufóricamente el famoso manual de neuropsicología de Kolb y Whishaw al comienzo del primer capítulo¹.

En esta comunicación me gustaría atraer la atención sobre un viejo peligro presente en la investigación científica; o, más exactamente, en algunas reflexiones que se

¹ "¿Qué es el hombre? (...) El objetivo de este libro es buscar la respuesta donde realmente está: en el cerebro." Kolb, B. & Whishaw, I.Q.: 2003 *Neuropsicología humana*, Madrid, editorial panamericana, 2006; p. 1.

mueven en torno a los avances de la ciencia. A partir de él, quisiera además introducir una pequeña reflexión acerca de las relaciones entre ciencia y filosofía. Como digo, ese peligro no es nada nuevo, pues no consiste en otra cosa que lo que habitualmente se ha llamado "reduccionismo". Para esto expondré primero un experimento; trataré de mostrar que su objeto, en este caso la moral, no puede ser abordado únicamente desde una perspectiva científica, para lo cual me opondré a la idea de conocimiento que podemos rastrear a lo largo de *La conciencia explicada* de Dennett y apuntaré de forma sucinta dos formas de entender la ética que quedarían fuera de su esquema.

2. He escogido un artículo que, aunque no utilice las técnicas de imagen cerebral más modernas, puede encuadrarse dentro de los estudios actuales de la neurociencia. Se trata de un trabajo publicado en el número 323 de *Science* el año pasado², en el que Chapman y sus colaboradores dijeron encontrar evidencias experimentales acerca del origen evolutivo del sentimiento de disgusto moral. Éste se halla en la repulsión oral producida por los sabores amargos; repulsión que en un principio habría prevenido a la especie contra sustancias potencialmente tóxicas (tal comportamiento es ya observable, sea dicho de paso, en las anémonas, las cuales alcanzaron su forma actual hace unos quinientos millones de años). Encontraron, además, que ambas clases de disgusto (oral y moral) se relacionan con un tercero: el producido por estímulos visuales nocivos (tales como heces, contaminación, etc.), el cual se situaría filogenéticamente entre ambos.

Me interesa resaltar dos puntos del diseño experimental: el modo en que se ha llegado a concluir que estas formas de disgusto están relacionadas y, sobre todo, el procedimiento utilizado para determinar la más compleja de todas ellas: la forma moral. Respecto de lo primero, el equipo llegó a la conclusión de que la repugnancia moral nacía de la oral comprobando la continuidad de ambas en las respuestas motoras faciales. Estas respuestas fueron medidas con electromiografía (EMG) y grabadas con cámaras de vídeo. Para el disgusto oral, los sujetos experimentales bebieron líquidos de distintos sabores, algunos de ellos amargos. Se observó la actividad del músculo elevador del labio en estos últimos; dicha actividad correlacionaba con los informes de los sujetos acerca del nivel de desagrado del sabor.

² H.A. Chapman, D.A. Kim, J.M. Susskind, A.K. Anderson, *Science*, **323**, 1222-1226 (2009).

Para el disgusto provocado por estímulos potencialmente nocivos se midió el mismo parámetro ante la presentación de fotografías desagradables; al contrario que con las fotografías tristes o neutrales, en el caso de aquéllas se observaba la misma respuesta motora que en los casos de repugnancia oral; cuanto más desagradables resultaban las fotos, mayor era la actividad elevadora del labio. Por último, se obtuvieron resultados motores similares ante la transgresión de normas morales.

Llegamos al segundo punto sobre el que quiero llamar la atención. Para medir la respuesta motora ante transgresiones morales, se utilizó el llamado "juego del ultimátum", que consiste en repartir diez dólares entre dos participantes, los cuales no pueden verse entre sí. Uno asume el rol del oferente y otro el del respondedor. El primero lanza una oferta para repartir el dinero, la cual oscila entre un reparto equitativo (cinco dólares para cada uno) y un reparto muy injusto (nueve para el oferente y uno para el respondedor). El segundo ha de aceptar o rechazar la oferta; en este último caso, nadie gana nada. Todos los participantes jugaron veinte veces en el papel de respondedores, y sus expresiones fueron medidas de la misma manera que en los casos de repulsión anteriores (con EMG y cámaras de vídeo); para obtener un informe personal de sus estados se optó por presentar siete imágenes de expresiones emocionales distintas, de las cuales tenían que escoger la que más se acercase a su estado de ánimo. Todas las ofertas justas fueron aceptadas, mientras que los repartos sucesivamente menos equitativos obtuvieron mayor número de rechazos. Pues bien, en el caso de los tratos injustos las expresiones de repugnancia fueron escogidas las más de las veces (también hubo algunas respuestas de enfado y unas pocas de tristeza), a la vez que se observaba, para esta respuesta emocional, una actividad motora del músculo elevador del labio similar a la detectada en las dos experiencias anteriores.

De aquí los investigadores coligieron que los sujetos juzgaban su experiencia al recibir un trato injusto de modo similar a como lo hacían cuando probaban algo desagradable o visualizaban un estímulo potencialmente dañino para su salud. En definitiva, decían obtener datos subjetivos (auto-informe y selección de expresiones faciales) y objetivos (actividad motora facial) de casos concretos de disgusto moral, los cuales indicaban una tendencia comportamental que relacionaba el grado de disgusto y la posibilidad de rechazo de las ofertas. Por último, afirmaban la similitud entre las dos

formas de disgusto filogenéticamente más antiguas ya señaladas y el disgusto moral, y situaban el origen de éste en la más primitiva de aquéllas.

3. Las primeras preguntas que me asaltaron nada más leer el artículo son bastante obvias: ¿qué tiene que ver esto con la moral? ¿De verdad alguien cree estar midiendo el disgusto moral mediante los movimientos del labio superior ante "un trato injusto en un juego económico"³? Pero, visto con más detenimiento, creo que las objeciones que debemos plantear van más allá del propio experimento y se dirigen no tanto hacia él, sino hacia ciertas posturas filosóficas (o tenidas por filosóficas). No pretendo refutar lo dicho por Chapman ni ofrecer ninguna otra interpretación de los datos; es más, aunque no creo que los resultados sean del todo concluyentes para afirmar cuanto se afirma, coincido en que probablemente el reflejo motor del disgusto oral se haya "reciclado", por así decirlo, para servir a otros fines (como es cierto que hay estructuras que, desempeñando en principio unas funciones, han acabado sirviendo para otras). Lo que sí me parece que hay que señalar es la pobreza, o la simpleza, del concepto de disgusto moral manejado, reducido a la reacción ante la "injusticia" de recibir una mala oferta. Ahora bien, ¿es esto propiamente un problema del experimento, o más bien tiene que ver con la naturaleza del objeto que quiere estudiarse? En el propio artículo no se reflexiona sobre lo que sea la moral ni se la reduce a un conjunto de prácticas sociales más o menos establecidas, aunque sea de aquí de donde se extrae la idea de justicia que se maneja. Esto no es algo que suelen hacer los científicos, sino algunos filósofos. El peligro del reduccionismo crece cuando nos acercamos, como en este caso, a ámbitos realmente problemáticos.

Aquí es donde entra en juego la peculiar idea de conocimiento que Dennett maneja a lo largo de *La conciencia explicada*. Podemos entender, desde este punto de vista, que una reflexión no científica –esto es, no reproducible experimentalmente con vistas a una contrastación intersubjetiva de acuerdo con el dato positivo y no tratable adecuadamente mediante el método heterofenomenológico– acerca de un objeto como la moral, pudiera tener algún valor, pero, en cualquier caso, nunca podría pretender erigirse en conocimiento genuino. Ya casi al final del libro se dice lo siguiente: "si no suprimiéramos algo, no podríamos empezar a explicar. El hecho de eliminar algo no es

³ Chapman *et al.*, *op. cit.*; p. 1222.

un rasgo de las explicaciones fallidas, sino de las explicaciones logradas⁴. Lo eliminado es justamente lo que no puede bien atraparse en el estrecho corsé de un experimento o una investigación empírica positiva. Los ejemplos aducidos por el propio Dennett son bastante significativos: en el caso del estudio del color, es la experiencia fenomenológica lo que se deja de lado (reducción que Zubiri ha llamado "el escándalo de la ciencia"⁵); en el caso del estudio de las diferencias entre oro y plata, todo lo que no se refiera a su estructura subatómica. Si uno quiere mantenerse en esa postura pretendidamente aséptica, pretendidamente inocua y libre de interpretación, de la "tercera persona", probablemente sólo podamos decir con verdad sobre la moral cosas similares al artículo de Chapman. Y, lo cierto, es que justamente aquí se nos escapa aquello de lo que queremos hablar. No es un fallo del experimento el que tenga que hablar de la moral de modo tan simple; es más bien algo que le es propio. Desde una perspectiva puramente científica no podría estudiarse la moral, o tampoco la conciencia (que es otro de estos campos problemáticos, en el que propiamente se centra Dennett), de forma enteramente satisfactoria, pues dejaríamos de lado numerosas perspectivas valiosísimas para la investigación. Estos puntos de vista se situarían en el nivel de lo que Dennett llama "efectos especiales"; efectos que no merecen siquiera el que nos tomemos la molestia de explicarlos⁶. Y no me refiero únicamente, en este problema de la moral, a abandonar, o a no considerar como conocimiento, un estudio normativo sobre lo que el hombre ha de hacer (esto es, referido al contenido de la moral); sino a otro tipo de reflexiones. Un ejemplo lo constituiría un pensamiento que trate de ahondar en el hecho de que el hombre tenga que hacer algo. Es lo que Aranguren llama, siguiendo a Zubiri, *moral como estructura*⁷. El hombre, dada su constitución, ha de ajustar su acción al medio ante un elenco de posibilidades dadas, cada una con una tendencia, una fuerza que la inclina (no de un modo determinista) más o menos a su realización, de tal manera que a través de esas elecciones vaya determinando, desde su posibilidad de apropiación real (estructural), su personalidad (la cual incluye ya un contenido). Esta dimensión de poder, o más bien de tener que constituirse a uno mismo en cuanto realidad moral a través de sus

⁴ Dennett, D.C.: 1991 *La conciencia explicada*. Barcelona, Paidós, 1996; p. 465.

⁵ Zubiri, X.: 1980 *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza, 2006; p. 177. Acerca del tema es interesante el apéndice entero: *Realidad y cualidades sensibles*, pp. 171-188.

⁶ Dennett, *op. cit.* p. 446.

⁷ Aranguren, J.L.L.: *Ética*, Madrid, Revista de occidente, 1958; pp. 63-76.

acciones, las cuales son *definitorias* pero no *definitivas*⁸, no es un objeto que pueda estudiarse del mismo modo que el origen filogenético del disgusto moral. Es más, difícilmente podemos concebir un experimento cuyo resultado vuelva falsa una investigación de esta índole.

La cuestión se complica más si atendemos a una postura como la que encontramos en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Para éste, la ética en un sentido radical coincide con la ontología⁹. Ética es pensar la verdad del ser como aquello en que el existente halla su morada; lo abierto en que lo que hay comparece mostrándose desde sí y propiciando una comprensión de eso que hay. Este pensar originario, ética originaria anterior a la división disciplinar entre ética y ontología, se dirige hacia aquello en que mora el *Dasein*: el ser. El pensar que nos propone Heidegger entorno al *éthos* se movería en un nivel analítico anterior al de cualquier contenido moral, que trataría de arrojar luz sobre una cierta relación del hombre con el origen de lo que le ha sido dado históricamente. Propiciando que el hombre se haga cargo de situación como existente, preservando el sentido histórico todo horizonte de comprensión, esto es, el carácter interpretativo de lo real, es como un pensamiento de este tipo deja ver su importancia.

¿Hay algún denominador común entre las reflexiones de esta índole y la idea de un conocimiento reducido al método experimental que permita descartar aquéllas en pos de ésta? ¿De verdad es sinónimo de rigor el adscribir el estudio de la ética o la moral exclusivamente al campo de los saberes positivos? Debemos discernir y respetar el nivel analítico y fenomenológico y el genético-evolutivo a la hora de estudiar los fenómenos constitutivos del ser humano, y dentro del segundo incluir los descubrimientos hechos en el campo de las neurociencias y de la psicología evolutiva. Ello, claro está, sin que un nivel trate de subsumir por completo al otro¹⁰.

⁸ Aranguren, *op. cit.* p. 415.

⁹ Heidegger, M.: 1946 "Carta sobre el humanismo", en *Hitos*, Madrid, Alianza editorial, 2007; p. 291.

¹⁰ Lo cual no quiere decir que no pueda remarcarse la mayor importancia de uno de ellos. Sabemos que para Heidegger, por ejemplo, el nivel analítico-existencial se encontraría en un plano más originario. Sin reducir la postura de este autor, sino comprendiéndola y ofreciendo una visión sobre ella, Peter Sloterdijk afirma que es necesario remontarse hacia una historia natural del devenir el hombre el lugar de la comprensión del ser. Frente a la primacía de una aclaración de la estructura ontológica del *Dasein*, Sloterdijk viene a situar en un plano más originario el estudio de cómo el hombre ha devenido un ser abierto al mundo. Sin embargo, la antropogénesis ha de ser explicada en todos sus niveles de forma no reductiva. Véase a propósito de esto Sloterdijk P.: *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2002.

4. Esto nos lleva finalmente a una última reflexión más general en torno a las relaciones entre filosofía y ciencia. Una ciencia tal como la neurociencia procede clarificando su objeto a fuerza de contrastaciones experimentales sucesivas que van posibilitando la elaboración de esquemas más completos. Su modo de preguntar ya ha decidido de antemano, en el mejor de los casos, si no el rumbo de la respuesta, sí al menos el modo en que ha de responderse. Esta respuesta es una solución; un problema planteado en el seno de una investigación es un problema que se encamina a su resolución. En este camino pueden asaltar otros interrogantes, los cuales a su vez serán enfocados a la hora del estudio como preguntas pendientes de una respuesta. Una pregunta planteada por la ciencia no puede ser respondida con otra pregunta; al menos, no de forma esencial. No siempre ocurre lo mismo con la filosofía. Ésta, en su desarrollo, no tiene por qué cerrar definitivamente la pregunta y permanecer tan sólo a la espera de que una respuesta mejor sustituya a la anterior. En ocasiones, ocurre que sus planteamientos no pueden ser falsados satisfactoriamente; lo cual no es sinónimo de que no haya motivos para abandonarlos; más bien quiere decir que es capaz de moverse en su ámbito de tal forma que sus respuestas sean a su vez preguntas, pues los problemas que se plantea son problemas fundamentales (no sólo por su importancia, sino porque son fundamentalmente problemas). El pensar nunca puede ignorar su dimensión problemática y problematizadora, su tendencia a volver inseguro el suelo que pisa.

Dicho esto, ¿Por qué lo que hace Dennett en *La conciencia explicada* no es propiamente filosofía? Porque cree que conocer es lo que Nietzsche llama, en el §16 de *Más allá del bien y del mal*, conocer-hasta-el-final. Partiendo de aquí, y de la aceptación de que el único medio posible de conocer es el método científico, todo lo que no encaje en el esquema es, sencillamente, eliminado. Dejando de lado todo lo que llama, de manera algo simplista, "subjetivo", pretende asegurar que la investigación científica, el conocimiento genuino, quede libre de ambigüedades y oscurantismos. Quiere eliminar al hombre del conocimiento, sin darse cuenta de que tal acción supone una reducción fatal del ámbito de la experiencia.

Sin embargo, al decir que lo que Dennett hace no es filosofía no pretendo devaluar su trabajo, sino tan sólo llamar la atención sobre la situación de su perspectiva, que no adopta el problematismo propio del discurso filosófico. Nadie puede dudar de la

importante labor que ha desempeñado, por ejemplo, en la eliminación de prejuicios que han obstaculizado la investigación en psicología experimental en el campo de la conciencia, al criticar aquellas teorías que postulaban la existencia de una zona en el cerebro a través de cuyo paso la información inconsciente devenía consciente. Como resultado, principalmente gracias a sus estudios se abrieron otras vías de investigación que no asimilaban los procesos conscientes a una zona concreta del cerebro y que no los distinguían en una dicotomía excluyente de los procesos inconscientes. Cito a guisa de ejemplos dos teorías: la del *Núcleo dinámico reentrante*, formulada por Edelman y desarrollada más ampliamente por Tononi, y la del *Espacio neuronal global de trabajo*, propuesta por Dehaene y sus colaboradores.

En definitiva, la filosofía puede resultar beneficiosa para el científico ayudándole a caer en la cuenta de que el hombre constituye uno de estos problemas fundamentales, y que difícilmente podrá hallarse su esencia aun clarificando totalmente lo que ocurre en el cerebro. Por otro lado, es evidente que para la filosofía es imposible hoy ignorar el discurso científico; de nuevo podemos tomar a Aranguren, para quien "la ética se halla anclada en la psicología y aún en la biología"¹¹. El propio Zubiri pensaba que era más factible el hacer ciencia desconociendo la filosofía que al contrario.

¹¹ Aranguren, *op. cit.*, p.72.

LÉVINAS Y LA POLÍTICA

Pablo Pérez Espigares

Es el nuestro un mundo de guerra y hambre. Vivimos asediados por la proyección omnipotente y por el maridaje del poder económico y militar, y amenazados por la inminente catástrofe ecológica. Son tiempos difíciles, sin duda. Y ante este panorama tan desolador resulta llamativo que pocos, o casi nadie, esperen ya una respuesta articulada desde el ámbito de la política. Posiblemente la desafección y el desprestigio que hoy padece la política estén directamente relacionados con su alejamiento de la ética.

En la filosofía de Lévinas creemos vislumbrar una propuesta que apuesta por el enraizamiento de la política en la ética, algo que consideramos imprescindible para no caer en la resignación y en la desolación nihilista que imperan hoy día.

1. Primacía de la ética y necesidad de la política.

Como es sabido, el pensamiento de Lévinas entraña un cuestionamiento radical de la tradición filosófica occidental, a la que acusa de ser una "filosofía de la potencia y del Ser", por haber reprimido, desde su origen en el logos griego, la dimensión irreductiblemente *heterológica* y trascendente de la experiencia. Frente a una concepción así, él va a poner en primer plano de la reflexión a la *ética*, como el espacio en el que se explicita la moralidad inherente a la interrelación entre los hombres y en el que se da el *sentido*. Decir esta relación, tematizada como relación Yo-Otro, será según él, la primera tarea de la filosofía.

La alternativa levinasiana implica un reto que pone al lenguaje frente a sí mismo, en un intento de pasar a decir "lo indecible". Se trata de decir "lo otro", pero desde la experiencia originaria de la proximidad del otro vivida como cercanía ética. Postular la primacía de la relación ética, como lugar del sentido más allá del Ser, permite descubrir

la significación de "lo humano" justo allí donde el "Yo" se fractura y se expone a los rigores de una *responsabilidad* an-árquica, la cual será concebida como "principio de individuación":

“Separación entre yo (moi) y mí mismo (soi), recurrencia imposible, identidad imposible. Nadie puede permanecer en sí (soi): la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. La vuelta a sí mismo se convierte en un rodeo interminable. Previo a la conciencia (...) el hombre está referido al hombre. Está cosido a responsabilidades. A través de ellas, desgarrar la esencia (...) Sin reposo en sí, sin asiento en el mundo –en su extrañamiento de todo lugar– del otro lado-del-ser –más-allá del ser – ¡he ahí, sin duda, una interioridad a su manera! No es ninguna construcción de filósofo, sino más bien la irreal realidad de unos hombres perseguidos en la historia cotidiana del mundo, de la que la metafísica nunca ha retenido la dignidad y el sentido; y ante la que los filósofos se tapan la cara”¹.

La posibilidad de ruptura, la opción mantenida de "salir del ser", es posible gracias a la experiencia del Otro que desborda el poder del Yo, y que hace que su libertad y autonomía sólo sean tales en la medida en que están *justificadas*². De ese modo, el *sentido* no se realiza, como sugiere el pensamiento occidental, integrando "lo Otro" en el Yo/ "lo Mismo" a través de la deducción, la comprensión o la identificación, sino que se hace explícito en un *encuentro ético*, en el que los dos términos se ab-suelven de la relación en la que se dan, sin permanecer in-diferentes uno del otro. Frente a la obra de la identificación que es la *totalidad*, en esa una "situación primera" que es el "cara-a-cara" se pone de manifiesto que la existencia se despierta ya como conciencia moral y que el sentido "viene de otra parte", es la tarea de una relación por hacer con los otros.

El encuentro ético se basa en una radical asimetría entre el otro y yo, pues la acogida del otro como experiencia de lo Infinito sobrepasa los poderes del sujeto. La desproporción que muestra esta relación entre el Yo y el Otro, explicitada como *rostro*,

¹ Así de contundente se muestra Lévinas en su libro *Humanismo del otro hombre*, (1972), Caparrós, Madrid, 1993, pp. 94-95. La rearticulación de la idea de subjetividad en clave ética es el eje de su obra. Él intentará pensar la ipseidad no sólo más allá de una supuesta coincidencia sustancial de sí consigo mismo –como ocurría con el sujeto soberano y solipsista de la modernidad – sino también más allá de toda referencia al ser. La humanidad del sujeto no puede advenir si la ipseidad del ser humano se define por el cumplimiento de la diferencia ontológica, sino cuando el Yo ve interrumpida la perseverancia en el ser que le es propia y cuando ve cuestionado su derecho a ser y su buena conciencia, mostrándose así sensible al sufrimiento del otro. Eso es lo que subyace a la descripción levinasiana del sujeto como "anfitrión" y como "rehén" en sus dos trabajos principales: *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (1961), Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 104 ss., 259 ss., 303; y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 97-115.

² Véase E. Lévinas: *Totalidad e Infinito*, op. cit., pp. 109-110.

desarman al Yo para intentar cualquier reducción de "lo Otro". La asimetría se funda en la idea de que mi inquietud por el otro no depende de su eventual preocupación por mí, pues la ética me impone abandonar el terreno de la rivalidad mimética que con frecuencia contamina las relaciones humanas.

Tal desigualdad es la única garantía de que lo humano irrumpa en el ser e indica que el yo siempre tiene una responsabilidad suplementaria para con el otro. Es una responsabilidad de rehén, esto es, incalculable e inanticipable, pues yo no la he elegido, sino que se me impone a mi pesar. Tiene su fuente, no en la voluntad o en la espontaneidad, sino en el sentimiento de sentirse requerido imperativamente por el mal que sucede a otro, hasta la eventualidad de la expiación por él, hasta la *sustitución*.³

Lévinas, sin dejar de subrayar lo irreductible del cara-a-cara, es plenamente consciente de la imposibilidad de construir una sociedad humana únicamente a partir de esa situación extrema e hiperbólica. Efectivamente, para él la responsabilidad no se detiene en el tú de las relaciones inmediatas, so pena de que el sentido que en ella se da se diluya sin remedio. La responsabilidad del uno-para-el-otro *tiene que* articularse también políticamente para no volverse injusta. Sin este contrapunto, sin esta prudencia, la violencia de la injusticia amenazaría constantemente la prioridad ética del otro.

El necesario "paso" a la política, con la justicia siempre como objetivo, comporta, así, una obligada reflexión sobre la igualdad de las personas, una llamada a la prudencia –"sabiduría del amor"–, una *interrupción* de la responsabilidad infinita por el otro para que ésta no se pervierta. Ahí reside para Lévinas la legitimidad de lo político y del Estado, cuya tarea es, en tanto que medio insustituible para organizar la pluralidad humana, garantizar la justicia sin erigirse nunca en un fin en sí mismo:

"No carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza – Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener – procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y de rostros. No

³ Puede consultarse el capítulo 4 de *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 163-203. Para Lévinas, el "heme aquí" es la respuesta del yo, que *sintiéndose* interpelado por el otro, y deponiendo su soberanía, está dispuesto a ponerse en su lugar –*substitución*–, a *darse*, prefiriendo la injusticia sufrida a la injusticia cometida y adquiriendo con ello, paradójicamente, su *unicidad* –su carácter insustituible–. El sujeto así obsesionado y afectado por el cuidado del otro, no se para a pensar en una eventual reciprocidad por parte del otro que pudiera aliviar su responsabilidad.

carece de importancia el saberlo para que la guerra no se convierta en instauración de una guerra con buena conciencia”⁴.

Se puede apreciar que, frente a la visión hobbesiana, según la cual el orden de la política se configura como una limitación de la violencia, dada la imposibilidad en la que se ven los hombres de satisfacer sus deseos de poder sin destruirse, para Lévinas la política es el espacio necesario para hacer prudente o limitar la infinita responsabilidad con el otro. Ahora bien, si ello no invalida lo aportado por las teorías contractualistas, sí lo complementa y lo profundiza, pues nos alerta del riesgo que conlleva una autonomización o una clausura de la política sobre sí misma.

La organización estatal, delimitada entre la justicia como objetivo y el poder como medio, va siempre aparejada, inevitablemente, a ciertas dosis de violencia, pues incluso en el más escrupuloso Estado de derecho se da precisamente la coacción que el derecho supone, lo que Weber denominó el “monopolio de la violencia legítima”. De ahí que, a modo de advertencia, Lévinas subraye que “la política librada a sí misma incubaba una tiranía”⁵, ya que un Estado que no permitiera y suplantara las relaciones interpersonales, un Estado que prescindiese de los rostros y se dejase llevar exclusivamente por sus propias necesidades, como si su centro de gravedad reposara en él mismo, sería un Estado inhumano que habría perdido toda legitimidad. Dicho con otras palabras, la política, por más que sea necesaria, o precisamente por ello, ha de “justificarse”.

El “paso” a la política desde la ética, por tanto, no es algo que se dé de forma automática al modo de una derivación inmediata, sino que, según Lévinas, asistimos a una corrección incesante entre una y otra. La relación entre ambas dimensiones es paradójica y complementaria.

2. Tensión irreductible entre ética y política: el tercero y la justicia

La entrada en el ámbito político supone percatarse de que la responsabilidad que nace en la relación en que somos interpelados no termina ni se agota en el cara-a-cara de la proximidad, supone percatarse de que no sólo soy responsable por el otro, sino que también han de preocuparme todos los demás y decidir acerca de sus prioridades.

⁴ *Ibid.*, p. 239.

⁵ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 304.

La política, entonces, según Lévinas, comienza en el instante en que la subjetividad humana plenamente despierta a su responsabilidad con el otro gracias al cara-a-cara toma conciencia de la presencia del "tercero":

“El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante. ¿Qué son, por tanto, el otro y el tercero, el uno-para-el-otro? ¿Qué es lo que han hecho el uno al otro? ¿Cuál pasa antes del otro? El otro se mantiene en una relación con el tercero, de la cual yo no puedo responder enteramente, incluso si respondo de mi prójimo solamente antes de toda cuestión. El otro y el tercero, mis prójimos, contemporáneos uno del otro me alejan del otro y del tercero”⁶.

Efectivamente, el tercero, "otro del otro", con su exigencia de justicia, abre el ámbito de la política, donde se exige la tematización, el cálculo, la "comparación entre los incomparables", la inteligibilidad del sistema. La irrupción del tercero radicaliza las exigencias morales de justicia intentando llevarlas más allá, al imperativo de pretender justicia allí donde se plantean las relaciones de poder de la socialidad que se organiza políticamente.

Ahora bien, hay que evitar incurrir en una visión narrativa o en una lectura cronológica de este "paso" a la política, pues, como decimos, no se trata en ningún caso de una deducción instantánea desde la ética, sino que la relación entre ambas, dicho derridianamente, es aporética. A juicio de Lévinas, se trata de una interrupción permanente entre una y otra, de una contra-dicción incesante e inexorable entre ambos planos⁷. De ahí que, por un lado, se afirme que:

“La relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura”⁸.

Y, por otro, que se añada lo siguiente:

“La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones – los intercambios y el trabajo comprendido a partir de la proximidad; todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro. Es importante encontrar todas estas formas a partir de la proximidad, en la cual el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento a punto de encontrar su centro de gravitación en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta”⁹.

⁶ E. Lévinas, *De otro modo que ser*, op. cit., p.236.

⁷ Una magnífica exposición del pensamiento político de Lévinas nos la ofrece G. Bensussan en *Étique et expérience. Lévinas politique*, La Phocide, Strasbourg, 2008.

⁸ E. Lévinas, *De otro modo que ser*, op. cit., p.237.

⁹ *Ibid.*, p.238.

Por eso, si desde Lévinas no es del todo errado decir que la ética alude al cara-a-cara con el otro y que la política se refiere a la relación con el tercero, él nunca simplifica la situación hasta ese extremo, sino que más bien insiste en la imposibilidad de delimitar una frontera estricta e inamovible entre ambas: el tercero, con el que se agudiza y complejiza la preocupación por la justicia, está ahí desde el principio, y significa tanto la interrupción del cara-a-cara como la trascendencia del rostro en el mismo cara-a-cara. Esto no es sino reconocer que no hay política sin ética, pero tampoco ética sin política¹⁰. Lévinas lo expresa así:

“No se trata de que la entrada del tercero sea un hecho empírico y que mi responsabilidad para con el otro se vea forzada a un cálculo ‘por la fuerza de las cosas’. Dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión clama ya justicia, reclama medida y sabe; es conciencia. El rostro me obsesiona y se muestra entre la trascendencia y la visibilidad/invisibilidad. La significación significa en la justicia, pero también – más antigua que ella misma y que la igualdad por ella implicada – la justicia traspasa la justicia en mi responsabilidad para con el otro”¹¹.

3. Violencia inexorable y justificación moral de la política

Tras lo dicho, se pone de manifiesto que la inquietud por la justicia ha de mover a la política se demora en esa paradoja no dialectizable e insuperable entre una respuesta que quiere ser un *sí* incondicional al otro y la necesidad de *justificar* dicha respuesta ante las exigencias igualmente absolutas de ese otro que es el tercero y que ya siempre está ahí sin ser un mero añadido, “interrumpiendo” y obligando a cada paso a la negociación y a la comparación.

Ha sido Derrida, quien al analizar la indecidibilidad de ese *double bind* o doble obligación, y yendo más lejos que Lévinas en este punto, ha insistido en el carácter inevitable y casi originario de la violencia y en la perversibilidad con la que irremediablemente está vinculada la política. No se trata sólo de que el Estado y las instituciones en general sean inseparables de la violencia por tener que bregar con la ambigua realidad del poder en su búsqueda de la justicia. Lo que ocurre es que para

¹⁰ Respecto a la tensión aporética que vincula ética y política, puede consultarse, por ejemplo, “De la unicidad” (1986), en E. Lévinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991), Pre-textos, Valencia, 1993, pp. 227 ss.

¹¹ E. Lévinas, *De otro modo que ser*, op. cit., pp.236-237.

que se dé la justicia, lo queramos o no, ésta ha de comenzar traicionándose a sí misma. La justicia incalculable, con la exigencia in-finita que comporta, *ordena* calcular, *exige* el derecho, de modo que, en el mismo momento en el que se hace presente, al inscribirse en la decisión que la justifica, se des-presenta. Sin ese *hiato*, que remite a la urgencia y a la necesidad de un salto en el acto de la decisión -y no tanto a la ausencia de reglas-, sin ese punto de suspensión o *espaciamento*, que simultáneamente posibilita y hace imposible la justicia, sólo habría espacio para un programa de actuación que anularía toda responsabilidad. Hemos de arriesgarnos en una "economía de la violencia" para que ésta no tenga la última palabra¹².

Lévinas, por su parte, como acabamos de ver, también señala esa paradoja de lo político y reconoce la "positividad" – el hecho de que se da – de la violencia que por desgracia abate con frecuencia la vida de los hombres. Sin embargo, se resiste a concederle ese carácter originario y defiende que la necesidad de la política no implica una anulación de la responsabilidad an-árquica, pues en su caso sigue primando la relación y el encuentro. A su juicio, si la justicia puede ser dicha, es gracias a la *huella* que deja esa "intriga" del compromiso con el otro, que no coincide con el discurso que la dice¹³.

La ética, entonces, como significación del encuentro con el otro, pone de relieve la "desmesura" en la que se da esa relación "inefable", que tal vez sólo puede sugerirse, pero que tiene que ser sugerida. Si la organización política exige, efectivamente, la tematización y el cálculo, la igualdad que con ello se persigue, a juicio de Lévinas, no deja abolida la asimetría, antes bien, dicha igualdad sólo es posible desde el momento en que se anteponen moralmente los derechos del otro a los derechos propios, aunque políticamente se hallen equiparados los suyos con los míos¹⁴:

¹² Puede verse J. Derrida, "Palabra de acogida" (1996), en *Adiós a Emmanuel Lévinas* [1997], Trotta, Madrid, 1998, o también *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"* [1990], Técnos, Madrid, 2008.

¹³ De ahí que existan dos momentos en el lenguaje de la ética que no pueden perderse de vista, como polos entre los que se sostiene el sentido de "lo humano": el momento del *Decir* el uno-para-el-otro como momento de la asimetría y de la relación ética, y el momento del *Dicho* en el que se encarna el Decir como discurso de la igualdad, de la equidad y de la justicia, nunca suficiente y siempre por hacer, pues señala en la huella un "más allá" de lo que efectivamente se da. Véase E. Lévinas, *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 86-88 y 97 ss.

¹⁴ Sobre la prioridad ética concedida al otro y su paradójica articulación con la reciprocidad política puede consultarse, por ejemplo, "El yo y la totalidad" (1954) y "Filosofía, justicia y amor" (1982), en E. Lévinas, *Entre nosotros*, op.cit., pp. 25-51 y pp. 127-147, respectivamente.

“De ninguna manera la justicia es una degradación de la obsesión, una degeneración del *para el otro* (...) la contemporaneidad de lo múltiple se teje alrededor de la dia-cronía de los dos: la justicia no sigue siendo justicia más que en una sociedad en la que no existe distinción entre próximos y lejanos, pero en la que permanece la imposibilidad de pasar de largo al lado del más próximo; donde la igualdad de todos está sostenida por mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos”¹⁵.

La vitalidad y la coherencia del orden político, y también su consistencia, depende, a juicio de Lévinas, de esa responsabilidad con el otro contraída por cada uno. Si es cierto que la democracia, como sistema político y modo de vida para la justicia, se basa en el reconocimiento recíproco de los ciudadanos que en ella participan, lo cual califica moralmente la dimensión contractual que el Estado no deja de tener, no podemos pasar por alto, que, por ello, no deja de ser *únicamente* una realidad contractual. ¿Por qué buscar y por qué respetar esos contratos y esos acuerdos? ¿Qué nos obliga al reconocimiento recíproco?

La ética, por tanto, obliga a ir más allá del terreno marcado por la dinámica del reconocimiento recíproco, pues el espacio político abierto para la justicia adquiere su *sentido* a un nivel más profundo: el respeto al otro significa un reconocimiento más radical, antes que nada reconocimiento desinteresado del otro por mí. Si la igualdad y la entrada en el ámbito político transforman al sujeto ético en ciudadano, este título no hace desaparecer al sujeto ético, cuya responsabilidad no se ve rebajada por el hecho de que existan leyes e instituciones que velen por la justicia. Defendiendo la necesidad de la política y la legitimidad de las instituciones, Lévinas alerta contra la amenaza que sobre éstas se cierne si de ellas se ausenta esa dimensión humana. Es la responsabilidad originaria que emerge en el cara-a-cara con el otro la que, según él, vivifica e inspira el orden de la justicia. Es de ella de donde se alimenta la *justificación moral* de la política¹⁶.

Con Lévinas podemos concluir, entonces, que para que la política no se cierre sobre sí misma, para que no degenere en mero cálculo estratégico, descarnado conflicto de intereses o pura correlación de fuerzas, se requerirá, la indispensable crítica y

¹⁵ E. Lévinas, *De otro modo que ser*, op. cit., p. 239.

¹⁶ Así lo explica C. Chalier en *Lévinas. La utopía de lo humano*, Riopiedras, Barcelona, 1995, pp. 95 ss. Una muy buena explicación de las implicaciones políticas del radicalismo ético levinasiano la encontramos también en M. Abensour, “L’extravagante hypothèse”, en *Rue Descartes – Emmanuel Lévinas*, nº19, PUF, Paris, 1998, pp. 55-84, y “L’an-archie entre métapolitique et politique”, en *Lévinas et la politique, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, nº14, 2002, pp. 109-131.

vigilancia y el constante impulso de la acción ciudadana, la cual encuentra su acicate último en el inaplazable compromiso adquirido con esos otros concretos que desde su sufrimiento reclaman justicia.

CORPUS FĒMINÆ.

EL CUERPO FEMENINO COMO EXPERIENCIA DEL SENTIDO EN JEAN-LUC NANCY

Cristina Rodríguez Marciel

UNED



Jacopo Carrucci llamado «Il Pontormo»; *Visitación*, 1537
Óleo sobre tabla
Parroquia de San Miguel en Carmignano, Toscana

Como una pasarela inestable entre el *nihil* y el *algo*, entre el abismo y la existencia, esta mujer (¿quizá *la* mujer?, pero estirada en dos, su unidad retirada en el entre-dos) nos presenta la irrupción de algo en medio de la nada y, de manera recíproca, el eterno retorno de la nada en toda cosa.

Jean-Luc Nancy, «Marie, Madeleine»

En un trabajo reciente titulado «L'un des sexes»¹ —cuya anfibología no puede traducirse sin dificultad y sin resto al español ya que nos obliga a separar lo que en francés puede mantenerse unido en el mismo sintagma: «uno de los sexos», es decir, uno de los dos, el uno o el otro; o bien «lo uno de los sexos», esto es, aquello que los une, lo que les es común o incluso su «unidad»— Nancy toma por su cuenta el «ni término ni concepto» derridiano de «*différance*» para decir que la *différance* es *sexual*. «Sexual» no es un adjetivo que vendría a añadirse para caracterizar una «diferencia» sustantiva. La diferencia es *différance* (distancia consigo en la relación consigo) por ser sexual. La diferencia es *del* sexo porque el sexo no hace, precisamente, sino «estremecer lo uno en sí»². Diferir no es entonces algo que le sobreviene al sexo, sino que el sexo es ya ese diferir. No hay, por tanto, *la* diferencia de sexos, sino sexo que difiere y se difiere: diferencia del sexo. En consecuencia, el sexo no es *él* ni *ella*, sino lo diferenciado difiriendo y diferenciándose infinita e indefinidamente de sí. Sería legítimo que nos preguntásemos entonces en qué podría consistir *lo uno* de los sexos que mencionamos al principio y que Nancy pone en juego con su título, la supuesta «unidad» de los sexos, su «uno». Nancy escribe que *lo uno* de los sexos estriba en cierta «diasístole», acrónimo o *mot-valise* con el que expresar que *lo uno* de los sexos «no es nada que pueda plantearse ni mostrarse», que no se modula sino en el latido de la proximidad y de la distancia y que no hace más que «ir y venir entre nosotros». Lo que tiene lugar de este modo es la inconmensurabilidad, sustraída al planteamiento y al acto de mostrar, por la que son atravesados aquellos que entran en relación. Si el sexo puede tener unidad sin remitir a un «uno» preexistente es por consistir, precisamente, en el *estremecimiento* de lo idéntico y en su movimiento: unidad de tensión y de ritmo, de alianza y de ruptura, de apertura y de cierre. El sexo en ese sentido soporta el paradigma de la relación que no es sino un saludo a lo inconmensurable, un saludo a esta verdad general de la relación que es la heterogeneidad, la separación absoluta que no se trata de reabsorber sino, como dice Nancy con frecuencia, de hacer «resonar»³. La «relación», que no es nada del orden

¹ LE MENS, M. et NANCY, J.-L.; *L'Hermaphrodite de Nadar*, Creaphis, Paris, 2009.

² NANCY, J.-L.; *L'«il y a du rapport sexuel»*, Galilée, Paris, 2001, p. 28. [*El «hay» de la relación sexual*, traducción de C. de Peretti y P. Vidarte, Síntesis, Madrid, 2003].

³ El motivo de la resonancia es conceptualizado por Nancy en muchos de sus textos. No obstante, en su libro *À l'écoute* se hace de este motivo un tema rector. Extraemos aquí una cita que enseguida

de lo ente, tiene lugar entre los entes y la *ontología del cuerpo* que Nancy nos instaba a pensar en *Corpus* puede también ser pensada como una *ontología de la relación*. Siendo la relación del ámbito de lo incorpóreo es, sin embargo, el lugar sin lugar donde los cuerpos tienen lugar. Porque los cuerpos tienen lugar distinguiéndose. A través de la relación los cuerpos se distinguen, se separan y la relación no es sino esta distinción de los cuerpos. Relación y separación de los cuerpos son entonces la misma cosa, la mismidad misma en cuanto diferente de sí y difiriéndose. Y es mi cuerpo sexuado, esto es, mi cuerpo como relación dependiente de una heterogeneidad inacabable e irreductible, el que se mantiene separado de ese modo de sí mismo al tiempo que me separa de los otros cuerpos: me deja conocer la diferencia no sólo de los cuerpos, sino *del cuerpo* que se separa de sí. Distinguirse como sexo o como cuerpo sexuado no consiste en ser hombre o mujer sin resto, porque «no sólo el sexo es su propia diferencia, sino que es el proceso propiamente infinito, cada vez, de su propia diferenciación: cada vez soy un cierto grado de composición y de diferenciación entre hombre y mujer»⁴. Mi cuerpo sexuado me relaciona conmigo como el *sentido* de una relación y esa relación siempre produce *sentido*. El sexo no se contenta entonces con «hacer» o «tener» sentido: el sexo, es decir, la relación, *es* el sentido del cuerpo. Su *sentido* en todos los *sentidos*:

Quizá sea necesario proponer que una relación, cualquiera que sea, produce algo así como sentido, ya sea, en un primer momento, un sentido simplemente direccional (relación puesta en movimiento), luego un sentido sensible (relación de una piel con otra piel que la toca, de un ojo con el color que le agrada) o que acaricia, después una relación de significación, que es a la vez una dirección —aunque deba ir en ambos sentidos— y una sensibilidad —pues el decir toca, y en él está el registro de la voz— al tiempo que produce alguna significación; aunque ésta sea inacabada, incluso

podremos poner a circular con el tema de esta comunicación: «Constitución matricial de la resonancia y constitución resonante de la matriz: ¿qué es el vientre de una mujer embarazada sino el espacio o el antro y el *entre* donde acaba por resonar un nuevo instrumento, un nuevo *organon*, que termina por doblarse sobre sí mismo, después termina por moverse no recibiendo del afuera más que los sonidos a los que, llegado el día, acabará por hacer eco mediante su grito? Pero, en términos más amplios, más matriciales, siempre es en el vientre donde, hombre o mujer, terminamos por escuchar o comenzamos a hacerlo. El oído da acceso a la caverna sonora en que entonces nos convertimos» (NANCY, J.-L.; *À l'écoute*, ed. cit., pp. 72-73 [*A la escucha*, traducción de H. Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2007]).

⁴ NANCY, J.-L.; *L'«il y a du rapport sexuel»*, ed. cit., p. 27.

inacabable y consista en la infinidad de su remitir el uno al otro, es decir, justamente en la relación en cuanto ésta no se deja acabar, ni referir.⁵

El arte pictórico occidental, y el tratamiento que a través de los siglos se ha hecho en él del cuerpo en general, es para Nancy un lugar de perspectivas inagotables y proliferantes donde mostrar cómo el sentido *tiene lugar* en la *relación*, precisamente como el *lugar* o acontecimiento de existencia donde tocar el cuerpo con lo incorpóreo del sentido. Y en la pintura, que es el arte de los cuerpos, se toca el cuerpo con lo incorporal del sentido:

La pintura es el arte de los cuerpos, porque no conoce más que la piel, es piel de parte a parte. Y otro nombre para el color local es la *carnación*. La *carnación* es el gran desafío lanzado por esos millones de cuerpos de la pintura: no la *encarnación*, donde el cuerpo es insuflado por el Espíritu, sino la simple *carnación* como el latido, color, frecuencia y matiz, de un lugar, de un acontecimiento de existencia.⁶

La carnación, escribe Nancy, es «el gran desafío» lanzado por millones de cuerpos pintados. ¿Por qué entonces colocar aquí precisamente como exergo la imagen de una «*encarnación*»? Acaso, en primer lugar, para mostrar cómo la *encarnación*, precisamente, supone un desafío suplementario —arrojado esta vez desde el cuerpo de *estas* cuatro mujeres— con el que dar lugar a un singular *partage* de la carne que ya no tendrá nada que ver con una eucaristía, sino con el don del cuerpo («ella estirada en dos, su unidad retirada en el entre-dos»), con un cuerpo entregado, *quod pro vobis tradetur*... Enseguida vamos a tener ocasión de comprobar que la *carnación* como «el latido, color, frecuencia y matiz [...] de un acontecimiento de existencia», al que se refiere Nancy, y tal como él propone que sea entendida en sentido pictórico como «*color local*», esto es, como «la vibración, la intensidad singular —ella misma cambiante, móvil, múltiple— de un acontecimiento de piel, o de una piel como lugar de acontecimiento de existencia»⁷, nos va a permitir el acceso a una escena de *encarnación* donde *lo invisible* está también presente en la indefinida modulación espaciosa de la piel donde el cuerpo da lugar a la existencia; una escena de *encarnación* como renuncia de la Encarnación, que dejará así de ser un milagro, el hecho sobrenatural de un cuerpo henchido del Espíritu, para abrir paso a un «misterio»

⁵ *Op. cit.*, pp. 21-22.

⁶ NANCY, J.-L.; *Corpus*, Métailié, Paris, 1992, p. 17. [*Corpus*, traducción de P. Bulnes, Arena, Madrid, 2003].

⁷ *Idem*.

—o, mejor dicho, a un «relámpago»⁸, según una transcripción recientemente propuesta por Nancy para despojar esa palabra de su hipoteca religiosa— con el que exponer una encarnación sin revelación, sin redención, sin salvación y sin epifanía, donde el espíritu consiste en «la desigualdad consigo del despertar que abre a lo inconmensurable»⁹ y su soplo en «un orificio abierto en el seno del espesor compacto y común»¹⁰.

En un libro cuyo título podemos traducir por *Visitación (de la pintura cristiana)*, Nancy hace un escrupuloso análisis de la homónima y celeberrima pintura de Pontormo. Esta *Visitación* es un lugar privilegiado donde proseguir el recorrido de las reflexiones en torno a lo que el autor ha llamado «deconstrucción del cristianismo» puestas en una singular conjunción con sus reflexiones sobre el arte. Nancy pone a circular en ese libro uno de los misterios esenciales del cristianismo: la encarnación¹¹. El acto misterioso por el que el verbo toma carne humana en el seno de la Virgen María, no podrá consistir ya en el milagro increíble, en la fábula prodigiosa en la que Dios se hace carne:

Encarnación: no es una estancia provisional de dios en la carne, es «el verbo hecho carne» o la carne misma como sentido. Es el cuerpo como imagen visible de lo invisible, manifestación de lo que no se manifiesta.¹²

En su estructura no religiosa ese misterio es incluido por Nancy en su operación de deconstrucción del cristianismo con la que designa, como es bien sabido, un movimiento que consiste a la vez en el análisis del cristianismo (desde siempre

⁸ «"Misterios y virtudes" resuena de manera particularmente religiosa, incluso piadosa. No hago más que tomar prestadas esas palabras a la teología y a la espiritualidad cristianas, pero puedo proponer aquí para ellas una transcripción que saca a la luz aquello de lo que, más allá del préstamo, debe tratarse. El título vendría a ser: "Relámpagos y pulsiones".

El misterio, en efecto, tal como tenemos que entenderlo a partir del cristianismo, no designa una realidad escondida, secreta, reservada en los arcanos de un impenetrable saber divino. [...] La revelación del misterio cristiano no es el desvelamiento de ningún secreto: revela, al contrario, lo que, de suyo, se revela y no hace otra cosa más que revelarse. Es un relámpago que extrae de la noche las formas y las presencias que no están en ella disimuladas, sino simplemente disponibles para la luz que puede llegar a esclarecerlas». (NANCY, J.-L.; *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris, 2010, p. 78).

⁹ NANCY, J.-L.; *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, ed. cit., p. 9.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Otro libro de Nancy, *Noli me tangere*, constituye una etapa diferente de ese recorrido que aún en sus trabajos las reflexiones en torno a la deconstrucción del cristianismo y el arte. El título de una pintura homónima de Pontormo, además de las interpretaciones de otros pintores de esa misma escena sagrada, le sirve a Nancy para poner a circular otro de los misterios cristianos: la resurrección. NANCY, J.-L.; *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Bayard, Paris, 2003. [*Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, traducción de M. Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 2006].

¹² NANCY, J.-L.; *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris, 2010, p. 78.

aventurándose desde su propio interior en la postura de «abrir la mera razón a la ilimitación que constituye su verdad»¹³) y en el desplazamiento propio del cristianismo, dando lugar a un proceso de transformación del cristianismo que se extralimita, abriéndose por sí mismo y dando acceso a los recursos que oculta e implica a la vez. No se trata en ningún caso de algo que pudiera encubrir cierto «retorno a lo religioso» sino que, muy lejos de eso, y hablando lo menos posible de cristianismo — encaminándose incluso «hacia una desaparición de ese nombre y del cuerpo de referencias que le sigue»¹⁴—, se trata de «acompañar hasta su última extremidad el movimiento de autodeconstrucción del cristianismo y reforzar el movimiento simétrico de declosión de la razón»¹⁵. Esa «declosión» de la razón es «el efecto o bien el resto de un cristianismo por sí mismo deconstruido, de la religión retirada de sí misma, desamarrada de sus observancias y de sus creencias»¹⁶. Aunque no sea posible desligar el motivo de la encarnación de esa operación nancyana de deconstrucción del cristianismo, puesto que está constitutivamente implicado en el gesto que acabamos de mencionar, lo que nos interesa aquí destacar es cómo el arte pictórico, en este caso «cristiano», además de estar comprometido en ese proceso de autodeconstrucción del cristianismo y de «declosión» de la razón, está también implicado, en el mismo gesto, en la «ontología de la relación» que hemos esbozado al inicio de esta comunicación y, en consecuencia, con esa *différance* sexual que, como decíamos antes, soporta el «paradigma de la relación» que no es sino un saludo a lo inconmensurable, a lo que de sí excede y se excede sobre sí mismo:

La pintura «cristiana» no dejando de ser propiamente religiosa y cultural (en la parte occidental de la cristiandad) no se ha transformado sin embargo en representativa (ni «realista» ni regulada por el motivo del «parecido»). No ha dejado, a través de todas las transformaciones y de todos los desplazamientos del arte pictórico y mediante todas las artes de la imagen, de profundizar en esta abertura del lugar que da lugar a lo que no tiene lugar: la presencia en cuanto que esencialmente excede y se excede. La presencia, por tanto, en cuanto que no se la presenta o que no se accede a ella propiamente, sino en cuanto que es ofrecida a una visitación que

¹³ NANCY, J.-L.; *La Déclosión (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galiée, Paris, 2005, p. 9. [*La Declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*, traducción de G. Lucero, La Cebra, Buenos Aires, 2008].

¹⁴ NANCY, J.-L.; *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, ed. cit., p. 35.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 42.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 65.

experimenta lo invisible en su seno. Más precisamente todavía: la experiencia de lo que nos mira y nos concierne desde el seno de ese seno, o desde el corazón de la experiencia que llamamos «arte» y mediante lo cual no designamos nada más que el acceso compartido a nuestra común presencia.¹⁷

La grandeza de la pintura de Pontormo y su estremecedora belleza consiste en aquello que sin estar en la tela la atraviesa: «lo esencial se hurta en ella a los ojos y pasa entre las voces, por una pincelada de voz que hace sobresaltarse lo íntimo y lo nacido en lo invisible»¹⁸. En la superficie de lo igual ya ha surgido, aflorando por sorpresa, lo desigual, lo separado, la distinción, es decir, la relación. La profundidad siempre está erigida ahí en superficie y lo más antiguo, lo inmemorial que Nancy conceptualiza al inicio de su texto, se erige en novedad absoluta: como la memoria de nuestras tinieblas. Nancy recoge este episodio de la Visitación precisamente en la forma en que lo ha hecho el arte pictórico que ha querido ver en él una escena de emoción, de sorpresa, de extrañeza e imprevisibilidad en relación otras escenas más canónicas y dogmáticas que relatan otros episodios cercanos como, por ejemplo, el de la «Anunciación» o el de la «Natividad». Es importante situar la escena para saber que ésta tiene lugar entre dos vientres «cerrados». Son los vientres de una virgen y de una estéril. Para uno es aún temprano y el otro es ya caduco. María, después de haber recibido al ángel de la Anunciación, visita a su prima Isabel, porque había llegado a sus oídos que ésta había quedado embarazada inopinadamente a una edad en la que ya no era posible esperarlo. Isabel grita de júbilo al reconocer la voz de María. La escena está en el evangelio de Lucas, el patrón de los pintores: «Y apenas oyó ésta el saludo de María, el niño se estremeció de gozo en el seno de Isabel, la cual quedó llena del espíritu santo y exclamó a voz en grito: "¡Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre! ¿Y de dónde a mí esto: que la madre de mi Señor venga a mí? Porque mira: cuando la voz de tu saludo llegó a mis oídos, el niño se estremeció de gozo en mi seno»¹⁹. Un desafío para la pintura y un desafío para lo visible, escribe Nancy: con este tema, lo invisible y cierto *estremecimiento* que nos ha venido acompañado hasta aquí «debe saltarnos a los ojos». El lugar del estremecimiento está

¹⁷ NANCY, J.-L.; *Visitation (de la peinture chrétienne)*, Galilée, Paris, 2001, pp. 51-52.

¹⁸ *Op. cit.* p. 13.

¹⁹ (Lucas, 1:41-45).

señalado como una mancha de luz, como «un orificio abierto en el seno del espesor compacto» en el vientre de Isabel.

...ese torbellino de tintes y esta agitación de telas plisadas y dobladas. Una mancha de luz, en particular, se hace notar tanto que se la diría venida de un proyector sobre el vientre de Isabel, cuyo verde claro hace amarillear: es ahí donde el niño se estremece. (María hace eco a este estremecimiento. En su *Magnificat* dice: «mi espíritu se estremece de alegría». Es la resonancia de su propia voz que de ese modo le vuelve.)

Todo está en movimiento en esta convolución y en este remolino de tejidos recorridos de fallas, de sinuosidades y de hinchamientos donde se levantan y se elevan más que caen, como por un viento inmovilizado, un aire que aligera y ensancha los dos vientres grávidos entre los cuales y en los cuales sopla el espíritu. Toda una gravedad se suspende.
Esos vientres se tocan sin tocarse.²⁰

Lo que no se muestra a los ojos tiene lugar entre las voces. Curiosamente en una escena cristiana donde el sexo también se deja oír. Nancy nos insta a seguir contemplando la escena para que reparemos en un detalle de una zona precisa de la pintura. En el centro del cuadro, entre los dos vientres, se dibuja un triángulo de color naranja invertido. El sexo femenino es evocado ahí y retomado otra vez, un poco más a la izquierda, bajo el brazo de la sirvienta más joven. Dos veces, y con dos tonos distintos de color rojo, se alude a una trinidad femenina: «Dos veces el triángulo divino del vientre (trinitario y femenino)»²¹. Pero, sobre todo, a Nancy le interesa guiar nuestra mirada hacia un detalle extremadamente sorprendente: unos mechones del cabello rizado y pelirrojo de María, que se escapan muy abajo entre su vestido verde aceituna y el rosa de su sirvienta o su doble, van a mostrarse como ondulaciones caprichosas y sensuales para desafiar cualquier convencionalismo religioso. Los mechones del cabello de María, dejan flotar una mecha más larga que escapa sobre sus nalgas a la altura del pubis de la otra mujer. Una cabellera derramada está destinada aquí a hacer saltar el tiempo de quicio para dejar paso a un instante de eternidad. Ni carne ni espíritu, ni cuerpo ni alma, ni hombre ni mujer, nos son dados aquí. Nada que pueda mostrarse y que, sin embargo, no deja de ir y venir entre nosotros: «apenas surgido de una inexistencia. Espíritu todavía ofuscado, quizás, por todo lo que el espíritu debe separar y rechazar para llegar a ser lo que es: menos el soplo que la penetración, la penetración de una punta muy fina, de una acuidad que

²⁰ NANCY, J.-L.; *Visitation (de la peinture chrétienne)*, ed. cit., pp. 14-15.

²¹ *Op. cit.*, p. 18.

sin distender ni deshacer la impenetrable materia —el mundo, los cuerpos, nuestra común presencia— le da sin embargo su juego, su luz, en el sentido no de lo que esclarece, sino de lo que separa»²². De nuevo, *différance* que atraviesa esta vez los vientres de estas exuberantes venus esteatopigias.

...es el trenzado y el entrelazamiento no sólo de los cabellos sino de toda esta gran mezcolanza, de este volumen turbulento, móvil y suspendido de paños con tintes fosforescentes. El cuerpo de la Virgen se deja adivinar ciertamente no como si hubiera que desnudarla con la mirada, sino más bien en realidad: como si toda la gran voluta irisada en la cual se decide el grupo fuera ese vientre mismo, su abertura y su profundidad, su caricia y su luz, la carne tangible a ojos de un gozo inmemorial.²³

En un revoltijo, en un enredamiento como el de los rizados cabellos de María vendrían a mezclarse no sólo cuerpo y espíritu, sino la vida y la muerte, las mujeres (y los hombres) y los dioses, el vientre nutricio y el vientre voluptuoso, la presencia y lo no-presentable, lo visible y lo invisible, lo intacto y lo tocado. La verdad de la intimidad inmemorial se deja ver como su propia superficie expuesta en esa turgencia, en la intumescencia del cuadro. La pintura de Pontormo, su *Visitación*, bajo la mirada de Nancy se transforma toda ella en un vientre: «todo ese cuadro como un vientre o como un ojo, abierto sobre un interior iridiscente que, para acabar como para comenzar, no es más que su propia superficie expuesta»²⁴.

El cuerpo femenino como lugar de la experiencia del sentido expone, por una parte, cómo el sentido sólo puede tener lugar en la relación que se abre a la vez *entre* nosotros (como le gusta decir a Nancy, nosotros humanos a quienes nos compete reconocer cómo el sentido puede tener lugar para todos los entes) y *en* nosotros y cómo, por otra parte, y en consecuencia, el cuerpo femenino no es «de la mujer», porque no se tratará nunca de un cuerpo «propio», sino de un cuerpo infinitamente expropiado de sí:

El cuerpo no es mío, él entrega toda mioidad al riesgo del extravío. Los rasgos más propios se transforman en singularidades errantes. El cuerpo desnudo no es un sujeto dotado de atributos o de cualidades, sino un puñado de cualidades o de atributos cuya unidad queda supuesta.

Esta unidad le llega como su imagen. No le pertenece, debe llegarle de una mirada cuyo deseo se dirige a la presunción de unidad que encubre su seducción, es decir,

²² NANCY, J.-L.; *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, ed. cit., p. 9.

²³ NANCY, J.-L.; *Visitación (de la peinture chrétienne)*, ed. cit., pp. 32-33.

²⁴ *Op. cit.*, p. 34.

el movimiento que se esboza en la mirada, el recorrido de las zonas, de los lugares, de los umbrales, y con él el ritmo naciendo.²⁵

El cuerpo femenino no se reclama en el trabajo de Nancy puesto al servicio de ninguna causa feminista, aunque jamás deja de remitir, reforzándola con originales gestos propios, a la necesidad que ha tenido la deconstrucción de inventar otros idiomas sexuales con los que afrontar y oponerse a lo que Derrida llamó *falogocentrismo* pero, al mismo tiempo, de colocar esos insólitos idiomas al margen del cortejo feminista. Inventar otros idiomas y otra forma de habla (un «habla excesiva» con la que «la palabra se dirige así a lo que la excede soberanamente»²⁶) cuando el cuerpo femenino es el lugar de discontinuidades no dialectizables, de diferencias sexuales inauditas e inconmensurables. Cuerpos femeninos que, como los del cuadro de Pontorno visto a través de los ojos de Jean-Luc Nancy, han podido sustraerse a la historia del «eterno femenino» que, según la fórmula de Goethe puesta a circular en la frase final del *Fausto*, «nos permite avanzar» («eterno femenino», del que Nietzsche se llamó el primer psicólogo y en el que supo discernir cómo ese «avanzar» suponía la Idea con la que la mujer se elevaba «a *sí misma* como “mujer en sí”»). Cuerpos femeninos más cerca acaso de «ser lo absolutamente femenino y, no obstante, ser *esta* mujer» y donde, según Blanchot, «está la existencia misma»²⁷, o más cerca del «¿quizás *la* mujer?» de Nancy que presenta «la irrupción de algo en medio de la nada y, de manera recíproca, el eterno retorno de la nada en toda cosa».

El Congreso para el que tengo el honor de presentar este trabajo lleva por título «La filosofía y su otro». Hay un *otro* de la filosofía que es mujer. Eso no nos da, como Nancy ha escrito en alguna ocasión, una filosofía femenina o de mujer. Es lo femenino de la filosofía, lo «otro-mujer» de la filosofía misma que, por lo demás y aun habiendo sido a veces ignorado deliberadamente, no le ha faltado jamás en toda su historia. Eso *otro*, como indica el título de mis anfitriones, es *suyo* sin haberle pertenecido nunca.

²⁵ NANCY, J.-L.; «À la nue accablante...» en NANCY, J.-L. et DAMEZ, J.; *Tombée des nues...*, Marval, Paris, 2007, pp. 7-8.

²⁶ NANCY, J.-L.; *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, ed. cit., p. 100.

²⁷ BLANCHOT, M.; *La communauté inavouable*, Minuit, Paris, 1983, pp. 84-85. [*La comunidad inconfesable* con postfacio de Jean-Luc Nancy, traducción de I. Herrera, Arena, Madrid, 2002].

ARTE Y VERDAD EN LA MECÁNICA CUÁNTICA: UNA PROPUESTA FENOMENOLÓGICA

Juan Manuel Romero Martínez

El objetivo del presente texto es poner de manifiesto el fondo artístico de las investigaciones científicas, tomando como ejemplo a la física cuántica. Al hablar de artístico no nos referimos a una concepción subjetivista ni intuitiva del arte, sino al modo de conocimiento originario que nos remite al fundamento de lo real. Es por esto por lo que entendemos el arte como "puesta en obra de la verdad"¹. Así creemos que la física muestra desde sí, en el paradigma contemporáneo de la mecánica cuántica, su carácter artístico al habérselas con el problema de interpretación de la dualidad entre onda y corpúsculo de la materia. Acudiremos en este caso a Heidegger para exponer dicha problemática desde una posición ontológica, alejada de las interpretaciones al uso que encontramos en los manuales de filosofía de la ciencia y que, pensamos, permanecen instaladas aún en una metafísica de la presencia que se mece entre posiciones radicalmente realistas o subjetivistas. La exposición aquí a realizar tiene como fondo la fenomenología y solo atiende al primado de la copertencia entre acontecimiento y pensamiento, entre ser y pensar, de manera que pueda situarse como una vía alternativa a las filosofías de la física.

Bohr: la interpretación de Copenhague²

Para Bohr el objeto de la ciencia es determinar las interrelaciones entre cantidades observables del mundo. Desde esta posición ya no son observables los datos

¹ Heidegger, M., *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1984. (*Caminos del Bosque*, "El origen de la obra de arte", pg 25, Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1998).

² Skalar, L. *Philosophy of Physics*, Westview Press,, 1992 (Skalar, L. *Filosofía de la física*, pgs 251-272 Ed.cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1994, tr. Ulloa, R. A.)

sensoriales directamente percibidos por la mente, como en el positivismo tradicional, sino los resultados de las observaciones con aparatos de medida.

La descripción de los resultados observables de la medición está limitada a los medios "clásicos" para describir el mundo de la realidad cuántica como cantidades leídas en instrumentos de medida: la posición, el momento, la carga...etc de una partícula.

Además, también el aparato de medida, según Bohr, es caracterizable en términos clásicos: se encuentra en estados de "salida" definidos y relacionados con las cantidades de medidas de microsistemas. Por ejemplo, la marca depositada de plata metálica indica que un fotón ha sido absorbido en una región limitada de una película fotográfica. Servirse de estados cuánticos nos permite hacer predicciones de probabilidad sobre los resultados del proceso de medida.

Los sistemas son preparados en un estado cuántico dado y las reglas dinámicas clásicas permiten seguir la evolución, a través del tiempo, de dichos estados cuánticos, de tal manera que es posible hacer predicciones sobre valores descritos clásicamente. No obstante, para Bohr, *es erróneo considerar que los sistemas entre una medición y otra poseen estados clásicos*. Sería como pensar que el sistema no medido posee alguno de los valores posibles del resultado. Sólo en la mecánica clásica es posible especular sobre el valor de un sistema aún no medido mediante la probabilidad ya que, pese a que el valor es desconocido, sí que está definido en términos ya clásicos.

Para Bohr los aspectos ondulatorios y corpusculares de una partícula son "complementarios" el uno del otro. Así es posible decir que un sistema puede ser descrito clásicamente en más de una forma. Mientras que para la física clásica un sistema es, o bien una onda, o bien una partícula definidos la posición y el momento de la misma, en la teoría cuántica estas dos características aparecen entrelazadas. Es necesaria la complementariedad de los dos aspectos del sistema para completar su caracterización y, sin embargo, es imposible describir simultáneamente el sistema en los términos de las dos características complementarias. Podemos caracterizar el modo de darse ondulatorio o corpuscular de un sistema, pero no hacerlo a la vez, al mismo tiempo. No podemos atribuir simultáneamente una posición y un momento definidos a una partícula. Montar un dispositivo experimental que nos proporcione datos de medida de carácter ondulatorio sobre una partícula imposibilita, espacial y

temporalmente, montar otro dispositivo para que nos proporcione datos de medida de carácter corpuscular para la misma partícula. Es decir: *es posible atribuir estados a los sistemas -aspectos ondulatorios o corpusculares- sólo en relación a los aparatos de medida que se escojan para el experimento*. Esta interpretación del fenómeno cuántico supone la separación entre el aparato de medida, descrito en términos clásicos, y el sistema que se está midiendo, descrito en un estado cuántico. El problema consiste en encontrar una línea divisoria entre el uno y el otro ya que, "ésta puede ser trazada en cualquier lugar de la cadena que va desde el sistema microscópico hasta el valor observado final". Es por esta imposibilidad de caracterizar a la vez datos ondulatorios y corpusculares superpuestos por los que, a continuación, defenderemos una concepción de la naturaleza, *phýsis*, que se oculte en su mostración como corpúsculo o como onda.

Phýsis y desocultamiento.

Es obvio que los problemas de la mecánica cuántica conciernen a los problemas de la física. Ahora, nos gustaría especular acerca del término "física" desde el original griego "*phýsis*" de la mano de Martin Heidegger.

En *Hitos* Heidegger menciona un fragmento de Heráclito que mantiene que "*physis kryptesthai filei*": "a la naturaleza le gusta *ocultarse*³".

La interpretación de la aserción heracliteana no viene a expresar la dificultad de la exploración y el alcance del núcleo interno de la naturaleza porque ésta guste de ocultarse sino que, al contrario, el ocultamiento mismo es la esencia de la naturaleza. No hay naturaleza sin ocultamiento, se nos viene a decir. En el movimiento de venir a presencia de la naturaleza hay otro de ocultación. Lo que el efecto fotoeléctrico nos enseña de la partícula como corpúsculo es el necesario ocultamiento de un sistema cuántico dado como es, por ejemplo, el del experimento de la doble rendija, para caracterizar la partícula como ondulatoria. La condición de posibilidad de la luz caracterizada como corpúsculo es la oclusión de la luz caracterizada como onda y viceversa. La esencia de la naturaleza de la luz o del electrón en cualesquiera de sus manifestaciones es el juego entre ocultación o desocultación, no las aparentes

³ Heidegger, M., *Hitos [Wegmarker]*. "Sobre la esencia y el concepto de la *phýsis*. Aristóteles, Física B. I." Pg 248. Ed. Alianza, Madrid, 2000. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte.

propiedades inherentes a la materia que los experimentos nos muestran de ella. La propiedad de partícula o de onda es solo el modo de mostración desde la esencia de la naturaleza, su *kriptesthai filei*. Sostener que éstas son propiedades inherentes más allá de la experimentación, en el reino de la verdadera realidad, es trasladarse a una posición *sub especies aeternitatis*. Es imposible para nosotros tener una experiencia absoluta de la verdad, pero no solo por nuestra finita naturaleza, sino por lo críptico de su esencia.

Aletheia como el movimiento de la physis.

Hay dos formas de entender la naturaleza (*physis*) en Aristóteles: *energeia*, que significa "estar en obra"; y *entelekia* "ser un fin en sí mismo." La *energeia* y la *entelekia* vienen a significar un modo especial de estar en movimiento, de ser *kynesis* "cambio que se hace manifiesto" en el vocabulario aristotélico. Cree Heidegger que estos dos significados de movimiento en la naturaleza emplazan la resonancia de los filósofos que, como Heráclito, habían pensado la *physis* originariamente al establecer una concepción de la naturaleza (*physis*) como emergente desde sí misma. Es el "estar en obra" lo que expresa el movimiento como una emergencia, y el "tener un fin en sí mismo" la potestad de ser principio de sí mismo como principio de movimiento.

Mediante el discernimiento epagógico que propone Aristóteles para caracterizar la *physis* ésta se muestra como *arché*, como principio y "punto de partida para la disposición de la movilidad (*kynesis*⁴)". Es por eso que lo ente que procede de la donación de la *physis* es en sí mismo, por sí mismo y para sí mismo y es, por lo tanto, la entidad (*ousía*), lo que yace de antemano ahí delante, de por sí. Pero Heidegger criticará a Aristóteles el hacer demasiado hincapié en una concepción de la entidad excesivamente estática, "estable," en tanto que substrato que permanece al cambio, para dejar en un segundo plano de su definición otro momento esencial de la entidad como *venida a presencia* (*Anwesenheit*). Hablamos de la entidad como emergencia (*metabolé*) que es precisamente lo que caracteriza a la naturaleza (*phýsis*). No se alude, con esta *venida a la presencia*, a un mero estar presente ya a la mano o sea, a lo que se agota en su estabilidad, sino que se trata de una *venida a la presencia en lo*

⁴ Ibid, pg. 224.

*no occulto*⁵, un establecerse en lo abierto. Por tanto el movimiento (*kynesis*) de la naturaleza (*phýsis*) es emergencia (*metabolé*), surgimiento mismo en cuanto a tal "a una con lo que se transforma"⁶. Es el cambio de algo en otra cosa que irrumpe, como cambio mismo manifestante, como acontecimiento o actualidad. Todo este movimiento de surgimiento desde lo oculto en el claro y, a la vez, substracción es lo que Heidegger llamará "*Aletheia*". Cuando el carpintero construye una mesa desde la madera adecuada para ello, la mesa surge, irrumpe. Y es este surgir e irrumpir mismo como tal lo que, según Heidegger, está pensando como movimiento en Aristóteles. El movimiento del obrar de la verdad (*Aletheia*), es éste surgir de la *phýsis* en el que la cosa, como ente, llega a ser lo que es. El llegar a ser lo que es, es un trabajo de fundación donde lo ente, en nuestro ejemplo la partícula en tanto que onda o en tanto que corpúsculo, sale a la luz y se constituye como tal en un mundo de sentido que es, en este caso, el de las ciencias físico-matemáticas y, más concretamente, en el paradigma de la mecánica cuántica, y más aún en el entorno de la mutua pertenencia que conforman el instrumento de medida utilizado y el sistema cuántico a medir, para traer aquí mediante la medición, la onda o la partícula. Pero es un movimiento de irrupción en el sentido de un mundo ya determinado *que no se agota en ese surgir*.

El problema que Bohr señala acerca de imposibilidad la medición entre sistemas cuánticos, es indicio de la inagotabilidad del dar de sí de la partícula, en tanto que onda o en tanto que corpúsculo. La partícula como onda imposibilita el darse a la vez de la partícula como corpúsculo pero, a su vez, el mundo de la partícula no se agota en tanto que corpúsculo o en tanto que onda, es necesaria una <<complementariedad>> entre ambas caracterizaciones para poder tener una noción completa de la mecánica cuántica, pero es una noción destinada o no poder completarse nunca de manera total; y, no solo eso, sino que el paradigma de la mecánica cuántica no se agota en sí mismo ni agota la explicación del dominio de lo real, ya que otros paradigmas son posibles e incluso pueden convivir con él; y, en última instancia, la verdad científico-matemática del mundo de la técnica, no agota toda otra forma de mostración de la verdad, como la de la tradición clásica literaria y filosófica de las humanidades o la de las bellas artes. Lo que muestran todas estas diferentes concepciones del mundo y de la verdad es la esencia misma de la verdad, no como algo sustantivo, que subyace a

⁵ Ibid, pg. 225.

⁶ Ibid, pg. 235.

todas ellas y les otorga fundamento, sino como acontecer (*Ereignis*)⁷. Todas acontecen, irrumpen y surgen, se manifiestan, desde lo oculto en el claro del ser. Todas realizan en donación física, natural, el movimiento hacia el claro de lo ente y la ocultación de su emerger mismo, además del resto de las otras posibles emergencias⁸. Lo que se oculta en el darse como ente es el ser, el darse mismo. Lo que se oculta en el darse como corpúsculo o como onda es su propia venida a presencia como tales, aquello que los hace ser, en el contexto del laboratorio y su carga teórica y paradigmática, entes. Lo que, finalmente Bohr no puede medir ni predecir entre sistemas mediante reglas dinámicas clásicas, es precisamente el darse de la cosa, en el que la partícula no es aún corpúsculo ni onda, en donde aún no se ha producido el colapso de la función de onda, porque no hay onda ni corpúsculo como tal, solo hay acontecimiento y movimiento (*kýnesis*) mismo. Solo hay ser en obra, ser siendo. En definitiva, lo que Bohr no puede medir entre sistemas, es la dimensión ontológica previa a toda medición óptica ya que es, esta misma dimensión ontológica, la que posibilita la medida de lo óptico. Aquello que se encuentra entre la medición de sistemas no es una cosa, es la condición de posibilidad misma de la cosa.

El fondo artístico de las investigaciones científicas en la mecánica cuántica.

Deberíamos preguntarnos por qué asociar lo artístico al modo en que la verdad científica acaece. Como hemos visto antes la verdad científica deriva de un modo más originario, en Heidegger, de entender la esencia de la verdad: la verdad como *Aletheia*, como desocultamiento. Es ésta precisamente, la *Aletheia*, lo que tienen en común toda forma de conocimiento, artístico o científico y que es, como antes se ha expuesto, el desocultar, el llevar ahí presente a un claro. Este claro es lo único que asegura la vía de acceso al ente.

⁷ Ibid: " El desocultamiento de lo ente no es nunca un estado simplemente dado, sino un acontecimiento (*Ereignis*). El desocultamiento (la verdad) no es ni una propiedad de las cosas en el sentido de lo ente ni una propiedad de las proposiciones"

⁸ Ibid: "Pero, al mismo tiempo, dentro de lo descubierto por el claro también hay encubrimiento, aunque desde luego de otro tipo. Lo ente se desliza ante lo ente, de tal manera que el uno oculta con su velo al otro".

Pero sostiene Heidegger⁹ que en el obrar de la obra de arte acontece lo bello. Que en ese obrar se da cita la esencia de la verdad como el juego de la ocultación y de la desocultación de lo ente gracias a un acontecimiento. Y es este acontecer de la verdad en la obra lo bello pero, claro está, alejado de todo sentimiento estético de placer o displacer.

Sin embargo, nos advierte que el modo de acontecer de la verdad en la obra de arte no es el de la ciencia. En la ciencia físico-matemática, para Heidegger, aún se está preso de una metafísica de la representación subjetiva, donde la verdad se entiende cómo adecuación del pensamiento a la cosa. Es en la aserción misma, del proceder científico, donde se halla la verdad. No sólo eso sino que la verdad científica dispone al ente¹⁰, lo emplaza a su criterio y se enseñoorea de él para degradarlo de ente a mera existencia. Es aquí donde entra en juego, según Heidegger, la esencia del mundo técnico: un disponer en el que la *hyper-subjetividad* humana encubre la libre y mutua relación con el ser de los entes como acontecimiento, para forzarlo a estar disponible para sus necesidades. Este modo de encubrir olvida el fondo abismático desde el que acaece en su esencia la verdad, el venir a presencia en claro. Lleva al olvido del ser y, en consecuencia, la verdad científica, se impone ópticamente como si fuera el fundamento trascendental y ontológico de la totalidad de lo ente. Si hay verdad es solo la de las ciencias físico-matemáticas. ¿Pero por qué no considerar que también podemos encontrar un modo esencial de entender la verdad, en el que nos las veamos en nuestra relación con el darse de lo ente dejándolo ser en libertad, también, en el plano de las ciencias físico-matemáticas? ¿No supone, por ejemplo, la investigación científica en la mecánica cuántica, un abrir mundo desde un fondo telúrico, opaco, que se resiste a ser traído a la presencia del sentido, donde lo ente que en la experimentación acaece se hace indómito, ambiguo y, por ende, no termina de cerrarse mediante un solo paradigma científico? Queremos concluir exponiendo que en la labor del científico se esconde una actividad artística, de las que se pone en obra la verdad. El quehacer científico también puede ser poético, pero poético en el sentido de poema (*Dichtung*). "Todo arte es en esencia un poema en tanto que un dejar

⁹ *Caminos del Bosque*, "El origen de la obra de arte", pg 58.

¹⁰ Heidegger, M., *Heidegger M., Conferencias y Artículos*, "La Pregunta por la Técnica" Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. pp. 9-37

acontecer la llegada de lo ente como tal¹¹” nos comenta Heidegger. El poema aquí hace referencia al proyecto esclarecedor de desocultamiento que despliega un espacio abierto, el lugar donde lo ente puede acaecer conservando su esencia a la vez que la oculta con su presencia. Experimentar de manera que, dependiendo del experimento a realizar, pueda acontecer lo ente como corpúsculo o como onda es, sin duda, poetizar, ya que el investigador asiste a un acaecer en el experimento que muestra aquello otro no mensurable, lo otro indecible, que es la esencia de lo cuántico y, en definitiva de todo ente: el ser.

“El decir que proyecta (el poema, *Dichtung*) es aquel que al preparar lo que se puede decir trae al mismo tiempo al mundo lo indecible en cuanto tal”¹²

Bibliografía

- Heidegger, M., *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1984. (*Caminos del Bosque*, “El origen de la obra de arte”, Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1998).
- Heidegger, M., *Hitos [Wegmarken]*. “Sobre la esencia y el concepto de la phýsis. Aristóteles, Física B. I. “. Ed. Alizanza, Madrid, 2000. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, M., *Heidegger M., Conferencias y Artículos*, “La Pregunta por la Técnica” Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- Skalar, L. *Philosophy of Physics*, Westview Press,, 1992 (Skalar, L. Filosofía de la física, Ed.cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1994, tr. Ulloa, R. A.)

¹¹ *Caminos del Bosque*, “El origen de la obra de arte”, pg 58

¹² *Íbid.* pg. 53

ENTRE JUDÍO Y FILÓSOFO [LÉVINAS] OTRO PENSAMIENTO DEL OTRO

Juan Velázquez González

ABSTRACT:

El pensamiento de Emmanuel Lévinas realiza un novedoso encuentro entre la religión (de raíz judía) y la filosofía (de cuño griego), en una ética metafísica propia que defiende la absoluta alteridad del Rostro del Otro. En oposición a una ontología y moral marcadas por la violencia del sujeto universal, Lévinas propone una "meta-ética" -como la aquí la denominamos- a modo de responsabilidad absoluta por el Otro. Es así como el ser humano, dañado en su dignidad por la barbarie totalitaria, puede hallar en una ética del Rostro Revelado un nuevo horizonte donde religión y filosofía se han encontrado.

“(…) la repercusión de dicho pensamiento (el de Lévinas) habrá cambiado el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, y el de la reflexión *sobre* la filosofía, sobre lo que la orienta hacia la ética, hacia otro pensamiento de la ética, de la responsabilidad, de la justicia, del Estado, etc., hacia otro pensamiento del otro, hacia un pensamiento más nuevo que tantas novedades, porque se orienta hacia la anterioridad absoluta del rostro del otro”¹.

Así hablaba Jacques Derrida en un emotivo discurso, ante el cuerpo de Emmanuel Lévinas, en el cementerio Patin, el 27 de diciembre de 1995. El pensamiento de Lévinas, en efecto, ha roto los moldes de la reflexión filosófica contemporánea acerca del otro, ha insertado en ella una novedad radical, más allá de la ontología y más allá de la ética, en resumen: más acá del Rostro del Otro. Derrida recordaba, a continuación, lo que su amigo Lévinas le había dicho en cierta ocasión: “«¿Sabe?, con frecuencia se habla de ética para describir lo que hago, pero lo que al fin de cuentas me interesa no es la ética, no sólo la ética, sino lo santo, la santidad de lo santo»”². Lévinas no se había preocupado únicamente de la cuestión ética, tan acuciante en el tiempo que vivió -marcado por la *Shoah*, el abismo de aniquilación de millones de seres humanos, entre los que se contaban seis millones de judíos- sino que se

¹ J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid 1998, pp. 13-14.

² *Ib.*, p. 14.

preocupó por la bondad de lo humano, por la posibilidad de una ética de la santidad, de unas relaciones interpersonales según la medida de lo santo, que *no es simplemente lo otro sino lo radicalmente Otro*.

La filosofía judía de Emmanuel Lévinas establece un diálogo dentro de otro diálogo: encuentro *-entre* una filosofía de cuño griego y una religión de raíz judía- que versa sobre el encuentro fundamental *entre* el Mismo y el Otro, pero a partir de la categoría filosófica del Rostro, que no remite sino a la categoría religiosa de la Revelación del Otro Infinito. Tanto en la persona como en la obra de Emmanuel Lévinas la reflexión filosófica y la experiencia religiosa se encuentran; la ética es radicalmente religiosa y la revelación induce a un nuevo pensamiento filosófico: el otro pensamiento del Otro de Lévinas, entre judío y filósofo.

1. Emmanuel Lévinas: un jerosolimitano en Atenas

Emmanuel Lévinas desarrolla su "otro pensamiento del Otro" entre Jerusalén -la religión judía, *enseñada* por sus padres- y Atenas -la filosofía griega, *aprendida* de sus maestros en fenomenología: Husserl y Heidegger-. ¿Qué fue Lévinas: ateniense o jerosolimitano? Contestar a esta pregunta no conduce a ninguna solución concluyente para un judío que escribió sobre metafísica y ética, y para un filósofo que pronunció lecciones talmúdicas. A la novedad del pensamiento levinasiano le es cooriginaria, más bien, una "identidad extranjera"; su filosofía del otro es una filosofía de la extranjería, de un apátrida: ni completamente griego ni totalmente hebreo. Sin embargo, la misma condición de extraño/extranjero del pensamiento de Lévinas le acerca, en cierto sentido, más a su raíz *judía* (del judaísmo como extranjería) que ha su *cuño* griego (de la identidad occidental). La religión sería la fuente radical de la filosofía levinasiana, a la par que su comprensión habría de ser necesariamente filosófica, ya que Lévinas siempre vio la necesidad de una autonomía filosófica respecto a la religión, y afirmó que él hacía filosofía, no teología³.

Lévinas vio necesario, como toda una generación de judíos, reconocidos a sí mismos como "supervivientes", volver a las fuentes del judaísmo. Como él mismo dice, "la

³ No dejó, sin embargo, por ello Lévinas de adentrarse en los ámbitos de la teología en general, y de la teología hebrea en particular. Como él mismo dice a su interlocutor en alguna entrevista: "¿Quiere usted que hagamos un poco de teología?". E. Levinas, "Filosofía, justicia y amor", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia 2001, p. 136.

consciencia judía, a pesar de la diversidad de formas y de niveles donde subsiste, reencuentra su unidad y su unicidad en las horas de las grandes crisis, cuando la desconsolada conjunción de textos y de hombres, que generalmente ignoran la lengua de estos textos, se renueva en el sacrificio y la persecución”⁴. El reto que se le planteaba entonces a Lévinas era pensar con categorías filosóficas la experiencia judía.

En el momento de mayor incertidumbre, en 1935, es cuando dio con la filosofía de Franz Rosenzweig que, a modo de “sistema sin sistema”, daba la vuelta al sentido de las categorías hegelianas valiéndose de la tradición judeo-cristiana. Como el mismo Lévinas reconoce en el prólogo a *Totalidad e infinito*, la *Estrella de la redención* de Rosenzweig “está demasiado presente en este libro como para ser citado”⁵. Rosenzweig planteaba una ontología de la verdad religiosa a la que, sin embargo, Lévinas quitó sus oropeles onto-lógicos para otorgarle una dimensión “metafísica en tanto que ética”, esto es, una “meta-ética” del otro. La de Lévinas es una filosofía “meta-ética”, como aquí denominaremos, porque es una ética metafísica que así mismo va “más allá” (metav) de los límites de una relación ética formal -como puede ser la del paradigma kantiano- y porque se refiere expresamente al “entre” (metav) de toda ética: entre yo (el mismo) y tú (el otro). No es sino de su fuente hebrea de donde Lévinas nutre ambos sentidos filosóficos del “meta” (metav) de su “meta-ética”. Por ello decimos que Lévinas fue un “jerosomilitano en Atenas”, esto es, un judío que piensa la ética del Dios de Sión en medio de la *polis* griega.

2. Meta-ética levinasiana: Otro pensamiento del Otro

Lévinas entiende que la ontología es el pensamiento de la reducción de lo otro a lo mismo (es decir, una “ego-logía”), o de la reducción de la singularidad infinita a la totalidad del ser (“onto-logía”). En esta doble reducción se sitúan las filosofías hegeliana y heideggeriana, a las que se opone en este sentido Lévinas. Las relaciones entre el yo y el otro, entre la universalidad y la singularidad, se efectúan en un ejercicio de violencia del sujeto universal, que impide que el otro sea Otro, en su

⁴ E. Lévinas, “Judaïsme”, en *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, Paris 1983, pp. 43-44. (Traducción propia).

⁵ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca ⁶2002, p. 54.

absoluta singularidad, y lo convierte en el Otro de lo Mismo⁶. La moral de occidente se habría subordinado a esta política de la violencia.

Frente a dicha ontología y moral de la dominación -de cuño griego- Lévinas propone una metafísica anterior: otro pensamiento del Otro, que piense una alteridad no subsumida todavía por la violencia del sujeto. La alteridad para Lévinas no es ya proyección del yo o de lo mismo sino Alteridad radical: "Lo absolutamente Otro, es el Otro"⁷, absolutamente trascendente, de una infinitud total, inaprensible. Esta metafísica de la alteridad o de la experiencia del otro es, como decíamos, una "meta-ética" de raíz judía. "De forma que -apunta Lévinas- decir que el sentido de lo real se comprende en función de la ética, es decir que el universo es sagrado. Pero es en un sentido ético en el que es sagrado. La ética es una óptica de lo divino"⁸. La ética es una óptica divina porque es la vía de la trascendencia metafísica, por la cual se establece una relación con lo absolutamente Otro por encima del concepto de lo Mismo.

Contra un deseo ideal y violento de fijación del concepto, esto es, un deseo de Totalidad, Lévinas habla de un deseo metafísico de Infinito, que se halla más allá de (es trascendente a) lo que podría meramente colmarlo. El Otro es totalmente libre e independiente frente al Mismo, porque es metafísicamente anterior a él. Eso implica que la ética o meta-ética, como relación metafísica con el otro, es previa a toda "diferencia ontológica" -en el sentido heideggeriano- entre el ser y los entes. A esta condición de los entes que no participan en el ser, sino que son realmente infinitos -totalmente separados y libres- los unos para los otros, Lévinas la denomina "ateísmo metafísico", como "posición anterior a la negación o afirmación de lo divino"⁹.

La relación que se establece entonces con esta absoluta Alteridad, metafísicamente atea, pasa por la responsabilidad: "Entiendo la responsabilidad -dice Lévinas- como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no

⁶ "No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo". *Ib.*, pp. 69-70.

⁷ *Ib.*, p. 63. Como afirma también Lévinas: "Lo Otro metafísico -dice Lévinas- es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo"⁷. *Ib.*, p. 62.

⁸ E. Lévinas, "La pensée juive aujourd'hui", en *Difficile liberté, o.c.*, p. 209. (Traducción propia).

⁹ E. Lévinas, *Totalidad e infinito, o.c.*, p. 82.

es asunto mío o que incluso no me concierne¹⁰. Así pues, la subjetividad ya no buscaría su interés, su ser-para-sí, sino que se tendría que definir a partir de su ser-para-otro. La relación es asimétrica, no contiene reciprocidad: el yo no busca que el otro le responda: "el yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros"¹¹; se trata de una responsabilidad radical e infinita ante la Alteridad igualmente absoluta.

Gracias a una metafísica de la alteridad y responsabilidad totales, Lévinas puede comprender al Otro más diferente como el más presente, el más próximo y cercano, porque está en centro de la preocupación de uno: "como-en-su piel, como tener-al-otro-en-su-piel", explica Lévinas. El Rostro del Otro está frente a mí, presentándose como nacimiento de sentido (*Sinngebung*) anterior al sujeto mismo: un cara-a-cara interpelador, que acucia mi responsabilidad. La mirada al rostro desnudo del Otro es una experiencia epifánica, anterior a la voluntad y a libertad del sujeto, que hace surgir la ética previa a la ontología, de modo que puede hablarse de una metafísica ética o una meta-ética primera, en tanto que "el Otro es Metafísica", como dice Lévinas¹².

3. El Rostro del Otro: entre filosofía (ética) y religión (revelación)

La Revelación es esencial a la experiencia religiosa hebrea, porque YHWH es la divinidad que revela su Nombre a Moisés («Yo soy el que soy»: Ex 3, 14). Esta Revelación insta una relación inmediata y personal entre Dios e Israel, que "es, ante todo, acontecimiento lingüístico, un *acto de habla* o diálogo cuyos interlocutores son Dios y el hombre"¹³. Pero el "cara a cara" en que se encuentran YHWH y Moisés supone a la vez una ausencia de Dios, convertido en el Innombrable, Infinito e Inefable, absolutamente separado del hombre. La Revelación del judaísmo preserva tanto el "cara a cara" como la infinitud de la relación dialógica.

El judaísmo presente en la filosofía de Lévinas habla igualmente de una huella del Infinito, presente pero inabarcable, en las relaciones éticas entre los hombres. Para Lévinas "la huella del Infinito (...) ya no se encuentra en la percepción de la fuerza creadora o en la de la Providencia, sino únicamente en la desnudez del rostro del otro,

¹⁰ E. Lévinas, *Ética e infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid 1999, p. 79.

¹¹ *Ib.*, p. 83.

¹² Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, o.c., p. 109.

¹³ A. Sucasas, *Lévinas: lectura de un palimpsesto*, Lilmod, Buenos Aires 2006, p. 187.

en su proximidad imperativa¹⁴. Sin embargo, el rostro del otro no es un medio o camino para acceder al Infinito y Absoluto, sino que en sí mismo es lo infinito y absoluto. La belleza del rostro no es el icono o signo del Invisible, sino que la desnudez y miseria del rostro son la huella de una ausencia, que no se ve en la carne pero se escucha en el verbo, en la palabra expresiva, en la voz del otro y en el diálogo con él.

“Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir, separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano (...) El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está desencarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela”¹⁵.

El Otro, en su rostro, opone una resistencia al imperio del Yo, que no es violenta ni negativa, sino que contiene la positividad de la ética: “no lucho con un dios sin rostro, sino que respondo a su expresión, a su revelación”¹⁶, dice Lévinas. Ante la voz de esta llamada no se pueden “hacer oídos sordos”, sino que la libertad -dice Lévinas- se ve impulsada por la bondad, por la santidad de la responsabilidad para con el Otro arrojado. Así que la responsabilidad no viene suscitada por lo que el Otro diga sino porque el Otro dice, aunque lo que diga sea ininteligible: “Extranjero, exiliado, apátrida, emigrante, sin protector ni familia, sin amigos ni recursos... pero también sin razón a su favor, sin lengua inteligible -sin la patria de la Lengua- y sin el prestigio de lo razonable...”¹⁷. La responsabilidad, la ética, no es comprensión de ideas sino escucha por parte del Yo de la llamada imprecatoria del Otro en su rostro,

La “Revelación del Rostro” instauro la meta-ética levinasiana, que no queda reducida a un moralismo, sino que es planteada como una óptica de lo divino, es decir, como la huella del Infinito. Como dice nuestro autor:

“No se trata de una metáfora: en el otro se da la presencia real de Dios. En mi relación con los demás escucho la Palabra de Dios. No es una metáfora, no es

¹⁴ C. Chalier, *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona 2004, p. 76.

¹⁵ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, o.c., pp. 101-102.

¹⁶ *Ib.*, p. 211.

¹⁷ C. Moreno, “Rostros sin mundos. Inmanencia de la proximidad y *pathos* de lo interhumano en la metafísica de Emmanuel Lévinas”, en M. Barroso y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Barcelona 2004, p. 163.

únicamente de extrema importancia, es literalmente verdadero. No digo que el otro sea Dios, sino que en su Rostro escucho la Palabra de Dios”¹⁸.

Por todo ello, concluimos diciendo que Lévinas piensa que la ética es la forma esencial del judaísmo o, más bien, cree que el judaísmo es la forma esencial de la ética. En todo caso, se opone tanto a la filosofía violenta del ser totalizante como a un misticismo religioso que huye de los rostros desnudos con el pretexto de acercarse así más fácil y rápidamente a Dios. La ética infinita es la forma auténtica de la religión judía. Como él mismo dice, “la pureza moral, la dignidad moral no se juegan a solas con Dios, sino entre los hombres. El Dios judío nunca ha tolerado ese a solas uno con el otro (*tête-à-tête*). Fue siempre el Dios de las multitudes”¹⁹. Lévinas rechaza, por tanto el *tête-à-tête* pero destaca, como forma primera de Revelación de Dios y de Ética de los hombres, el *face-à-face* (cara-a-cara), el encuentro, el *entre*, de *un* rostro y *otro* rostro.

En nuestra historia contemporánea el paradigma de los rostros más desvalidos han sido los de las víctimas de *Auschwitz*, barbarie contra la ética (contra el Rostro) y abocamiento a un tipo de nihilismo contra la religión (contra la Revelación). El afán por la totalidad es, sin embargo, una tendencia que arraiga en la filosofía de occidente, reductora de los entes al ser; así como el nihilismo es una posibilidad religiosa, al constatar una ausencia de Dios donde el puro *hay*, sin nombre ni figura, subsume a todos los rostros. Esta fue la experiencia de la *Shoah*, donde “el horror del *hay* se convirtió en destino de millones de personas”²⁰, una vez que desaparecieron sus rostros por el dominio de la idea y de la nada del ser. El “optimismo” filosófico y religioso de Lévinas contrarresta el imperio de la indiferencia, la inhumanidad y el asesinato del Rostro Revelado del Otro, que impone siempre su «no matarás» divino y humano: un optimismo humanista que es, ante todo, la fe judía en un Dios que se revela en el rostro humano. Religión y filosofía encuentran así en el pensamiento de Lévinas un nuevo horizonte metafísico y ético (“meta-ético”) de dignidad y grandeza para los seres humanos.

¹⁸ E. Levinas, “Filosofía, justicia y amor”, *o.c.*, p. 135.

¹⁹ E. Lévinas, “Comment le judaïsme est-il possible”, en *Difficile liberté*, *o.c.*, p. 319. (Traducción propia).

²⁰ C. Chalier, *o.c.*, p. 99.

Bibliografía

- CHALIER, Catherine, *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona 2004.
- DERRIDA, Jacques, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid 1998.
- LEVINAS, Emmanuel, "Comment le judaïsme est-il possible" & "Judaïsme" & "La pensée juive aujourd'hui", en *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, Paris 1983.
- LEVINAS, Emmanuel, "Filosofía, justicia y amor", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pretextos, Valencia 2001.
- LEVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid 1999.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002.
- MORENO, César, "Rostros sin mundos. Inmanencia de la proximidad y *pathos* de lo interhumano en la metafísica de Emmanuel Lévinas", en BARROSO, Moisés y PÉREZ CHICO, David (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Barcelona 2004.
- SUCASAS, Alberto, *Lévinas: lectura de un palimpsesto*, Lilmod, Buenos Aires 2006.