

Cuaderno de Materiales

24

(2012)

Equipo editorial:

Dirección: Lucas Díaz López,
Guillermo García Ureña.

Secretaria: Maria Belén Castañón
Moreschi.

Consejo de Redacción: Silvia
Andrés Balsera, Silvia Castro
García, Hernán Matzkevich,
Ana María Carmen Minecan,
Abraham Orgaz Méndez, Juan
Jesús Rodríguez Fraile, José
Ángel Valero Martínez.

Consejo Asesor: Santiago Alba
Rico, Gabriel Aranzueque
(UAM), Félix Duque (UAM),
Carlos Fernández Liria (UCM),
Luis Fernández Moreno (UCM),
Juan Manuel Forte Monge
(UCM), Juan Bautista Fuentes
Ortega (UCM), Miguel Ángel
García-Baró (UP Comillas),
Pedro Lomba Falcón (UCM),
Pablo López Álvarez (UCM),
Felipe Martínez Marzoa (UB),
Fernando Rampérez Aldecoa
(UCM), Antonio Rivera García
(UM), Rogelio Rovira (UCM),
Nuria Sánchez Madrid (UCM),
Julián Sauquillo (UAM), José Luis
Villacañas Berlanga (UCM).

*Publicación de la Universidad
Complutense de Madrid.*

www.filosofia.net/materiales
cuaderno.de.materiales@gmail.com
@c_d_materiales

Cuaderno de Materiales
Número 24 (Diciembre 2012)
ISSN: 1139-4382
Dep. Legal: M-15313-98

ÍNDICE DE CONTENIDOS

ARTÍCULOS

- Guy Debord: el espectáculo, la
mercancía y la inversión de la realidad**
Jaime Abad Montesinos5
- Los qualia: intuiciones y argumentos.
apuntes para una nueva aproximación**
Asier Arias Domínguez.....27
- Leibniz: física y metafísica en el carteo
con Clarke y en el *Phoronomus***
Michele Cardani51
- La diferencia política-ontológica
en la filosofía de Alain Badiou**
Ignacio Gordillo63
- ¿Es la persona ironista-liberal
de Richard Rorty un sujeto?**
Francisco Javier Méndez Pérez83
- Michel Foucault,
filósofo de lo pequeño**
Belén Quejigo Sánchez-Guijaldo.....105
- Reflexión del entendimiento y reflexión de
la razón en el *Differenzschrift* de Hegel**
Juan Osvaldo Serey Aguilera125

RESEÑAS

- Conjurar a Grecia**
Ana Carrasco Conde147
- ¿Adiós a la filosofía? (Crónica de un título)**
Sonia Ester Rodríguez García149
- El nacimiento de la biopolítica**
Aitor Alzola Molina.....152
- La maleta del gramófono**
Ana Carrasco Conde156

A RTÍCULOS

GUY DEBORD: EL ESPECTÁCULO, LA MERCANCÍA Y LA INVERSIÓN DE LA REALIDAD

Jaime Abad Montesinos

Resumen: La noción de «espectáculo», expuesta por Guy Debord en su conocida obra *La sociedad del espectáculo*, lejos de ser una noción clara plantea algunas cuestiones problemáticas. Cada día más presente que nunca, el espectáculo está en todas partes. No obstante, aunque esta obra pretende ser un análisis y una crítica de la sociedad contemporánea, enlaza con una larga tradición de pensamiento, directamente vinculada con la filosofía hegeliana. El presente artículo trata de arrojar un poco de luz sobre dicha noción, mostrando hasta qué punto el concepto de «espectáculo» es deudor de ciertos elementos de la obra de Marx y Hegel.

Palabras clave: alienación, espectáculo, fetichismo de la mercancía, mundo invertido.

Abstract: The notion of «spectacle», exposed by Guy Debord in his famous work *The society of the spectacle*, far from being a clear notion it raises some troubling questions. The spectacle is everywhere, today more than ever. However, while this work aims to be an analysis and a critique of contemporary society, it links to a long tradition of thought, directly related to the Hegel's philosophy. This article attempts to shed some light on this notion, showing how the concept of «spectacle» is indebted to some elements of the work of Marx and Hegel.

Keywords: alienation, commodity fetishism, inverted world, spectacle.

1. INTRODUCCIÓN

Rousseau comienza *El Contrato Social* diciendo lo siguiente: «El hombre nace libre, pero por todas partes está encadenado».⁽¹⁾ Estas cadenas a las que se hace referencia son las de la injusticia y la tiranía del Antiguo Régimen, rasgos de un mundo que está viviendo sus últimos coletazos cuando se publica la obra y que sufrirá una conmoción definitiva con la Revolución Francesa. Si el ascenso de la burguesía al poder traerá consigo el final del estado absolutista y la implantación de unos derechos y libertades de primer orden, los movimientos sociales que surgirán a lo largo del siglo posterior prometerán la liberación definitiva del hombre de estas cadenas, el fin de la situación de esclavitud y opresión en la que vive, en defensa de la implantación de unos derechos sociales que permitan a todo ciudadano llevar una vida digna. Pero el siglo XX nos ha mostrado una realidad mucho

(1) ROUSSEAU 1967: 58.

menos optimista, nos ha mostrado que por debajo de tales derechos late la verdadera esclavitud, que gran parte de esas cadenas no son físicas, que la libertad aparentemente real oculta una esclavitud latente, unas cadenas residuales instaladas en nosotros, formas de vida y valores morales que hemos interiorizado, y que nos condicionan más de lo que quisiéramos creer, estableciéndose en la mayoría de los casos como mucho más relevantes en nuestra vida que cualquier otra cadena real. El siglo XX nos ha mostrado que la opresión continúa existiendo, aunque ha adoptado formas más difusas, menos evidentes, nos ha mostrado que el poder sigue jugando su partida en este tablero que es la realidad social, aunque ahora su centro se haya diluido, a lo largo de una red cada día más compleja.

Como señala Luis A. Bredlow: «los situacionistas estuvieron entre los primeros que se aventuraron por las vías del análisis y la denuncia de las nuevas formas de opresión propias de la sociedad del llamado bienestar».⁽²⁾ Pero su proyecto, feroz crítica contra la sociedad de su tiempo y contra el sistema establecido, es también una apuesta por la regeneración espiritual de los espacios humanos, la defensa de una nueva reestructuración de la vida. A finales de la década los sesenta Raoul Vaneigem dirá, en un texto clave del movimiento: «el mundo esta por rehacer».⁽³⁾ Esta frase, que apunta hacia el optimismo del porvenir, se inscribe, no obstante, en una tradición política y literaria que se remonta a finales del siglo XIX. Filosofía marxista y poética rimbaldiana se entrecruzan en una consigna vinculada estrechamente con propuestas cercanas al movimiento surrealista. El propio Breton había escrito, unas décadas antes: «‘Transformar el mundo’, ha dicho Marx; ‘cambiar la vida’, ha dicho Rimbaud: para nosotros estas dos consignas no son sino una».⁽⁴⁾ Arte y política, poesía y revolución, se darán la mano en este movimiento literario de vanguardia para alumbrar un cambio social, una nueva realidad vital.

Décadas después, el situacionismo apelará a la misma alianza: poesía y revolución para derruir las estructuras anquilosadas y crear un mundo renovado. No obstante, existe una radical diferencia entre el surrealismo y el situacionismo; allí donde el primero arranca de la región de los sueños, el segundo se hunde en la cotidianidad de la vida ordinaria, verdadero terreno revolucionario; el lenguaje de lo onírico y la liberación del inconsciente se convertirán en la proclama revolucionaria y la poesía de la praxis. En todo ello, en la formación de la Internacional Situacionista y su deriva ideológica, jugará un papel esencial Guy Debord. Varias décadas nos separan de la publicación de *La sociedad del espectáculo*, sin duda la obra más famosa del autor y del movimiento Situacionista. Pero ella, feroz crítica contra la sociedad de su época y manifiesto revolucionario, frío pero certero análisis de la realidad socioeconómica del capitalismo tardío, lejos de perderse en la bruma del tiempo, continúa presente hoy como antaño, perdurando como la interpretación de

(2) BREDLOW 1999: 88.

(3) VANEIGEM 2008: 17.

(4) BRETON 1992: 459.

una situación cuya imagen se manifiesta consolidada en la actualidad de forma absoluta. Analizado por Debord en los años sesenta, el «espectáculo» nos rodea hoy más que nunca.

No obstante, esta obra de Debord no es un texto fácil, exige, sin duda, una lectura atenta. Como señala Jappe:

Para comprender las ideas que Debord expone en *La sociedad del espectáculo* (1967) resulta inevitable (...), analizar bien sus fuentes, a las que debe más de lo que se advierte a primera vista.⁽⁵⁾

Ciertamente en dicho libro las citas no son abundantes. Y sin embargo, a pesar de las escasez de citas señaladas, es una obra atravesada de referencias a otros autores, especialmente a todos aquellos autores provenientes de la tradición marxista-hegeliana; referencias veladas, citas distorsionadas, tergiversadas, *détournements*, pasajes que se desplazan sin ser percibidos a simple vista, pero que forman un discurso con el que Debord no deja de dialogar en todo momento. Vamos a tomar dos de estas referencias, Marx y Hegel, como punto de partida para analizar la noción de *espectáculo*, dos alusiones que se deslizan al principio de la obra y que suponen dos rasgos clave para permitirnos atravesar el velo del espectáculo, recorrer el escenario donde se nos presenta, con vistas a ser capaces de mirar más allá del telón, de levantarlo, para ver qué se oculta al otro lado. Pero, no obstante, tal vez ya desde el comienzo sea ésta una empresa vana, y la imposibilidad marque el punto de partida de este recorrido, porque en verdad no exista nada al otro lado de la cortina. Tendría entonces razón Hegel al apuntar que, realmente,

tras la mencionada cortina o telón, (...) nada puede verse si no pasamos detrás de él, si no pasamos detrás de él también *nosotros*, digo, a fin tanto de poder ver como de que detrás haya algo que se pueda ver.⁽⁶⁾

Y por lo tanto, hablar del espectáculo, sea hablar de nosotros mismos.

2. UNA ESTRUCTURA VELADA

Sin duda la afirmación de Jappe respecto de los referentes de *La sociedad del espectáculo* es correcta, todo el ensayo de Debord debe mucho a las fuentes que está manejando y a las que está haciendo referencia, directa o indirectamente. Así pues, ante una primera aproximación a la pregunta: ¿qué se oculta, para Debord, tras la noción de *espectáculo*?, nos vemos obligados a tener en cuenta la existencia difusa de un diálogo con la obra de algunos autores. Pero, ¿hasta qué punto ese diálogo está lejos de ser claro, en qué medida resulta problemático? Trataremos de arrojar un poco de luz sobre esa cuestión.

Hemos de tener en cuenta un elemento aparentemente sin importancia pero muy relevante en verdad: en esta obra cada capítulo viene introducido por una cita. Esta cuestión

(5) JAPPE 1998: 10.

(6) HEGEL 2009: 272.

podría parecer anecdótica si no fuese porque los epígrafes de cada capítulo se revelarían esenciales para entender el núcleo temático de cada uno. Feuerbach, Lukács, un periódico maoísta, un fragmento de una investigación, Shakespeare, Gracián, Maquiavelo, una carta de Ruge a Marx y, por último, Hegel, formarán un entramado y marco de referencia. Filosofía, pensamiento político, literatura y realidad cotidiana se dan la mano en el ritual de apertura de cada sección, como una mirada que discurre en el presente pero apoyada siempre en el pasado. Un claro guiño hacia los clásicos que justifica y avala todo lo que va a ser expuesto, y en cierta forma también lo dota de sentido, legitimación última de un pensamiento que se pretende, en cambio, revolucionario. Si Debord escoge como cita un breve fragmento de estas fuentes, es porque en ellas está ya apuntado el tema que va a desarrollar en cada uno de los capítulos, bien sea: la ilusión de la representación, el fetichismo de la mercancía, la tensión entre la unidad y la división en el seno de la vida social, los cambios históricos, el tiempo, la gestión del territorio, etc. Así pues, la elección de estos autores y tales fragmentos no es un hecho irrelevante, sino que se convierte en la puerta de entrada a la reflexión de Debord, el sustrato que vertebra los pensamientos reflejados en la obra. Este libro compuesto de tesis lanzadas al lector como proclamas, puede leerse, por tanto, como un conjunto de reflexiones al hilo de las ideas expuestas en cada epígrafe, una crítica a la sociedad post-industrial y un agudo diagnóstico de su tiempo, pero muy vinculado siempre con la tradición de pensamiento que proviene de la izquierda hegeliana.⁽⁷⁾

Jappe ha señalado la importancia de las citas, pero gran parte de los lectores de Debord han visto en su obra únicamente una crítica a la sociedad de consumo y a los medios de comunicación de masas; con ello, en medio del laberinto que es el libro, se pierde de vista la discusión presente en el texto. Es indudable la crítica realizada a los *mass media*, pero reducir nuestra lectura a eso es quedarnos en una visión superficial. Sin duda es la obra más representativa del movimiento Situacionista, pero una lectura atenta nos permite darnos cuenta de cuánto debe Debord a Hegel, Marx y Lukács, cómo traspassa las reivindicaciones socio-políticas originarias del movimiento Situacionista para mostrarse como un análisis profundo y polémico del devenir de las sociedades capitalistas contemporáneas, de la irrealidad vital en la que estamos instalados en tales sociedades donde el «espectáculo» reina por todas partes. Pero para también plantear la necesidad de pasar a la acción frente a esta situación. Como señala Jappe,

con los instrumentos de Marx y de Lukács, Debord tratará de forjar una teoría que permita comprender y combatir esta nueva forma de fetichismo que ha surgido entretanto y que llama «espectáculo».⁽⁸⁾

(7) Tengamos presente que las citas se extraen de obras tan representativas como: *La esencia del cristianismo*, *Historia y conciencia de clase* o *la Fenomenología del espíritu*.

(8) JAPPE 1998: 19.

Recorrer ese camino que discurre entre Hegel, Marx y Debord, arrojando un poco de luz a cada paso, es nuestro propósito.

3. LA MERCANCÍA MARXISTA

La sociedad del espectáculo comienza diciendo: «La vida entera de las sociedades en las cuales reinan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de *espectáculos*».⁽⁹⁾ Si vamos al primer volumen de *El Capital*, encontraremos que el primer capítulo empieza con las siguientes palabras: «La riqueza de las sociedades en las que domina el modelo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías»».⁽¹⁰⁾ El paralelismo es evidente, sin duda Debord ha escogido empezar su obra con una clara referencia a la obra cumbre de Marx, pero haciendo uso de una cita distorsionada, el *détournement* de una frase, como habían promulgado los situacionistas en sus textos. Pero, aunque las frases guardan muchas similitudes entre sí, hemos de tener presente modificaciones muy relevantes, palabras cambiadas que muestran la distancia que se abre entre Marx y Debord, una distancia histórica y social, casi un siglo de diferencia, atravesado por dos guerras mundiales y por un sistema económico cuya maquinaria se ha convertido en soberana, ante una sociedad que, inoperante, ha perdido tal vez el rumbo y el timón de lo que antaño fue su dominio.

Aunque Debord ha mantenido, en este *détournement* de Marx, la misma estructura, ha cambiado «riqueza» por «vida» y «mercancía» por «espectáculo». ¿Acaso este desplazamiento terminológico no nos indica que nos encontramos bajo la órbita marxista pero instalados en otro espacio, que el pensamiento marxista, aún siendo válido en su análisis de la sociedad occidental debe ser ligeramente modificado para dar cuenta, de una forma más certera, de la verdadera realidad socio-económica ante la que se encuentra Debord? Como dirá más adelante: «el espectáculo es la *principal producción* de la sociedad actual».⁽¹¹⁾ No obstante, el análisis marxista del fenómeno de la mercancía y el concepto mismo de mercancía, tal y como se ha desarrollado en las sociedades capitalistas, aun siendo válidos en su articulación, pierden validez al haber devenido la mercancía aquello que Debord llama «espectáculo», y que considerará, como se ha visto, como el rasgo más representativo de la productividad económica contemporánea. Una productividad que ya deja de medirse en función de la acumulación de riquezas y beneficios, para pasar a moverse en el ámbito mucho más abstracto, más irreal, de la producción de imágenes, un ámbito que atraviesa todos los espacios de la vida humana, un producto de la sociedad contemporánea que se ha objetivado hasta tal grado, que ha devenido una realidad autónoma.

(9) DEBORD 1992: 3.

(10) MARX 1978: 43.

(11) DEBORD 1992: 8.

No obstante esto mismo ya estaba señalado por Lukács en su obra *Historia y conciencia de clase*, décadas antes de que Debord escribiese *La sociedad del espectáculo*. En esta obra de Lukács, que ejercerá una profunda influencia en la obra de Debord, se destaca el papel central de la noción de «fetichismo de la mercancía» dentro del pensamiento marxista. Sobre esta cuestión dirá Lukács:

antes de tratar el problema mismo tenemos que dejar en claro que el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, un problema del capitalismo *moderno*.⁽¹²⁾

Así pues, esta problemática estructural de las sociedades capitalistas contemporáneas, se convertirá en central para Lukács en su relectura del marxismo, un rasgo esencial para entender el presente, no únicamente desde un punto de vista económico sino en todos los niveles de la vida. El intercambio de mercancías es algo propio de cualquier estructura comercial, ya desde antaño, no obstante el carácter de autonomía de la mercancía, la sacralización y la existencia objetiva que ha adquirido en las sociedades post-industriales, son todos ellos rasgos propios que diferencian a éstas de cualquier sociedad pre-industrial. Este proceso por el que un producto o una abstracción termina convirtiéndose en el seno de una sociedad en una cosa dotada de existencia propia, de una existencia fantasmagórica, espectral y autosuficiente recibirá el nombre de «reificación» (*Verdinglichung*). No obstante, continúa diciendo Lukács:

lo que aquí importa es otra cosa. En qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en la vida *entera* de la sociedad, igual la externa que la interna.⁽¹³⁾

Esta afirmación nos muestra el distanciamiento de Lukács respecto de Marx en lo que concierne a la noción de «fetichismo de la mercancía», al mismo tiempo que hace presente la posterior influencia que ejercerá la interpretación de aquel sobre el pensamiento de Debord. Mientras Marx limitaba el problema del fetichismo a la esfera económica, para Lukács, como hemos visto, este fetichismo se desplazará a lo largo de todos los estratos de la vida social, formando así un entramado, una retícula que supera lo económico, y que en Debord se convertirá en el «espectáculo». Una cuestión esencial del fenómeno de la «reificación» tal como lo presenta Lukács, es que afecta no sólo a las relaciones de producción, es decir la vida externa, sino también a los aspectos *internos* de la existencia humana: valores morales, creencias religiosas, disciplinas artísticas, etc. Dicho en terminología marxista: el fenómeno de la reificación condiciona la infraestructura al igual que la superestructura. Este hecho contradice uno de los supuestos básicos del materialismo histórico que afirma que la superestructura (formas jurídicas y políticas, filosofía, religión, arte,

(12) LUKÁCS 1968: 124.

(13) *Ibid.*

ciencia...) depende de la infraestructura (fuerzas productivas y relaciones de producción). La noción de espectáculo llevará al extremo este planteamiento de Lukács, según Debord dicha noción incide en tal medida en las relaciones sociales, que tendrá como consecuencia la hipertrofia de las mismas, pero una hipertrofia marcada por la irrealidad, como ha señalado Jappe: «El concepto de espectáculo parece absolutizar lo que se puede llamar la superestructura, la esfera de la circulación, la esfera del consumo, lo social».⁽¹⁴⁾

4. EL DEVENIR DEL MUNDO INVERTIDO

El espectáculo es una realidad fantasmagórica que ha devenido central, así lo expone Debord en una de las primeras tesis de su obra:

El espectáculo, comprendido en su totalidad, es a la vez el resultado y el proyecto del modo de producción existente. No es un suplemento al mundo real, su decoración sobreañadida. Es el corazón del irrealismo de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de diversiones, el espectáculo constituye el modelo presente de la vida socialmente dominante.⁽¹⁵⁾

Si el análisis del fetichismo de la mercancía propuesto por Marx y Lukács es la antesala de la noción de espectáculo de Debord, una vez nos encontramos metidos de lleno dentro del mundo espectacular, avanzando un poco más a través de las páginas de *La sociedad del espectáculo*, nos daremos cuenta de que este mundo es, en definitiva, el «mundo invertido» hegeliano. Aquella figura que aparece brevemente en la *Fenomenología del espíritu* casi al final del capítulo III.

Como se ha dicho anteriormente, el espectáculo se instala en aquello que Marx llama la superestructura, destacándola frente a la infraestructura, convirtiéndola en el vértice sobre el que apoyar toda fuerza productiva o relación de producción, el objetivo final hacia el que dirigir todo esfuerzo. Si por algo se caracterizan las sociedades capitalistas es por la enorme acumulación de mercancías, pero mercancías que a lo largo del siglo XX se han convertido en copias de sí mismas. Allí donde las sociedades de la industrialización naciente querían producir y vender productos, las sociedades post-industriales venden sueños, representaciones de la vida, imágenes del mundo, deseos que han alcanzado tal grado de autonomía que se han constituido como verdaderos «entes», conformando así un mundo irreal devenido en real. Es en este aspecto donde será esencial el papel que jugará la figura hegeliana de «mundo invertido».

Decía Gadamer que esta noción de «mundo invertido» resulta central en el conjunto de la *Fenomenología del espíritu*,⁽¹⁶⁾ el propio Debord la cita directamente en la tesis novena: «En un mundo *realmente invertido*, lo verdadero es un momento de lo falso»,⁽¹⁷⁾ aunque ya

(14) JAPPE 1998: 170.

(15) DEBORD 1992: 5.

(16) GADAMER 2000: 49.

(17) DEBORD 1992: 6.

la ha anticipado de forma indirecta en la segunda tesis: «El espectáculo en general, como inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de lo no-viviente».⁽¹⁸⁾ ¿Pero qué es esta idea de *mundo invertido*? ¿Qué papel juega en la *Fenomenología* y por qué la utiliza Debord?⁽¹⁹⁾

La figura del «mundo invertido» en la *Fenomenología* viene a continuación de la noción de fuerza, en este punto nos encontramos todavía en la dialéctica de la conciencia, recorriendo el capítulo dedicado al entendimiento. Éste tomará como punto de partida el resultado del capítulo precedente: lo universal incondicionado, unidad del *ser para sí y ser para otro*. Pero allí donde la percepción encontraba la «cosa» y sus «propiedades» y daba con su incapacidad de pensarlos de forma conjunta, el entendimiento hallará la fuerza y el juego de fuerzas, «es propiamente al entendimiento [*Vesrtand, dianoia*] a quien pertenece el concepto de fuerza».⁽²⁰⁾ La limitación de la percepción, respecto de la cosa en su exterioridad, en sus propiedades, ha desaparecido en el entendimiento. Éste se hunde a un nivel más profundo y descubre que por debajo de las propiedades se encuentran las fuerzas, que lo existente es un juego de fuerzas, la tensión recíproca entre ellas: entre una fuerza que quiere exteriorizarse y otra que le solicita la exteriorización, dos elementos contrapuestos que no son sino parte de un mismo proceso. La relación dialéctica que se establece entre las fuerzas será la antesala del mundo invertido. El entendimiento ha trascendido la posición de la percepción y va a dirigir su mirada hacia el interior de la cosa, «[y la conciencia, ahora como entendimiento] mira (a través de ese medio que es el juego de fuerzas) mira, digo, en el verdadero trasfondo de las cosas».⁽²¹⁾

Ahora bien, esa relación entre el entendimiento y el interior viene mediada por aquel ser desarrollado por la fuerza: el *fenómeno*, un «todo de apariencia [*Ganzes des Scheins*]».⁽²²⁾ Nos encontramos por tanto con dos realidades: por un lado el fenómeno en su aparecer al entendimiento; por otro, aquello que Hegel llama lo *Verdadero Interior*, el interior de la cosa, ubicado más allá de su aparición fenoménica:

en este Verdadero interior, digo, es donde empieza abriéndose ahora, por encima del mundo *sensible* en cuanto mundo *fenoménico*, un mundo *suprasensible* como el verdadero mundo, sobre el *más-acá* desapareciente se abre un *más-allá* permanente y durable.⁽²³⁾

Empezamos pues a ver perfilarse un conflicto entre dos espacios de la realidad, cada vez más distantes: por una parte, el mundo de los fenómenos, una realidad siempre cambian-

(18) DEBORD 1992: 3.

(19) Volverá a hacer referencia a esta idea en la obra: *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, escrito varias décadas después, allí dice: «Invirtiendo una celebre formulación de Hegel, advertí ya en 1967 que «en el mundo realmente invertido, lo verdadero es un momento de lo falso». Los años que han transcurrido desde entonces han demostrado los progresos de ese principio en cada ámbito particular, sin excepción.» (DEBORD 1999: 62).

(20) HEGEL 2009: 237.

(21) HEGEL 2009: 245.

(22) HEGEL 2009: 245.

(23) HEGEL 2009: 246.

te, fugaz y esquiva; por otra parte, un mundo suprasensible, que nos remite al interior del mundo que nos rodea, un mundo de quietud, donde el entendimiento buscará las leyes inmutables, inalterables ante cualquier cambio. Para Debord el espectáculo remitirá directamente a este mundo suprasensible:

Es el principio del fetichismo de la mercancía, la dominación de la sociedad por «cosas suprasensibles aunque sensibles» que se cumple de modo absoluto en el espectáculo, donde el mundo sensible se encuentra reemplazado por una selección de imágenes que existe por encima de él y que al mismo tiempo se ha hecho reconocer como lo sensible por excelencia.⁽²⁴⁾

El entendimiento, que quiere dar con la esencia de las cosas, necesita desplazarse hacia el interior de lo que le rodea, pero para ello tiene que recurrir al fenómeno como mediador, ya que éste es quien «anuda al entendimiento con el interior».⁽²⁵⁾ Pero el fenómeno es una realidad cambiante y múltiple, en lugar de acercar al entendimiento hacia aquella esencia que busca lo irá apartando de su camino, como señala Garaudy, el fenómeno adopta la apariencia de una «pantalla» entre el entendimiento y el interior de las cosas.⁽²⁶⁾

Ante la mirada de nuestro entendimiento el fenómeno se presenta emborronando la visión del mundo que nos rodea. Pero en este punto del devenir de la dialéctica, el entendimiento aún busca esas leyes inmutables. No obstante, la esencia de lo que acontece, la explicación buscada en el interior de las cosas, es el «concepto» en su desplegarse,

pero en cuanto el *concepto* como concepto del entendimiento es lo mismo que el *interior* de las cosas [es lo mismo que el *logos* de las cosas], resulta que *este cambio se convierte para él [para el entendimiento] en ley del interior.*⁽²⁷⁾

Así pues, el entendimiento, que buscaba en el interior aquello que resistiese al cambio, hará la experiencia de que si lo interno del mundo es la esencia de lo que acontece, entonces tiene que dar cuenta del cambio mismo. Allí donde buscaba la quietud y lo inmutable dará con la verdadera esencia de un mundo en constante movimiento. Por tanto, lo que creía verdad eterna se le va a deshacer entre los dedos, apareciéndose como convertida en su contrario. La quietud anhelada se va a convertir, para el entendimiento, en un movimiento que duplicará el mundo suprasensible, creando una segunda imagen de éste, invertida respecto de la primera.

Llegamos pues a la figura del mundo invertido. Aquel mundo suprasensible hacia el cual dirigía su mirada el entendimiento, ese reino tranquilo de leyes, donde hallar una verdad inmune al cambio que acontece en el mundo fenoménico, se ha dado la vuelta, ha devenido el origen de toda la irrealidad del mundo apareciente, en palabras de Hegel:

(24) DEBORD 1992: 21-22.

(25) HEGEL 2009: 245.

(26) GARAUDY 1962: 218.

(27) HEGEL 2009: 259.

Aquello primero y suprasensible, es decir, el tranquilo o quieto reino de las leyes, que no era sino copia inmediata o reflejo inmediato del mundo percibido, se muda en lo contrario [es decir, experimenta una inversión que lo convierte en lo contrario], la ley era en principio lo que permanece igual a sí mismo así como sus diferencias pero ahora queda puesto y establecido que ambas cosas son más bien lo contrario de sí mismas, (...) Este segundo mundo suprasensible es de esta forma el mundo *al revés* [o *del revés*].⁽²⁸⁾

Esta inversión va a desplazarse al mundo espectacular. Si el espectáculo parecía que se nos había presentado, en un primer término, como una pantalla entre nosotros y el mundo, una mirada más certera hacia tal fenómeno nos permitirá apreciar, como ha señalado Debord en la tesis 6 de *La sociedad del espectáculo*, que el espectáculo no es una realidad ajena al mundo sino la verdadera realidad de éste, ella es su verdadera esencia autoproducida, resultado de los modos de producción dominantes. Como señala Hyppolite en su comentario sobre la *Fenomenología*: «no hay que buscar el mundo invertido *en otro mundo*, sino que se halla presente en este mundo, que a la vez es él mismo y su otro».⁽²⁹⁾ Si la conciencia hegeliana, en esta fase de su desarrollo espiritual, pretende superar las apariencias de lo fenoménico en su presencia espectacular, dirigiéndose a las regiones internas de la realidad, encontrará que allí mismo está instalado el espectáculo en su esencia, él es el corazón mismo de esta sociedad que ha devenido irreal. Así pues, en la obra de Debord, en paralelo a la obra hegeliana, el mundo se le va a volver del revés a la conciencia. Buscar un interior inmutable para la conciencia es una empresa vana, porque en dicho interior late la irrealidad en constante movimiento, es el mundo invertido que produce como esencia lo inesencial, lo cambiante, lo banal, un mundo cuya esencia es el espectáculo en su firme aparecer como tal. Hemos atravesado el telón y nos hemos dado cuenta de que lo que esperábamos encontrar se ha esfumado, es más nunca hubo allí nada que buscar. Hegel, entonces, tenía razón.

Ahora bien, existe una diferencia evidente entre Hegel y Debord respecto de la noción de «mundo invertido». Para el primero, este concepto es una etapa en el desarrollo de la conciencia, una figura que será superada conforme ella tome conciencia de sí, cuando sea consciente de que ella es lo que está detrás del telón. Sin embargo, para Debord, la inversión del mundo ha devenido el estado perpetuo de lo real, la permanencia de un tiempo marcado por la acumulación fugaz de irrealidades, donde la conciencia ha optado por tomar el camino del sueño y de la ausencia.

5. LA IMAGEN EN EL ESPEJO

El mundo del espectáculo nos rodea por todas partes, es lo cotidiano y a la vez la esencia de lo cotidiano, una realidad distorsionadora que se ha desplazado hacia el centro sobre el

(28) HEGEL 2009: 260-261.

(29) HYPPOLITE 1974: 126.

que gravita el mundo humano, y, como hemos visto, va a darle la vuelta a la realidad, convirtiéndose así en un «mundo realmente invertido». En un escrito de Daniel Blanchard de los años noventa, en el que rememora su relación con Guy Debord, durante la época de la «Internacional Situacionista» y «Socialismo o Barbarie», hace referencia al papel central que juega, en la obra de aquel, la noción de espejo. Tal y como señala Blanchard: «la figura del espejo –el espejo que esposa más o menos la imagen fluctuante de lo real, pero que al mismo tiempo la invierte– unifica profundamente el trabajo de Debord».⁽³⁰⁾ Este espejo es el espectáculo mismo, copia invertida de un mundo que ha perdido toda esencialidad, elemento distorsionador de una realidad convertida en mera imagen apareciente, un reflejo que pide ser contemplado como una banalidad sin contenido ni relevancia.

La tensión dialéctica entre mundo humano y mundo espectacular se ha resuelto a favor de éste último, poniendo, con ello, la falsedad de la apariencia como verdadera, él mismo es «la afirmación de la apariencia y la afirmación de toda vida humana, es decir social, como simple apariencia».⁽³¹⁾ Por ello puede decir Debord que éste es el verdadero mundo invertido, allí donde el progreso histórico y social, oponiéndose a la visión hegeliana, no se encamina hacia la verdad sino hacia la falsedad. La crítica que alcanza la verdad del espectáculo lo descubre como «la negación visible de la vida; como una negación de la vida que se ha hecho visible».⁽³²⁾ Así la distorsión queda consumada, el espectáculo niega la vida e instala dicha negación como realidad última, espectacular y autónoma. La verdad de la vida queda reducida a un momento del devenir de esta dialéctica imparable que desemboca en la falsedad de la apariencia. La única verdad es la realidad invertida del planteamiento hegeliano: toda etapa aparentemente real es un paso más en el progreso del espectáculo, un devenir invertido que en vez de progresar hacia la verdad progresa en el aumento de la irrealidad, donde ésta cobra más y más autonomía, donde la verdad ha quedado desplazada a ser una etapa previa de la falsedad, terminando por instaurar a ésta última como la verdadera realidad. No existe, por tanto, un progreso hacia la obtención de la verdad sino hacia la acumulación de mercancías, concentradas hasta tal grado de abstracción que han devenido irreales, representaciones de ellas mismas que consideramos como verdaderas realidades.⁽³³⁾ La inversión ha quedado completada:

cada noción así fijada no tiene otro fondo que su paso a lo opuesto: la realidad surge en el espectáculo, y el espectáculo es real. Esta alienación recíproca es la esencia y el sostén de la sociedad existente.⁽³⁴⁾

(30) BLANCHARD 2007: 94-95.

(31) DEBORD 1992: 6.

(32) DEBORD 1992: 6.

(33) Tesis 18: «Allí donde el mundo real se cambia en simples imágenes, las simples imágenes se convierten en seres reales y en las motivaciones eficientes de un comportamiento hipnótico» (DEBORD 1992: 9).

(34) DEBORD 1992: 6

El espectáculo es el mundo invertido hegeliano porque le ha dado la vuelta a la vida, se ha desdoblado en él mismo y su contrario, poniendo como verdadera esencia su yo irreal que aparece como imagen de sí. Pero como ha señalado Hyppolite no es un mundo trascendente, sino que es éste mismo, proyectado como ideal y como inversión.⁽³⁵⁾

Ahora bien, si hemos visto la comparación que ha presentado Blanchard entre la noción de espectáculo para Debord y la imagen del espejo; Gadamer, en su texto sobre la figura del mundo invertido hegeliano, recurrirá igualmente a hacer uso de la analogía con el espejo. ¿Acaso no hace esto más patente los estrechos vínculos existentes entre ambos: espectáculo y mundo invertido? El mundo que nos rodea es él mismo y su imagen reflejada en un espejo, un espejo que es la esencia misma del espectáculo, el desdoblamiento del mundo en otra realidad cada día más autosuficiente. Sin duda tiene razón Gadamer, cuando añade que esta característica es la clave de toda «sátira», cuestión que puede ser extendida a la noción de espectáculo.⁽³⁶⁾ El espectáculo es la inversión satírica del mundo real, es el mundo devenido en su propia parodia,⁽³⁷⁾ la vida reducida al acaparamiento de bienes de consumo cada día más efímeros, la apología de una vida que afirma su propia fugacidad autocomplaciente mientras se ve a sí misma y a la imagen de su felicidad a través de una pantalla. La consecuencia de todo ello es que la productividad espectacular deja de dirigirse hacia la potenciación de nuevas posibilidades de vida, para destinarse a una acumulación desorbitada de mercancías que ahogan la vida, hacia la producción de falsedades sacralizadas que alejan nuestra mirada de una vida que se difumina.⁽³⁸⁾ Vivimos el espectáculo, dentro de él, a través de él, nuestra vida está tan mediatizada por las imágenes del espectáculo que no podemos imaginar que pueda existir otro lado del espejo, ésta es nuestra comedia, la representación cotidiana de una parodia de la vida. Mientras nuestra existencia se diluye cada día más, dentro de unos bordes cada vez más reducidos, aquellos que el espectáculo nos impone de forma velada, con nuestro consentimiento complaciente, todos los días.

(35) No obstante, conviene señalar que, si en *La sociedad del espectáculo* definirá dos tipos de ser del espectáculo: «lo espectacular concentrado» y «lo espectacular difuso», en los *Comentarios*, añadirá un tercero tipo que combina ambos: «lo espectacular integrado», tendente a imponerse cada vez más y a superar con ello ese aparente alejamiento existente entre mundo humano y mundo espectacular. «El sentido final de lo espectacular integrado es que se ha integrado en la realidad misma a medida que hablaba de ella, y que la reconstruyó tal y como de ella hablaba. De manera que esa realidad ahora ya no permanece frente a lo espectacular como algo que fuese ajeno (...). El espectáculo se ha entremezclado con toda realidad, por efecto de irradiación» (DEBORD 1999: 21).

(36) GADAMER 2000: 68.

(37) En términos similares se expresa Georges Bataille, alguien influido igualmente por la filosofía hegeliana pero alejado del situacionismo de Debord: «Está claro que el mundo es puramente paródico, es decir que cada cosa que se mira es la parodia de otra, o incluso la misma bajo una forma decepcionante» (BATAILLE 2011: 9).

(38) Tesis 17: «La primera fase de la dominación de la economía sobre la vida social había acarreado en la definición de toda realización humana una evidente degradación del *ser* en el *tener*. La fase presente de la ocupación total de la vida social por los resultados acumulados de la economía conduce a un desplazamiento generalizado del *tener* al *parecer*.» (DEBORD 1992: 9).

6. EL MUNDO ESPECTACULAR Y LA VIDA ENAJENADA

En el centro de todas las cuestiones propuestas por Debord y por los situacionistas es imposible no ver el legado de Marx, especialmente en la noción de mercancía, pero también en la de «alineación»,⁽³⁹⁾ la estrecha relación entre ambas será esencial en Marx y también en Debord. El espectáculo, cuyo juego de fuerzas desplegado ha invertido el mundo, es la consolidación de la alienación definitiva, el pulso ganando a un mundo, cuya población, instalada en la imagen desdoblada de éste, lo siente cada vez más lejano. Ello mismo aparece ya expuesto en los textos de la Internacional Situacionista, donde se dice:

Lo extraño rodea por todas partes al hombre convirtiéndolo en un extraño en su propio mundo. El bárbaro ya no está en los confines de la Tierra, sino aquí, convertido precisamente en bárbaro por su participación obligada en el consumo jerarquizado.⁽⁴⁰⁾

Aunque Debord será más explícito, unos años después, en la tesis 32 de su obra: «El espectáculo en la sociedad corresponde a una fabricación concreta de la alienación».⁽⁴¹⁾ Espectáculo y alienación se dan la mano consumando la esclavitud definitiva, la que se oculta bajo la aparente felicidad y bienestar, las cuales van a pasar a ser cuantificables en función de la mercancía disponible. Así pues, la nueva medida de bienestar será la cantidad de mercancía acumulada, que queda instaurada como condición de posibilidad de una felicidad enajenante.⁽⁴²⁾ Porque los tiempos del espectáculo son, en definitiva, los tiempos de la primacía de lo económico frente a lo social, los tiempos de la hipertrofia de la economía, hasta tal grado, que ha devorado la política, convirtiéndola en subordinada. Hoy, décadas después de la publicación de *La sociedad del espectáculo*, tal visión de la sociedad contemporánea no ha hecho más que consolidarse.

Pero la fuerza del espectáculo reside en su apariencia beatífica y reconciliadora, tan falsa como irreal. En un mundo cada vez más fragmentado y disperso el espectáculo muestra un modelo aparente de unificación. En una sociedad cada vez más atomizada el espectáculo unifica conductas y caracteres, pero los unifica en la dispersión, recompone los fragmentos de la sociedad en el plano de la representación, mostrando una imagen vacía de reconciliación social, como el destino último de una larga noche reparadora plagada de sombras. En un mundo donde únicamente existen conciencias dispersas, inmer-

(39) En sus *Manuscritos de 1844* había escrito Marx. «La enajenación aparece tanto en el hecho de mi medio de vida es de otro, que mi deseo es la posesión inaccesible de otro, como en el hecho de que cada cosa es otra que ella misma, que mi actividad es otra cosa, que, por último (y esto es válido también para el capitalista), domina en general el poder inhumano» (MARX 2003: 163).

(40) INTERNACIONAL SITUACIONISTA 2000b: 383.

(41) DEBORD 1992: 16.

(42) Esta misma realidad fue vista por Horkheimer y Adorno, unas décadas antes de Debord, a raíz de su estancia en los EE.UU. tras el ascenso del nazismo al poder en Alemania. En su obra *Dialéctica de la ilustración*, publicada durante la II Guerra Mundial, aunque revisada posteriormente, exponen: «Aquí [en EE.UU.] no hay ninguna diferencia entre el destino económico y el hombre mismo. Nadie es otra cosa que su patrimonio, que su sueldo, que su posición, que sus oportunidades. (...) Los individuos valoran su propio sí mismo de acuerdo con su valor de mercado y aprenden lo que son a través de lo que les acontece en la economía capitalista» (HORKHEIMER-ADORNO 2003: 253).

sas en un entramado de relaciones sociales irreales, los avances en nuevas tecnologías y realidad virtual no hacen sino poner de manifiesto esta cuestión apuntada por Debord: el espacio social tiende a desaparecer y la única forma de interacción viene mediada por el espectáculo, es ya el espectáculo mismo como único nexo social posible, en su carácter de «relación social entre personas, mediatizada por las imágenes».⁽⁴³⁾ Tengamos presente que respecto de la mercancía había dicho Marx, que su carácter de fetiche sacralizado

consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo, (...), en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre objetos, existente al margen de los productores.⁽⁴⁴⁾

Como hemos visto, el espectáculo es la absolutización de este fenómeno, la instauración de la mercancía como centro de toda vida humana, la totalización del mercantilismo hasta llegar a afectar a las relaciones humanas. Pero la mediación de la mercancía, instalada como núcleo social, es su *otro* presentado como imagen de sí, como copia invertida e irreal, un mundo al otro lado del espejo que recompone en la retina del espectador los fragmentos dispersos de una realidad ausente. La consecuencia de todo ello, como apunta Fernandez-Savater, es que: «La sociedad del espectáculo es, sobre todo, una sociedad *sin política*».⁽⁴⁵⁾ En un mundo donde la forma-imagen se ha convertido en la única realidad, todo discurso sobre el correcto funcionamiento del entramado social ha quedado imposibilitado. El único diálogo posible es, en verdad, un monólogo absoluto,⁽⁴⁶⁾ el discurso vacío del espectáculo en su cadena incesante de imágenes, que condenan al espectador a una vida contemplativa eternizada. La política resulta imposible porque todo espacio de discusión civil ha quedado borrado, allí donde la organización social ha sido reducida a un mero cálculo estratégico determinado por las leyes de mercado. En este mundo de principios del siglo XXI, donde la economía lo invade todo, convirtiéndose en un verdadero peligro a gran escala, los espacios públicos han sido secuestrados por un espectáculo totalizador, que impone la incomunicación y el aislamiento como estado mental perpetuo de una sociedad que parece haber renunciado a su autonomía.⁽⁴⁷⁾

(43) DEBORD 1992: 4.

(44) MARX 1978: 88.

(45) FERNANDEZ-SAVATER 1999: 88.

(46) Tesis 24: «El espectáculo es el discurso ininterrumpido que el orden presente mantiene consigo mismo, su monólogo elogioso. Es el autorretrato del poder en la época de su gestión totalitaria de las condiciones de existencia» (DEBORD 1992: 12).

(47) «El gobierno del espectáculo, que ostenta actualmente todos los medios de falsificar el conjunto tanto de la producción como de la percepción, es dueño absoluto de los recuerdos, así como es dueño incontrolado de los proyectos que forjan el porvenir más lejano. Reina solo en todas partes: *ejecuta sus juicios sumarios*» (DEBORD 1999: 22).

7. DE LA TEORÍA A LA PRAXIS

El espectáculo es el mundo de la mercancía acumulada como imagen de sí hasta tal grado que ha terminado por invertir las categorías ontológicas de verdad/falsedad, realidad/irrealidad, convirtiendo la falsedad en verdad. Se ha impuesto a sí mismo como verdadera realidad de un mundo que ha ocultado bajo capas de imágenes, es la consolidación definitiva del verso de Rimbaud que dice: «La verdadera vida está ausente».⁽⁴⁸⁾ Pero esta realidad desdoblada como copia de sí, como espejo distorsionado de una ausencia, pide ser contemplada y adorada como un nuevo ídolo,⁽⁴⁹⁾ nuevo mito contemporáneo de progreso y bienestar. Esta pasividad del espectador ante el espectáculo que le rodea, herencia de una tradición de pensamiento que prima al *logos* frente a la *praxis*, será profundamente criticada por Debord:

El espectáculo es el heredero de toda la *debilidad* del proyecto filosófico occidental que fue una comprensión de la actividad, dominada por las categorías del *ver* (...). No realiza la filosofía, filosofiza la realidad. Es la vida concreta de todos que se ha degradado en universo *especulativo*.⁽⁵⁰⁾

La *vita contemplativa* ha conducido inevitablemente a la alienación del sujeto, haciéndole consciente de la distancia insalvable que se abre entre él y el mundo que le rodea. La esencia humana para Debord, al contrario de la tradición occidental, se encuentra en su *praxis* vital, el sujeto no es su pensamiento sino su actividad, inscrita en un mundo cuyo referente último es la actividad política. Así pues, no-actuar es en definitiva no-vivir, no vivir como ser humano es ser cómplice del espectáculo, aceptar sus designios y renunciar a nuestras capacidades.⁽⁵¹⁾ Porque si a algo nos ha incitado Debord y los situacionistas es a ser actores de nuestra propia vida, no meros espectadores, sino parte activa en la tragi-comedia de todos los días. Porque en verdad la vida cotidiana es el espacio de la acción, el campo de batalla donde se dan todas las luchas, y la acción política el medio para lograr el cambio.⁽⁵²⁾ Si el espectáculo es alienante es porque reduce nuestra capacidad de reacción, nuestra capacidad de vivir, en definitiva. Así, el individuo ha devenido un espectador que ha renunciado a la acción a favor de la contemplación, la cual, para Debord, niega la vida y nos aleja de nosotros mismos, porque el espectador «cuanto más contempla, menos vive;

(48) RIMBAUD 1993: 135.

(49) Tesis 20: «El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa» (DEBORD 1992: 10).

(50) DEBORD 1992: 10.

(51) Estos planteamientos ya estaban anunciados por Debord y la Internacional Situacionista en su texto fundacional, «Informe sobre la construcción de situaciones» de 1957: «La situación se hace para ser vivida por sus constructores. El papel del «público», que si no pasivo sólo es de figurante, ha de disminuir siempre, a medida que aumente la parte de aquellos que no pueden ser llamados actores sino, en un sentido nuevo de este término, *vividores*» (INTERNACIONAL SITUACIONISTA 2000a: 218).

(52) «Lo que pasa es que hay que reinventar la revolución, eso es todo» (INTERNACIONAL SITUACIONISTA 2000a: 171). «¿Pero por qué parece tan difícil esta reinvención? No lo es tanto si se hace a partir de una experiencia de vida cotidiana libre (es decir, a partir de la búsqueda de la libertad en la vida cotidiana)» (INTERNACIONAL SITUACIONISTA 2000b: 239).

cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo». ⁽⁵³⁾

En este rechazo de la filosofía especulativa, en su apuesta por un pensamiento que se entrecruza con la praxis vital, Debord nuevamente se posiciona junto a Marx, es imposible no tener presente aquí las *Tesis sobre Feuerbach*, que están en el centro de la crítica al pensamiento abstracto en Debord. En la nota preliminar a la edición de 1888 de la obra: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels hace referencia a tales tesis como un texto fragmentario, apenas unas notas de Marx no destinadas a su publicación, «pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo». ⁽⁵⁴⁾ Este mundo hacia el que apunta Engels es un mundo re-invertido, donde lo abstracto se determina por lo concreto, donde la vida es vista en su carácter esencialmente práctico frente a cualquier mistificación. Precisamente el «espectáculo» de Debord es lo opuesto a ese mundo del que habla Engels, ⁽⁵⁵⁾ el mundo espectacular es aquél que mantiene la inversión, donde la realidad se ha convertido en representación de sí misma y la imagen en centro de la vida, es lo *otro* presentándose como nosotros mismos, llegado a tal punto de acumulación que nos atraviesa la piel y los huesos. El proyecto de los situacionistas y de Debord, enlazará estrechamente con aquella concepción del mundo expuesta por Engels. No obstante, aunque Marx es siempre el referente, es indudable que en último término ambos se encuentran bajo la larga estela hegeliana, ellos y todo el pensamiento revolucionario del siglo XIX y parte del XX. En su tesis 78 Debord dirá:

El pensamiento de la historia no puede ser salvado más que deviniendo pensamiento práctico; y la práctica del proletariado como clase revolucionaria no puede ser menos que la conciencia histórica operando sobre la totalidad de su mundo. Todas las corrientes teóricas del movimiento obrero *revolucionario* han surgido de un enfrentamiento crítico con el pensamiento hegeliano, tanto en Marx como en Stirner o Bakunin. ⁽⁵⁶⁾

Toda filosofía que quiera dar cuenta de los acontecimientos históricos debe abandonar las regiones especulativas y volver su vista hacia la praxis. Las *Tesis sobre Feuerbach* marcan este comienzo, el proyecto de abandonar la inactividad contemplativa heredera de la tradición, dentro de la que se encuentra todo el materialismo, incluido el de Feuerbach, para dirigir la mirada hacia el factor de la actividad humana. Pero no para continuar siendo una mera hermenéutica de la realidad, sino para operar en su transformación. Porque este mundo exige ser renovado, hacia ello apuntó el surrealismo en los años treinta del

(53) DEBORD 1992: 16.

(54) MARX-ENGELS 1970: 17.

(55) Tesis 216: «Al contrario del proyecto resumido en las *Tesis sobre Feuerbach* (la realización de la filosofía en la praxis que supera la oposición entre el idealismo y el materialismo), el espectáculo conserva a la vez, e impone en el pseudo-concreto de su universo, los caracteres ideológicos del materialismo y del idealismo» (DEBORD 1992: 165).

(56) DEBORD 1992: 53-54.

siglo XX, como hemos visto en las palabras de Breton, y su influencia es evidente en los situacionistas cuando dicen: «El único trabajo útil esta por hacer: reconstruir la sociedad y la vida sobre otras bases».⁽⁵⁷⁾ La dialéctica hegeliana es el método que ha permitido reconstruir la serie de contradicciones internas del mundo que vivimos. Pero allí donde Hegel presenta la reconciliación de las contradicciones en la figura del concepto, Marx presentará la actividad práctica revolucionaria en el mundo real. La reconciliación de las contradicciones que se desarrollan en el mundo no puede darse en el orden especulativo, como ya se ha señalado en las *Tesis sobre Feuerbach*, esto sólo puede darse gracias a la actividad práctica, una actividad revolucionaria que reinvierta el idealismo, que sitúe todo destino en el mundo humano, allí donde se inscribe la praxis vital.⁽⁵⁸⁾

8. UN ESPECTÁCULO ANTIGUO

Como hemos visto, Debord ha caracterizado el espectáculo como la afirmación de la apariencia, es la negación de la vida que se ha instaurado en su aparecer como verdadera realidad visible, único centro del mundo ante nuestra mirada cómplice. El espectáculo es la culminación de un proceso de dominación que ha terminado por conquistar todas las parcelas de la vida. Más allá del espacio laboral ha aterrizado en el mundo del ocio y del tiempo libre, conduciendo a la alienación completa de la vida humana, reducida finalmente a mera apariencia, contemplación banal de una vida que ya no nos pertenece. El espectáculo es la alienación de toda noción existente, la inversión completa de la realidad, donde todo concepto se convierte en su contrario. Ahora bien, si nos hemos movido en todo momento bajo la órbita de pensadores como Marx, Hegel o Lukács, ¿acaso no existe un claro trasfondo idealista, de raíz platónica, subyacente al pensamiento de Debord? ¿No resulta ser un eco que, a cada paso que damos dentro de la red del espectáculo, va resonando cada vez con mayor fuerza? En verdad esto parece evidente al desentrañar el juego de oposiciones que propone en su obra: vida/espectáculo, realidad/irrealidad, verdad/falsedad... Si Debord expone la tensión dialéctica existente entre estos dos espacios claramente diferenciados es para optar, en definitiva, por uno de ellos, frente a la falsedad de la apariencia la única escapatoria posible es apostar por la realidad de una vida plena, más real y verdadera: «Emanciparse de las bases materiales de la verdad invertida, he aquí en qué consiste la autoemancipación de nuestra época».⁽⁵⁹⁾ Y sin embargo, cuál es esa verdad irreal de la que emanciparse está lejos de ser una cuestión sencilla, y mucho menos una supuesta vida más verdadera hacia la que dirigir nuestros esfuerzos.

(57) INTERNACIONAL SITUACIONISTA 2000b: 249.

(58) Tesis 79: «El carácter inseparable de la teoría de Marx y del método hegeliano es a su vez inseparable del carácter revolucionario de esta teoría, es decir, de su verdad» (DEBORD 1992: 54).

(59) DEBORD 1992: 168.

Si el espectáculo es una representación invertida de la vida, una imagen irreal de ésta, entonces nos encontramos con una «otra» vida de la cual el espectáculo es su *representación*, su copia invertida. Pero entonces cabe preguntarse ¿cuál es esa vida real? ¿En qué términos se define? ¿Acaso no late en todo ello una clara similitud con el *mito de la caverna* de Platón?⁽⁶⁰⁾ Aquellos prisioneros encadenados en el fondo de la caverna platónica, obligados a contemplar una pared en la que se proyectan las sombras de los objetos, son los prisioneros mismos del espectáculo de Debord, siervos voluntarios de una realidad que los aliena pero de la que renuncian desprenderse.⁽⁶¹⁾ Los hombres que contemplan las sombras que se deslizan por la pared de la caverna creen que ellas son la única realidad que existe, pues no conocen otra, han nacido dentro de una estructura social donde la vida se reduce a la contemplación de una sucesión de imágenes irreales. Es evidente la clara relación que se establece entre el *mito de la caverna* y la visión del espectáculo, cuando según Debord:

La conciencia espectadora, prisionera en un universo aplastado, limitado por la *pantalla* del espectáculo, detrás de la cual su propia vida ha sido deportada, no conoce más que los *interlocutores ficticios* que le hablan unilateralmente de su mercancía y de la política de su mercancía.⁽⁶²⁾

No obstante, esta crítica a la contemplación recurrente en la obra de Debord se remonta, una vez más, a autores precedentes. La encontramos ya en Lukács, quien expone que, según la interpretación marxista:

es una evidencia que la «industria», el capitalista como portador del progreso económico, técnico, etc., no actúa, sino que es actuado, que su «actividad» se agota en la observación y el cálculo correctos de los efectos objetivos de las leyes naturales de la sociedad.⁽⁶³⁾

Porque tanto para Debord como para Lukács la actitud contemplativa es inherente a la tradición de pensamiento occidental, cuya última expresión es la sociedad espectacular, aquella tradición que considera a la ciencia física como verdadero discurso explicativo de la realidad y a la experimentación como herramienta para desentrañar sus claves.⁽⁶⁴⁾

Esta vida contemplativa criticada por Debord, consecuencia inevitable del desarrollo de la forma-mercancía convertida en forma-imagen, es la vida misma de los habitantes

(60) En esta misma dirección apunta Frédéric Schriffter, quien en su obra sobre Debord, escrita en un claro tono polémico, señala: «No es necesario, sin embargo, ser un gran erudito en filosofía para saber que si una teoría afirma que todo lo que existe procede de una *esencia* original, de una *naturaleza* o de un *ser*, nos las vemos con una (vieja) metafísica» (SCHRIFFTER 2005: 29).

(61) Al contrario de lo que señala Aurelio Sainz en su artículo sobre Debord, «Transformación de la sociedad del espectáculo», donde propone una lectura inmanente de *La sociedad del espectáculo*, consideramos, al igual que Schriffter o Jappe, que existe un claro platonismo en la obra de Debord, obviado muchas veces por sus defensores.

(62) DEBORD 1992: 166.

(63) LUKÁCS 1968: 180.

(64) Tesis 216: «El lado contemplativo del viejo materialismo que concibe el mundo como representación y no como actividad - y que idealiza finalmente la materia - se cumple en el espectáculo, donde las cosas concretas son automáticamente dueñas de la vida social» (DEBORD 1992: 165).

subterráneos de la caverna de Platón, consumidores de sombras sin vida. Al igual que los actores del espectáculo de Debord, ellos viven inmersos en un juego de apariencias que toman por la única realidad existente, mientras tras de sí queda la vida inexplorada, la realidad plena que oculta sus secretos. Las sombras de la caverna, como totalidad de un espectáculo completo, instauran el monopolio de la apariencia, son la positividad indiscutible que no deja un resquicio, exigiendo una aceptación pasiva a todos sus espectadores.⁽⁶⁵⁾ Es el decorado eterno y banal que se desplaza por todos los niveles de la existencia, una actuación cuya puesta en escena se extiende hasta el patio de butacas, donde se instalan los espectadores, verdaderos actores de la obra, figurantes de una representación en la que han renunciado a actuar, limitándose a contemplar el decorado del teatro de sus propias vidas. Porque, para Debord, en este mundo espectacular, el actor ha ido progresivamente renunciando a su capacidad de actuación, ha preferido situarse en el fondo de la caverna, ubicarse entre las sombras de un mundo escindido, dividido entre sí mismo y su opuesto, donde ya sólo queda el reflejo irreal, puesto que la esencia se nos ha escapado. Sin embargo, ello no desemboca en una tragedia sino en la farsa. Es la vida invertida la que se presenta ante nuestros ojos complacientes, inversión satírica de un mundo distante y oculto.

Llegados a este punto retomamos lo dicho por Gadamer respecto del mundo invertido hegeliano como sátira.⁽⁶⁶⁾ El espectáculo es dicha sátira, y al mismo tiempo es diferente en lo esencial. Porque es una sátira sin capacidad crítica, ha renunciado a todo mensaje que no sea su autoproducción gratificante, es la parodia de una vida sin conflicto, la bufonada sin trasfondo. La realidad espectacular, autoimpuesta como la verdadera realidad, allí donde ha invertido la distinción entre verdad y falsedad, entre realidad e irrealidad, se ha configurado como una visión reflejada de la vida que se ha vuelto del revés, una vida reducida a elementos banales e inconexos bajo una aparente capa de felicidad que oculta la vacuidad de todo ello, el consumo continuo de mercancías en busca de una autorrealización imposible.⁽⁶⁷⁾ Como señala Gadamer, el objetivo de toda sátira es la denuncia de la hipocresía y la falsedad, pero el espectáculo es la ocultación de todo ello, el abandono de toda voluntad de denuncia. Porque, tal y como lo presenta Debord, es la falsedad convertida en centro de la realidad, es la irrealidad como esencia. En una sociedad dominada por el espectáculo, la crítica ha perdido toda fuerza, consecuencia inevitable de un mundo que ha renunciado para siempre a quitarse la venda de los ojos; mientras apuesta por un

(65) «Excepto un legado todavía importante, pero destinado a menguar cada vez más, de libros y de edificios antiguos, por lo demás con cada vez mayor frecuencia seleccionados y puestos en perspectiva según las conveniencias del espectáculo, no existe ya nada, ni en la cultura ni en la naturaleza, que no haya sido transformado y contaminado conforme a los medios y a los intereses de la industria moderna» (DEBORD 1999: 21-22). Véase notas 35 y 46.

(66) GADAMER 2000: 68.

(67) Tesis 219: «El reconocimiento y el consumo de mercancías están en el centro de esta pseudorespuesta a una comunicación sin respuesta» (DEBORD 1992: 167).

Panem et circenses⁽⁶⁸⁾ permanente, sin saber que es su propia vida, reducida a farsa, lo que está viendo representado.

BIBLIOGRAFÍA

- BATAILLE, G. (2011): *L'anus solaire suivi de Sacrifices*. Paris: Nouvelles éditions lignes.
- BLANCHARD, D. (2007): *Crisis de palabras*. Madrid: Acuarela libros.
- BREDLOW, L. A. (1999): «Prólogo a los situacionistas», *Revista Archipiélago*, N°39, pp. 87-89.
- BRETON, A. (1992): *Œuvres Complètes. Vol. II*. Paris: Gallimard.
- DEBORD, G. (1992): *La société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- DEBORD, G. (1999): *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona: Anagrama.
- DEBORD, G.(2001): *Consideraciones sobre al asesinato de Gérard Lebovici*. Barcelona: Anagrama.
- DEBORD, G.(2006): *El planeta enfermo*. Barcelona: Anagrama.
- FERNANDEZ-SAVATER, A. (1999): «El espectáculo como aniquilación de la política», *Revista Archipiélago*, N°39, pp. 92-97.
- GADAMER, H. -G. (2000): *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra.
- GARAUDY, R. (1962): *Dieu est mort. Étude sur Hegel*. Paris: P.U.F.
- HEGEL, G. W. F. (2009): *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-Textos.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th. (2003): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- HYPPOLITE, J. (1974): *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Madrid: Península.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA (2000a): *Textos completos en castellano de la revista «Internationale Situationniste» (1958-1969)*. Vol. I La realización del arte. Internationale Situationniste n° 1-6 más «Informe sobre la construcción de situaciones». Madrid: Ed. Literatura Gris.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA (2000b): *Textos completos en castellano de la revista «Internationale Situationniste» (1958-1969)*. Vol. II La supresión de la política. Internationale Situationniste n° 7-10 más «Las tesis de Hamburgo de septiembre de 1961». Madrid: Ed. Literatura Gris.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA (2001): *Textos completos en castellano de la revista «Internationale Situationniste» (1958-1969)*. Vol. III La práctica de la teoría. Internationale Situationniste n° 11-12 más «Tesis sobre la Internacional Situacionista y su tiempo». Madrid: Ed. Literatura Gris.
- JAPPE, A. (1998): *Guy Debord*. Barcelona: Anagrama.

(68) Juvenal. *Sátiras*, Libro IV, v. 81.

- JUVENAL (1996): *Sátiras*. Madrid: Alianza Editorial.
- LUKÁCS, G. (1968): *Historia y conciencia de clase*. México D. F.: Grijalbo.
- RIMBAUD, A. (1993): *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*. Paris: Gallimard.
- ROUSSEAU, J.-J. (1967): *Du Contrat Social*. Paris: Éditions Mouton.
- SAINZ PEZONAGA, A. (2000): «Transformación de la sociedad del espectáculo», *Quimera. Revista de literatura*, nº 195, Sep., pp. 23-29.
- SCHRIFTER, F. (2005): *Contra Debord*, Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- MARX, K. (1978): *El Capital*, Vol. I. Madrid: Siglo XXI.
- MARX, K. (2003): *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid : Alianza Editorial.
- MARX, K.; ENGELS, F. (1970): *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México D.F.: Grijalbo.
- VANEIGEM, R. (2008): *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama.

LOS QUALIA: INTUICIONES Y ARGUMENTOS. APUNTES PARA UNA NUEVA APROXIMACIÓN

Asier Arias Domínguez

Resumen: En el presente artículo introducimos en primer término una caracterización de la pluralidad que encierra la noción de *qualia* tal y como la misma es habitualmente utilizada en la filosofía de la mente contemporánea, defendemos a continuación una concepción alternativa de dicha noción basada en el rechazo de la propiedad de segundo orden de la intrinsecidad y presentamos los argumentos que han sido utilizados en *intuitiva defensa* de la existencia de los *qualia* para criticarlos brevemente después a la luz de nuestra concepción alternativa.

Palabras clave: argumento epistemológico, espectro invertido, experimento mental, intrinsecidad, *qualia*, zombi.

Abstract: This paper first introduces a characterization of the plural unit that contains the notion of *qualia* as it is commonly used in contemporary philosophy of mind, then it defends an alternative analysis of this notion based on the rejection of the second order property of intrinsicality and introduces the arguments that have been used in defense of *qualia* to briefly criticize them in the light of that alternative analysis.

Keywords: intrinsicality, inverted spectrum, knowledge argument, mental experiment, *qualia*, zombie.

1. ¿A QUÉ SE REFIEREN LOS FILÓSOFOS CON ESTA NOCIÓN?

La noción de *qualia*⁽¹⁾ posee, ciertamente, un tipo de univocidad más intuitivo que real, pues, a pesar de que comparten un cierto *aire de familia* las nociones de *qualia* utilizadas por cada uno de los filósofos de la mente que han contribuido a la consolidación semántica de este genitor latino de cognados, ella, la noción –en singular–, se yergue como una colección de intuiciones cuyas demarcaciones no se muestran apenas definidas.⁽²⁾ Trataremos en este primer apartado de mostrar esa pluralidad intuitiva de la noción de *qualia* a través de las definiciones explícitas de dichos filósofos, así como de algunas tomadas de acreditadas enciclopedias y diccionarios especializados.

(1) Noción que Andy Clark ha denominado la estrella del espectáculo («the star of the show») de las teorías de la conciencia (CLARK 2001: 171).

(2) En este sentido, Nora Stigol, en su artículo «Representacionalismo y *qualia*», señala que *parte* de la polémica en torno a los *qualia* gravita, a su modo de ver, en la «falta de una noción compartida de *qualia* por los filósofos involucrados en [la] controversia» (STIGOL 2000: 32).

Antes de comenzar a prestar brevemente atención a las referidas definiciones explícitas nos será de ayuda bosquejar una caracterización general de lo que habitualmente se entiende por *qualia* en el contexto de la filosofía de la mente contemporánea. Las palabras, provenientes del latín, «*quale*» y «*qualia*» (plural neutro de «*quale*») son utilizadas en filosofía de la mente por analogía con las formas, igualmente latinas, «*quanta*» y «*quantum*». Con ellas se pretende designar ciertas propiedades de determinados estados mentales: las propiedades *cualitativas*⁽³⁾ o *fenomenológicas* de los estados mentales conscientes, es decir, aquéllas en virtud de las cuales cabe decir que hay algo que es como tener esos estados mentales conscientes o estar en ellos, esto es, las propiedades de tales estados dadas las cuales «queda determinado» *cómo es tenerlos o ser sujeto de los mismos*. En la bibliografía disponible acerca de los *qualia* y los problemas que éstos ocasionarían a las tentativas naturalistas⁽⁴⁾ en filosofía de la mente, éstos son presentados a menudo como propiedades de los estados mentales conscientes que *más nos vale* definir negativamente; esta elusiva estrategia consiste en contraponer los *qualia* al *contenido intencional* o *representacional* de los estados mentales, con lo cual, mediante tal estrategia, somos sólo informados acerca de qué se supone que *no* son los *qualia*. Esta definición negativa se apoya en la distinción entre el *contenido intencional* y el *contenido cualitativo* de los estados mentales conscientes. Pero, ¿en qué consiste eso que no son los *qualia*?, es decir, ¿qué es ese contenido intencional al que habitualmente se contraponen éstos en semejantes definiciones negativas? Se denomina contenido intencional en la filosofía «analítica» de la mente a aquellos aspectos de los estados mentales en virtud de los cuales *tal* estado mental se refiere a (o es sobre) *tal* objeto y lo representa de *tal* o *cual* modo; estos aspectos intencionales de los estados mentales son, en muy resumidas cuentas, los aspectos de los mismos en fuerza de los cuales ellos se dirigen a algo y en función de los cuales valores de verdad o condiciones de satisfacción pueden serles atribuidos.⁽⁵⁾ Estos aspectos intencionales de los estados mentales (su *contenido intencional*) suelen ilustrarse en referencia a las actitudes proposicionales, arquetipos del carácter intencional de los estados mentales. En función de su contenido intencional, pues, cabe decir de un estado mental que es erróneo, falso o inapropiado (tal es el caso, por ejemplo, de las creencias o los deseos, paradigmas de las actitudes proposi-

(3) El sustantivo latino «*qualitas*», que podemos considerar la raíz de los dos señalados vocablos técnicos, significa *cualidad* o *manera de ser*.

(4) Dada la extensión de la que actualmente se dota a esta noción introduciremos, a modo de somera acotación de lo que con este término significaremos a lo largo del artículo, dos breves alusiones: en primer lugar dejaremos que Hans-Johann Glock ilustre el cariz de lo que podríamos denominar *método naturalista*: «Faced with apparent counter-examples –philosophical methods that do not rely on science, knowledge claims of a non-scientific kind or entities beyond the natural world– a naturalist has two options. She can either dismiss them as spurious or try to show that on closer scrutiny they boil down to a scientific or natural phenomenon» (GLOCK 2008: 139); en segundo lugar, apuntaremos al modo en que recientemente Penelope Maddy (MADDY 2007), en continuidad con la quineana negación de la posibilidad de elaborar la epistemología como una filosofía primera, ha presentado al filósofo naturalista como un prudente «Second Philosopher».

(5) SEARLE 1983

cionales); de este modo, el contenido intencional aparece caracterizado en la filosofía de la mente contemporánea como el portador de la normatividad de lo mental.

¿Dónde estribaría pues la diferencia entre ambos tipos de *contenido*? Aquí:

Mientras que el contenido intencional de una experiencia particular (...) es un asunto del modo en que esa experiencia representa el mundo, su contenido cualitativo es un asunto de cómo es tenerla.⁽⁶⁾

A pesar de que no existe un acuerdo unánime al respecto, muchos autores consideran que determinados estados mentales carecen completamente de uno de ambos tipos de «contenido». Así, es frecuente encontrar que se alude a sensaciones corporales, como el dolor o el orgasmo, como estados mentales en los que no habría más que contenido cualitativo, del mismo modo que es frecuente encontrar que se trata a las actitudes proposicionales como portadoras de, exclusivamente, contenido intencional. Sobre la posibilidad y la plausibilidad de tratar a determinados estados mentales como poseedores de uno o ambos de estos rasgos volveremos brevemente en el siguiente apartado. Por lo pronto, centrémonos en las caracterizaciones y definiciones explícitas a las que aludíamos.

En *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* encontramos que su entrada *Qualia* comienza señalando que los términos «*quale*» y «*qualia*» son habitualmente utilizados para caracterizar las propiedades *cualitativas* y *experienciales* de los estados mentales, y se hace eco a continuación de las referidas divergencias entre los filósofos que entienden tales propiedades como características esenciales de todo estado mental consciente y los que tienden a atribuir tales propiedades sólo a las sensaciones o las percepciones.⁽⁷⁾ Tanto estas divergencias como aquellos calificativos (a los que se suman otras expresiones de uso común dentro del debate, tales como «carácter fenomenológico»)⁽⁸⁾ protagonizan la constante lid que en torno a los *qualia* tiene actualmente lugar. Un breve recorrido por algunos lugares destacados a lo largo de la historia de la conceptualización de la noción de *qualia* nos será de ayuda de cara a comprender el modo en que tales términos y divergencias se hayan insertos en las actuales discusiones en torno a los *qualia*, y, principalmente, de cara a aclarar el sentido en que habitualmente se habla en ellas de los mismos.

La primera caracterización contemporánea⁽⁹⁾ de la noción de *qualia* proviene de la etapa de su carrera en la que el pragmatista americano Clarence Irving Lewis se dedicó a la epistemología, y en concreto de su texto de 1929 *Mind and the World Order. Outline of a Theory of Knowledge*. El texto merece ser citado por extenso:

(6) GARCÍA SUÁREZ 1995: 355

(7) WILSON-KEIL 1999: 693

(8) Vid., v. g., La entrada «*Qualia*» en el *Diccionario Oxford de la mente* (GREGORY 1995: 983), en la cual se asocia el carácter fenomenológico al modo en que las cosas *aparecen* al sujeto consciente.

(9) Como Tim Crane apunta en su artículo «The origins of qualia» (en CRANE-PATTERSON 2000), los pragmatistas americanos usaron ya durante la segunda mitad del siglo XIX la noción para discutir acerca de las sensaciones, pero, como asimismo hace notar el autor, usaron las nociones de *quale* y *qualia* en un sentido *general* que, ciertamente, dista del significado del que actualmente se dota a dichos términos.

There are recognizable qualitative characters of the given, which may be repeated in different experiences, and are thus a sort of universals; I call these «qualia». But although such qualia are universals, in the sense of being recognized from one to another experience, they must be distinguished from the properties of objects. Confusion of these two is characteristic of many historical conceptions, as well as of current essence-theories. The quale is directly intuited, given, and is not the subject of any possible error because it is purely subjective. The property of an object is objective; the ascription of it is a judgment which may be mistaken; and what the predication of it asserts is something which transcends what could be given in any single experience.⁽¹⁰⁾

De entre los rasgos que Lewis atribuye a los *qualia* en este texto, los más destacados, los que mantienen mayor vigencia, son los siguientes: los *qualia* son *caracteres* cualitativos y subjetivos de la experiencia directamente *intuidos*. La incorregibilidad a la que alude, así como la posibilidad de compararlos certeramente de experiencia a experiencia –*universalidad*– han sido puestas en duda y han ocasionado polémicas aún no resultas. No obstante, la noción general expuesta por Lewis en este texto puede decirse que se ha mantenido. Con todo, a pesar de los puntos en común que la temprana aproximación de Lewis guarda con el modo en que se plantea actualmente el debate, la referencia clásica en el marco de las actuales discusiones en torno a los *qualia* y la posibilidad de integrarlos en una teoría naturalista de la mente y la conciencia⁽¹¹⁾ es el artículo de 1974 *What Is it Like to Be a Bat?*, de Thomas Nagel. En él defiende Nagel la existencia de una cualidad de los estados mentales que los métodos objetivos de la ciencia no pueden alcanzar: por precisas que lleguen a ser las descripciones fisiológicas del sistema nervioso –o las computacionales de nuestro sistema cognitivo–, parece que con ellas alcanzamos siempre y sólo un punto de vista *desde ninguna parte*,⁽¹²⁾ pero nunca el punto de vista subjetivo –*cualitativo*– de primera persona, ése que Nagel describe como dotado de algo que es como ser sujeto de estados mentales conscientes.

Los *qualia*, como hemos indicado, suelen asociarse al aspecto fenoménico de los estados mentales conscientes.⁽¹³⁾ Trataremos ahora de hacer explícito brevemente el sentido en que este vínculo ha sido trazado en la filosofía de la mente contemporánea, y, al tiempo, el sentido en el que el *descubrimiento* de Nagel de que *hay algo que es como estar en un determinado estado mental* –fenoménicamente– consciente puede considerarse un hito en la historia de la filosofía de la mente, y, asimismo, el punto de referencia clásico en el debate actual acerca de los *qualia* (¡a pesar de que en su artículo de 1974 no aparece la palabra «*qualia*»!). Para explicitar de un modo conciso este vínculo entre *qualia*, conciencia feno-

(10) LEWIS 1929: 121

(11) Como es sabido, las críticas y objeciones suelen estar destinadas a atacar la posibilidad de integrarlos en teorías funcionalistas... en definitiva, a denunciar la incapacidad de éstas para dar cuenta de ellos.

(12) NAGEL 1986.

(13) Así, por ejemplo, Marina Rakova señala en su diccionario de filosofía de la mente que los estados mentales fenoménicamente conscientes poseen rasgos cualitativos (*qualia*) y hay por tanto «something that an experience feels like (...)». (RAKOVA 2006: 140-141).

ménica y *ser-como* incidiremos en que los *qualia* son las propiedades de los estados mentales conscientes en virtud de las cuales hay algo que es como estar en tales estados, y en que «un estado mental es fenoménicamente consciente cuando hay algo que es como estar en ese estado». ⁽¹⁴⁾ «(...) the fact that an organism has conscious experience *at all* means, basically, that there is something it is like to be that organism». ⁽¹⁵⁾

Pero, ¿podemos definir una a una, independiente y explícitamente, las anteriores nociones? Parece que si para definir los *qualia* echamos mano del aspecto fenoménico de la conciencia y viceversa, asociando además en ambos casos el *what-it-is-like* a dichas nociones ⁽¹⁶⁾ –y dando así lugar a un número considerable de posibilidades combinatorias para la definición–, no podremos salir de un enrevesado *carrusel* de definiciones que remitirían circularmente unas a otras evocando intuitivamente el sentido de las referidas nociones antes que explicitando el significado de las mismas.

Mientras no contemos con una definición afirmativa del término "fenoménico", no nos será posible evaluar afirmaciones sobre los aspectos fenoménicos y, mientras las definiciones de "fenoménico" y "qualia" remitan una a la otra, seguiremos sin saber con exactitud de qué estamos hablando cuando nos referimos a los qualia. ⁽¹⁷⁾

El problema no parece fácil de resolver mediante definiciones explícitas, y, en nuestra opinión, esto se debe a que cabe la posibilidad de que Wittgenstein no estuviera en lo cierto y el límite de nuestro mundo se halle un poco más allá de los límites de nuestro lenguaje, y en particular porque cabe la posibilidad de que los límites de nuestra experiencia consciente sean más difusos que los de nuestras estructuras conceptuales, ⁽¹⁸⁾ las cuales pueden comprometerse sin apenas arriesgarse a dejar parte de la realidad que sea el caso de lado con determinadas tareas, con tareas como, por ejemplo, formular y dar respuesta a preguntas como «¿ha excedido el mercurio del termómetro la marca número veinte?» o «¿sigue en pie la Torre inclinada de Pizza?», mientras que la tarea de ofrecer respuesta a preguntas tales como «¿cómo es tu experiencia visual de mi polo verde?» o «¿de qué modo experimentas la fiebre?», (las cuales se refieren igualmente a hechos naturales) parece apuntar a un *lugar* en el que la frontera entre lo netamente expresable y lo quizás inexpressable aparece desdibujada. No ahondaremos en este punto, sino que nos conformaremos aquí con señalar a este respecto que tal vez sea el poco definido trazado de estas demarca-

(14) CRANE 1995: 339.

(15) NAGEL 1974: 436. Énfasis en el original.

(16) E incluso la noción de «experiencia», la integración de la cual en este círculo asertivo no resulta inusual y puede conducir tanto a una mayor complejidad conceptual como una más penetrante capacidad para la evocación –ejemplo: «Phenomenal consciousness is experience. Phenomenal conscious properties are the experiential properties of sensations, feelings and perceptions, for example, what it is like to experience pain, what it is like to see, to hear and to smell» (BLOCK 1994c: 27). Una definición similar es propuesta igualmente por Block, en *On a Confusion about a Function of Consciousness* (BLOCK 1997).

(17) DENNETT 2005: 98.

(18) WITTGENSTEIN 1921: 111; §5.6. Strawson defiende una idea similar: «experiential phenomena outrun the resources of human language» (STRAWSON 1994/2010: 62).

ciones lo que explica el hecho de que tanto la enorme cantidad de experimentos mentales diseñados para probar la existencia de los *qualia*⁽¹⁹⁾ como la totalidad de las definiciones de los mismos que podemos encontrar en la bibliografía filosófica se hallen dirigidos antes a nuestra intuición que a nuestra capacidad para operar con conceptos.

De vuelta a nuestro breve recorrido por las definiciones contemporáneas de la noción de *qualia* nos detendremos brevemente en otro punto de referencia fundamental dentro del actual debate: el artículo de principios de los ochenta *Epiphenomenal Qualia*, de Frank Jackson, otro de los hitos que jalonan la historia de la noción de *qualia*. En este artículo Jackson trata de utilizar la noción para refutar el fisicalismo mediante el famoso experimento mental de Mary, la neurofisióloga del color forzada a una existencia acromática. Nos ocuparemos brevemente del mismo en el próximo apartado. Por lo pronto nos interesa nada más pasar sumaria y parcialmente revista del modo en que los *qualia* han sido conceptualizados a lo largo de su corta andadura en la filosofía de la mente contemporánea. A este fin basta indicar que Jackson trata en este influyente artículo a los *qualia* –los cuales define ya en el tercer párrafo del mismo– como *ciertos* rasgos de las sensaciones corporales y *también* de *ciertas* experiencias preceptuales inaprensibles a través del *mero* acopio de información física.

La discusión contemporánea sobre los *qualia* gira en gran medida en torno a la forma correcta de caracterizarlos. Un aspecto destacado de esta discusión es el de la extensión del término: ¿a qué estados mentales atribuimos *qualia*? Acabamos de mencionar la caracterización que ofrece Jackson de los *qualia* como *ciertos* rasgos de las sensaciones corporales y *también* de *ciertas* experiencias preceptuales. Puede apreciarse que el rango de estados mentales a los que así estaría atribuyendo *qualia* es ciertamente limitado.⁽²⁰⁾ Otros autores (como Block, Flanagan, Searle o Strawson) defienden caracterizaciones más amplias, y algunos llegan a plantear que todos los estados mentales conscientes poseen *qualia*. Veamos algunos ejemplos (tomados, respectivamente, de textos de Block y Searle): «Qualia are experiential properties of sensations, feelings, perceptions and, in my view, thoughts and desires as well»;⁽²¹⁾ «'Conciencia' y 'qualia' son simplemente conceptos de igual extensión».⁽²²⁾

Para finalizar, señalaremos brevemente que algunos autores, como Block, Chalmers, Loar o Peacocke, defienden la autonomía e irreductibilidad del ámbito de lo mental que los *qualia* conformarían, mientras otros, como Dretske, Harman, Lycan o Tye, sostienen

(19) Cabe matizar que la mayoría de tales experimentos mentales están sólo indirectamente destinados a ofrecer dicha prueba, dado que su objetivo prioritario suele ser el ataque a posiciones fisicalistas en filosofía de la mente –particularmente, como señalábamos, a teorías funcionalistas.

(20) Es frecuente encontrar que los *qualia* se definen de este modo restringido (aplicando el concepto a experiencia sensoriales exclusivamente) en someras caracterizaciones generales (*vid.*, v. g., la entrada «Qualia» en el glosario incluido en BLACKMORE 2006: 266).

(21) BLOCK 1994b: 514

(22) BENNETT ET AL. 2007: 123

que el aspecto fenoménico de la conciencia ha de ser explicado en términos representacionales, es decir, que es reductible a contenido intencional.

1.1. ¿DE QUÉ HABLAREMOS AQUÍ AL REFERIRNOS A LOS QUALIA?

Si, después de esta breve excursión a través de diferentes definiciones y concepciones, tuviéramos que extraer una caracterización general de la noción de *qualia* a partir del modo en que ésta es utilizada en la filosofía de la mente contemporánea, el camino más directo hacia el núcleo del debate actual en torno a los *qualia* pasaría por la acostumbrada referencia a propiedades *cualitativas* o *fenomenológicas* de determinados estados mentales en virtud de las cuales cabe decir que hay algo que es como tener o estar en esos estados mentales, es decir, propiedades que consisten en cómo es tener o estar en esos estados mentales. Pero, ¿de qué estados mentales estaríamos hablando? Como indicábamos, éste es un extremo ciertamente conflictivo. Casi todos los filósofos involucrados en la polémica admiten que las experiencias perceptivas, las sensaciones corporales, las reacciones afectivas, las emocionales y pasionales y los estados anímicos son clases de estados mentales que, efectivamente, poseerían *qualia*. Puede asimismo decirse que, aunque no existe un acuerdo absoluto a este respecto, son mayoría los que opinan que las sensaciones corporales (táctiles, térmicas, los dolores, etc.) poseen de hecho sólo aspectos cualitativos (*qualia*) mientras carecen de contenido intencional. Por otra parte, son minoría los que incluyen en el catálogo de los estados mentales poseedores de *qualia* a las experiencias de pensamiento –como entender o recordar súbitamente; Strawson puede ser considerado el abanderado de los filósofos de la mente que así lo hacen–, así como lo son los que afirman que las actitudes proposicionales (que el grueso de los filósofos de la mente considera que no tienen sino contenido intencional y sólo contenido intencional) portarían determinados *qualia* –Flanagan ha planteado que *los estados de actitud proposicional* son cualitativos,⁽²³⁾ planteamiento al que diferentes teóricos han replicado que serían los *qualia* de los estados perceptivos o anímicos que acompañarían a los estados de actitud proposicional los que aportarían ese componente cualitativo, el cual desaparecería si pudieran eliminarse esos estados conexos. Por último, Searle, como hemos visto, ha defendido que las nociones de conciencia y *qualia* son coextensivas, dado que no hay experiencia consciente sin aspecto cualitativo, llegando a plantear así que el concepto de *qualia* resulta espurio.

Hay entre los aspectos compartidos por las definiciones que hemos presentado en el apartado anterior un sutil y no demasiado significativo punto que la noción de *qualia* que delinearemos a continuación comparte con la "noción consuetudinaria": no hablamos de entidades cuando nos referimos a ellos, ya que no existe ninguna entidad independiente que responda o pueda responder a ninguna de las definiciones citadas, y esto porque

(23) FLANAGAN 1992

los *qualia* no son sino una propiedad de determinadas entidades peculiares y difíciles de caracterizar en sí mismas: los estados mentales conscientes. Así, no cabe hablar, stricto sensu, de la *existencia* de los *qualia*, sino sólo de la pertinencia de atribuir a determinados estados mentales determinadas propiedades. Los *qualia*, en cuanto propiedades de estados mentales, son ellos mismo habitualmente concebidos como poseedores de una serie de propiedades –propiedades de propiedades– acerca de las cuales reinan el debate y las discrepancias en muchos puntos. Por ejemplo, cuáles de entre las supuestas propiedades de segundo orden –propiedades de propiedades– que podemos encontrar en la bibliografía sobre ellos es pertinente atribuirles es un tema actualmente en litigio, y, ciertamente, la discusión acerca de este extremo no tiene visos de ir a resolverse mediante un *experimento crucial* o una inconcusa caracterización o *definición definitiva* acerca de la cual no pueda caberle a ningún especialista en filosofía o ciencias de la mente hesitación de ninguna clase. Así las cosas, no cabe ninguna manera de presentar la lista de propiedades de segundo orden con la que trabajaremos que exceda la exposición de los motivos por los cuales rechazamos alguna de las propiedades a menudo atribuidas a los *qualia* en la bibliografía, así como la de aquellos por los cuales nos adherimos a la serie de propiedades de segundo orden que, en efecto, atribuiremos en adelante a los escurridizos *qualia*.

Nos centraremos a continuación en las que consideramos las principales de entre estas propiedades de segundo orden para rechazar la primera y presentar al resto como las propiedades de segundo orden que, efectivamente, caracterizan a los *qualia*. Criticaremos pues la idea de que los *qualia* son *intrínsecos*, mientras que los caracterizaremos como *privados, inefables, directamente accesibles y exclusivos de los estados mentales conscientes*.

a) Los *qualia* son *intrínsecos*:⁽²⁴⁾ este rasgo a menudo atribuido a los *qualia* pretende presentarlos como propiedades no relacionales de los estados mentales; adoptando la terminología funcionalista al uso podría decirse que según la definición habitual de esta propiedad de los *qualia*, éstos serían independientes de las cadenas causales o funcionales entre inputs, estados mentales y outputs o entre estados mentales y otros estados mentales. Desde nuestro punto de vista, esto parece llevar la definición de esta propiedad de los *qualia* demasiado lejos, pues no es necesariamente cierto que si los *qualia* no son –directamente– propiedades representacionales de los estados mentales hayan de ser pues radicalmente independientes de las mismas. En otras palabras, según esta propiedad de la intrinsecidad, los *qualia* serían propiedades que los estados mentales tienen en sí mismos y no en virtud de su contenido u objeto intencional, su causa externa o interna o su relación con otros estados mentales; mas, la habitual estrategia consistente en tratar de demostrar –

(24) Parece conveniente destacar en este punto que la bibliografía filosófica disponible acerca de la caracterización de las propiedades intrínsecas –vid., v. gr., LEWIS 1983, LEWIS 1986, SIDER 1996, VALLENTYNE 1997, YABLO 1999– no alcanza a resolver las dudas suscitadas por el uso que los filósofos de la mente contemporáneos hacen de esta noción, dudas en las que incidiremos en lo sucesivo.

mediante experimentos mentales– la independencia del aspecto cualitativo o fenoménico de los estados mentales respecto de las propiedades intencionales o representacionales de los mismos no ha resultado por el momento concluyente –como veremos en el próximo apartado.

Un ejemplo nos será de utilidad para epitomar nuestra postura ante la supuesta propiedad de la intrinsecalidad: la física muestra un nada desdeñable catálogo de propiedades *existentes* pero no *netamente independientes* o autónomas, como la presión, la temperatura y el volumen; la velocidad, la aceleración y la inercia; la velocidad y la temperatura; la dureza, la tenacidad, la plasticidad y la resiliencia... mas nadie pretendería demostrar la existencia de alguna de estas propiedades recurriendo, digamos, a estrategias *ceteris paribus*, porque de hecho nadie ha dado por lo pronto con una propiedad independiente de todo el resto de las propiedades, condiciones o acontecimientos. ¿Qué nos invita pues a pensar en la existencia de propiedades que pueden permanecer constantes mientras varía absolutamente todo a su alrededor o viceversa?

¿Aceptaremos esta propiedad de segundo orden como *característica* de nuestra noción de *qualia*? Por ejemplo, si hemos de entender que *intrínseco* significa aquí independiente de la relación sistema visual/objeto externo causante de una percepción (incluso de *meras* relaciones dentro del propio sistema nervioso, si es que pretende el defensor de la intrinsecalidad contraatacar con alguna suerte de argumento de la ilusión), evidentemente no aceptaremos tal propiedad como propiedad de los *qualia*. El modo en que experimento el naranja de esa naranja *podría concebirse* como lógicamente independiente de las propiedades reflectantes de su superficie, así como de la actividad de los conos de mis retinas y el resto de procesos neuronales, desde mi nervio óptico hasta mi corteza visual secundaria. No obstante, un mundo sin naranjas también es concebible, pues no hay –o no parece haber– en el acto de concebirlo contradicción lógica de ningún tipo, pero no es éste el mundo del que hablamos: nos conciernen ahora las cosas tal y como son en este mundo y no tal y como cabría concebirlas en este o aquel *mundo posible*. En definitiva, no tenemos ningún motivo para interpretar esta propiedad de este modo: nada asegura que el modo en que veo el naranja de esa naranja sea independiente del modo en que la luz es reflejada por su superficie y procesada por mi sistema nervioso (todo apunta, de hecho, en la dirección contraria). Con todo, el modo en que veo el naranja de esa naranja puede ser entendido como una «propiedad intrínseca» de mi estado mental en tanto tal modo, a pesar de depender de los señalados procesos empíricos habidos entre la superficie de la naranja y mi sistema visual, forma parte de mi estado perceptivo actual, y dentro de él, lo que podríamos denominar propiedades fenoménicas relacionales⁽²⁵⁾ («el naranja de esa naranja me resulta más parecido a este rojo que a aquel rosa») que tal modo –tal

(25) Lo que Shoemaker ha denominado «beliefs about differences in how things appear» (SHOEMAKER 1994: 302).

vez idiosincrásico– de ver el naranja de la naranja posee, no tienen relación directa con las propiedades representacionales o semánticas, es decir, con el contenido proposicional que la «escena» pudiera portar: uno podría pensar al percibir el naranja de la naranja: «una naranja de un bonito color naranja» o podría percibir exactamente el mismo tono de naranja sin reconocer en absoluto la fruta en cuestión. «Intrínseco» vendría a significar bajo esta interpretación «relativamente independiente de la capacidad conceptual de alto nivel». Pero el sentido en el cual se presenta como problemática esta propiedad de la intrinsecalidad es, con todo, de grano más fino: no puede decirse que los estados mentales con propiedades cualitativas como las señaladas sean intrínsecos en el sentido de su independencia total respecto del objeto externo y el estado –funcional– del sistema nervioso –o de «la mente»–, o respecto de otros estados –mentales– que conformen el contexto de la cognición, la percepción, o el estado anímico concreto, ya que de hecho datos empíricos avalan la falsedad de esta tesis –así, por ejemplo, los miembros de tribus no familiarizadas con la representación bidimensional de estructuras tridimensionales no perciben dichas representaciones del mismo modo que los sujetos acostumbrados a semejante tipo de representación gráfica,⁽²⁶⁾ es decir, carecen de los estados mentales⁽²⁷⁾ (inconscientes y adquiridos) que conformarían el contexto que propiciaría el señalado modo de percepción.

En conclusión, cabe dudar de que los *qualia* posean la propiedad de la intrinsecalidad en el sentido de ser ellos propiedades del estado mental en sí mismo y con independencia de cualesquiera relaciones con objetos externos u otros estados mentales. El único modo en que entendemos que dicha propiedad de segundo orden pudiera llegar a resultar aceptable es el ya apuntado: la relativa independencia de los *qualia* respecto de contenidos representacionales de alto nivel (conceptuales o semánticos) de los estados mentales: dos personas pueden mirar el mismo objeto reconociéndolo sólo una de ambas; así, es de suponer que ambas ven (y *experimentan*) las mismas formas y colores, pero una de ellas no asocia esas formas y colores con ninguna representación semántica (dotada de contenido proposicionalizable), es decir, no puede identificar el objeto. Pero parece que este tímido sentido atenuado de la noción de intrinsecalidad como autonomía arrelacional –respecto de contenidos representacionales de alto nivel– no es el que propugnan los defensores de dicha propiedad de segundo orden. No obstante, incluso en este sentido atenuado, la propiedad de la intrinsecalidad sigue resultando problemática: esta independencia del aspecto fenoménico respecto del representacional de alto nivel (conceptual, semántico, proposicional...), ¿puede concebirse como absoluta? ¿No cambiará la propia experiencia perceptiva de la persona que no identificaba el objeto cuando, súbitamente, lo reconozca?

(26) *Vid.*, v. g., CHALMERS 1976: 42

(27) Tal vez resulte menos comprometido expresar esta idea –haciendo caso omiso de la *falacia mereológica* (BENNETT- HACKER 2003)– como sigue: «sus sistemas nerviosos no han sido conveniente moldeados por la experiencia para *detectar* o percibir volumen en base a una apropiada disposición de líneas trazadas a este fin en superficies planas».

Si no estuviéramos dispuestos a admitir que lo que ha cambiado con el súbito reconocimiento del objeto sea la propia experiencia perceptiva, ¿de dónde colegimos semejante independencia entre fenomenología y representación semántica o contenido proposicional del estado mental? ¿Cómo justificar que con la súbita identificación del objeto sólo cambia determinado aspecto representacional de alto nivel del estado mental –su contenido proposicional– sin variación alguna en lo que al aspecto fenoménico del estado mental –concebido como un todo– tocaría?

Por otra parte, esta propiedad se define habitualmente con una concisión que parece obedecer a las dificultades que entrañaría explicitar el sentido de la escueta *glosa* «los *qualia* son propiedades intrínsecas de los estados mentales conscientes, es decir, propiedades *no relacionales*». A primera vista se trata de un enunciado significativo, pero, ¿qué quiere decir «no relacional»? ¿Cabe concebir algún objeto, acontecimiento o propiedad «no relacional»? «No relacional» conduce subrepticamente a márgenes que recuerdan sospechosamente a «epifenómico», pues algo no relacional no puede sino ser algo inerte causalmente y aislado por tanto del orden causal natural. Pero, ¿en qué sentido cabe hablar de epifenómenos o hechos o propiedades *carentes de relaciones*? Mi sombra existe independientemente de mi habilidad para montar en bicicleta. Es un epifenómeno desde este punto de vista (no interviene en la ocurrencia ni ocupa lugar en la explicación de mi actualización o puesta en práctica de dicha habilidad). No obstante, mi sombra no es un epifenómeno, y esto por el simple hecho de que los epifenómenos, en sentido *filosófico*, esto es, como cosas causalmente inertes, no existen –y si, de algún modo, existieran, parece ser que *no nos concernirían*: se trataría de argumentar, una vez aceptado el principio del cierre causal,⁽²⁸⁾ acerca de arcanos tales como los famosos ángeles (de incierto número) bailando en la cabeza de un alfiler. Mi sombra *no es independiente* de mi habilidad para montar en bicicleta: cierto que su existencia no depende de esta habilidad, pero cuando la ejercito, mi sombra presenta una serie de propiedades y poderes causales que varían en virtud, precisamente, de tal actualización de dicha habilidad. También el ruido del famoso ejemplo de Huxley es epifenómico en este sentido –es decir, es un epifenómeno desde un cierto punto de vista–, pero en ningún modo *un* epifenómeno en el oscuro sentido de carecer de potencia causal alguna, es decir, de la capacidad de producir efectos –pues, en este sentido, los epifenómenos simplemente no existen.

La mayor parte de los experimentos mentales destinados –acaso *lateralmente*– a defender o apoyar intuitivamente la existencia de los *qualia* parecen estar, más bien, diseñados para demostrar que éstos son de hecho *arrelacionales* o independientes de cualesquiera aspectos intencionales o representacionales o cualesquiera estructuras, redes o cadenas causales o funcionales. Pero, ¿han de implicarse esos extremos?; es decir, ¿efectiva exis-

(28) Vid., v. g., el artículo de Agustín Vicente «El principio del cierre causal del mundo físico».

tencia ha de significar aquí total independencia? ¿No podría darse el caso de que los *qualia* fueran verdaderas propiedades de nuestros estados mentales pero que no existieran con total independencia de cualesquiera aspectos intencionales, representacionales o cualesquiera estructuras, redes o cadenas causales o funcionales?

En este sentido, aunque en base a una línea argumental diferente, Diana Pérez ha afirmado:

no veo la necesidad de postular la existencia de propiedades intrínsecas en absoluto. (...) Todo lo que podemos conocer son propiedades relacionales. Decir que los *qualia* son la excepción a esta regla, porque los conocemos y son intrínsecos, es sólo una expresión de deseo que no prueba que los *qualia* sean propiedades intrínsecas.⁽²⁹⁾

b) Los *qualia* son *privados*: esta propiedad no parece atacable más que desde un punto de vista operacionalista o verificacionista. Ciertamente, ninguno de los hechos estudiados por las ciencias naturales poseen esta característica de la privacidad; además, la replicabilidad y publicidad son consideradas elementos indispensables del método científico –circunstancias que harían de los *qualia* un nada habitual objeto del estudio científico. No obstante, esto no es ningún argumento contra la efectividad de la existencia del señalado modo –tal vez idiosincrásico– en que yo percibo un determinado tono naranja, ni contra mi incapacidad –inaccesibilidad– para percibirlo del modo en que otro u otros pudieran percibirlo. Los *qualia* serían pues propiedades de los estados mentales conscientes dadas

(29) PÉREZ 2002: 77-78. Apuntemos de pasada que al plantear el tipo dudas, sugerencias, intuiciones o argumentos desarrollados en este apartado –1.1.a)– a filósofos (españoles y extranjeros) especializados en filosofía de la mente y ciencias cognitivas, hemos topado frecuentemente con este tipo de respuesta: algunas propiedades, como «ser mayor que», son constitutivamente relacionales: su definición depende del establecimiento de relaciones; otras, como los *qualia*, o «ser un cuadrado», no, dado que podemos especificar qué son y determinar así su estatus ontológico sin hacer mención alguna de sus relaciones con otros hechos o propiedades. Así, se dice, en el caso de un cuadrado real, siempre necesitaremos hacer mención de su color, sus relaciones con otros objetos y propiedades, etc.; sin embargo, especificar qué es «ser un cuadrado» no requiere de mención alguna de relaciones con otras propiedades u objetos. Bien, sólo cabe responder que si la idea es platonizar los *qualia*, entonces la idea platónica de espermátida es tan «intrínseca» como la de *qualia*, en cambio, los *qualia* con los que *aquí* nos las habemos y los *qualia* a los que los «qualófilos intrínsecistas» se refieren como intrínsecos han de ser, en tanto fenómenos naturales, tan arrelacionales como las espermátidas *reales* (si es que el matiz tiene sentido, lo que dependería de la existencia de una idea de espermátida o espermátida *ideal* a la que contraponer las espermátidas *reales*). Si los *qualia* son «intrínsecos» en el sentido que esta réplica pretende, es decir, en el sentido de la posibilidad de especificar su «estatus ontológico» sin mención alguna de su relación con otros hechos o propiedades, entonces, potencialmente, todo podría serlo, dado que, a pesar de su efectiva dependencia respecto de otros hechos o propiedades, siempre podríamos improvisar una definición que presente cualquier objeto que deseemos como autónomo. Radicalizando nuestra respuesta podríamos decir que precisamente eso es lo que hace Platón con la idea de identidad en el *Timeo*: sustantiviza un adjetivo e improvisa la propiedad «intrínseca» de «ser idéntico a» bajo la denominación «lo idéntico». Ahí tenemos una *propiedad intrínseca relacional*: hasta ellas pueden platonizarse si es eso lo que deseamos.

Otra posibilidad es que hayamos descuidado algo fundamental y especialísimo que sólo los *qualia* poseen... No la descartamos, y de hecho puede que no interpretemos con demasiada justicia el tipo de réplica considerada. Sin embargo, no encontramos una interpretación más afortunada de este tipo de réplica: los *qualia* –según esta, al parecer extendida, creencia– no necesitan para ser especificados ninguna de sus relaciones –posibles, empíricas, factuales, no «lógicas»– y son así intrínsecos. La empírea espermátida *ideal* tampoco necesita para ser especificada ninguna de sus relaciones contingentes, mundanas, efectivas, concretas, positivas... pero la espermátida *ideal* no preocupa demasiado a, por ejemplo, los embriólogos, acostumbrados a considerar sus objetos de estudio dentro del marco ofrecido por los hechos naturales –entre los cuales no contamos ni parece que vayamos a contar con un corpus demasiado definido y abundante (∅, exhaustivamente) de hechos «intrínsecos».

de forma particular y exclusiva al sujeto. Una consecuencia de esta propiedad de segundo orden sería que los *qualia* estarían dotados de perspectiva, de una perspectiva particular: la de la *primera persona*. Un ejemplo exagerado que sirve para ilustrar este extremo consiste en apelar a modalidades perceptivas de las que carecemos lo humanos: *parece* que por muchos datos que acumulemos, y a pesar de comprender a la perfección el funcionamiento causal de las ampollas electroreceptoras (ampollas de Lorenzini) mediante las cuales los tiburones detectan presas y se orientan, nunca podremos *adoptar su punto de vista*, es decir, nunca podremos saber cómo *podría* ser (como *podría* sentirse) procesar tales estímulos, ni por tanto *comprender* los *posibles* conceptos fenoménicos⁽³⁰⁾ asociados a semejante modalidad perceptiva.

c) Los *qualia* son *inefables*:⁽³¹⁾ esta propiedad de segundo orden se halla estrechamente relacionada con la anterior. Siendo los *qualia* propiedades de la experiencia consciente que permanecen en el ámbito privado, es decir, que no son susceptibles de ser compartidas ni exhibidas públicamente, parece que nos hallamos con ellos ante el escarabajo en la caja de Wittgenstein:⁽³²⁾ ¿qué tipo de lenguaje podemos emplear para describir algo que no sabemos si compartimos, o, en cualquier caso, que no sabemos *cómo* o hasta qué punto compartimos? Los *qualia*, entendemos, son propiedades de los estados mentales conscientes inexpresables, o al menos *no exhaustivamente comunicables*. Al igual que la anterior, esta propiedad de los *qualia* vuelve a mostrarnoslos como *perspectivos*, lo cual quiere en este caso decir que da igual la cantidad y asimismo la calidad de las palabras que mi interlocutor utilice, que si no he padecido nunca dolores renales –si la perspectiva del paciente me es totalmente ajena– al menos una parte del referente de su discurso permanecerá para mí inaccesible cuando de ellos me hable (máxime si yo nunca hubiera experimentado dolor de ninguna clase), dado que en el caso de conceptos fenoménicos (como «dolor» o «dolor renal») el significado está constituido (al menos parcialmente) por la propia experiencia –es necesario haber experimentado determinado tipo de *qualia* para *comprender* qué es como tenerlos y, por tanto, para comprender cabalmente a qué se refieren los conceptos fenoménicos asociados a los mismos. Estaríamos de nuevo ante la necesidad del punto de vista subjetivo. No obstante, el sentido en que los conceptos fenoménicos se hacen necesarios para atenuar la inefabilidad de los *qualia* puede oscurecer la idea que se esconde tras esta propiedad, pues en el caso de la comunicación sobre sabores entre dos personas sin ningún problema perceptivo, parece que, independientemente de la cantidad y la calidad de las palabras, el modo en que uno experimenta un determinado sabor no puede ser en-

(30) Para una exposición de esta noción –introducida en la escena filosófica por Loar en su artículo «Phenomenal States», y recientemente utilizada para defender una teoría representacionista, reduccionista y funcionalista de la conciencia fenoménica por Carruthers– véase BALOG 2009.

(31) Debemos matizar que con «inefable» nos referimos aquí no a algo netamente inexpresable, sino más bien a algo no exhaustivamente caracterizable haciendo uso de cualesquiera recursos de nuestro lenguaje.

(32) WITTGENSTEIN 1953: 245.

teramente comunicado a pesar de compartir los conceptos fenoménicos pertinentes (de donde habría que colegir que la inefabilidad que hemos presentado como propiedad de los *qualia* tendría más que ver con nuestro lenguaje que con los propios *qualia*).

El crítico de esta propiedad de segundo orden de los *qualia* tendría que demostrar que el modo en que ve, huele o saborea las cosas puede ser comunicado de forma exacta y precisa... pero sucede que el lenguaje puede aproximarse a describir el *what it is like*, pero no alcanza a concedérselo, no nos lo *da*: independientemente de tu elocuencia no experimentaré lo que sientes mientras me lo explicas. Un obcecado descriptor de *qualia* afanándose durante semanas en sus descripciones puede esperar de su discurso, cuando más, que nos lleve a imaginar lo que siente, no que lleguemos a sentirlo con sólo escuchar sus palabras –cosa que no debiera extrañar a nadie en vista de que cualquier descripción, por precisa que sea, no equivale en ningún caso a la cosa descripta... tal vez excepto en casos autorreferenciales tipo Gödel.

d) Los *qualia* son *directamente accesibles*: al tratarse de propiedades de los estados mentales vinculadas al particular modo en que experimentamos los diferentes aspectos de nuestra vida mental, es decir, propiedades de nuestros estados mentales que no necesitan para su actualización de derivación mediante razonamiento o inferencia, ningún tipo de *operación mental* es necesaria para el acceso a ellos. Son los *qualia*, en este sentido, propiedades primarias o directas de la experiencia.

e) Los *qualia* son propiedades exclusivas de los estados mentales conscientes: ningún estado mental no consciente posee tales propiedades. Además, para todo estado mental consciente –considerado como un todo– hay algo que es como estar en él. Este es un punto crucial, dado que admitido esto no podremos asentir ante la frecuente afirmación según la cual las actitudes proposicionales sólo tienen contenido intencional. Puede que «en sí mismas» se limiten a representar el mundo de determinada manera, pero, por ejemplo, una creencia nunca flota en el vacío, y no podemos creer que llueve sin creerlo de determinada manera (alegres, molestos...) y «desde fuera» del contexto de otros estados y aspectos de estados mentales. Decisivo resulta el hecho de que, además, cada clase de estado de actitud proposicional se experimenta de un modo diferente.⁽³³⁾

(33) Añadamos –para cerrar nuestra concisa caracterización de los *qualia*– que desde una perspectiva naturalista cabría objetar que la lista completa de propiedades de segundo orden que hemos presentado como definitoria de *qualia* –propiedades b-e– podría entenderse como problemática desde el punto de vista del método científico (pues éste no alcanza nada subjetivo, privado e inefable). Así, ¿qué nos lleva pues a negar la primera, la de la intrinsecalidad, y plantear el resto como definitorias? No, por cierto, que contraríen o no principios metodológicos, sino que ninguna de ellas, excepción habida de la primera, contraría principios ontológicos fundamentales – como sucede en el caso de la intrinsecalidad con el del cierre causal del mundo físico y con la inexistencia de «epifenómenos».

2. ARGUMENTOS QUALÓFILOS

Presentaremos brevemente en este segundo apartado los principales argumentos esgrimidos en favor de la existencia de los *qualia*. Comenzaremos por los argumentos basados en la concebibilidad y la posibilidad (*qualia* ausentes y *qualia* invertidos) y concluiremos con el famoso argumento epistemológico de Jackson y el argumento basado en la perspectiva o el punto de vista de Nagel.

2.1. ARGUMENTOS BASADOS EN LA CONCEBIBILIDAD

Por lo que a este primer bloque respecta ofreceremos un breve esquema del modo de proceder de quienes han utilizado este tipo de argumentos. Nos hallamos en realidad ante dos grupos de argumentos: los basados en la concebibilidad (y por tanto, *supuestamente*, la posibilidad) de *qualia* ausentes o zombis, y los basados en la concebibilidad (y por tanto, *supuestamente*, la posibilidad) de espectros invertidos.

El término «zombi» es utilizado en filosofía de la mente para hacer referencia a una réplica exacta, molécula a molécula, de un ser humano consciente que, sin embargo, carece de conciencia fenoménica: para mi zombi réplica imaginario no hay nada que sea como ver un pez o sentir pena. No obstante, mi zombi réplica se comporta exactamente igual que yo y manipula información del mismo modo que yo: sus estados mentales tienen idéntico contenido intencional o representacional que los míos, pero carecen de aspecto fenoménico o cualitativo –los zombis sólo tendrían pues, en términos de Block,⁽³⁴⁾ conciencia de acceso, y no habría en ellos ni rastro de conciencia fenoménica.

El argumento puede plasmarse en forma silogística como sigue:

Premisa mayor: Los zombis son concebibles.

Premisa menor: Cualquier cosa concebible es posible.

Conclusión: Los zombis son posibles.

Tal argumento está diseñado para refutar el fisicalismo, pero, *colateralmente*, puede ser –y ha sido– utilizado para probar que la conciencia fenoménica tiene un carácter autónomo y es no sólo radicalmente diversa, sino también independiente, del contenido intencional o representacional de los estados mentales conscientes –e incluso de su implementación física–; así, los *qualia* se presentarían como hechos básicos e irreductibles⁽³⁵⁾ –y, dicho sea de paso, *intrínsecos*. Variables de este tipo de argumento que no comentaremos aquí son los argumentos de la nación China, expuesto en Block,⁽³⁶⁾ y el comentadísimo

(34) Vid. BLOCK 1994a o 1997

(35) CHALMERS 1996

(36) BLOCK 1978

argumento de la habitación china,⁽³⁷⁾ los cuales vienen a plantear que la organización funcional no determina la conciencia fenoménica.

El segundo grupo de argumentos (el que apela a *qualia* invertidos) constituye uno de los más destacados núcleos del ataque contemporáneo a planteamientos fisicalistas en filosofía de la mente. Aunque la formulación de este tipo de argumentos puede remontarse a Locke,⁽³⁸⁾ aquí nos ocuparemos exclusiva y concisamente del modo en que este tipo de argumento es planteado actualmente. Existen dos variantes: la interpersonal y la intrapersonal. Ambas se nutren de la intuición según la cual cabe concebir variación (inversión) fenoménica manteniéndose constante el contenido intencional –incluso manteniéndose constante la intrincada maraña al completo de relaciones causales entre estados mentales y ente éstos y la conducta. Así, según la primera versión, dos individuos idénticos conductual y funcionalmente podrían tener experiencias cromáticas sistemáticamente invertidas a pesar de reaccionar de forma idéntica ante los mismos estímulos. Por ejemplo, ante la pregunta acerca del color de mi camisa ambos responden «verde», a pesar de que uno la ve roja y el otro verde. Este tipo de argumentos no se limitan a presentar la posibilidad de una conducta verbal idéntica aunada a experiencias subjetivas invertidas: toda otra disposición reactiva, además de la verbal, ha de considerarse que varía sin afectar en absoluto a la presentación de los *qualia* en la conciencia. En la versión intrapersonal, por su parte, la inversión fenoménica se produce *en* el mismo individuo: un 29 de febrero el señor Reversiblez se despierta y, para su sorpresa, comprueba que ve de un extraño tono amarillo anaranjado las anteriormente azules paredes de su habitación; abre la ventana y comprueba que el cielo tiene ese mismo tono, y que el resto de los colores le *parecen* diferentes, que sus experiencias cromáticas están, en definitiva, patas arriba. El señor Reversiblez, continúa el argumento, comienza a adaptarse e invierte el nombre de los colores tal y como se presentan en su experiencia subjetiva: dice de la señora Reversiblez que sus ojos son de color verde claro, a pesar de que al mirarlos ve una suerte de rojo violeta, y hace exactamente lo mismo con el resto de sus experiencias cromáticas y su conducta verbal sobre las mismas –un supuesto adicional importante es, incidamos en ello, que el resto de sus disposiciones reactivas se normalizarían, al igual que su conducta verbal, tras la etapa de adaptación.

Estos argumentos están diseñados para atacar posiciones materialistas en filosofía de la mente, y especialmente planteamientos funcionalistas, pues con ellos parece hacerse evidente que lo fenoménico no puede reducirse a lo funcional, que los *qualia* no podrían capturarse en una explicación funcional.

(37) SEARLE 1980

(38) LOCKE 1690 II, XXXII, nº 15

2.2. EL ARGUMENTO EPISTEMOLÓGICO Y LOS ARGUMENTOS BASADOS EN EL PUNTO DE VISTA

Por lo que al segundo bloque respecta, tanto los argumentos basados en la perspectiva o el punto de vista como el argumento epistemológico han sido objeto de sinnúmeros comentarios y discusiones. Aquí no nos ocuparemos de éstas ni analizaremos aquéllos en detalle, sino que sólo los expondremos brevemente con el fin de mostrar el modo en que pretenden conducir al peculiar estatus de los *qualia*.

El argumento epistemológico, como hemos señalado, fue propuesto por Frank Jackson a principios de los ochenta. Se trata de un *Gedankenexperiment* que nos invita a pensar en la extraña historia de Mary, una experta en neurofisiología de la visión en color que conoce *todos* los hechos físicos y funcionales relacionados con la misma, que ha estudiado y vivido todo lo que ha estudiado y vivido *en blanco y negro*, encerrada en un cuarto en el que todo estaba dispuesto para que así fuera (para que no tuviera experiencias cromáticas), y que al abandonar su cautiverio acromático y ver objetos coloreados por primera vez, *aprende algo*. La conclusión de Jackson es que el fisicalismo es falso, pues no es *todo* lo que hay que *saber*, ya que Mary aprende algo cuando sale de su cautiverio y *ve* objetos coloreados: aprende el modo en que se ven los colores, sus *qualia*. El argumento mata dos pájaros de un tiro: refuta el fisicalismo (o eso pretende) y (de)muestra la existencia de los *qualia*.

El argumento del punto de vista es quizá el más influyente en la filosofía de la mente contemporánea. Su formulación se remonta al citado artículo *What is it like to be a bat?*, en el que Nagel propone que por mucha información física que acumulemos acerca del sistema perceptivo del murciélago, nunca sabremos qué se experimenta al ser un murciélago; nunca sabremos, v. g., cómo es orientarse mediante un ecolocalizador: carecemos de la pertinente modalidad sensorial y nunca experimentaremos cómo es tener esa clase de experiencia. Nagel no dice explícitamente en su artículo que de la argumentación que en él desarrolla se deduzca la existencia de las propiedades fenoménicas que en jerga filosófica se denominan *qualia*, sino que, propone, de la misma se seguiría que la experiencia tiene un carácter subjetivo (el *what-it-is-likeness*) en virtud del cual cabe dudar de la adecuación de una teoría fisicalista de la mente.

2.3. BREVE CRÍTICA DE ALGUNOS PROBLEMAS QUE ENTRAÑAN LOS ARGUMENTOS QUALÓFILOS

2.3.1. ARGUMENTOS BASADOS EN LA CONCEBIBILIDAD

En el anterior apartado, cuando introducíamos el primer bloque de argumentos *qualófilos*, destacamos, entre paréntesis y en cursiva, que la concebibilidad *supuestamente* implica posibilidad. Veamos en primer término en qué sentido este supuesto resulta problemático.

Descartes, en la meditación sexta, propone que «no puede dudarse que Dios tenga el poder de producir todas las cosas que [Descartes es] capaz de concebir con distinción», y

añade que «nunca [ha] juzgado que le fuese imposible [a Dios] hacer cosa alguna sino porque [Descartes] encontraba contradicción en poderla concebir bien».⁽³⁹⁾ Persuasivo, pero no es muy difícil *concebir* el modo en que surgen con este tipo de planteamientos dos clases de problemas. Por una parte, qué sea concebible no es enteramente claro. Por ejemplo, ¿qué consideraremos contradictorio y por tanto inconcebible? ¿Sólo aquello que viole las leyes de la lógica? ¿Cuál lógica? ¿Por qué sólo estas leyes? Si admitimos que tal vez las leyes de, pongamos por caso, la física, tienen algo que decir acerca de lo concebible por lo que al movimiento respecta, ¿eran en tiempos de Descartes concebibles las mismas cosas que hoy día? En esta situación, ¿qué clase de argumentos son los que apelan a la concebibilidad en áreas científicamente incompletas? ¿Conoce el lector alguna ciencia completa? ¿Qué significa ciencia completa? Por otra parte, la segunda clase de problemas resulta más abstracto, y esto porque tenemos que hacer abstracción de lo ganado con lo antedicho: concediendo que «concebible» tenga un sentido claro, ¿qué tipo de vínculo encontramos entre *concebible* y *posible*? Ciertamente, la física ha propinado una –en absoluto trivial– «paliza» al *sentido común* desde principios del pasado siglo XX. Hemos podido comprobar no ya la posibilidad sino la efectiva realidad de hechos que atentan contra nuestras más arraigadas intuiciones de sentido común acerca de lo concebible... Así, ¿qué haremos con dicho vínculo? ¿Dejar que funcione en dos sentidos: que valga tanto lo inconcebible pero posible como lo –supuestamente– posible *por concebible*?

Al margen de estas concisas críticas globales a los argumentos basados en la concebibilidad, con respecto a los argumentos basados en la concebibilidad de zombis o *qualia* ausentes, quisiéramos apuntar –asimismo lacónicamente– que es ciertamente dudoso que alguien alcance a concebir *todo* lo que implica la noción de «réplica física y funcional de un ser humano». Por otra parte, dentro de un marco naturalista, parece evidente que habremos de considerar que explicar exhaustivamente un sistema (en este caso el «zombi») equivale a realizar una descripción causal exhaustiva de su comportamiento en todos los niveles; y recuérdese que los argumentos basados en la concebibilidad de zombis apelan a la hipótesis de que aun cuando fuéramos capaces de concebir todo hecho relevante en relación con la base física y funcional de un zombi-réplica-exacta-de-un-humano-consciente, no tendríamos motivos para atribuirle conciencia fenoménica. Pero... aquí parece que falla algo, pues, ¿pueden autoproclamados naturalistas como Searle apelar a la *corazonada zombi* sin abandonar por ello supuestos fundamentales de su tradición naturalista? En este sentido, el ejemplo de los «zagnets» de Dennett resulta ciertamente esclarecedor.⁽⁴⁰⁾ Se trata en su ejemplo de un sistema simple: un imán. Tal vez la mejor forma de reformular dicho ejemplo con arreglo a nuestros intereses actuales sea planteando la siguiente pregunta: ¿puede un filósofo naturalista –que no se considere, por alguna extraña *suti-*

(39) DESCARTES 1641: 140.

(40) En DAHLBOM 1993: 211.

leza, «naturalista dualista» o «naturalista panpsiquista»– concebir que *todos* los hechos físicos, funcionales y contextuales relativos a cualquier fenómeno natural son menos de lo que tal fenómeno natural *es en sí mismo*? Nos sentimos inclinados a responder que no –maticemos, de todos modos, que de lo que sí podría dudar un filósofo naturalista sería de que seamos capaces de comprender *todas* las implicaciones que hechos físicos extremadamente complejos podrían traer consigo.

Por su parte, los argumentos basados en espectros invertidos no resultarían aceptables toda vez que nuestra argumentación acerca de la ilegitimidad de la propiedad de la intrinsecalidad como característica de una noción de *qualia* aceptable para el filósofo naturalista alcance su blanco (por cierto que esto vale igualmente para los argumentos basados en zombis).⁽⁴¹⁾ Lo que este tipo de argumentos nos piden que imaginemos sería más de lo que a simple vista parece. Al presentarlos indicamos que lo que nos piden que imaginemos es que individuos con experiencias diversas –invertidas– *reaccionan íntegramente de forma idéntica ante los mismos estímulos*, y añadimos que esto no se limitaría a la conducta verbal, sino que atañería hasta a la última de las disposiciones reactivas implicadas en el procesamiento de la información relativa a un estímulo (incluso las inconscientes, como la respuesta galvánica o conductancia de la piel –índice de respuestas emocionales–, habrían de mantenerse constantes mientras varían sólo los *qualia* para que el argumento alcanzara sus objetivos –en el caso de la respuesta galvánica habría que suponer que los cambios en la resistencia galvánica de la piel que indicaban cierta respuesta emocional cuando el sujeto *experimentaba* un cierto tono de rojo han de producirse de forma idéntica tras la inversión y la adaptación cuando el sujeto *experimente* un cierto tono de verde ante un patrón de estímulos análogo al pretérito). Lo que nos piden, pues, es que imaginemos una serie de propiedades de los estados mentales netamente independientes de todo cuanto las rodee (como indicábamos, otro tanto cabría decir de lo que los argumentos basados en la concebibilidad de *qualia* ausentes nos piden que imaginemos). En pocas palabras: rechazada la propiedad de la intrinsecalidad ante las dudas razonables suscitadas por la idea de algo aislado y causalmente inerte, la idea del espectro invertido suscitará parejas dudas razonables –fundadas en aquéllas.

2.3.2. EL ARGUMENTO EPISTEMOLÓGICO Y LOS ARGUMENTOS BASADOS EN EL PUNTO DE VISTA

En nuestra opinión, este tipo de argumentos, por su parte, fracasa en su intento de refutar el fisicalismo por cuanto tratan de extraer conclusiones ontológicas de premisas epistemológicas. Aquí nos interesa reseñar la dirección que este tipo de argumentos si-

(41) Estamos enteramente de acuerdo con LEVINE 1995 cuando plantea que abandonar la intrinsecalidad como característica de nuestra noción de *qualia* conlleva abandonar también nuestras intuiciones acerca de la posibilidad de espectros invertidos y *qualia* ausentes –estamos de acuerdo en esto, pero, a diferencia de Levine, no consideramos que tal abandono conlleve una trágica pérdida.

guen en su camino hacia la certificación de la existencia de los *qualia*, pero tal certificación está en ellos vinculada al *desbarrado* modo en que tratan de refutar el fisicalismo. Así, aunque no sea este último nuestro punto, señalaremos brevemente en qué consiste dicha falencia para poner de relieve cómo esta estrategia argumentativa trata de probar la existencia de los *qualia* –ofreciendo, como apuntaremos, intuiciones relevantes al respecto. Argumentaciones de este tipo se basan en una velada anfibología entre «conocer» y «experimentar» –y en un uso *indiscriminado* de estos verbos. La primera noción puede ilustrarse directamente y con facilidad haciendo referencia a conceptos, relaciones entre los mismos y actitudes de individuos tanto hacia unos como hacia otras: nos encontraríamos ante un marco, por así decir, reducible sin pérdida aparente a proposiciones (ejemplo: « $4 \text{HCl} + \text{MnO}_2 \leftrightarrow \text{MnCl}_2 + 2 \text{H}_2\text{O} + \text{Cl}_2$ », «Pedro sabe que: $4 \text{HCl} + \text{MnO}_2 \leftrightarrow \text{MnCl}_2 + 2 \text{H}_2\text{O} + \text{Cl}_2$ »). En el caso de la segunda noción, la posibilidad de reducir sin pérdidas una experiencia a proposiciones resulta más que discutible. Breve y *metafóricamente*: de un *explanans* puede saltarse a un *explanandum*, pero nunca obtener un *factum*.

Este tipo de argumentos se basa en el aspecto subjetivo, privado e inefable de la experiencia consciente, y trata de probar,⁽⁴²⁾ partiendo de él, la existencia de las propiedades de la misma a las que los filósofos se refieren con el término «qualia». En el caso del argumento de Jackson,⁽⁴³⁾ su argumentación está lastrada por el hecho de que con la misma no pretende probar la existencia de tales propiedades, sino de ellas en tanto aspectos de la vida mental que no pueden reducirse a hechos físicos de ninguna clase. Esto, pretende, se seguiría del hecho de que Mary *conoce* todos los hechos físicos acerca de la visión en color y, sin embargo, *aprende* algo nuevo al abandonar su cautiverio en blanco y negro y tener por vez primera experiencias cromáticas. La conclusión no se sigue, pues Mary estaría accediendo al mismo hecho (la visión en color) de dos modos distintos, conceptualmente en el primer caso y experiencialmente en el segundo (al abandonar su cautiverio acromático). La única conclusión plausible es que leer un detallado libro sobre Praga no es como visitar Praga, lo cual no quiere decir que el libro sea falso o insuficiente (podría tratarse de una colección en millones de volúmenes que contuvieran información precisa de hasta incluso el último rincón de la ciudad, de *todos* los detalles, como propondría el argumento de Jackson), sino que no va a transportar al lector a Praga más que metafóricamente. ¿Por qué? Por el mero hecho de que podemos tener un concepto *acabado* de Mercurio como primer planeta del Sistema Solar sin habernos acercado nunca a un telescopio, y, a la inversa, podemos haber tenido experiencia sensible (visual) del planeta que los astrónomos llaman Mercurio sin saber de él nada en absoluto salvo que «veo un pequeño punto luminoso a través de este aparato». En otras palabras: tanto la experiencia sensible como el conocimiento proposicional basado en conceptos representan aspectos del mundo, pero cada

(42) *Colateralmente*, como hemos indicado.

(43) JACKSON 1982

uno de ellos constituye una clase distinta de representación y, por tanto, representan el mundo de diferente manera –proporcionan vías diferentes de acceso a los mismo hechos–, de donde no cabe colegir que nos hallemos ante dos bloques ontológicos estancos y discretos. La conclusión que podría extraerse del argumento de Jackson sería, cuando más, que ser informado proposicionalmente difiere de ser informado sensiblemente –o, cabría decir, en términos russellianos, conocer *por familiaridad*–, lo cual podría ser el caso incluso cuando en ambos casos se nos estuviera informando de lo mismo. Jackson, podría defenderse desde una perspectiva holista acerca del carácter fenomenológico de la conciencia similar a la de Searle, alcanza a mostrar intuitivamente que los *qualia* ligados a estados mentales con contenido proposicional difieren de los perceptivos, pero no que los *qualia* existan como aspectos no físicos de la mente o los estados mentales... a no ser que pretendamos que *nuestra* epistemología determine la ontología.

Ahora, ¿ofrece alguna intuición el argumento de Jackson acerca de la existencia de los *qualia*? Ciertamente; sin ir más lejos muestra intuitivamente que la experiencia consciente no es, exclusivamente, cosa de contenido proposicional o conceptual. En este sentido, podemos afirmar que logra dirigir certeramente nuestra intuición hacia la propiedad de los *qualia* según la cual los mismos son privados y están dotados de perspectiva. Nagel lograría lo mismo, pero en su caso el núcleo de su argumentación tendría un anclaje ontológico en virtud del cual nos conduce a pensar –cabe decir intuir– la peculiaridad de la perspectiva de primera persona como fundada en qué *somos* (murciélagos, armadillos, humanos...), en lugar de en qué *pensamos* –como sucede en el caso de Jackson, en el cual la perspectiva depende del tipo de representaciones que un mismo individuo de una misma especie (Mary) maneja. En cualquier caso, parece legítimo sostener que los dos aportan intuiciones importantes (a pesar de que no logran refutar concluyentemente el fisicalismo) acerca del carácter privado de los estados mentales conscientes: sólo Mary puede experimentar lo que Mary experimenta y sólo un murciélago *podría* experimentar el tipo de cosas que un murciélago puede experimentar... Lo que a primera vista constituye una mera obviedad, resulta, en un área como la filosofía de la mente, una importante conquista.

BIBLIOGRAFÍA

- BALOG, K. (2009): «Phenomenal Concepts», en McLaughlin, B.; Beckermann A.; Walter, S. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford: Clarendon Press, pp. 292-312.
- BENNETT, M.; HACKER, P. (2003): *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell.
- BENNETT, M.; DENNETT, D.; HACKER, P.; SEARLE, J. (2007): *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Barcelona: Paidós, 2008.

- BLACKMORE, S. (2006): *Conversations on Consciousness. What the Best Minds Think About the Brain, Free Will, and What It Means To Be Human*. New York: Oxford University Press.
- BLOCK, N. (1978) «Troubles with functionalism», en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9, pp. 261-325.
- BLOCK, N. (1994a): «Consciousness», en Guttenplan, S. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 209-218.
- BLOCK, N. (1994b): «Qualia». en Guttenplan, S. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 514-520.
- BLOCK, N. (1994c): «What is Dennett's Theory a Theory of?», en *Philosophical Topics*. 22, pp. 23-40.
- BLOCK, N. (1997): «On a Confusion about a Function of Consciousness», en Block, N., Flanagan, O. y Güzeldere, G. (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical debates*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 375-417.
- BRONCANO, F. (1995): *La mente humana*. Madrid: Trotta.
- CHALMERS, A. F. (1976): *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. Madrid: Siglo XXI, 1990.
- CHALMERS, D. J. (1996): *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- CLARK, A. (2001): *Mindware. An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. New York: Oxford University Press.
- CRANE, T. (1995): *La mente mecánica. Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- CRANE, T.; PATTERSON, S., eds. (2000): *The History of the Mind Body Problem*. Londres: Routledge.
- DAHLBOM, B. (1993): *Dennett and his Critics*. Oxford: Blackwell, 1995.
- DENNETT, D. C. (2005): *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Buenos Aires/Madrid: Katz, 2006.
- DESCARTES, R. (1641): *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alianza, 2005.
- FLANAGAN, O. J. (1992): *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- GARCÍA SUÁREZ, A. (1995): «Qualia: propiedades fenoménicas», en Broncano, F. (ed.), *La mente humana*, Madrid: Trotta, pp. 353-383.
- GLOCK, H-J. (2008) *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- GREGORY, R. L., ed. (1995): *Diccionario Oxford de la mente*. Madrid: Alianza.
- GUTTENPLAN, S., ed. (1994): *A Companion to the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- JACKSON, F. (1982): «Epiphenomenal Qualia», en *Philosophical Quarterly*, 32, pp. 127-136.

- LEVINE, J. (1995): «Qualia: Intrinsic, Relational or Whath?», en Metzinger, T. (ed.), *Conscious experience*, Schöningh/Imprint Academic, pp. 277-292.
- LEWIS, C. I. (1929): *Mind and the World Order. Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Dover Publications, 1990.
- LEWIS, D. (1983): «Extrinsic properties», en *Philosophical Studies*, 44, pp. 197-200.
- LEWIS, D. (1986): *On the Plurality of Worlds*. New York, Blackwell.
- LOCKE, J. (1690): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- MADDY, P. (2007): *Second Philosophy. A Naturalistic Method*. New York: Oxford University Press.
- NAGEL, T. (1974): «What is it like to be a bat?», en *The Philosophical Review*, 83, 4, pp. 435-450.
- NAGEL, T. (1986): *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- PÉREZ, D. I. (2002): «Los qualia desde un punto de vista naturalista», *Azafea*, 4, pp. 65-83.
- RAKOVA, M. (2006): *Philosophy of Mind A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- SEARLE, J. R. (1980): «Minds, brains, and programs», en *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 3, pp. 417-457.
- SEARLE, J. R. (1983): *Intentionality. An Essay on the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHOEMAKER, S. (1994): «Self- Knowledge and 'Inner Sense'. Lecture III: The Phenomenal Character of Experience», en *Philosophy and Phenomenological Research*, LIV, 2, pp. 291-314.
- SIDER, T. (1996): «Intrinsic properties», en *Philosophical Studies*, 83, pp. 1-27.
- STIGOL, N. (2000): «Representacionalismo y qualia», en *Teorema*, XIX, pp. 31-39.
- STRAWSON, G. (1994/2010): *Mental Reality*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, Bradford Books.
- VALLENTYNE, P. (1997): «Intrinsic properties defined», en *Philosophical Studies*, 88, pp. 209-219.
- VICENTE, A. (2001): «El principio del cierre causal del mundo físico», en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 33, 99, pp. 3-17.
- WILSON, R. A.; KEIL, F. C., eds. (1999): *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. J. J. (1922): *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2007.
- WITTGENSTEIN, L. J. J. (1953): *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM/Crítica, 1988.
- YABLO, S. (1999): «Intrinsicness», en *Philosophical Topics*, 26 (1&2), pp. 479-505.

L EIBNIZ: FÍSICA Y METAFÍSICA EN EL CARTEO CON CLARKE Y EN EL *PHORANOMUS*

Michele Cardani

Resumen: La relación entre física y metafísica es la cuestión capital en toda la producción filosófica de Leibniz. El carteo con Clarke y los argumentos del *Phoronomus* permiten destacar que incluso el concepto de mónada, que representa el legado más significativo de la metafísica leibniziana, tiene que ser considerado como un puente entre el dominio de la ciencia física y la esfera del pensamiento puro y de la filosofía. La comparación con las escuelas de Descartes y Newton confirma la tesis y permite establecer los límites de las influencias recíprocas entre los pensadores.

Palabras clave: cuerpo, dinámica, espacio, fuerza, metafísica, mónadas.

Abstract: The relationship between physics and metaphysics is the fundamental question of the whole philosophical work of Leibniz. The correspondence with Clark and the arguments of *Phoronomus* allow highlighting that even the concept of monad, which represents the most important heritage of Leibniz's metaphysics, must be considered as the connection between the field of science and the sphere of pure thought and philosophy. The comparison with the school of Descartes and Newton strengthens the thesis and permits fixing the bounds of the mutual influence of the philosophers.

Keywords: body, dynamics, force, metaphysics, monads.

Leibniz ya había logrado su madurez filosófica y científica cuando empezó (en la mitad de Noviembre de 1715) la correspondencia con el teólogo y filósofo Samuel Clark. Los temas desarrollados en por los dos intelectuales, de hecho, son múltiples y testimonian el cumplimiento de su nivel especulativo: a partir de las consideraciones de carácter científico, la discusión progresa hasta llegar a cuestiones que están más relacionadas con la definición de Dios, la libertad, la armonía preestablecida, la comparación con las diferentes escuelas filosóficas.

En este trabajo, intentaremos cumplir el objetivo de realizar un enfoque sobre algunos aspectos peculiares de la producción científica leibniziana, con la intención de destacar y comprender la particular relación instituida por Leibniz entre los resultados de su vocación matemático-física y las consideraciones metafísicas que justifican los contenidos científicos de su doctrina. Nuestra ambición será llevar a cabo el dicho análisis sin olvidar

las argumentaciones del diálogo *Phoronomus* y las objeciones en contra de la posición de Clarke.

Como subraya Massimo Mugnai en una obra introductora a la filosofía leibniziana (M. Mugnai 2001), Leibniz nunca cesa de repetir que el estudio de la dinámica constituye la verdadera antesala de la metafísica; pero ¿en qué sentido hay que interpretar esa declaración?

Para no abalanzarse hacia conclusiones precipitadas, siendo nuestra intención efectuar un estudio crítico y posiblemente no aproximado, quizás sea oportuno dar un paso atrás y considerar la posición teórica asunta por Newton respecto a la necesidad de aclarar esa misma relación: estamos convencidos de que es justamente a partir de la comparación con la doctrina del científico inglés (o con aquella de su secuaz firme Clarke) que algunos elementos interesantes se harán más claros. Cuando Ernst Cassirer en su obra *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* escribe que el objetivo de la ciencia de Newton no es la abolición de la metafísica, sino «la delimitación de su ámbito respecto a la ciencia matemática exacta» (E. Cassirer 1977: 172), su intención es destacar que la magnitud del mismo Newton ha condicionado no solamente la evolución de la metafísica, sino también el desarrollo de la filosofía natural.

Sin embargo, no hay que subestimar las consideraciones llevadas a cabo por Cassirer más tarde, cuando el filósofo alemán recuerda que la doctrina newtoniana implica algunas asunciones problemáticas muy difíciles de solucionar: entre ellas, reputamos de máxima importancia la cuestión del espacio absoluto, que no tardará en asumir la forma de un laberinto del cual se hace complicado salir.

No es mera casualidad, entonces, el hecho de que Leibniz dedique a la cuestión del espacio absoluto párrafos extremadamente importantes en la correspondencia con Clarke, ni hay que considerar insignificante o exclusivamente “metafísica” la relación dialéctica entre Leibniz mismo y la escuela cartesiana (a su vez involucrada en la disputa), puesto que los dos oponentes alternan posiciones más cercanas en cuanto a ese mismo problema con otras completamente incompatibles.⁽¹⁾

En un texto mucho más actual de los que acabamos de citar, Mauro Dorato analiza la relación entre las leyes enunciadas por Newton en los *Principia Mathematica* y su concepción del espacio. La pregunta sobre la prioridad del concepto de espacio respecto a las leyes no es nada banal; sobre todo, si se considera que Leibniz critica con fuerza la ley de atracción a distancia, el más famoso descubrimiento de Newton. La ley fue enunciada por

(1) En general, una actitud filosófica que evalúa la importancia de una teoría en relación con sus hipotéticas anticipaciones, no es sana para la investigación y lleva a cabo consideraciones confirmadas sólo en retrospectiva. Por el otro lado, es también importante reconocer que algunas ideas han contribuido al desarrollo de la ciencia. El mismo Einstein en su libro *La Relatividad, una exposición divulgativa* reconoce el gran valor de las teorías cartesianas que demuestran la inconsistencia del concepto de espacio vacío. Nosotros no tenemos que interpretar sus palabras como el reconocimiento de una previsión del futuro de la ciencia por parte del filósofo francés, sino como el testimonio de la importancia de la discusión sobre la cuestión del espacio en los siglos XVII y XVIII.

el científico inglés en 1678, pero en ella se puede encontrar el problema clásico de la relación entre la eficiencia de la descripción matemática y su validez en cuanto explicación de los hechos empíricos. El sistema newtoniano, de hecho, se presenta como una modalidad muy válida de describir las trayectorias de los planetas, pero no revela la esencia de la gravitación ni puede explicarla utilizando conceptos conocidos. Tendremos entonces que preguntarnos si el famoso dicho *hypotheses non fingo* puede verdaderamente alejar los espectros de las cualidades ocultas y de una metafísica nociva.

Para contestar a esta cuestión, tenemos que enfocar nuestra atención sobre la formulación matemática de la ley misma: podremos comprender más claramente 1. por qué causó tanto desconcierto; 2. las razones que provocaron el retorno de viejas controversias; 3. los principios que la ley violaba según la perspectiva de Leibniz.

Consideramos que: con F entendemos la fuerza de atracción entre dos cuerpos; con G la constante de gravitación; con m y M las masas de los cuerpos; con d la distancia entre

ellos. Newton enuncia que $F = \frac{m \cdot M}{d^2} \cdot G$

En cuanto a esta fórmula queremos destacar dos aspectos: en primer lugar, m y M indican los centros de gravedad de los cuerpos. La acción de la fuerza es entonces a distancia y central. En segundo lugar, es evidente que la misma acción entre los cuerpos es inmediata. El problema se presenta sólo aparentemente intuitivo: el lápiz con el que escribimos se cae de la mesa. Es entonces atraído por el centro de la Tierra sin que nos podamos dar cuenta de un hipotético lapso de tiempo durante el cual la masa del lápiz no está influenciada por la masa de la Tierra.

¿Pero podemos pensar lo mismo en el caso de distancias mayores?

¿Cómo es posible imaginar que la masa del Sol ejerza una fuerza de atracción sobre la Tierra de manera inmediata (es decir, recorriendo ciento cincuenta millones de kilómetros en un tiempo nulo)?

¿Cómo pueden dos cuerpos materiales atraerse a través de un espacio vacío sin la mediación de ninguna sustancia?

La experiencia común tanto como la tradición filosófica desde Aristóteles sugieren que para mover un objeto es necesario un “contacto”. No obstante su familiaridad y su intuitividad, la fuerza de gravedad parece entonces poseer rasgos completamente distintos:

Un cuerpo, por naturaleza, es siempre movido de otro cuerpo que, en el choque, lo empuja: tras el choque, el cuerpo seguirá moviéndose hasta cuando no sea obstaculizado por otro cuerpo que lo toque. Todas las diferentes acciones sobre cuerpos son milagrosas o imaginarias.⁽²⁾

(2) LEIBNIZ 2000: 346.

Preguntas parecidas a las que hemos formulado son dirigidas por Leibniz a Clarke en el quinto escrito del carteo⁽³⁾:

Había observado que una atracción propiamente dicha [...] sería una acción a distancia, sin medio. Se contesta que una atracción sin medio sería una contradicción. Pues bien: ¿pero entonces cómo entendemos cuando se dice que el Sol, a través de un espacio vacío, atrae la Tierra? ¿Es Dios quien sirve de medio? Pero sería el caso de un milagro [...]: esto iría más allá de la fuerza de las criaturas.⁽⁴⁾

Los conceptos utilizados por Leibniz evidencian la complejidad de la cuestión: aquí, en particular, nos interesa observar que el problema del espacio coincide con el problema del medio físico en el que la fuerza actúa. La instantaneidad de la atracción entre dos cuerpos a distancia sin la integración de una variable temporal implica que:

1. el medio es no-influyente en el proceso de transmisión de la fuerza;
2. la velocidad de acción de la fuerza es infinita;
3. el medio material en el que la fuerza se propaga debe poseer características contradictorias (como, por ejemplo, una rigidez absoluta y fricción nula);
4. sostener la existencia de un espacio infinito y absoluto sería

como afirmar, en la hipótesis cartesiana de un universo corpóreo, extenso y sin confines, que el mismo universo podría existir cuando todo cuerpo que lo compone fuese aniquilado.⁽⁵⁾

Pero entonces, como afirma Leibniz en el carteo, ¿la propuesta de Newton y Clark introduce la existencia de quimeras en la filosofía natural?

La historia de la ciencia de los tres siglos siguientes nos cuenta un final que difícilmente satisfecería a Leibniz: no solamente por su valor científico las leyes de Newton parecían el *non plus ultra* de la física moderna, sino que también lograron un valor epistemológico enorme: con una sola ecuación se podían expresar y unificar las leyes de Kepler y los descubrimientos de Galilei.

Pero las polémicas dirigidas por Leibniz a Clarke no se dejan reducir a este tema: de hecho, ellas son el fruto del estudio de las leyes del movimiento y presuponen la idea de que una verdadera metafísica tenga que relacionarse con «las nociones más generales, como, por ejemplo, la causa y el efecto».⁽⁶⁾ En otras palabras, la metafísica tiene que ser estudiada con el máximo rigor y máxima severidad en contra de las ficciones de la filosofía vulgar, hasta que se llegue a demostrar que «los principios de la mecánica [...] llevan a causas superiores respecto a los cuerpos y dependen de razones que trascienden la imaginación».⁽⁷⁾

(3) Señalamos que la discusión de la filosofía de Newton no implica la falta de admiración respecto a su nivel especulativo (cf. HACYAN 2007: 415-431).

(4) LEIBNIZ 2000: 370.

(5) LEIBNIZ 2000: 323.

(6) LEIBNIZ 2000: 311.

(7) LEIBNIZ 2007: 705.

Los argumentos leibnicianos del carteo⁽⁸⁾ se refieren tanto a la física cartesiana como a la filosofía natural de Newton. En la tercera respuesta a Leibniz, Clarke recalca la validez del concepto newtoniano de espacio absoluto:

Si el espacio no fuese nada más que el orden de las cosas existentes, significaría que si Dios moviese el entero mundo material en línea recta, con cualquier grado de velocidad, el mundo mismo seguiría siempre en el mismo lugar; y, si dicho movimiento fuese de repente parado, nada recibiría un choque.⁽⁹⁾

Ahora bien, dos aspectos merecen nuestra atención: la primera cuestión es de naturaleza física y relaciona Leibniz y Descartes en su posición crítica hacia Newton. La segunda pertenece al ámbito metafísico, ya que en ella la argumentación del *principio de razón suficiente* se mezcla con la discusión del *principio de identidad de los indiscernibles* y causará, en el *Phoronomus*, un alejamiento de Newton y Descartes mismo. El párrafo citado muestra que la concepción newtoniana del espacio prescinde del orden de las cosas existentes y que el dicho concepto no es relativo, sino que es un “rasgo necesario de las cosas”: por esta razón, el espacio debe existir más necesariamente de las sustancias no necesarias. Es decir: estamos admitiendo que

el espacio no está amarrado a los cuerpos, sino existe en los cuerpos y fuera de ellos. El espacio no está cerrado entre los cuerpos, sino que los cuerpos, existiendo en el espacio inmenso, son limitados por sus propias dimensiones.⁽¹⁰⁾

Se va aclarando, entonces, la distancia con Descartes: el filósofo y científico francés, piensa que el espacio y la sustancia corpórea en ello contenida difieren entre sí por la manera según la cual son concebidos, y que las dimensiones que constituyen el espacio son las mismas para los cuerpos. Lo que Leibniz evidencia a través de su análisis, es que no podemos pensar al espacio sin concebir, a la vez, los cuerpos.

Como hemos visto, Leibniz dirige su crítica a la posición de Newton-Clarke a partir de las leyes del movimiento. En la tercera carta que acabamos de analizar, el filósofo inglés Clarke sostiene que si Dios moviese el universo, nuestro mundo debería cambiar de posición sin que nadie pueda darse cuenta. Dicho argumento, que según Clarke resulta conclusivo, debería demostrar que el espacio absoluto, gracias a sus rasgos, «conserva su existencia sin relacionarse con otros objetos externos y permanece igual e inmutable».⁽¹¹⁾ La respuesta de Leibniz une dos aspectos, llevando a cabo la búsqueda síntesis entre ciencia y filosofía: en primer lugar (aspecto físico), observa que el movimiento puede ser independiente de una singular observación, pero no puede ser independiente de la condición de “observabilidad”, de manera que «cuando no hay movimiento observable, no hay movi-

(8) Voltaire definió el carteo como «el monumento de una controversia literaria más bello que tenemos» (CASSIRER 1977: 194).

(9) LEIBNIZ 2000: 317.

(10) LEIBNIZ 2000: 331.

(11) CASSIRER 1977: 189.

miento en ningún sentido».⁽¹²⁾ En segundo lugar (aspecto filosófico), asume la existencia de un espacio absoluto y la posibilidad de que efectivamente Dios pueda mover todo el universo en línea recta: la consecuencia sería que un cualquier punto en el espacio que no contenga cuerpos sería exactamente igual a otro. Pero esta conclusión es en evidente contraste con el principio que enuncia que «dos estados indiscernibles son el mismo estado y de consecuencia se trataría de un movimiento que no mueve nada».⁽¹³⁾

Leibniz une al argumento físico según el cual en un sistema de referencia inercial en movimiento rectilíneo uniforme no es posible distinguir un estado de reposo de un estado de movimiento, la idea metafísica de otro principio, llamado *identidad de los indiscernibles*.

Pero nuestras consideraciones no acaban con el reconocimiento de ese punto. De hecho, si bien podemos admitir la validez de las deducciones del filósofo inglés, de todos modos no podemos solucionar la siguiente cuestión: por qué Dios ha colocado los cuerpos en un lugar en vez que en otro?

La uniformidad del espacio implica que no hay ninguna razón, ni interior ni exterior, que permita distinguir las partes [del espacio mismo] y efectuar una selección entre las partes mismas. De hecho, una razón exterior para efectuar distinciones, se fundaría sólo en el interior, porque de otra manera se trataría de discernir lo indiscernible o elegir sin discernir. Una voluntad sin razón no sería otra cosa sino la doctrina epicúrea: un Dios que actúa según tal voluntad, sería un Dios sin nombre.⁽¹⁴⁾

Ahora bien, es aquí donde podemos comprender con claridad la razón de la disputa con Clarke sobre el problema del espacio: la concepción newtoniana del espacio absoluto se opone completamente a la ciencia física cartesiana, describiendo dicho concepto como una propiedad real y necesaria, un lugar uniforme y homogéneo que existe independientemente de la presencia de cuerpos⁽¹⁵⁾. Según un esquema argumentativo que se parece a aquél del *Phoronomus*, Leibniz objeta al filósofo inglés que su posición no es conciliable con las leyes físicas del movimiento y que además viola los principios de razón suficiente y de identidad de los indiscernibles: el concepto de espacio se transformaría en un ídolo. Es más: para Leibniz, el mecanicismo newtoniano adquiriría los rasgos del ocultismo; en cambio, sólo la filosofía leibniziana y sus principios serían capaces de «cambiar el estado de la metafísica: la cual, gracias a ellos [los principios], llegaría a ser real y demostrativa, mientras que antes consistía en otra cosa sino en términos vacíos».⁽¹⁶⁾

La propuesta del filósofo alemán se traduce entonces en una nueva definición del concepto de espacio, que pierde su papel absoluto para asumir una esencia relativa (por lo

(12) LEIBNIZ 2000: 354.

(13) LEIBNIZ 2000: 323.

(14) LEIBNIZ 2000: 324.

(15) Es importante evidenciar que: 1. Leibniz critica que Clarke utiliza de manera obscura los términos “propiedad” y “espacio”, porque quedan sin una definición clara; 2. si bien se puede hablar de espacio vacío de materia, no se puede hablar de espacio absolutamente vacío, ya que seguramente Dios debe estar en ello presente.

(16) LEIBNIZ 2000: 321.

tanto ideal): es decir, se trata ahora de un orden de existencia de las cosas que se manifiesta solamente en la simultaneidad entre ellas mismas⁽¹⁷⁾.

Hemos visto que la oposición a la doctrina de Newton-Clarke nace de la aceptación de la física de Descartes, la cual sostiene la coincidencia entre los conceptos de extensión, cuerpo, espacio. Hemos dicho también que la física de Leibniz no se deja reducir a los principios de la escuela cartesiana. Leibniz desarrolla su crítica al filósofo francés en el *Phoronomus* y ya en el *incipit* se hace concreta. Si bien los méritos de Descartes no quedan olvidados, las faltas de su doctrina son evidenciadas con la máxima fuerza.

En el ensayo cartesiano que ya hemos citado, el autor francés sostiene que todo cuerpo tiene una fuerza que consiste en el hecho de que:

cada cosa tiende a permanecer en el mismo estado en el cual se encuentra, conformemente a la ley expuesta en el primer punto. De aquí sigue que todo lo que está unido con otra cosa tiene una fuerza que impide ser desunido y lo que está desunido tiene una fuerza para quedar desunido; lo que se encuentra en estado de reposo, para seguir en su estado y consecuentemente para resistir a la circunstancias que lo pueden modificar; lo que se mueve, para preservar su movimiento, es decir un movimiento de la misma velocidad y dirección. Dicha fuerza es medida en relación a la magnitud del cuerpo en el que se encuentra y a la superficie del cuerpo mismo, y en relación a las características del movimiento y de la contrariedad del modo en que dos cuerpos se encuentran entre ellos.⁽¹⁸⁾

De hecho, el argumento no se aleja de los temas del *Phoronomus*: con el nombre de «phoronomica», Leibniz se refiere a las leyes de la naturaleza según su relación con la comunicación del movimiento y de las fuerzas. El diálogo, que está estructurado en dos partes y es un claro homenaje a Galilei, es un estudio de las leyes del movimiento y de la fuerza motriz, de la conservación de la cantidad de movimiento y de las potencias en los choques, de la ley de gravedad, de las relaciones entre fuerza viva, velocidad y masa. No hay que sorprenderse entonces si las críticas a Descartes encuentran su fundamento en razones metafísicas y no solamente físicas.

Desde un punto de vista metafísico, la idea de Descartes según la cual $F_{motriz} = Q = mv$ implica la reducción de la materia a su cualidad: la extensión. Consecuentemente, si se-

(17) Este cambio de estatuto de la metafísica no es simplemente el convencimiento de Leibniz o un stratagemata argumentativo. Si consideramos los éxitos de este cambio, es evidente que no se trata de una cuestión secundaria. Entre las otras numerosas razones teóricas, también este aspecto jugará su papel en la reflexión kantiana sobre el problema de las fuerzas. Si por un lado a la crítica de Newton y Clarke al concepto de mónada corresponde la polémica en contra de las cualidades ocultas y de la atracción a distancia; por otro lado, es cierto que el problema empezaba a moverse del ámbito puramente físico hacia el ámbito metodológico general. No se trataría, según Cassirer, de una disputa entorno a la interpretación de hechos particulares, sino de un desacuerdo profundo que implica una disconformidad con respecto a los principios y el *modus cognoscendi* de la naturaleza en general. Justamente bajo esta perspectiva se desarrolla la crítica kantiana a la posición de Leibniz, a la cual el filósofo de Königsberg reconoce el valor del resultado sin dar alguna comprobación a su fundación y deducción. Cf. CASSIRER 1987.

(18) EINSTEIN 2006: 166-167.

guimos a Descartes, solamente la materia en cuanto extensión puede ser considerada un fenómeno cierto y evidente.

Cuando Leibniz conduce su lector hacia el sagrario de la naturaleza, quiere evidenciar que los mismos principios mecánicos y las razones de las leyes del movimiento no nacen de la necesidad de la materia, sino de un principio más alto, independiente de la imaginación y de las matemáticas.

Reivindicando la necesidad más bien filosófica que científica de volver a los antiguos principios, Leibniz muestra la inexactitud de la posición de Descartes: con referencia a las leyes de Galilei y siguiendo el principio que «el efecto entero corresponde siempre a su causa plena»,⁽¹⁹⁾ el filósofo conduce la siguiente reflexión:

la fuerza adquirida por un cuerpo A del peso de 1 libra que cae de una altitud de 4 toesas es equivalente a la fuerza de un cuerpo B del peso de 4 libras en su caída de una altitud de 1 toesa. Por lo contrario, la cantidad de movimiento Q resulta diferente: siendo doble la velocidad del cuerpo A (no obstante se trate de una altitud cuádrupla), obtenemos que: si $Q = mv$, entonces $Q_A = 1 \times 2 = 2$; $Q_B = 4 \times 1 = 4$.

El principio según el cual hay que medir la fuerza respecto a la cantidad de efecto que produce representa el paso del mundo de los fenómenos al ámbito metafísico: ese principio, de hecho, «se acuerda perfectamente con los experimentos» y contemporáneamente refuerza la opinión de que «las causas de las cosas no son sordas y matemáticas [..], sino que provienen de una forma de inteligencia que se sirve de razones metafísicas».⁽²⁰⁾

Ahora bien, demostrada la desigualdad entre la cantidad de movimiento y la cantidad de fuerza y el hecho de que la cantidad conservada no es mv sino mv^2 (fuerza viva), Leibniz se interroga hacia la posibilidad de encontrar una inercia natural cuya existencia depende de la noción de cuerpo. Estas consideraciones son de importancia fundamental para comprender el camino que a partir del espacio newtoniano y de las ecuaciones cartesianas $F_{motriz} = Q = mv$ y $extensión = cuerpo = espacio$ conduce hacia el núcleo de la filosofía de Leibniz. Si seguimos a Descartes, entonces en un cuerpo no podemos encontrar nada más que propiedades geométricas; de manera que resulta evidente que:

un cuerpo no puede encontrarse en dos sitios ni dos cuerpos pueden estar en el mismo lugar. Así que podemos deducir lo contrario de la ley de inercia: precisamente, que el cuerpo es totalmente indiferente al movimiento y que un determinado grado de velocidad no le repugna más que otro.⁽²¹⁾

Así que, como afirma Lubiniano en el diálogo, no queda otra solución sino el abandono de la concepción “moderna” del cuerpo y la necesidad de ir buscando una noción que permita prever los efectos futuros y obtener de ellos las leyes del movimiento. El ataque

(19) LEIBNIZ 2007: 803.

(20) *Ibid.*

(21) LEIBNIZ 2007: 785.

hacia Descartes resulta verdaderamente incisivo y definitivo: Leibniz critica el acuerdo de las leyes cartesianas con sí mismas, siendo imposible demostrar, por ejemplo, por qué un cuerpo pequeño no puede mover un cuerpo de un tamaño mucho mayor. Además, hay que recordar el argumento de la divisibilidad de la materia, propuesto a través de las palabras de Lubiniano: si el concepto de cuerpo se reduce solamente a su extensión, y por definición la extensión es infinitamente indivisible, hay que considerar que la extensión no puede ser considerada el elemento sustancial de la materia:

en contraste con toda interpretación realista, según la cual la materia está compuesta por partículas infinitamente pequeñas, Leibniz no se cansa de hacer hincapié en el hecho de que las grandezas infinitesimales se caracterizan por ser una ficción puramente metodológica.⁽²²⁾

En contraste con Aristóteles (que distingue entre infinito potencial y infinito actual), pero aceptando el punto de vista de Galilei y Descartes, Leibniz sostiene la idea de la efectiva divisibilidad infinita del continuo físico. Ahora bien: si por un lado es cierto que Descartes ya había intuido esa posibilidad, por el otro su doctrina es criticada por no llegar a las consecuencias correctas: el filósofo francés no demuestra por qué la materia se presenta bajo la forma de un agregado y no bajo la forma de un polvillo compuesto de partículas pequeñas que no tienen ninguna relación de coherencia entre sí.

Estos argumentos inducen a Leibniz a reconocer la necesidad de hacer referencia a una entidad autónoma que no se deja reducir a las categorías del mecanicismo y de la simple descripción física.

Leibniz introduce entonces el concepto físico de fuerza para explicar los fenómenos relacionados con el movimiento y ofrecidos al estudio por medio de la observación. El principio que en los sistemas se conserva la fuerza viva y no la cantidad de movimiento implica la importante idea de que el movimiento mismo, así como el espacio, no son entidades reales. Por lo contrario (aquí otra vez se presentan los temas del carteo), «lo real y lo absoluto en el movimiento no consisten en lo puramente matemático»,⁽²³⁾ sino en algunos principios ideales de la metafísica que dependen «de la causa final y de los decretos del sapientísimo autor de las cosas».⁽²⁴⁾ Así que, como observado por Mugnai, más allá del mundo fenoménico Leibniz postula la existencia de entidades inmateriales, puros concentrados de energía: «dichas entidades son las sustancias simples o mónades».⁽²⁵⁾

El camino que hemos seguido en este ensayo puede considerarse terminado. El breve análisis del carteo y del *Phoronomus* muestra que el desarrollo del pensamiento de Leibniz no se aleja nunca de la necesidad de resolver los problemas de la naturaleza insiriéndolos en una tarea más profunda.

(22) CASSIRER 1977: 261.

(23) LEIBNIZ 2007: 801.

(24) *Ibid.*

(25) MUGNAI 2001: 145.

De hecho, hemos visto que en la disputa con Clarke, el filósofo alemán enfoca su atención sobre la concepción newtoniana del espacio absoluto, deduce sus paradojas y propone un concepto diferente: es decir, la idea de que el espacio tiene que ser entendido como la proporción matemática del orden relacional de las cosas. La idealidad de las relaciones (y con ellas, del espacio mismo), es un corolario fundamental del principio de Ockham, cuya violación conduce a complicaciones no necesarias.

La demostración a priori y a posteriori de la necesidad de introducir una nueva noción de cuerpo no exclusivamente geométrica es el consecuente eco al citado concepto de espacio, ya que su posición implica un renovado punto de vista hacia la efectividad del movimiento. El cambio de posición no es suficiente para describir los fenómenos naturales, cuya comprensión depende del recurso a seres o formas que la filosofía moderna había bandido.

La doctrina de las mónades, entonces, no es el resultado de una interpretación exclusivamente metafísica o “oculta” de las ciencias naturales: por lo contrario, es un intento concreto de contestar a problemas reales, y no es un «cuento de hadas»⁽²⁶⁾: porque «estas explicaciones, si por un lado pueden aparecer metafísicas, por el otro encuentran un utilizo maravilloso también en la física».⁽²⁷⁾

BIBLIOGRAFÍA

- CASSIRER, E. (1977): *Storia della filosofia moderna*. Roma: Newton-Compton.
- DESCARTES, R. (2006): “Estensione e movimento”, en Einstein A., *Relatività: esposizione divulgativa*, Torino: Bollati-Boringhieri, pp. 143-170.
- DORATO, M. (2005): “La filosofia dello spazio e del tempo”, en Allori V., Dorato M., Laudisa F., Zanghì N., *La natura delle cose. Introduzione ai fondamenti e alla filosofia della fisica*, Roma: Carocci, pp. 15-138.
- EINSTEIN A., (2006): “La relatività e il problema dello spazio”, en Einstein A., *Relatività: esposizione divulgativa*, Torino: Bollati-Boringhieri, pp. 294-314.
- HACYAN, S. (2007): “El mundo como representación matemática”, en Contreras, J.M., y Ponce de León, A., *El saber filosófico antiguo y moderno*, Buenos Aires-Madrid: Asociación Filosófica de México, pp. 415-421.
- LEIBNIZ, G.W. (2007): *Dialoghi filosofici e scientifici*. Milano: Bompiani.
- LEIBNIZ, G.W. (2000): *Scritti filosofici*. Torino: Utet.
- MUGNAI, M. (2001): *Introduzione alla filosofia di Leibniz*. Torino: Einaudi.

(26) MUGNAI 2001: X.

(27) LEIBNIZ 2000: 199.

L A DIFERENCIA POLÍTICA-ONTOLÓGICA EN LA FILOSOFÍA DE ALAIN BADIOU

Ignacio Gordillo

Resumen: El presente artículo tematiza la diferencia política en el pensamiento posfundacional a partir de la filosofía de Alain Badiou. En tanto esta diferenciación entre lo político (*le politique*) y la política (*la politique*) se corresponde con la distinción ontológica entre el ser y el acontecimiento, para comprenderla en profundidad es necesario explicar la ontología matemática de lo múltiple de Badiou, junto con los conceptos centrales de su filosofía. Finalmente, el filósofo francés afirma que la política como verdad se origina en un acontecimiento que interrumpe el orden del Estado.

Palabras claves: acontecimiento político, diferencia política, Estado de la situación, representación, vacío.

Abstract: This paper studies the political difference in post-foundational political thought in Alain Badiou's philosophy. In as much as this difference between the political (*le politique*) and politics (*la politique*) corresponds to an ontological distinction between the being and the event, to understand it in-depth it is necessary to explain Badiou's mathematical ontology of the multiple, along with the central concepts of his philosophy. Finally, the French philosopher affirms that politics as a truth is originated in an event that interrupts the State's order.

Keywords: political difference, political event, representation, State of the situation, void.

1. INTRODUCCIÓN

Desde sus inicios, el modo en que la filosofía ha considerado pertinente abordar a la política se ha articulado de diferentes maneras. En este sentido, un momento fundamental dentro de dicha temática y fundador de la filosofía política moderna, lo ha constituido el llamado *momento maquiaveliano*.⁽¹⁾ En efecto, la obra de Nicolás Maquiavelo permitió separar al pensamiento político respecto de los discursos ético-religiosos a los que se encontró plegada durante el Medioevo occidental y conferirle su propia especificidad y autonomía, al reconocer que la política tiene que ver con la dimensión intrínsecamente contingente que atraviesa a lo social.

Sin embargo, en las últimas décadas en la sociedad y el pensamiento occidental se ha experimentado una profunda despolitización de la política, cuestión a la cual alude el sociólogo suizo Oliver Marchart mediante su tesis de neutralización de lo político. Según

(1) Véase RINESI 2003.

esta tesis, la especificidad de la política se halla cada vez más en peligro de ser reducida o «neutralizada» dentro de una sociedad cada vez más burocratizada, tecnologizada y despolitizada.⁽²⁾ Así, las posibilidades del pensamiento y la intervención subjetivas en la política son cada vez más obstruidas por la lógica de gestión y funcionamiento del aparato estatal.

En este contexto, vale decir, la aparición de profecías acerca de un supuesto «fin de la política» posee, tal como observa Marchart, un carácter marcadamente ideológico. La negación de la contingencia, la historicidad y la conflictualidad propia de toda sociedad implicadas en ese enunciado que afirma el acabamiento de la política con el fin de reemplazarla por algún criterio «neutral y objetivo» de decisión, oculta en realidad un sentido político determinado.⁽³⁾

En el campo de la teoría política, la subordinación de la política a otros principios exteriores a ella forma parte del ideario que Marchart denomina teorías *fundacionalistas* y que engloba a teorías científicas diversas tales como el determinismo económico, la sociología, el positivismo, el conductismo, etc. Éstas suponen que la sociedad se basa en principios innegables e inamovibles, que están localizados fuera de la sociedad y de la política y, por ende, no pueden ser cuestionados. Dentro del fundacionalismo siempre se busca, entonces, algún fundamento trascendente que funde la política desde afuera.

Sin embargo, la idea de la existencia de un fundamento estable y objetivo que rijan la sociedad y la política ha entrado en crisis, tal como se aprecia en el devenir de los regímenes políticos de las últimas décadas⁽⁴⁾, así como en el agotamiento del paradigma fundacionista que la respaldaba teóricamente. Como respuesta a esta situación, en el pensamiento político reciente ha surgido una corriente que Oliver Marchart denomina *posfundacional* y la cual analiza en su libro *El pensamiento político posfundacional*. Dentro de esta corriente, sitúa a Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Claude Lefort y Ernesto Laclau, entre otros. La característica fundamental que comparten estos intelectuales es haber otorgado una importancia decisiva al hecho de realizar una distinción entre *la política* y *lo político* a la hora de teorizar sobre la política. Esta diferenciación conceptual, que tiene su germen en el texto de Carl Schmitt *El Concepto de lo Político*⁽⁵⁾, ha redundado en un cambio de la perspectiva filosófica sobre este campo, cuyas implicancias Marchart ha analizado y desarrollado en detalle en su libro. La tesis del autor es que, a partir de esta separación conceptual, este grupo de pensadores pretende indicar el carácter ausente y contingente del fundamento

(2) MARCHART 2009: 67.

(3) MARCHART 2009: 213.

(4) Esta «crisis de lo político», según Badiou, no sólo se ha manifestado en el derrumbe de la forma del Estado-Partido, sino también en el agotamiento de los sistemas políticos basados en la representación pluripartidista parlamentaria. Véase BADIOU 2006a: 66-68.

(5) Véase SCHMITT 1991. También RETAMOZO BENÍTEZ 2009.

sobre el que se establece la sociedad y, por consiguiente, la política; lo cual los asemeja a la postura de maquiaveliana mencionada anteriormente.

Por un lado, en estos autores la denominación de *la política* se utiliza para aludir, comúnmente, al subsistema social en el cual predomina el aparato del Estado como instancia normalizadora de la vida social y que ha sido el principal objeto de reflexión, crítica y evaluación por parte de la filosofía política tradicional. La idea de *lo político*, por su parte, sería de índole más filosófica, pues intenta hacer referencia a la *esencia* misma de la política y, en ese sentido, a aquello que desborda y muestra la contingencia de las distintas configuraciones de lo político-estatal en sus diversos contextos históricos (incluida su forma democrática-parlamentaria actual). Marchart sostiene entonces, desde una matriz heideggeriana, que la cuestión fundamental en toda la corriente posfundacionalista consiste en que la mencionada diferencia política se corresponde con una *diferencia ontológica*:

en cuanto diferencia, ésta no presenta sino una escisión paradigmática en la idea tradicional de política, donde es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión «ontológica» de la sociedad, en tanto que política se mantuvo como el término para designar las prácticas ópticas de la política convencional (los intentos plurales, particulares y, en última instancia, fallidos de fundar la sociedad).⁽⁶⁾

En consecuencia, sostiene Marchart, la diferenciación entre *la política* y *lo político*, al vincularse a una distinción de tipo ontológica, se aborda mejor desde una perspectiva filosófica que desde un punto de vista que sólo considere la usual faceta óptica (como lo harían, por ejemplo, la sociología, la historia o las ciencias políticas). Asimismo, precisar la tarea que la filosofía debe realizar en relación con *lo político* resultaría más problemático que cuando se aborda al objeto político tradicional, pues lo que aquella categoría designa no parece ser fácilmente identificable.⁽⁷⁾

A su vez, el pensamiento político posfundacional se despliega en un terreno donde no se abandona por completo la búsqueda de algún fundamento de la política, ya que concibe a esta empresa como algo necesariamente inacabado (dado que todo fundamento es ontológicamente contingente) pero, a la vez, indispensable.⁽⁸⁾ En este sentido, el prefijo «pos» del posfundacionalismo no indica una secuencia temporal, sino su distanciamiento tanto del fundacionalismo como del llamado *antifundacionalismo* de índole más relativista o pragmatista, representado, entre otros, por Richard Rorty.⁽⁹⁾

Dentro del grupo de pensadores contemporáneos que realizan una distinción entre la política y lo político a partir una perspectiva ontológica, Marchart encuentra, como

(6) MARCHART 2009: 19.

(7) MARCHART 2009: 20.

(8) Marchart analiza en su libro fundamentalmente a cuatro autores (entre ellos, Badiou) que se encuadran dentro de lo que él denomina *heideggerianismo de izquierda*; quienes lejos de extraer conclusiones puramente relativistas o conservadoras de la caída del fundamento último, han optado por considerarla una posibilidad para radicalizar las potencialidades transformadoras de la acción política sobre la sociedad. Véase MARCHART 2009: 17.

(9) MARCHART 2009: 31

dijimos, la figura del filósofo francés Alain Badiou. Sin embargo, resulta fundamental subrayar que en la obra de Badiou se invierte la significación de estas dos categorías contrapuestas, en tanto él prefiere utilizar la nominación de *le politique* («lo político») para referirse a la política convencional, objetivada y regulada; mientras que el término de *la politique* («la política») pasa a designar aquello que considera la verdadera política y que asume originariamente la forma fenomenal de un acontecimiento excepcional que interrumpe la normalidad social instituida, posibilitando la aparición de una novedad política. Por lo tanto, la existencia de la verdadera política, tal como la entiende Badiou, se asienta justamente en la falta de un fundamento inalterable (ya sea racional, natural o divino) en cualquier orden social y, de ese modo, es la prueba práctica de la condición posfundacional y contingente de la sociedad.

2. UNA FILOSOFÍA DEL ACONTECIMIENTO

2.1. HAY VERDADES

En tanto en la obra de Alain Badiou la formulación de la diferencia política se asienta sobre una distinción ontológica (lo cual, ya dijimos, es característico de todo el pensamiento posfundacional) entre el *ser* y el *acontecimiento*; comprender aquella diferenciación con mayor profundidad requiere hacer un breve recorrido por la ontología matemática de lo múltiple de Badiou, junto con una recuperación interesada de los aspectos y conceptos centrales de su filosofía.

La filosofía de Alain Badiou se destaca dentro de la escena contemporánea por ser uno de los pocos pensadores que se han opuesto con tenacidad al pensamiento filosófico «posmoderno»⁽¹⁰⁾ que postula el fin de las verdades, la caducidad de los grandes ideales (sobre todo, los políticos) y el final de la filosofía. Por el contrario, el filósofo francés afirma que hay verdades y que, en consecuencia, la filosofía no está acabada, aunque tampoco pueda considerarse ya, como en otros tiempos, un saber autofundante. La filosofía es posible en nuestros tiempos, pero únicamente si se toma conciencia de que su desarrollo en torno a su categoría central, la noción de *verdad*, depende de ciertas condiciones exteriores a ella. En efecto, Badiou sostiene que:

antes de la filosofía, un ‘antes’ que no es temporal, existen *las verdades*. Estas verdades son heterogéneas, y proceden en lo real independientemente de la filosofía (...). Los cuatro lugares plurales donde se apoyan esas verdades son la matemática, el poema, la [invención] política y el encuentro amoroso. Tales son las condiciones fácticas, históricas o prerreflexivas, de la filosofía.⁽¹¹⁾

(10) Cfr. VATTIMO 1995. Para mayor detalle de la reflexión de Badiou del proclamado fin de las verdades y de la filosofía, véase BADIOU 2007: 7-10; 2003a: 51-70.

(11) BADIOU 2003: 58

Estas condiciones que Badiou denomina procedimientos de verdad se corresponden con cuatro ámbitos de pensamiento (la ciencia, el arte, la política y el amor) que, según él, son los únicos susceptibles de producir verdades: sólo hay verdad artística, científica, política y amorosa.⁽¹²⁾ Además, ellas son supernumerarias respecto de lo que se enuncia en la lengua de los *saberes*, en cada uno de sus respectivos campos.⁽¹³⁾

El concepto de verdad del filósofo francés discute la postura dominante que afirma que en el mundo contemporáneo sólo existen cuerpos y lenguajes. En este sentido, Badiou declara dicho contraste con una expresión en el límite de la gramaticalidad: «no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades».⁽¹⁴⁾ Así, desea señalar el complemento y a la vez la excepción que constituye una verdad respecto de lo que hay, es decir, la evidente materialidad y diversidad de cuerpos y lenguajes, pues ella existe de modo incorpóreo y atraviesa las lenguas existentes como una Idea en el sentido platónico (aunque aquí no se declare que ella aparezca en *otro* mundo). Al mismo tiempo, esa dimensión universal que caracteriza a las verdades en sí mismas, junto con su eternidad⁽¹⁵⁾, no proviene de su puesta en trascendencia, ya que Badiou afirma que ellas deben aparecer en un mundo concreto y ser-ahí creadas, y que este proceso de creación está supeditado a la constancia de un sujeto.⁽¹⁶⁾ Este es un *sujeto de verdad*, es decir, un cuerpo subjetivado que se revela capaz de exceder su animalidad biológica a través de su vinculación con verdades

2.2. ONTOLOGÍA DE LO MÚLTIPLE

Una de las singularidades del pensamiento del filósofo francés es adjudicarse, a contracorriente de la filosofía contemporánea, una herencia platónica originada, principalmente, en la convicción común de que las verdades existen. Sin embargo, para Badiou, la filosofía sólo puede seguir existiendo si propone, acorde a su tiempo, una nueva etapa en la categoría de *verdad*. En este sentido, dado que su filosofía no acepta ningún supuesto, él pretende demostrar que sí hay verdades a partir del recurso a una *ontología* que desarrolla a partir una particular apropiación de las teorías de la *matemática*, tal como son refundadas mediante el despliegue de la teoría de los conjuntos iniciada por Georg Cantor. Su propuesta se distingue por constituir un platonismo «moderno» que ya no tiene a *lo Uno* como ideal,

(12) BADIOU 2007: 13-15

(13) Vale también considerar que Badiou, aunque asume la imposibilidad de concebir a la filosofía como un sistema cerrado y uniforme, fundamentado sobre algún principio único, sí considera importante que la filosofía logre alcanzar cierta sistematicidad, en el sentido de que su tarea es lograr una configuración completa de los pensamientos que la condicionan. Este intento lo diferencia del axioma antisistemático de la filosofía contemporánea, incluida la corriente posfundacional. (BADIOU 2007: 40).

(14) BADIOU 2008: 20. En su análisis, Žižek señala que esta expresión muestra un pasaje del Dos al Tres, es decir, un Tres (las verdades) que se *sustrae* al habitual Dos de los cuerpos y lenguajes. Véase ŽIŽEK 2011: 393-394.

(15) Otro rasgo que el filósofo francés adjudica a las verdades es que son *eternas* pues, aunque se produzcan en un tiempo empírico determinado, en cualquier otro tiempo o lugar continúa siendo integralmente inteligible que ellas son excepciones (BADIOU, 2008: 51).

(16) BADIOU 2008: 563-564.

sino que refiere a un *platonismo de lo múltiple* construido a partir de una ontología de lo múltiple puro.⁽¹⁷⁾

En efecto, las bases teóricas del pensamiento de Badiou parten de una perspectiva ontológica, desplegada en su libro *El Ser y el Acontecimiento*, que afirma que la ciencia del ser-en-tanto-que-ser, es desde siempre –desde Platón– la matemática. «La tesis que sostengo [...] es una tesis no sobre el mundo, sino sobre el discurso. Ella afirma que las matemáticas [...] pronuncian lo que es decible del ser-en-tanto-que-ser».⁽¹⁸⁾

Así, una vez señalada por el filósofo su «dignidad ontológica», la matemática permite llegar a una aserción fundamental: el ser en tanto ser es lo múltiple puro, un múltiple de múltiples.

A partir de su ontología matemática, el filósofo francés puede postular que lo múltiple «sin Uno» es la ley del ser; puesto que la multiplicidad de multiplicidades es la forma general de lo dado. Es decir, el ser se presenta en la pura indeterminación de su multiplicidad sin estar fijado por ninguna instancia trascendente de lo Uno. Esta postura de Badiou contrasta con la tesis ontológica tradicional (sostenida desde los inicios de la filosofía por pensadores tales como Parménides y Platón) que reivindica la reciprocidad entre el ser y lo Uno: «La reciprocidad de lo uno y del ser es, por cierto, el axioma inaugural del discurso filosófico, excelentemente enunciado por Leibniz: ‘Aquello que no es *un ser*, no es *un ser*’».⁽¹⁹⁾

Es decir que, a pesar de la multiplicidad de todo lo que se presenta (los entes), la ontología clásica considera que lo que presenta la presentación (el *ser*) es *uno*. Pero, según Badiou, mantener esa posición implica, no sólo negar que lo que no es Uno, lo múltiple, no es; sino también reasentar lo divino en la especulación filosófica y, así, someter la ontología a una especie de onto-teo-logía. Por eso, en contra de toda la tradición metafísica de *lo Uno* y su influjo religioso, él declara que *lo uno no es*.

Por lo tanto, *lo Uno* pierde la prioridad ontológica que ha poseído desde el origen de la filosofía, puesto que en Badiou éste pasa a designar sólo una *operación* de cuenta que actúa sobre lo múltiple dado y el resultado de *unidad* que surge de la determinación de sus elementos. Es decir, no hay uno, sino solamente una cuenta-por-uno. En síntesis, se sostiene que el *ser* en sí mismo es una multiplicidad infinita, mientras que lo que *existe* (las determinaciones en una *situación*) resulta de la acción estructurante de lo uno⁽²⁰⁾.

(17) BADIOU 2007: 73.

(18) BADIOU 1999: 16

(19) BADIOU 1999: 33.

(20) Al mismo tiempo, la prioridad del ser múltiple en la ontología de Badiou permite apreciar que las *diferencias* son una banalidad de lo existente. Es decir, la diferencia o diversidad es algo inherente a la multiplicidad del ser (todas las «cosas» son básicamente colecciones aleatorias de propiedades); y no, como se cree habitualmente, una alteración de un orden naturalmente homogéneo. En consecuencia, Badiou se opondrá al privilegio del particularismo que promueven algunas políticas identitarias o el multiculturalismo. Véase BADIOU 2004: 43-55. Véase también ŽIŽEK 2008.

Una vez aclarado esto, es necesario ver cómo, mediante su indagación ontológica de lo múltiple a través de la teoría de conjuntos, Badiou construye una teoría completa de la estructura de las *situaciones*, es decir, una descripción formal de la realidad que se nos presenta. Una *situación* es la *presentación* estructurada de lo dado a través de la operación de «cuenta-por-uno», es decir, la *presentación* del ser-múltiple tal como se muestra efectivamente.⁽²¹⁾

En tanto que la situación alude a esta estructuración del múltiple, posterior a su pura presentación, Badiou realiza una distinción entre lo que denomina la *multiplicidad inconsistente*, que es lo múltiple puro y no-uno (inabarcable como objeto para la experiencia), es decir, lo que habría anteriormente a la cuenta-por-uno; y la *multiplicidad consistente*, que es lo múltiple compuesto por «muchos unos», o sea, lo que hay posteriormente a dicha cuenta.⁽²²⁾ «El ser-en-tanto-que-ser yace en esa multiplicidad inconsistente, mientras que el ser algo –un ente– es el resultado de una consistencia».⁽²³⁾

Vale notar que lo múltiple inconsistente sólo puede ser *presupuesto* a partir del axioma que dicta que *lo uno no es*, el cual es anterior a esa cuenta-por-uno que implica toda situación. Esto permite decir que el múltiple puro e inconsistente, al escapar a dicha cuenta, es impresentable y, por nunca presentarse, es una *nada*. Sin embargo, este ser-nada no equivale a no-ser ya que, para Badiou, no es que lo múltiple inconsistente y caótico no exista, sino que existe como nada. Es decir, la nada es el nombre propio del ser como ser, del múltiple anterior a su simbolización y esta nada impresentada en la situación se denomina el *vacío*.⁽²⁴⁾

A su vez, Badiou sostiene que toda situación admite un *estado de la situación*, concepto que designa la operación que cuenta y codifica las posibles partes de la situación como subconjuntos. Se trata de la segunda cuenta, una cuenta sobre la cuenta, donde se *re-presenta* los elementos y, de ese modo, los agrupa y clasifica procurando garantizar que nada quede fuera. El estado de la situación es una suerte de meta-estructura que opera sobre la estructura original y que tiene potencia de cuenta y cierre sobre todos los elementos de la situación, intentando reasegurar que ésta no se desborde.

Vale tener en cuenta que, al afirmar que lo que la pura presentación es multiplicidad y que lo Uno es efecto de una ley posterior que ordena y distingue los elementos de la situación, se pone de manifiesto la necesidad estructural de que ésta función unificadora se actualice constantemente. En este sentido, otro rasgo fundamental de la ontología de Badiou es que el estado de la situación excede siempre la situación misma. En tanto hay siempre más partes que elementos, la multiplicidad representativa es siempre superior a

(21) BADIOU 1999: 38.

(22) BADIOU 1999: 35.

(23) CERLETTI 2008: 35

(24) BADIOU 1999: 70

la multiplicidad presentativa. Por ello, en su intento de cuenta y de normalización total, se da de facto que la potencia del estado es siempre superior a la de la situación. El estado de la situación sobredetermina en exceso cualquier situación porque no puede reconocer *a priori* aquella inconsistencia que podría descomponerlo. Este control desmesurado del estado respecto de la situación le permite establecer estados de normalidad y aplacar la posibilidad de interrupciones.

2.3. LA APARICIÓN DE UN ACONTECIMIENTO Y SUS CONSECUENCIAS

La cuestión central que se plantea, entonces, la filosofía de Badiou, es cómo puede surgir algo diferente a lo que hay, más específicamente, cómo puede aparecer la novedad *dentro* de la situación misma. Desde la perspectiva del estado de la situación, es claro que todo cambio resulta conflictivo y desestructurante. Sin embargo, la novedad puede surgir en esa *distancia* que existe entre la multiplicidad inconsistente que presenta cada situación y el intento siempre fallido de control total que el estado de la situación ejerce sobre ésta. Para pensar el devenir con una mirada ontológica se debe pensar esa correlación entre la cuenta y lo no-contado, es decir, entre la instancia totalizadora del *estado de la situación* y aquella precariedad o sitio *vacío* que conlleva toda situación.

En tanto *lo uno no es*, la ciencia del ser-en-tanto-que-ser no puede dar cuenta de una totalidad, sino que tiene que encontrarse con este *impasse* que recibe el nombre de *acontecimiento*.⁽²⁵⁾ Sin embargo, para que este acontecimiento no sea autorreferencial, es necesario que figure no sólo como ruptura de la ley del ser, sino también como algo homogéneo a esa ley. «La *solución* que ofrece Badiou a este doble imperativo es (...) alinear el acontecimiento a la multiplicidad *inconsistente*». El acontecimiento

no está presentado como un elemento discernible o consistente de la situación, sino que toma el lugar de un indicio excepcional de la inconsistencia, la cual, por sus efectos se presenta como el mismo ser de cada elemento.⁽²⁶⁾

El acontecimiento, entonces, en su inconsistencia muestra el *vacío* o la nada de la situación.

De acuerdo con Badiou el acontecimiento es a la vez *situado*, ya que es el acontecimiento de una situación específica (y en ello residirá su potencial transformador); y *suplementario*, en tanto se halla absolutamente desligado de las reglas de la situación. En este sentido, un rasgo esencial del *acontecimiento* consiste en que no puede ser predicho y contado por los recursos del estado de la situación, precisamente por eso lo subvierte.⁽²⁷⁾

(25) Badiou complementa algunos puntos de su ontología y complejiza la explicación del acontecimiento (introduciendo algunas gradaciones) a partir de analizar no sólo el ser, sino también el aparecer (lógica) en el mundo, en el libro que es la continuación de *El ser y el acontecimiento*. Véase BADIOU 2008.

(26) HALLWARD 2010: 124

(27) BADIOU 2007: 16

El acontecimiento no revela únicamente el vacío de la situación, sino que el revelarse es en sí mismo el *acaecer*. Es decir, el acontecimiento expone el vacío de una situación y al mismo tiempo «se distingue conceptualmente de su sitio por la interposición, entre el vacío y él, de él mismo».⁽²⁸⁾ En consecuencia, un acontecimiento no es meramente un no-ser, sino que acaece y al advenir moviliza los elementos de su sitio. Por consiguiente, en vez de describir al acontecimiento sólo como un aparecer, se puede decir que él es sobre todo *la ocasión de una consecuencia*: «El acontecimiento no es nada –sólo una especie de iluminación– sino las consecuencias del acontecimiento en la situación»⁽²⁹⁾. Es decir, el acontecimiento es

la oportunidad para que los miembros de una situación, si así lo deciden, puedan afirmar aquello que no puede ser experimentado (...): la inconsistencia que ellos y otros miembros de la situación indiferentemente e indiscerniblemente son.⁽³⁰⁾

Al mismo tiempo, vale considerar, además, que el ser del acontecimiento es desaparecer luego de un instante, él es evanescente por definición. Se trata de lo que adviene y no de lo que es, por eso, Badiou insistirá en evitar su sustancialización.⁽³¹⁾ Entonces ¿cuál será, según el filósofo, el rastro del acontecimiento disipado en la situación? La *huella* en la situación del acontecimiento va a ser un nombre que va a dar lugar a una *verdad*, que será la verdad *de* la situación tal como ella fue transformada por ese acontecimiento. Por tanto, la verdad es el nombre dado al proceso de recomposición de lo que había, a la luz de la novedad del acontecimiento.

Para que el acontecimiento sea nombrado y logre instaurarse como verdad necesita que quienes eran parte de la situación se vinculen con eso nuevo que emergió mediante una *decisión* o *intervención* que los constituirá en *sujetos*. Para Badiou, entonces, el sujeto no es un agente sustancial (como en su acepción más tradicional), sino que él surge en el acto mismo de esa decisión. Hay, en realidad, una relación circular entre el acontecimiento y el sujeto: el acontecimiento se hace visible porque es reconocido y nombrado por un sujeto, pero el acontecimiento sólo puede ser visible para alguien que ya ha sido inducido por él y se decide a intervenir. «Todo sujeto es inducido por un procedimiento genérico, y depende por lo tanto de un acontecimiento. De ahí que el sujeto sea raro».⁽³²⁾

Ese nombrar al acontecimiento no consiste en llenar su vacío y otorgarle un lugar dentro de la situación, sino, por el contrario, en sostener ese vacío y ser *fiel* a sus consecuencias⁽³³⁾. Si los individuos que son partes de una situación se comprometen de manera con-

(28) BADIOU 1999: 205.

(29) BADIOU 2006c: 187. Citado en HALLWARD 2010: 125.

(30) HALLWARD 2010: 126.

(31) BADIOU 1998.

(32) BADIOU 2003: 222.

(33) Por ejemplo, la designación del proletariado como el vacío sobre el que se fundaba la incipiente sociedad burguesa es el acontecimiento de pensamiento de Marx. (BADIOU 2004: 102).

secuente con lo nuevo, se convierten en *sujetos* de una verdad que provocará una transformación en la manera en que la situación discierne sus elementos.

En ese sentido, Badiou sostiene que la verdad es un procedimiento genérico, ligado positivamente a un acontecimiento excepcional, que se sustrae a la «lengua de la situación». Por ello, el procedimiento de fidelidad al acontecimiento no es un procedimiento sapiente, sino un procedimiento de carácter *militante*, una apuesta aleatoria del sujeto que responde a una verdad por venir. En consecuencia, un rasgo importante del acontecimiento y su verdad radica en su diferenciación respecto de aquello que Badiou denomina *saberes*, el lenguaje de la situación. En tanto el acontecimiento (en que se originan las verdades) nombra el vacío en tanto lo no sabido de la situación, es *indiscernible* para el *saber*. Por eso, Badiou distingue entre la *veridicidad* y lo *verdadero*. Cuando una situación se despliega de acuerdo a lo que ya había, lo que se produce es la exposición o acumulación de saberes dispuestos en concordancia con las reglas que dominan esa situación. Este conocimiento integrado al estado de cosas constituye la *enciclopedia* y, en ese caso, para Badiou corresponde hablar de la *veridicidad* dentro de un determinado contexto, pero no de la *verdad* en el sentido más profundo del término.⁽³⁴⁾

La *verdad*, en cuanto resultado, posee una potencia de ruptura respecto de lo establecido, pues ella es heterogénea a los *saberes*. Por eso, «sólo violentando los saberes establecidos y en circulación, ésta retorna hacia lo inmediato de la situación».⁽³⁵⁾ Este movimiento en el cual las verdades modifican y reorganizan el sistema general de conocimientos «enciclopédicos» de la situación, recibe el nombre de *forzamiento*.

De este modo, a partir de sus desarrollos en relación con la ontología matemática, Badiou logra que la idea de verdad no se halle remitida a dimensiones trascendentes o metafísicas, sino que se trate una construcción compleja pero inmanente, derivada del acontecimiento que irrumpió en la *situación* y quebró su anterior estado de normalidad. En este sentido, Badiou hace la siguiente aclaración:

la verdad no es el nombre del acontecimiento (...). La verdad es lo que se despliega como un sistema de consecuencias asegurado por una figura inaudita del sujeto como consecuencia de la ruptura del acontecimiento.⁽³⁶⁾

En resumen, para Badiou las verdades son, por un lado, universales y eternas pero, por otro, resultados de un proceso materializado en *una* situación específica. Ellas existen a partir de la aparición de un acontecimiento que se contrapone ontológicamente a la normalidad del ser.

(34) CERLETTI 2008: 63.

(35) BADIOU 2004: 103.

(36) BOSTEELS 2003: 68.

3. LA POLÍTICA VIS À VIS LO POLÍTICO

3.1. LO POLÍTICO COMO REPRESENTACIÓN Y GESTIÓN DE LO SOCIAL

Una vez esclarecida la base ontológica de estas conceptualizaciones centrales de la filosofía de Alain Badiou, es posible abordar su diferenciación entre *la política* y *lo político* atendiendo a sus rasgos en el campo propio de la política y a su trasfondo ontológico.

En su libro *¿Se puede pensar la política?*⁽³⁷⁾, Badiou caracteriza a *lo político*, como una ficción en cuyo centro se halla la ficción del lazo social. Se puede decir, entonces, que este concepto está emparentado con una visión típicamente fundacional de la vida social. Desde esa perspectiva, «la política es representada filosóficamente como el concepto del lazo comunitario y de su representación en una autoridad».⁽³⁸⁾ En suma, lo político se concibe aquí a través de la doble categoría del lazo y de la representación.

En consonancia con ello, Badiou sugiere que, desde un punto de vista tradicional, la política radica en la articulación de tres elementos. En primer lugar, las personas, con lo que ellas hacen y piensan; segundo, las organizaciones tales como sindicatos, asociaciones y partidos; y, por último, los órganos del poder del Estado. La política consistiría, entonces, en la articulación de estos elementos con el fin de perseguir objetivos determinados.⁽³⁹⁾

Asimismo, esta concepción de la política como articulación reconoce que en la sociedad existen tendencias ideológicas que difieren entre sí y persiguen fines disímiles. Esas diferentes tendencias, representadas por distintas organizaciones y partidos, se hallen en conflicto entre sí, pues todas pretenden tomar el poder del Estado para conseguir la realización de sus objetivos particulares.

Sin embargo, según el filósofo francés, lo fundamental dentro de esta concepción clásica de la política es que, más allá de las diferentes interpretaciones acerca del modo en que se debería desenvolver el mencionado conflicto entre las diferentes tendencias políticas (ya sea de modo reformista, ya sea por la violencia revolucionaria), todas comparten el hecho de que entienden a la política como la *representación* de ese conflicto de intereses e ideologías con el objetivo apoderarse del aparato estatal. Así, todas las corrientes políticas (incluso las revolucionarias) suelen subordinarse al Estado, puesto que siempre se trata de obtener o tomar el poder estatal para después intervenir sobre la sociedad a través de sus órganos e instrumentos.⁽⁴⁰⁾

(37) El texto *¿Se puede pensar la política? (Peut-on penser la politique?)*, publicado en 1985, está originado en las conferencias de Badiou en el *Centre d'étude philosophique du politique*. En este Centro, fundado en 1980 por Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, se llevaron a cabo discusiones acerca de la esencia de la política que influyeron en la elaboración de la *diferencia política* en la corriente posfundacional. Véase MARCHART 2009: 87.

(38) BADIOU 1990: 11

(39) BADIOU 2006b: 28-29.

(40) BADIOU 2006b: 29-30.

La figura de la política que se promueve aquí también se corresponde con la llamada «expresión programática de fuerzas», la cual tiene como supuesto que los intereses o ideales de los grupos políticos se proyectan en el gobierno a través de la puesta en marcha de sus respectivos programas y planes (que, dicho sea de paso, suelen responder a criterios económicos). Así, la conciencia política subjetiva está reducida a lo que ella delega en los defensores de un sistema de proposiciones *estatalmente* practicables.⁽⁴¹⁾ En este esquema, la política se concibe únicamente como algo objetivado que se limita a la representación y a cuya uniformidad sólo puede ligarse un sujeto más bien pasivo, restringido en su capacidad de pensamiento y acción.

Una de las principales consecuencias, entonces, de esta concepción clásica de la política suele ser que el Estado, concebido en principio como un instrumento de realización de intereses, termina convirtiéndose en un fin en sí mismo y en quien define cuál es el rol de la política sobre el resto de la sociedad. En efecto, cuando el Estado se separa de la vida real de las personas, sus fines generales dictaminan imperativos en los cuales el mantenimiento del lazo (aún por la fuerza) prevalece necesariamente sobre el principio de la desligazón, es decir, la idea de que la política es subjetiva y de que cada uno puede querer por cuenta propia algo diferente a las «necesidades» estatales. Así, lo que para Badiou es la política real, se hallaría de hecho suprimida porque el complejo del Estado y la administración ocupa la totalidad de lo visible.⁽⁴²⁾

En resumen, la concepción de la política que tiene como fundamento el mantenimiento del lazo, la representación y la gestión de lo social (es decir, de lo óntico); por lo cual halla su referencia substancial en la estructura de gobierno estatal, se identifica con aquello que Badiou designa *lo político*.

3.2. EL ESTADO COMO ESTADO DE LA SITUACIÓN

Por otra parte, Badiou también analiza la condición política en conformidad con los parámetros de su ontología matemática. Como dijimos, el nombre *le politique* («lo político») se refiere a la política convencional, objetivada y regulada. Esta posee su máxima expresión en el Estado, la estructura que ordena la realidad, representándola de una manera reificada y estática. Para Badiou, en consecuencia, lo político alude al *ser* y a lo *Uno*, a la continuidad de *lo que hay*.

Desde esa perspectiva, en su texto *Compendio de metapolítica*, sostiene que *lo político* y el Estado se asemejan particularmente con lo que él llama *estado de la situación*, en el sentido simultáneamente ontológico e histórico del término. Como sabemos, toda situación es múltiple y es presentación de sí misma, de lo que le pertenece; pero es también dada como

(41) BADIOU 1990: 51.

(42) BADIOU 1990: 73-74.

estado de la situación, es decir, como configuración interna de sus *partes* o subconjuntos y así, pues, como re-presentación. Es decir, el *estado de la situación* re-presenta situaciones colectivas, mientras que en esas situaciones colectivas, las singularidades no son re-presentadas, sino presentadas.⁽⁴³⁾ Ésta meta-estructura estatal, entendida ontológicamente, implica una subestructura de lo desigual, ya que suplementa la presentación equitativa por la re-presentación que se halla organizada de tal manera garantiza que un orden dominante y jerárquico.⁽⁴⁴⁾

La gestión estatal, homogénea al estado de la situación, se ocupa de registrar las partes, ya que no le interesa captar la singularidad infinita ni considerar lo que ellas producen como prácticas o pensamientos. Es decir, el vínculo del aparato estatal con esa multiplicidad infinita que es cada individuo, es una relación de cuenta que se establece a partir de una regla; se trata de una relación abstracta. En resumen, *lo político* tiene como referente principal al Estado de la situación, encargado de contar y organizar la pluralidad y multiplicidad de lo que existe a partir de su poder de control social.

En ese afán por controlar cualquier eventualidad social, el Estado y así pues también la economía (por ser el criterio que impera en su accionar), están caracterizados por un efecto estructural de separación y de superpotencia en relación con lo que está simplemente presentado en la situación. En este sentido, a partir de su análisis del *Compendio de metapolítica*, el politólogo británico Jason Barker afirma:

La característica definitoria del Estado es ejercer poder sin más, no sólo sobre aquellos individuos que están bajo su jurisdicción, sino incluso y especialmente sobre aquellos *outsiders* que no lo están. El Estado consiste en la lógica de una 'superpotencia' tan indefinidamente superior a las situaciones cuyas partes cuenta como uno, que cualquier posible adversario siempre es desbaratado de antemano.⁽⁴⁵⁾

Del mismo modo, en tanto no es posible determinar con exactitud en cuánto esta superpotencia del Estado excede al individuo, Badiou dice que hay algo «errante» en este exceso. En suma, la representación del Estado mediante su potencia (en este caso, potencia pública) muestra, por una parte, un exceso y, por otra, la indeterminación o el error de este exceso. En este sentido, Badiou sostiene que «lo que el Estado pretende forcluir mediante su potencia de cuenta es el vacío de la situación y el acontecimiento que siempre lo revela».⁽⁴⁶⁾ Es decir, el Estado pretende abarcarlo y controlarlo todo para prevenir y evitar la aparición de alguna novedad que ponga en entredicho su modo de gestionar basado en una estructura de repetición. Sin embargo, desde la perspectiva ontológica de Badiou, ese intento de acabar con las inconsistencias y la contingencia es un intento siempre fallido.

(43) BADIOU 2009: 111.

(44) HALLWARD, 2010: 120.

(45) BARKER 2005: xvi. Traducción del autor.

(46) BADIOU 2009: 92.

3.3. LA POLÍTICA COMO ACONTECIMIENTO

Alain Badiou concibe a la verdadera política como una discontinuidad, por eso, si la filosofía quiere pensar la esencia de la política es necesario dejar de lado su faceta óptica o representativa y abarcarla desde su origen acontecimental. Al respecto, Badiou afirma que «lo político no ha sido nunca más que la ficción donde la política hace el agujero del acontecimiento».⁽⁴⁷⁾

De acuerdo con el filósofo francés, como ya vimos, un acontecimiento es aquello donde se originan las verdades y de éstas es de lo que se ocupa la filosofía. En consecuencia, la filosofía sólo bajo condición de los acontecimientos de la política real puede decir qué relación tiene la política con la verdad y qué es la política como procedimiento de verdad.

Badiou es consciente de que, actualmente, la mayoría de las políticas empíricas no poseen ningún compromiso intrínseco con la verdad puesto que, debido a la subordinación de aquellas a las necesidades del ámbito estatal, la única máxima que las conduce en su accionar es *que funcione*, es decir, su eficacia,⁽⁴⁸⁾ Por lo tanto, para superar esta visión restringida y retomar el pensamiento filosófico acerca de las verdades de la política, es necesario repensar este campo en profundidad.

Como primer paso en esa tarea es esencial diferenciar a la política de la dimensión político-estatal, pues el Estado como tal es indiferente u hostil a la existencia de una política que toca a las verdades. La política, por lo mismo que es una condición para la filosofía, es un proceso subjetivo de verdad y, por lo tanto, el Estado no es su encarnación ni su eje principal.⁽⁴⁹⁾ En tanto la política es un pensamiento, es imposible que esté subordinada a lo estatal y no puede concentrarse ni reflejarse en ese espacio, ya que el *Estado no piensa*. Es decir, el Estado calcula y gestiona a partir de lo que *sabe* positivamente de lo que hay, pero no se preocupa por inventar (pensar) verdad alguna. Subordinar la política únicamente al lugar estatal, anula de hecho cualquier pensamiento libre de la política que produce verdades. Por lo tanto, aunque se deba reconocer que el Estado es un término crucial en el campo de la política, Badiou afirma que éste es inoperante por principio en la tarea de (re)pensar la verdadera política:

El lugar de una reconstitución de la política (...) no tiene posibilidades de operarse más que a partir de la independencia respecto del Estado, no porque el Estado sea el término adverso u opuesto, sino porque es apolítico.⁽⁵⁰⁾

En efecto, la dominación del Estado implica la subsunción del hacer y el pensar de la política (e incluso su represión cuando es necesario). En este sentido, vale decir que, a diferencia de la postura más clásica, en el pensamiento de Badiou el Estado no está fundado

(47) BADIOU 1990: 9.

(48) BADIOU 2006a: 58. Para mayor detalle sobre el criterio de eficacia o *performatividad*, véase LYOTARD 1998.

(49) BADIOU, 2006a: 65.

(50) BADIOU 1990: 74.

primordialmente sobre un lazo social del cual constituiría su expresión política fundamental. Por el contrario, la maquinaria estatal se fundamenta justamente sobre la posibilidad latente de la desligazón, ya que una de sus principales funciones es intentar impedir que se fracture esa unificación y previsibilidad que ha *construido* y, para ello, se empeña en perpetuar sus condiciones de posibilidad.⁽⁵¹⁾

En cambio, *la política*, lejos de pretender legitimar o fundar para siempre el lazo social, se caracteriza por su carácter disruptor y de desligazón y, es decir, de acontecimiento. La política es aquello que interrumpe las ficciones de *lo político*, dado que aísla toda representación y desconecta todas las relaciones sociales existentes. En este sentido, Badiou afirma:

la política, a contrapelo de lo político, que es pensamiento medido de lo social y su representación, no está encadenada a lo social, sino que, por el contrario, hace excepción en lo social.⁽⁵²⁾

En ese sentido, es importante notar que el sujeto de una política no puede ser representado porque no existe en lo social antes de su construcción política; es decir, se establece como sujeto sólo retroactivamente, a través del proceso mismo de conectarse y decidir ser fiel al acontecimiento de verdad. Según Badiou, esta fidelidad del sujeto hacia un acontecimiento excepcional es siempre infundada, por lo cual puede afirmarse que él es consustancial a este gesto de subjetivización sin garantías.⁽⁵³⁾ Se deben asumir riesgos en nombre de las convicciones, en lugar de recurrir sistemáticamente a la desvirtualizadora mediación estatal. La esencia de la política consiste, justamente, en la *prescripción* (subjetiva) de una posibilidad transformadora de lo instituido.

La invención política es el acontecimiento que no resulta ni presentado ni presentable en el conjunto social, se produce en lo que queda por hacer, en lo que se vive como [im] posibilidad, como conjunto abierto.⁽⁵⁴⁾

En otras palabras, un acontecimiento de la política es la infinitización de las posibilidades a partir su excepcionalidad, mientras que el Estado con su previsibilidad remite siempre la finitud del ser. Por eso, el acontecimiento se opone a ese lugar común desde el cual se afirma que la política es gestión de lo necesario. Para Badiou, la política comienza con el gesto de hacer a un lado todos los hechos (lo que *hay*) que fundamentan la desigualdad, para que advenga «el acontecimiento [que] es lo que viene a faltar a los hechos, y a partir de lo cual puede asignarse la verdad de esos hechos».⁽⁵⁵⁾ La política entendida a partir de

(51) CERLETTI 2008: 46.

(52) BADIOU 1990: 14.

(53) Por cuestiones de extensión, este artículo no aborda en profundidad la caracterización de Badiou del sujeto de un acontecimiento de la política. Véase BADIOU 2008.

(54) UZÍN OLLEROS 2008: 12.

(55) BADIOU 1990: 46.

un acontecimiento de verdad necesita, entonces, establecer una distancia con el Estado. Solo así ella puede funcionar como condición política de la filosofía.

3.4. CONSECUENCIAS ONTOLÓGICO-POLÍTICAS DEL ACONTECIMIENTO.

Desde el punto de vista ontológico, Badiou también señala las principales consecuencias de la aparición de un *acontecimiento* político dentro del *estado de la situación*. La verdadera política alude a lo que puede haber, es decir, a la aparición de algo nuevo que se sustrae a *lo que hay*. La posibilidad de la invención política, dice Badiou: «se juega, a partir de un acontecimiento, en la convocación nominal de una suerte de vacío central, en la superficie de la situación estatizada por un procedimiento de cuenta».⁽⁵⁶⁾ En un primer momento, entonces, en tanto que éste acontecimiento de la política se halla en clara ruptura con el ser-en-situación o con el ser-contado de la sujeción estatal, su irrupción quiebra esa normalidad, suscitando inmediatamente manifestaciones de la potencia estatal. Tal reacción se debe al hecho de que la política es colectiva y, por ende, concierne universalmente a las partes de la situación, las cuales, como se dijo, también constituyen el campo de existencia del Estado de la situación.

En este punto, vale notar que, al afirmar que la materia del acontecimiento político es lo colectivo, Badiou no hace referencia esencialmente a una cuestión numérica. Él sostiene que el acontecimiento es ontológicamente colectivo en la medida en que vehicula un requerimiento virtual de todos, es decir, es inmediatamente universalizante.

El pensamiento político involucra a todos pero no se trata, como en los otros tipos de verdad (artística, científica o amorosa), sólo de una cuestión de dirección (pues toda verdad se dirige a todos). En el caso de la política, ocurre la particularidad de que esta universalidad es intrínseca y no indica sólo un destino. En efecto, a quienes se constituyen en sujetos de una política Badiou los llama *militantes* del procedimiento, pero tal categoría no posee determinación rígida, sino que es una determinación subjetiva abierta a todos y en todo momento. Para Badiou:

que el acontecimiento político sea colectivo prescribe que todos son virtualmente militantes del pensamiento que procede a partir del acontecimiento; en este sentido, la política es el único procedimiento de verdad que es *genérico*, no sólo en su resultado, sino en la composición local de su sujeto.⁽⁵⁷⁾

Es decir, sólo la política se encuentra intrínsecamente requerida de declarar que el pensamiento que ella es, es el pensamiento de todos. Por eso, ella sólo puede existir a partir del enunciado de que la gente, tomada indistintamente, es capaz del pensamiento que constituye al sujeto político postacontecimental. En resumen, para Badiou, el pensamiento de la política es topológicamente colectivo, lo que implica que existe únicamente como

(56) BADIOU 2009: 90.

(57) BADIOU 2009: 109-110.

pensamiento de *todos*. Tal carácter intrínsecamente universal es lo que permite a la política poner en evidencia la infinitud de las situaciones. Como sabemos, toda situación es ontológicamente infinita, pero sólo la política convoca y exhibe a esa infinitud como universalidad subjetiva.

Dicho rasgo colectivo de la política como acontecimiento despierta, como ya mencionamos, manifestaciones del poder estatal. En primer lugar, según Badiou, este hecho se expresa en que la política «provoca» siempre operaciones de represión, que es la manifestación empírica de la excesiva y errante potencia del Estado. En la represión se muestra claramente el poder del Estado para controlar cualquier «desviación».

Sin embargo, de acuerdo con Badiou, lo que constituye la principal característica del acontecimiento político y del procedimiento de verdad que implica, es que logran interrumpir ese error de la superpotencia estatal, asignándole una medida.

Empíricamente (...) cuando hay un acontecimiento realmente político, el Estado se muestra. Muestra su exceso de potencia, es la dimensión represiva. Pero muestra también una medida de este exceso que, en tiempos normales, no se deja ver. Porque es esencial al funcionamiento normal del Estado que su potencia permanezca sin medida, errante, inasignable. Es a todo esto que el acontecimiento político pone fin, asignando a la potencia excesiva del Estado una medida visible.⁽⁵⁸⁾

Es decir, la política permite hacer visible lo invisible propio del Estado. Al medir su potencia, el acontecimiento configura el estado de la situación. Mientras que las épocas de resignación política se suelen caracterizar por la indeterminación de la potencia del Estado, que domina la situación; cuando surge un acontecimiento de la política el Estado es puesto a distancia, lo que permite apreciar sus limitaciones. En este sentido, Badiou afirma que la política es «libertad», en tanto puesta a distancia del Estado mediante la fijación colectiva de una medida del exceso. Es decir, la libertad se expresa a través del enfrentamiento de la subjetividad a la potencia totalizadora de lo estatal. Por otra parte, dicha fijación postacontecimental de una medida fija y clarificadora a la potencia del Estado permite la aparición de una política subjetiva, a través de aquello que Badiou denomina una *prescripción política*.

En resumen, Badiou sostiene en términos ontológicos que la política

se fija como tarea el ser fiel a un disfuncionamiento de la 'cuenta por uno', a una falla de la estructura, muy simplemente porque es ahí que ella encuentra con qué prescribir un nuevo posible.⁽⁵⁹⁾

Es decir, en el advenimiento de ese vacío latente a toda situación, es posible anunciar la verdad de un acontecimiento de la política que desmitifica la ficción de lo político y subvierte el orden del Estado de la situación.

(58) BADIOU 2009: 112.

(59) BADIOU 2009: 60.

BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, A. (1990): *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- BADIOU, A. (1998): «Conferencia sobre El ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía», en *Revista Acontecimiento*, Buenos Aires, VIII, 15, pp. 21-49.
- BADIOU, A. (1999): *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial.
- BADIOU, A. (2000): «Presentación de la edición en castellano de *El ser y el acontecimiento*», en *Revista Acontecimiento*, Buenos Aires, X, 19-20, pp. 11-25.
- BADIOU, A. (2003): *Condiciones*, México: Siglo XXI, pp. 205-237.
- BADIOU, A. (2004). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México: Herder.
- BADIOU, A. (2005): «Preface to the English Edition», en *Metapolitics*, London: Verso.
- BADIOU, A. (2006a): *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Buenos Aires: Amorrortu.
- BADIOU, A. (2006b): *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de nuestro tiempo*, Buenos Aires: del Cifrado.
- BADIOU, A. (2006c): «Ontology and Politics: an interview with Alain Badiou», en *Infinite Thought*. Londres-Nueva York: Continuum
- BADIOU, A. (2007): *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- BADIOU, A. (2008): *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Buenos Aires: Manantial.
- BADIOU, A. (2009): *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- BARKER, J. (2005): «Translator's introduction», en Badiou, A. *Metapolitics*, London: Verso.
- BOSTEELS, B. (2003): «Posmaoísmo, un dialogo con Alain Badiou», en *Revista Acontecimiento*, Buenos Aires, XIII, 24-25, pp. 45-78.
- CERLETTI, A. (2008): *Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político*. Buenos Aires: Del Estante Editorial.
- HALLWARD, P. (2010): «Dependiendo de la inconsistencia: la respuesta de Badiou a la pregunta que guía toda la filosofía contemporánea», en Gómez, C.; Uzín Olleros, A. (eds.). *Badiou fuera de sus límites*. Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 115-134.
- LYOTARD, J. F. (1998): *La Condición Postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra
- MARCHART, O. (2009): *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- RETAMOZO BENÍTEZ, M. (2009): «Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social» en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 206, pp. 69-91.
- RINESI, E. (2003): *Política y tragedia: Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.
- SCHMITT, C. (1991): *El Concepto de lo Político* (trad. de Rafael Agapito). Madrid: Alianza.

- UZÍN OLLEROS, A. (2008): *Introducción al pensamiento de Alain Badiou. Las cuatro condiciones de la filosofía*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- VATTIMO, G. (1995): *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- WAHL, F. (2003): «Lo sustractivo», en Badiou, A. *Condiciones*, México: Siglo XXI, pp. 7-47.
- ŽIŽEK, S. (2001): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2008): *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.
- ŽIŽEK, S. (2011): *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Akal.

¿ ES LA PERSONA IRONISTA-LIBERAL DE RICHARD RORTY UN SUJETO?

Francisco Javier Méndez Pérez

Resumen: La modernidad se ha caracterizado como un proceso de mecanización del mundo y desmantelamiento de centros privilegiados que situaban al hombre como un ser especial, una especie elegida. El yo cartesiano-kantiano es la respuesta para evitar esta mecanización con la invención de la mente y la razón que permitieron situar la moral en el centro mismo del ser humano. El momento en que este último centro salta hecho pedazos es el inicio, según Albrecht Wellmer, de la posmodernidad. Richard Rorty ha sido, sin duda, un destacado militante de las filas posmodernas y ha propuesto como solución al sujeto de la posmodernidad su ironista-liberal, un sujeto que intenta escapar de los modelos de la tradición filosófica para instalarse en un mundo sin esencias consciente de su contingencia histórica. La persona ironista-liberal de Rorty defiende la ironía y la solidaridad como las herramientas para una ética antiautoritaria sin principios universales.

Palabras clave: ironismo, liberalismo, posmodernidad, pragmatismo, solidaridad, sujeto.

Abstract: Modernity itself has been thought as a decentering process in which the world appeared as a machine. The mechanization of the human being, as it occurred in other fields of human knowledge, was avoided by means of the invention of the cartesian-kantian moral subject. Albert Wellmer thought the postmodernism as the moment in which this moral subject breaks into pieces, and Richard Rorty, the postmodernist American philosopher has proposed his liberal-ironist as the new subject in a world without essences aware of its historical contingency. Rorty's liberal ironist wants to escape from the philosophical tradition by placing irony and solidarity as the tools for an antiauthoritarian ethics without principles.

Keywords: ironism, liberalism, moral agent, postmodernity, pragmatism, solidarity, subject.

1. INTRODUCCIÓN

Es en el siglo XVIII cuando, en la filosofía de entonces, se empieza a operar un cambio fundamental del concepto antropológico tradicional debido a la presión sobre el pensamiento de la nueva ciencia. Kant, que no es ajeno a este proceso —que corre paralelo con el nacimiento de tres nuevas filosofías: *la filosofía de la historia, la antropología filosófica y la filosofía estética*⁽¹⁾— planteaba, como todos sabemos, en la *Crítica de la Razón pura*, sus famosas preguntas: ¿Qué podemos saber? ¿Qué debemos hacer? y ¿Qué podemos esperar?, como

(1) MARQUARD 2000: 50.

manera de contestar, a su parecer, la pregunta más importante de la filosofía: ¿Qué es el hombre?

De esta manera, se ha hecho tradicional que los libros sobre la historia de la filosofía, generalmente, presenten a los distintos filósofos en cuatro aspectos fundamentales: la epistemología, la ética, la historia y la antropología. Todo sistema filosófico presenta pues una teoría del conocimiento, un sistema de reglas morales y una historia de la evolución de las sociedades que respondan a una naturaleza humana. Cuatro aspectos que se explican unos a otros: cuando uno quiere indagar sobre la naturaleza humana uno termina indagando sobre el conocimiento, el comportamiento y la organización social y cuando uno indaga sobre estos aspectos en realidad uno está indagando sobre la naturaleza humana.

¿Cómo contestaría Richard Rorty a estas preguntas? En el contexto de la filosofía de Rorty, las tres primeras preguntas se contestarían dentro de los tres movimientos que Rorty diseña y promueve a partir del giro pragmatista Quine-Sellars-Goodman:

- El movimiento hacia el antirealismo en ontología
- El movimiento hacia el antifundamentalismo en epistemología y
- El movimiento hacia la supresión de la mente como lugar donde se aloja el yo o la personalidad capaz de filosofar.

La última pregunta antropológica nos lleva directamente a la visión del hombre rortiano como un individuo ironista liberal que utiliza la ironía como el vehículo de recuperación del sujeto moral que en el pensamiento llamado postmetafísico tantas veces se han alzado en su conjura para destruirlo y en cuyas huestes Rorty ha sido un militante destacado.

2. EL PROBLEMA

La filosofía tradicional es, pues, en definitiva, una teoría sobre el hombre que subyace en toda reflexión epistemológica, ética y política. La filosofía no es capaz de salir del círculo que encierran las preguntas a las que antes se hacía mención. Y Rorty sitúa aquí el problema principal, pues la filosofía está obsesionada por responder a unas preguntas cuya contestación depende de nuestra concepción a priori de la naturaleza humana. De esta manera, toda búsqueda de fundamentación se convierte en una búsqueda de principios eternos, no sujetos al devenir y menos a la historia. Descartes fue el primero que para contestar a la pregunta de cómo conocemos postuló la existencia de la conciencia individual. El mundo físico externo depende para su existencia de alguien capaz de pensarlo. Hay que escapar de esta trampa y dejar de preguntarse sobre qué es el conocimiento y cómo debemos comportarnos, de desembarazarnos de la «ansiedad cartesiano-kantiana» que se manifiesta en la necesidad de postular una naturaleza humana como poseedora de un alma, un pensamiento, una esencia inmutable, o una ley moral universal. El error

yace en este anhelo por descubrir lo que *realmente* somos, pues sólo sabiéndolo podremos saber qué hacer en última instancia. Pero si nos libramos de esta necesidad de buscar esencias del espíritu humano nos libramos de la urgencia de saber qué y cómo conocemos, es decir, de acceder de un modo privilegiado a la verdadera realidad de las cosas, en definitiva, de postular una ontología. Para Rorty, la ontología no es previa a la filosofía, no podemos conocer nada con seguridad. No hay conocimiento necesario y permanente de esencias inmutables. Lo que ocurre, según Rorty, es una confusión entre el *qué* conocemos y el *cómo* conocemos (la misma confusión que Quine y Sellars establecieron entre explicación y justificación), la consecuencia de tal confusión es que una creencia es verdadera por la manera en que entra en la mente, no por su naturaleza intrínseca, por lo tanto, la verdad no es la correspondencia con la realidad, pues la realidad se nos escapa y no se deja capturar tal como es «en sí»; la verdad está en el lenguaje. Dada la naturaleza de unos organismos especiales llamados humanos y del lenguaje, como una herramienta capaz de interactuar con el mundo, lo que podemos conocer es contingente, es decir, depende de un momento y un tiempo determinados sin que podamos determinar *a priori* su naturaleza íntima. La filosofía solo puede aspirar, en palabras de Hegel, a *captar nuestra época con el pensamiento*, o lo que es lo mismo a *ser la conciencia del presente*. La contingencia es la única alternativa a la epistemología. Desde la consideración de que la meta de la investigación no es el conocimiento, la contestación a la pregunta «¿qué puedo conocer?», según Rorty, sería innecesaria.

Si no podemos acceder a la realidad «tal como es» la conclusión necesaria es la imposibilidad de establecer comportamientos válidos e indiscutibles. La imposibilidad de toda fundamentación ética se hace evidente y con ella cualquier forma de teleología que nos diga como unir racionalmente los tres elementos indispensables de lo moral: el hombre tal como es, el hombre tal como deber ser y las normas que funcionen como puente entre ambos,⁽²⁾ en resumen, de postular cualquier forma de autoridad. De aquí muchos han deducido que toda moral o ética es imposible haciéndose eco de la famosa frase de uno de los hermanos Karamazov que Dostoievski pone en su boca: si Dios no existe, todo está permitido. Según Rorty, una ética sin principios no significa que no haya ninguna posibilidad de ética, no equivale a un caos moral, pues tal cosa convertiría en un oxímoron el mismo aserto de una ética sin principios, simplemente es hacer una ética sin obligaciones universales, una ética de la prudencia, y no una ética de la moral. La ética del comportamiento que propone Rorty⁽³⁾ se sustentaría en el criterio de Judith Shklar de evitar toda crueldad innecesaria⁽⁴⁾ y para ello propone como alternativa una acción basada en el sentimiento de

(2) CORTINA 1990: 118

(3) RORTY 1989.

(4) SHKLAR 1984: 43-44.

la solidaridad. Desde la diferencia entre razón y sentimiento, la pregunta «¿por qué debo ser moral?», según Rorty, resultaría insoluble.⁽⁵⁾

Si desaparece toda obediencia a una autoridad no humana, entonces, tampoco podemos esperar nada más allá de lo estrictamente humano. El mantenimiento de los postulados de la razón kantianos, dios, el mundo y la inmortalidad del alma, no son más —en palabras de Rorty— que restos de un mundo no secularizado. Rorty dice que sería deseable completar la secularización del mundo que se inició con la modernidad. Sólo desde una posición no trascendental nos podremos librar de la necesidad de esperar lo sublime, del problema que dominó a la filosofía desde Kant: el problema de cómo reconciliar ciencia y religión, de cómo ser fiel al espíritu de Darwin y de Cristo al mismo tiempo. Responder a la pregunta, «¿qué puedo esperar?» no necesita, según Rorty, el respaldo de un sujeto trascendental o inmutable.

Desde este punto de vista, podemos pensar que a la pregunta, «¿qué es el hombre?» Rorty respondería como Foucault: «nada» y que su filosofía va a ser una filosofía sin sujeto, pues solo librándonos del sujeto nos podremos librar de la necesidad de hacer una epistemología, una ética y una política. Sin embargo, la filosofía de Rorty va a ser una filosofía con sujeto que intenta hacer una ética y una política pero que renuncia a responder a las preguntas kantianas. El sujeto de Rorty no es un sujeto de conocimiento sino un sujeto de acción. El sujeto de Rorty renuncia al conocimiento para sustituirlo por la esperanza como marco de actuación ético-política.⁽⁶⁾ Un sujeto que no necesita una teoría de la naturaleza humana; el sentido común y las ciencias sociales son suficientes, áreas en la que raras veces aparece la palabra «yo». ¿Cómo es este sujeto de Rorty? A este sujeto lo ha llamado el sujeto ironista liberal, que, en realidad, son dos sujetos: *la ironista y el liberal*. Dos sujetos que se corresponden con las dos esferas de lo privado y lo público que Hannah Arendt sitúa en el centro del hombre e identifica con la oposición entre necesidad y libertad. Solo en el ámbito de lo privado podemos dar rienda suelta a nuestra necesidad metafísica, al «confort metafísico» como lo llamó Nietzsche, y en el ámbito de lo público debemos renunciar a la búsqueda de lo sublime pero a cambio podemos actuar en la transformación de la realidad, en la búsqueda de la justicia y la ausencia del dolor innecesario, acceder al reino de la libertad.

(5) Nota aclaratoria: Lo que Rorty da a entender es que no actuamos por un mandato interno de la moral, sino por un sentimiento compartido con quienes nos rodean.

(6) Rorty insiste en distinguir entre esperanza como profecía y esperanza social como la capacidad que tiene el ser humano de ser solidarios y cooperar con los demás para un futuro mejor. RORTY 1999: 204.

3. LA DESTRUCCIÓN DEL YO MORAL O EL YO DE LA DESTRUCCIÓN MORAL⁽⁷⁾

El descubrimiento del yo cartesiano es una respuesta ante el proceso de descentramiento del universo de la Revolución Copernicana, que empezó con la «mecanización de la imagen del mundo».⁽⁸⁾ A partir de Copérnico —y después con Newton, Darwin y toda la ciencia posterior— se empezó a desmontar la idea del mundo como un espectáculo edificante para concebirlo como una gran máquina. Un universo infinito de corpúsculos sustituyó a un universo cerrado y jerarquizado, de forma que la idea de un centro del universo dejó de ser creíble. Al mismo tiempo, Darwin y Mendel desmontaban el orden de los seres naturales producto de una concepción religiosa para sustituirla por la mecanización de la biología. La mecanización enseñó a los seres humanos que el mundo ya no era el lugar que podría enseñarles cómo deberían vivir.⁽⁹⁾ La Tierra dejó de ser el centro del universo y las consecuencias que podían sacarse de este hecho, producto de la ciencia moderna, asustaron a los filósofos que como Descartes pretendían salvar lo fundamental de la religión que profesaban. Estos filósofos pretendieron a la vez evitar dos cosas. Primera, que el hombre perdiera ser el centro de la creación; y segunda, que se abandonara la concepción del hombre —la concepción de la tradición aristotélica que el cristianismo había heredado— como teniendo una esencia (alma) con un propósito determinado: la búsqueda de la *beatitudo*.⁽¹⁰⁾ Si el hombre no es ya más el centro de la creación y no se podía demostrar que tiene una parte divina o alma cuya búsqueda y realización es el objeto de su vida, la pérdida del sentido de la vida humana se hacía patente, y junto con esta pérdida entraba el cortejo de todos los males y vicios de la raza humana. La solución fue el invento de la mente como lugar del yo y resguardado del mecanicismo de las ciencias naturales. Un yo que preserva una esfera propia para el libre albedrío, que prefiere el lenguaje, el pensamiento y el razonamiento al causalismo y la extensión de la naturaleza.⁽¹¹⁾ Este yo, para Descartes, es una sustancia pensante encarcelada en un cuerpo material, forma finita de la única sustancia real, pensante, ilimitada e infinita que es Dios. Recordemos que para

(7) En la polémica que Rorty sostiene con Habermas sobre la modernidad y la posmodernidad, Rorty defiende la necesidad de un «giro pragmático» de la filosofía que renuncie al proyecto ilustrado que defiende Habermas. Dicho «giro» o cambio consiste, según Rorty en olvidar todas las esencias, centros, universales, etc. que han caracterizado la filosofía moderna y que se constituían como últimos referentes del pensamiento humano. Uno de estos centros es el yo como centro de unidad de nuestras representaciones, pensamientos, juicios y obligaciones morales, es decir, una continuación del yo metafísico del pensamiento escolástico. Véase dicha polémica en BRANDOM 2000: 1-64. Hay traducción en RORTY 2000.

(8) RORTY 1991: 144

(9) RORTY 1991: 145.

(10) Esta *beatitudo* hay que entenderla desde el tomismo, como la idea de que el mundo es producto de la creación divina y el hombre está en el centro de la misma con la misión de conocer la obra de Dios. Esta misma idea pasará en Kant con la idea de perfección que reúne la idea de santidad (*Heiligkeit*) con la idea de sabiduría (*Weisheit*). Véase KpV A22. Aquí se produce un conflicto o escisión en el hombre al intentar trasladar esa idea de perfección privada a la esfera social y pública como la búsqueda de la justicia y la responsabilidad social, universal y compartida. La reconciliación es imposible pues no hablan ambos el mismo lenguaje, pues son ambos inconmensurables. Cfr., DEL ÁGUILA 1992: 52 y RORTY 1989: xv.

(11) TOULMIN 1974: 20.

Kant era imposible un yo como sustancia. El Yo pienso es una necesidad, un postulado de la razón como sujeto moral, autónomo y responsable. El resultado fue desplazar el yo como sustancia a un yo como personalidad en busca de una identidad. La fenomenología de Hegel no es más, desde este punto de vista, que la historia del espíritu en busca de su identidad.⁽¹²⁾ Ahora bien, la idea de un yo, bien como sustancia bien como sujeto pensante, siguió vigente y se fue consolidando como una esfera de conocimiento aparte a la que teníamos acceso de una manera distinta al acceso que teníamos de la naturaleza. Este acceso privilegiado se fue constituyendo como autoconciencia, pues conocer al yo, es conocerme a mí mismo. Tengo conocimiento de todos mis estados mentales aunque no pueda hacer tal cosa con lo que ocurre en la mente de los demás. El yo como autoconciencia implica la pregunta ¿qué somos realmente?, pues el objetivo de nuestro autoconocimiento nos obliga a pensar en una identidad que debemos perseguir para llegar a ser lo que realmente somos. De esta manera se libraba al yo del proceso de mecanización que sufrían las ciencias de la naturaleza, en especial la física, la química y la biología.

Este giro hacia la interioridad que se inicia en Descartes es también el análisis que hace Charles Taylor cuando estudia las fuentes del yo.⁽¹³⁾ Según Taylor, en la historia de la subjetividad moderna nos encontramos con dos movimientos: un movimiento hacia dentro de tipo agustiniano que busca una realidad moral interna apelando —y este es el segundo movimiento hacia fuera— a una realidad no subjetiva, una realidad externa que pierde toda sacralidad y que aparece en descomposición.⁽¹⁴⁾ El yo se convierte así en el refugio de la realidad moral porque es en el sujeto donde cobra todo el sentido que ha perdido en el proceso de mecanización de la realidad objetiva. El sujeto, pues, se convierte en la garantía de que podamos *re-moralizar* el mundo exterior.

Sin embargo, Freud, según Rorty, va a reintroducir al yo en este proceso de mecanización en el momento que va a acometer la tarea de descentrar al yo,⁽¹⁵⁾ en la idea de que no hay un auténtico yo que debamos buscar y encontrar, sino que existen más yoes ocultos.⁽¹⁶⁾ Este proceso de descentración-mecanización no empezó propiamente con Freud. Hume ya trató las ideas e impresiones como átomos mentales cuya ordenación daba como resultado el yo. Esta organización era producto de las leyes de la asociación de manera similar a las leyes de gravitación de Newton. Para Rorty, Hume se pensó a sí mismo como el Newton de la mente.⁽¹⁷⁾ Sin embargo, pensar al hombre como parte de una máquina no cambiaba para

(12) Un espíritu que, como espíritu absoluto, identificado con la idea de un ser supremo, intenta contestar a la pregunta que Kant le hace hacerse a sí mismo: «Existo de eternidad a eternidad, nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero ¿de dónde procedo yo?» KrV A613 B641.

(13) Un estudio de esta propuesta basada en la lectura de TAYLOR 1989 la podemos encontrar en THIEBAUT 1992.

(14) TAYLOR 1989: 25-53.

(15) Sobre este proceso de descentración del yo en Rorty, véase AGUILERA PORTALES 2007. También puede consultarse GABRIEL BELLO 1997: 184-212.

(16) RORTY 1991: 143ss.

(17) RORTY 1991: 145

Hume la idea esencial que nosotros tenemos de nosotros mismos como seres dotados de libre albedrío, no entraban en contradicción la libertad y el determinismo. Fuera el «yo» una sustancia o un producto de las leyes de asociación de nuestra mente, el «yo» (*self*⁽¹⁸⁾) existe como conciencia de nosotros mismos, como autoconciencia. En Freud, sin embargo, sí cambió la imagen que teníamos de nosotros mismos, en la medida que introduce el inconsciente y el super-yo como otras formas de nuestra conciencia. Encontrar nuestros motivos inconscientes no es solo un ejercicio de intriga sino una obligación moral.⁽¹⁹⁾

Para Freud, el yo ya no es más el dueño de su propia casa, puesto que los diferentes yoes que componen nuestra personalidad actúan de manera diferente e impredecible según deseos y creencias no accesible introspectivamente.⁽²⁰⁾ El yo freudiano está compuesto por tres clases diferentes de yoes: uno consciente y dos inconscientes. Pero Rorty nos propone entender el inconsciente en dos sentidos: 1) como uno o más sistemas bien articulados de deseos y creencias y 2) como una masa de energías instintivas inarticuladas, una «reserva de libido» en donde la consistencia es irrelevante.⁽²¹⁾ La idea que yace en todo esto es poner estos yoes inconscientes al mismo nivel que nuestro yo consciente. Estos yoes que actúan detrás del escenario, como el mismo Rorty dice, son también responsables de nuestras acciones, creaciones, metáforas, sueños, represiones y recuerdos que componen nuestra vida. De esta manera, vemos a Freud como trasfondo contrario a Kant. La noción kantiana de conciencia diviniza el yo poniendo el punto de apoyo de la moral en el interior del yo. El deber «en nuestro interior» ocupa el puesto, para Kant, de la verdad empírica «ahí afuera». «Kant deseaba dejar el cielo estrellado sobre nuestras cabezas como un mero símbolo de la ley moral que llevamos dentro».⁽²²⁾

Puestas así las cosas, ¿dónde está el yo moral? En ninguna parte, porque no podemos hablar de sujetos morales, sino tan solo de agentes morales.⁽²³⁾ Desde mi punto de vista, para Rorty somos agentes morales en la medida que somos los causantes de nuestras decisiones y acciones, pero ello no implica que seamos sujetos racionales. La distinción sujeto-agente solo tiene sentido desde una perspectiva platónica-cartesiana-kantiana. El yo como alma contemplativa del mundo va dejando paso a un yo como mente que conoce la realidad tal como es. El hombre se convierte en individuo, la esencia en concepto (Kant) como intento de evitar el cambio que la revolución científica imponía sobre la concepción de nosotros mismos desde animales racionales a animales máquinas. Kant nos convierte

(18) La palabra *self* tiene dos significados en inglés: como yo mismo o mismidad que apela a un yo interior autoreflexivo; y como yo objetivado o «me», visto desde fuera que se identifica con el cuerpo y la mente. Es lo que William James llamaba el yo como sujeto, «spiritual me»; y el yo como objeto, «material me».

(19) *Ibid.*

(20) *Ibid.*

(21) RORTY 1991: 14

(22) RORTY, 1989: 30.

(23) Para Gabriel Bello el concepto de agente moral ha sido el objeto de una discusión permanente entre modernidad y posmodernidad, la cual empezó con la tesis foucaultiana de la muerte del hombre que ha reaparecido repetidas veces como la descentración del sujeto, el ocaso del sujeto, la muerte del autor, etc. Véase GABRIEL BELLO 1997.

en animales simbólicos, cuya radical interpretación llevó en el siglo XX a los totalitarismos, en su idea de apropiación de las conciencias, es decir, de los símbolos que nos constituían en lo que somos —nación, estado, religión, cultura, etc. (nuestra identidad)—. Pero si racionalidad no implica la busca desesperada de un yo intrínseco, paralelo a una realidad intrínseca, entonces no tenemos necesidad de responder de una determinada manera producto de un yo eterno e inmutable, un sujeto racional. Para el pragmatismo, no hay una estricta distinción entre la expresión —como reducto de esa esencia como concepto del yo moral— y la acción, en donde solo las acciones son susceptibles de ser sancionadas.⁽²⁴⁾ El sujeto moral y el agente moral terminan por identificarse, son lo mismo. Es más fácil considerar todas las expresiones y actos de habla como formas de acción o de comportamiento humano: *somos lo que hacemos*.

Mi moralidad no responde a una naturaleza intrínseca mía, de mi yo como sujeto pensante, sino que sólo ante unos estímulos produzco determinadas conductas. Por tanto, la moralidad no sería más que hacer que nuestras respuestas conductuales sean las más adecuadas, la que encajan mejor en un mundo *solidario*. La solidaridad así vista se torna en la conciencia que tenemos de *ser mejores*. Sabemos que, para Kant, contestar a la pregunta de en qué consiste ser mejores, ser solidarios, equivale a la pregunta de qué significa ser morales. La moral es algo que está dentro de nosotros y que solo un yo como sujeto racional es capaz de acceder a ella. En cuanto llega a la moral, el sujeto se convierte en agente moral. No podemos ser morales si previamente no somos sujetos.

Ahora, la pregunta: ¿cómo es posible ser agentes morales sin ser sujetos?, sigue en el aire. Rorty responde que la cuestión de la racionalidad no determina nuestras elecciones morales. La racionalidad, como la facultad de fundamentación que nos permite poner fin a la discusión, no es más que el último recurso de una metafísica caduca, producto de la tradición de la que hablábamos antes, el último intento de salvar un mundo de esencias o ideas.⁽²⁵⁾ Desde el punto de vista pragmático,⁽²⁶⁾ la racionalidad no tiene sentido, podríamos decir siguiendo la conocida metáfora de Ryle para la mente cartesiana, que es otro «fantasma dentro de la máquina».⁽²⁷⁾

La razón es un instrumento o herramienta que nos ayuda a enfrentarnos al mundo. Nuestra mente responde de una manera determinada ante los estímulos externos y tiende a la adaptación. Para ser morales no tenemos que ser sujeto pues el sujeto solo tiene sentido dentro de un contexto en el que la racionalidad es determinante para conocer si actuamos moral o inmoralmemente. No hay sujetos (rationales o irracionales) que se con-

(24) HOOK 1974: 90.

(25) RORTY 1999: xxxi,xxxii.

(26) Punto de vista que comparte Ortega cuando dice que el punto de vista absoluto es una suplantación del espontáneo punto de vista del individuo: «El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe» (ORTEGA Y GASSET 2004: 647-648).

(27) RYLE 2005:29.

viertan en agentes morales según se guíen o no por unos principios inmutables que la razón puede descubrir. Ser agente moral implica actuar moralmente pero no implica la existencia de un sujeto portador de valores eternos por los que medir nuestra responsabilidad. Freud, como ya hemos visto, decía que esa era la tarea que debíamos acometer con urgencia: determinar en cada caso cual de nuestros tres yo es el responsable de una acción determinada: el inconsciente, la conciencia o la supraconciencia (Nietzsche, en este sentido, representa el intento de llevar esta supraconciencia de la humanidad al dominio del yo, libre de las represiones y bloqueos de una conciencia débil y un inconsciente reprimido). La responsabilidad va asociada al ejecutor de la acción moral, sea este sujeto el inconsciente o el super-ego. Otra cuestión es cómo medimos esa responsabilidad. Cuando hablamos de agentes morales y responsabilidad no podemos dejar de hablar de motivos. En el agente moral, el motivo cobra una importancia inusitada. El hombre moderno responde con sus acciones de los motivos que le impulsan a actuar como lo hace y, entonces, el problema moral se desplaza a la buena o mala intencionalidad de la acción —de hecho, tanto la ética deontológica kantiana como el utilitarismo de Mill son éticas de la intención—.⁽²⁸⁾ La conducta moral se traduce en una revelación de intenciones: «la acción es un instrumento o medio para conseguir algo más allá de sí misma».⁽²⁹⁾ Lo que equivale a decir que en última instancia, la responsabilidad requiere una buena justificación de nuestras motivaciones.⁽³⁰⁾ Y es precisamente la justificación la que va a cobrar un papel central en la moral de Rorty, pues las personas van a ser moralmente responsables en la medida en que los otros van a creer que los son y, por lo tanto, toda persona moral necesita pertrecharse de un buen número de razones y argumentos para responder ante los demás. Dos problemas surgen en cuanto consideramos la moral como justificación: Primero, el relativismo moral. Cualquier justificación es válida siempre que sea reconocida como tal por nuestra comunidad política o religiosa; y segundo, dar cuenta de las acciones que no se hacen por ninguna razón: cuando actuamos «porque sí» y nos negamos a justificar por qué actua-

(28) Como es sabido, Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pone como principio de toda acción moral la buena voluntad (KANT 2002: 63). Parece que esta buena voluntad no difiere en mucho de la buena intencionalidad de la que hablamos. Sin embargo en Kant, la buena voluntad va a estar al servicio, no de la destrucción del yo, sino de todo lo contrario, al servicio de la creación del individuo moderno como un proceso de estructuración del yo como autónomo y responsable. Javier Muguerza (GÓMEZ-MUGUERZA, 2007: 103) comparte esta idea de la buena voluntad kantiana como la «recta intención» de la que depende el valor de nuestras máximas, al igual que CORTINA 1990, que resalta que, para Kant, la buena voluntad es el único bien moral. URMSON 1956 dice que este reduccionismo del hombre a intenciones es el «preludio de la filosofía contemporánea» (citado en RORTY 1961: 201). Gabriel Bello hace notar que el núcleo básico de la antropología moral cristiano-liberal yace en la idea de responsabilidad (moral, legal o política) (BELLO 1997: 186, 187).

(29) TOULMIN 1974: 28. En la caracterización del individuo moderno este se constituye como un sujeto de intenciones, es decir, un sujeto instrumental. Esto ha llevado a que la modernidad se piense guiada u orientada por una razón básicamente instrumental que tiene como límite la destrucción y aniquilación que no es más que una autodestrucción.

(30) Las diferencias entre Kant y Mill estarían en que este último distingue entre intención y motivo y no encuentra más motivo que la producción de la felicidad. La buena voluntad solo es buena por sí misma, sin adecuarse a ningún fin. Véase CORTINA 1990: 87.

mos como actuamos, bien porque no sabemos o bien porque no queremos. Es la apuesta clara por la irracionalidad. Por ello *la libertad* es la condición de la racionalidad: *para ser racionales primero hay que quererlo ser*. Fuera de la razón no hay razones. Las razones solo sirven para el que quiere escucharlas.⁽³¹⁾

En la mecanización del individuo como elemento característico de la modernidad, hay una evasión de la responsabilidad.⁽³²⁾ Una responsabilidad que no puede ser asignada a nadie en particular, es parte de la maquinaria organizativa.⁽³³⁾ El individuo se debe a esa maquinaria. Este fue el sentido del deber que la burguesía triunfadora y la burocracia que la acompañó adoptó como forma de medir esta responsabilidad «flotada», término de Zygmunt Bauman, ya que la contribución al efecto final del individuo es demasiado pequeña para poderle atribuir una función causal y ser tenida en cuenta.⁽³⁴⁾ Hannah Arendt también supo ver claramente las implicaciones de esta responsabilidad diluida del individuo moderno como parte de una organización superior, en lo que llamó como «la regla de Nadie». El sujeto moral queda mudo e indefenso ante el poder superior de la tarea asignada y las reglas de procedimiento.⁽³⁵⁾ La autonomía del deber por el que se guía el sujeto moral kantiano se convierte así en una heteronomía instrumental que lleva, precisamente, a lo contrario que Kant proponía, la destrucción del yo moral como sujeto autónomo y responsable. Por ello mismo Kant se vio en la necesidad de diferenciar el fenómeno del noúmeno, la causalidad de la racionalidad. Kant aparece de esta manera como el culpable de un viraje desafortunado en el pensamiento occidental al intentar aislar un sujeto agente que no fuera un objeto espacio-temporal, sino un sujeto constituido como libre.⁽³⁶⁾

(31) Esta es una de las insuficiencias de las propuestas de Rawls y Habermas. Ambos suponen unas comunidades ideales de diálogo para resolver los conflictos. En ambas se presupone la voluntad de diálogo (la buena voluntad kantiana de nuevo reaparece) pero, ¿y si hay alguien que no quiere dialogar? o peor aún, si alguien, manifestando su intención de diálogo, en el fondo no quiere llegar a ningún acuerdo racional, utiliza el diálogo para impedir la efectividad del mismo. Es un diletante que no para de poner «peros», como un niño que después de agotar todas las explicaciones posibles a sus preguntas vuelve a preguntar, ¿por qué? FRANKFURT 2006 habla del charlatán, como la figura de un diletante que sólo busca el entretenimiento y no se fija en los hechos, no busca ni lo verdadero ni lo falso. Este problema aparece también en Apel en la forma del Diablo que se introduce en la comunidad de comunicación. Su solución es que en cualquier caso el Diablo está obligado a argumentar, con lo que su trepa quedaría anulada (MUGUERZA 1990: 128ss.). A mi parecer, este problema no tiene solución o es una solución paradójica, es decir, la última razón es la razón de la fuerza que no es ninguna razón. Por cierto, esta postura guarda un cierto paralelismo con el fisicista a ultranza que considera que toda acción, sea del tipo que sea, tiene una explicación causal, al modo del parpadeo de nuestros ojos: *mantener la humedad del ojo*. Si todas nuestras acciones morales fueran *explicadas* causalmente, no habría lugar para la justificación y por supuesto para la responsabilidad. Toda conducta sería un «porque es así». Ahora, ningún científico podría arrogarse la paternidad y el mérito de sus descubrimientos debido a lo que Toulmin llama *la paradoja de Townes*: «Si todos nuestros pensamientos e ideas están sujetos a la causalidad, ¿qué lugar queda para requerir una responsabilidad personal para cualquiera de ellos?» (TOULMIN 1974: 22, 35).

(32) MARQUARD 2000: 63; MATE, 2007: 34.

(33) ENZENSBERGER 1994 dice que hay un trasvase de la responsabilidad individual a una responsabilidad colectiva, donde el individuo queda exculpado: la culpa la tiene sus circunstancias, su familia, sus profesores, su educación, la mala suerte, etc. A esta negación de la culpa también se la ha denominado como la «cultura de la queja», toda la culpa se exterioriza del sujeto para traspasarla al propio fracaso. Cfr. HUGHES 1993; ŽIŽEK 2001: 585.

(34) BAUMAN 2005: 145.

(35) *Ibid.*

(36) Tesis que el mismo Rorty (1996: 45) atribuye a Iris Murdoch.

Pues, como hemos visto, la libertad es lo que le diferencia de los objetos naturales. Según Bauman, la libertad del individuo moderno surge de la incertidumbre, de una sociedad intrínsecamente problemática,⁽³⁷⁾ de lo que Robert Jay Lifton ha llamado «el hombre proteico», un hombre a la vez subsocializado y sobresocializado porque vive en una sociedad que no propone ninguna verdad incuestionable y a la vez no permite que los individuos construyan núcleos de identidad perdurables y estables, identidades que están continuamente en proceso de una negociación sin fin.⁽³⁸⁾

Por otro lado, la política de la modernidad va a ser la consagración del individuo-sujeto.⁽³⁹⁾ El individualismo es el eje central de todas las políticas y economías de signo liberal. Pero el individuo liberal es más bien un individuo económico que moral. Es un individuo retirado a su esfera privada, que piensa —con razón, algunas veces, dada la catadura moral de muchos «profesionales» de la política— que la política y lo público en general es una actividad gravosa a la que no merece la pena dedicar mucho tiempo. La felicidad la proporciona el ámbito familiar, privado, el consumo y el ocio que además pueden ser una buena fuente de ingresos añadida. La vida política se puede dejar en manos de profesionales a los que ya castigaremos o premiaremos en las oportunas elecciones.⁽⁴⁰⁾ Este individualismo tantas veces denostado no es un afirmación del yo como se pudiera pensar a primera vista; un proceso contrario al cambio de paradigma de la modernidad. Todo lo contrario, el individuo liberal posesivo, como diría Macpherson, es un individuo sin sustancia, sin alma, que al ignorar a la comunidad en la que vive se convierte en una negación de sí mismo, pues como decía Aristóteles, el hombre es un ser político, un ser que se debe a la comunidad y fuera de esta no hay lugar para la felicidad.⁽⁴¹⁾

La destrucción del yo es un paso necesario y lógico dentro del marco de desmantelación de centros —que tenían la ventaja de ofrecernos seguridad y estabilidad a nuestras vidas insertas en un mundo caótico— que la modernidad empezó a gestar. El cambio de

(37) BAUMAN 2007: 105.

(38) JAY LIFTON 1968.

(39) VIDAL BENEYTO 2007.

(40) QUESADA CASTRO 2005.

(41) En este sentido, los comunitaristas representan el intento de hacer compatible el individualismo liberal, de tradición netamente anglosajona, con la teoría de las virtudes aristotélica, recuperando la comunidad a escala local y la implicación e identificación del individuo en esta comunidad a pequeña escala donde pueda tener su «vida pública». La prudencia aristotélica como «saber práctico» vendría a suplir, según Leo Strauss, la escisión entre el ser y el deber ser. Esta idea la recojo de Joseph María Esquirol en su Introducción a Strauss 2004. Kant reduce la prudencia a una forma de astucia como preludio de la razón instrumental, frente a la cual la razón práctica queda confinada únicamente al reino del deber ser, abandonando el reino del ser. La consecuencia de todo ello es la pérdida del hombre como ser social. MUGUERZA 1990: 44 dice que esta vuelta a Aristóteles es en realidad una renuncia a la autonomía moral que Kant consideraba parte esencial de los ideales morales de la modernidad. Estas teorías, y en este punto estoy acuerdo con José Luis L. Aranguren (1973: 75-81), no dejan de ser todavía una renuncia a la política, pues aunque demandan la recuperación de un espacio público a pequeña escala donde el individuo pueda reconocerse, siguen manteniendo una retirada de la política con mayúsculas, a gran escala, que más vale que esté en manos de «profesionales». Además, el comunitarismo, en su forma neoliberal, sí es un proceso que lucha contra la modernidad, en su afán de volver a buscar el yo dentro de uno mismo, aunque ese yo quede matizado localmente. En definitiva, es un retroceso, una vuelta a las comunidades cristianas primitivas, una *medievalización* de la sociedad.

paradigma de la modernidad debe llegar a su culminación y no detenerse en aquellos ámbitos problemáticos que afectan a nuestras creencias y deseos más íntimos, culturales e identitarios. Este proceso de destrucción del yo es, por tanto, un proceso histórico. La desaparición del yo encuentra su significado en la aparición del yo colectivo, del nosotros. La sociedad industrial, como hemos visto, inventa el yo-máquina. En su análisis de la industrialización y de la economía capitalista, Marx va a creer ver la realización del sujeto colectivo en las clases sociales antagónicas. Es por ello un yo (como un «nosotros») en lucha. Como consecuencia, el yo que Marx convirtió en clase social, y lo identificó con el proletariado, que es el yo-productor de la industrialización, se vuelve en un yo destructor en la versión política del marxismo. Un yo que quiere acabar con el antiguo régimen para imponer el nuevo orden, la nueva sociedad, el nuevo hombre que prometían las utopías marxistas.⁽⁴²⁾ Habermas propone para salvar este yo histórico que se identifica con la sociedad y que quiere salvar la brecha entre el yo empírico kantiano y el yo trascendental, una ética dialógica.⁽⁴³⁾ El sujeto histórico como sociedad termina siendo un yo amoral que no está sujeto a ninguna crítica moral, y esta es la razón del peligro de su absolutismo, de un yo que convierte a la sociedad en totalitaria. Para salvar tal peligro Habermas ofrece un yo que se disuelve en un proceso comunicativo, un yo dialogante que busca los criterios de los acuerdos racionales. El centro se desplaza del yo a la comunicación racional (entendiendo por racional que admite reglas que permiten el intercambio de opiniones y mensajes). Pero el peligro vuelve en la forma de una comunidad racional que se crea en posesión de una razón —como comunicación— absoluta, como dice Odo Marquard: «en la era de la comunicación...ese yo se ha transformado en un nosotros: en una comunidad comunicativa absoluta, es un supernosotros absoluto».⁽⁴⁴⁾

En la filosofía de la ciencia —Javier Muguerza (1990: 115-151) recoge el sentir de Apel— también se ha operado la *liquidación del sujeto de la ciencia*, al reemplazar la lógica trascendental de Kant por la lógica formal como sintaxis y semántica del lenguaje científico. El hombre como sujeto de conocimiento científico se reduce a objeto de ese conocimiento, a objeto de ciencia que Wittgenstein lo sitúa fuera del mundo, como «límite del mundo». José Luis L. Aranguren enlaza el proceso de compartimentalización del saber con la disolución de la responsabilidad moral.⁽⁴⁵⁾ El hombre de ciencia no puede dominar más que una parcela muy pequeña de su especialidad y esto le obliga a formar equipos tecno-científicos que complementen su saber. El resultado es que el hombre de ciencia no puede mirar más allá de las consecuencias por la aplicación de su conocimiento, se desentiende de sus

(42) Según RORTY 1999: 11, el error del marxismo fue convertir al hombre nuevo en una idea de yo más allá del tiempo y las circunstancias. De nuevo Rorty denuncia el movimiento de la modernidad en la tradición marxista revolucionaria como un desvío que se propone recuperar al yo de la devastación general, de la crisis última del capitalismo.

(43) HABERMAS 1991: 124.

(44) MARQUARD 2000: 91.

(45) ARANGUREN, 1973: 114,115.

implicaciones morales. A esta dejación de responsabilidad moral es lo que Salvador Giner denomina la «falacia de la objetividad moral».⁽⁴⁶⁾

Es verdad que al quedarnos sin un yo central, entramos en una situación de vértigo, de estar al borde de un abismo que se nos abre y muestra para acogernos en nuestra caída al mismo como resultado fatal de un trágico destino. Como diría Sartre, somos un espacio en blanco en medio de una máquina, un *ser para sí* en medio de la nada.⁽⁴⁷⁾ Pero no tenemos más remedio que soportarlo y seguir intentando no caer en el abismo pero sin buscar o crear ficciones o ilusiones inmutables y ahistóricas que funcionen como vallas de protección que eviten nuestra caída. El fracaso de la modernidad es el intento de construir un sujeto agente y se caracteriza por crear una sociedad de la incertidumbre. El hombre debe aceptar esta incertidumbre y su finitud entendida, según Odo Marquard de tres formas: como contenido histórico, como límite del espacio que ocupamos y como aceptación de la mortalidad.⁽⁴⁸⁾ El hombre finito se sabe mortal y limitado, es, como diría Heidegger, un ser para la muerte. Allbrecht Wellmer piensa que este momento —como la explosión en que la razón y su sujeto (el sujeto como guardián de la unidad y del todo) saltan hechos pedazos— es la característica propia del postmodernismo, como pensamiento que intenta sustituir al pensamiento moderno iniciado en la Ilustración.⁽⁴⁹⁾

¿Cuál es el individuo de las sociedades democráticas liberales? El fracaso del agente moral liberal da lugar a uno de los debates más interesantes de la filosofía moral norteamericana contemporánea: el debate entre liberales y comunitaristas. Entre los que piensan que el individuo liberal se debate entre la ilusión de la autonomía moral y el sentido de comunidad, entre sujetos concretos que viven en una sociedad determinada, con sus reglas, tradiciones y costumbres, y sujetos moralmente libres. Para los comunitaristas, al contrario que para los liberales, hay que reemplazar el sentido de la ética del individuo por la «eticidad» o *Sittlichkeit* comunitaria que nos libre de nuestra incertidumbre moral y del peso de la libertad, para recluarnos en el núcleo cerrado de la moral colectiva.⁽⁵⁰⁾

4. EL SUJETO IRONISTA Y EL INDIVIDUO LIBERAL

El individuo que quiere Rorty no es una persona que antepone el conocimiento por encima de todo, que busca la contemplación del mundo o quiere interrogar a la naturaleza para saber como son las cosas realmente. El individuo moderno es un individuo que acepta la falta de esencias, de universales o asideros fijos mediante los cuales avanzar hacia un destino claro. El individuo rortiano es un individuo que no tiene metas, ni se pregunta por la

(46) CAMPS 2008: 120.

(47) RORTY 1991: 157.

(48) MARQUARD 2000: 129ss.

(49) WELLMER 1988: 105.

(50) MUGUERZA 1990: 44.

perfección del alma, lo único a lo que puede aspirar es a reinventarse a sí mismo y ayudar a que los demás se reinventen a su vez. Es la ironista liberal, el tipo de persona que acepta la contingencia y renuncia a la búsqueda de teorías unificadoras de lo público y lo privado, que considera que las demandas de autocreación y de la solidaridad humana poseen ambas un lenguaje igualmente válido e inconmensurable.⁽⁵¹⁾ El yo irónico, el intelectual juguetón, es el carácter deseable para Rorty, que Freud tanto ha contribuido a formar. Este nuevo individuo no es un sujeto centrado, una identidad que hay que buscar, pero tampoco es el preludio al barbarismo como piensan los contrarios a la mecanización de la naturaleza. Los caracteres-tipo de la modernidad son el esteta, el ejecutivo y el terapeuta, que simbolizan la conexión del pensamiento baconiano con los valores de Nietzsche,⁽⁵²⁾ y que pueden bien convivir o ser una alternativa deseable a los viejos roles del asceta, el profeta, el buscador despasionado de la verdad, el buen ciudadano o el revolucionario, que simbolizan el ideal de la ciudad perfecta, la Iglesia cristiana, la república ilustrada y la comunidad del bienestar. La ironista liberal no busca ninguna reconciliación o regreso a un paraíso perdido, hacer compatible fe y razón o ciencia y moral, simplemente, como el poeta, intenta darnos una descripción distinta de la manera en que los hombres y mujeres viven.

El individuo-sujeto de Rorty es, en realidad, dos: una ironista y un individuo liberal que se corresponden, como decíamos al principio de este artículo, con la caracterización que el mismo Rorty hace de las dos esferas: lo privado y lo público. ¿Es posible mantener estas dos esferas o sujetos-individuos separados? Para Rorty no solo es posible sino también deseable. La historia del sujeto en busca de una moral como perfección individual y social ha llegado a un punto crítico de conflicto que hace imposible compaginar autocreación y justicia, como esa visión adolescente que él tenía de aunar la belleza de las orquídeas salvajes, por las que tenía una gran afición, con la lucha por la liberación del hombre en una sociedad explotada, es decir, en palabras del poeta Yeats de *mantener en una sola visión realidad y justicia*. La salida de este dilema es la imposibilidad de alcanzar tal visión, la renuncia a la perfección personal y colectiva, a cerrar la herida entre el hombre familiar y el hombre político, entre la voluntad y la razón, entre la poesía y la filosofía. Es en la esfera privada donde la persona permanece como sujeto irónico porque sabiéndose finita y limitada y en posesión de un vocabulario no final que no está en contacto con la realidad, aspira a ser lo que «realmente es», a formarse una propia imagen de sí misma, aunque en el fondo no sea más que una ficción o un deseo, porque quiere mantener sus aspiraciones identitarias y de autocreación o de autorrealización y de redescrición, de ser autónoma,

(51) RORTY 1989: xv.

(52) RORTY 1991: 158. En esto coincide con McIntyre. Sin embargo, este último no considera que estos «tipos» sean deseables, sino todo lo contrario. Según McIntyre la única elección posible es entre Aristóteles y Nietzsche. Para Rorty esta elección es demasiado simple. Debemos coger de Nietzsche, en este caso, o de cualquier otro pensador, los elementos que nos sean útiles sin preocuparnos si seguimos siendo fieles a su pensamiento. (*Ibid.*).

aunque en realidad, la ironista simplemente busca despistar al mundo circundante respecto de sí misma.⁽⁵³⁾ A cambio, debe renunciar a esa búsqueda en la esfera pública, donde solo le está dado ser agente de sus acciones y que está obligada a justificar. En lo público solo puede ser individuo y un individuo liberal. Como liberal debe mantener el sentido común y renunciar a la propia identidad que resulta inútil en la política. La persona liberal renuncia a la filosofía como una disciplina con un conjunto de problemas centrales o con una función social. Para la política liberal lo más importante sería mantener la distinción entre el uso de la fuerza y el uso de la persuasión, y cuidar la libertad, pues sólo si cuidamos la libertad, la verdad y la bondad se cuidarán ellas solas. La persona liberal puede abandonar el mundo de su yo privado para acceder al público «nosotros» (*we, the liberals*), un nosotros que está comprometido con actividades que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos, para quien la crueldad es lo peor que existe y que se identifica con una comunidad amplia de adscripción. En el caso de Rorty, la democracia jeffersoniana americana. Por tanto, la persona liberal es, en realidad, un liberal etnocéntrico que, en un mundo secularizado, ha abandonado las pretensiones de la certeza y la invariabilidad para ser un servidor de la libertad y la democracia.

Aunque, siempre según Rorty, la fusión sujeto ironista-individuo liberal no es deseable, la relación entre ambas esferas es como la que existe entre dos tipos de herramientas que las utilizamos indistintamente cada una en su ámbito sin querer establecer un punto de vista trascendente que englobe una comprensión total. Pero no deja de haber una cierta tensión entre lo público y lo privado, entre filosofía y poesía, o en palabras de Hannah Arendt entre filosofía y política, entre el hombre que filosofa y el hombre que actúa, entre la ironista y el liberal.⁽⁵⁴⁾ El empleo de la ironía en la vida privada no puede evitar una suerte de incertidumbre sobre la existencia de argumentos contundentes para apoyar la noción liberal de trabajar por la justicia social.⁽⁵⁵⁾ El problema de esta tensión ha dado lugar a tres cuestiones fundamentales que quiero señalar brevemente:

1. La ironía de la vida privada y el terreno de lo público. Si se restringe el uso de la ironía a la esfera privada, entonces cabría rechazar la posibilidad de una crítica de la sociedad liberal que pudiera usar la ironía pública para descubrir la violencia y las contradicciones que el liberalismo esconde. (Ejemplos de esto serían la Guerra de Vietnam y las actuales Guerra de Irak y Afganistán, y los «*cold war liberals*»). Este rechazo puede

(53) KIERKEGAARD 1999.

(54) Rafael del Águila apunta que, en Rorty, el liberal es una liberal (DEL ÁGUILA 1993: nota 4, 47). La distinción femenino-masculino es una distinción entre buenos y malos, aquellos que aceptan la contingencia como ironía-liberal y los metafísicos-liberales. Para Rorty, el liberal es masculino cuando se refiere a los metafísicos-liberales como Habermas y femenino cuando son ironistas como Foucault. La tensión se da entre la ironista y el liberal y no entre la ironista y la liberal que es el individuo de su utopía liberal, quien acepta esta división público-privado. El problema surge cuando el liberal no acepta la ironía e intenta llevar su liberalismo a la vida privada. Cuando esto ocurre el liberal es «él», y «ella» cuando acepta esta distinción.

(55) Debo esta apreciación a la tesis doctoral de Aldo Enrici, *Del espejo a la contingencia*, dirigida por Ángel Gabilondo y leída el 1 de enero de 1998 en la Universidad Autónoma de Madrid.

llevar al cinismo político y a una esquizofrenia del sujeto-individuo rortiano, debido a que se desemboca en dos posturas irreconciliables, una en la vida privada y la contraria en la vida pública. Es lo que Richard Bernstein llama el *apartheid*; Arendt, la hostilidad; y Habermas el irracionalismo. Es cierto que para Rorty esto no le supone ningún problema. La autocontradicción no es una de sus preocupaciones, o la unidad del ser o ser fiel a uno mismo. Cada una de las esferas es el campo de acción de una personalidad distinta. El caso de los llamados despectivamente «*the cold war liberals*», aquellos intelectuales de izquierdas, ex trosquistas y ex estalinistas que apoyaron la guerra fría y siguieron llamándose liberales, es un buen ejemplo de lo que Rorty quiere mostrar como ironista liberal. Estos intelectuales, como Sydney Hook y otros, fueron acusados de hipócritas vendidos al sistema. Rorty les defiende diciendo que no hay que mirar su desacuerdo político desde la tradición kantiana como un fallo moral, de haber hecho una apuesta irracional por el mal. (Kant heredó de la tradición teológica la noción del mal radical y la combinó con la idea de que ser moral era una cuestión de ser fiel a unos principios cuya verdad era evidente para todos los seres racionales).⁽⁵⁶⁾ Para la ironista, no hay un asunto moral detrás de sus acciones sino que es una cuestión de cálculo de las consecuencias de sus decisiones. El hecho de que se haya actuado bien o mal no es más que una cuestión de buena o mala suerte, es un problema del contexto que mejor sirve a los propósitos de alguien en un cierto tiempo y lugar. Los metafísicos creen en que existe un Contexto correcto, por eso lo que les puede parecer una falta de honestidad o de hipocresía, no es más que un reflejo de la ironía, una actitud irónica cuya característica, como insinuaba Kierkegaard, es decir lo contrario de lo que se piensa, defender en privado lo contrario de aquello que aparentemente defiende en lo público. (Sydney Hook al defender la guerra fría, en realidad, estaba defendiendo los logros sociales de la democracia liberal de su país).

2. La exaltación rortiana de lo privado tiene, según Sheldom, S. Wolin, implicaciones antidemocráticas.⁽⁵⁷⁾ Hay un cierto coqueteo con el elitismo de los intelectuales ironistas. Los intelectuales se presentarán como «ironistas» y adoptarán una opinión relajada y despreocupada, mientras los demás deben conformarse con un modelo de nominalismo e historicismo guiado por el sentido común, el saludo a la bandera y seguir tomándose en serio la vida. La ironía es un lujo que sólo se pueden permitir unos cuantos «elegidos» pues en manos no deseadas podría convertirse en un arma subversiva. Recordar que ya Kant nos prevenía contra el elitismo de la filosofía por las implicaciones morales que conlleva. De acuerdo con esto la estupidez es producto de la ignorancia y la ignorancia, según Kant, impide distinguir lo bueno de lo malo. La filosofía es un seguro contra el mal y por ello debemos exigir su ejercicio a cualquier persona con independencia de su grado de conocimiento, ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener. La respuesta de

(56) RORTY 2007: 58.

(57) DEL ÁGUILA 1993.

Rorty es clara, no hay nada que demuestre que el conocimiento nos previene contra las malas acciones. Es más una cuestión de sensibilidad contra el sufrimiento que de razón. La ironía no es tanto un arma subversiva como un arma de cambio y reforma.

3. La crítica feminista a esta distinción entre lo privado y lo público que identifica, a su parecer, lo primero con lo femenino y la mujer y a lo segundo con lo masculino y el hombre. Para las feministas esto es otra nueva forma de machismo. A Celia Amorós le parece contraproducente la relación entre feminismo y postmodernismo, y pone a Rorty como ejemplo de la nefasta tendencia contemporánea a rechazar el programa ilustrado y a sustituir la retórica de la universalidad y el realismo por la de la redescrición etnocentrista.⁽⁵⁸⁾ Frente a la interpretación de Nancy Fraser de la distinción privado-público con la clásica distinción entre el hogar doméstico (*oikos*) y el foro público (*polis*), Rorty dice que el núcleo de su distinción es entre preocupaciones privadas, como proyectos de autorrealización y superación; y preocupaciones públicas, aquellas que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos.⁽⁵⁹⁾

El mismo Rorty señala que esta tensión privado-público podría tener como desenlace que la ironista liberal acabara en lo que Unger considera como un «trágico liberal» porque no puede escapar de un estado totalitario similar al que Orwell describe en sus libros ante el fracaso de las democracias occidentales; o también, podríamos añadir en palabras de Marina Martín, como un «liberal trágico» por su actitud rebelde identificada con una resentida voluntad dispuesta a demoler los valores sagrados de la cultura occidental.⁽⁶⁰⁾ Sea un «liberal trágico» o un «trágico liberal» (el orden de los factores no altera el producto), sin duda, el sujeto irónico-individuo liberal de Rorty conserva en esa actitud un aspecto trágico de la vida. La mejor expresión de esa actitud pragmatista y trágica la encontramos en un libro de Sydney Hook de título unamuniano, «El Pragmatismo y el sentimiento trágico de la vida». Según sus palabras, «el Pragmatismo es la teoría y la práctica de engrandecer la libertad humana en un mundo precario y trágico gracias al arte del control social practicado con inteligencia. Puede» —sigue diciendo Hook— «que se trate de una causa perdida, pero no conozco ninguna mejor».

Para Charles Taylor esta tensión trágica se resolvería en el conflicto de la conciencia moderna entre la afirmación de la vida corriente, a la que los modernos nos sentimos fuertemente atados y algunos de nuestras distinciones morales más importantes: «simpatizamos con el héroe y el antihéroe; y también con un mundo en el que uno podría ser ambos en el mismo acto».⁽⁶¹⁾

(58) AMORÓS 1997a.

(59) RORTY 1998: 308.

(60) MARTÍN 1988.

(61) TAYLOR 1989: 39.

5. CONCLUSIÓN

En resumen, la originalidad de Rorty es que conecta las dos concepciones modernas del yo: el yo como sujeto identificado en Descartes con la sustancia pensante y matizado en Kant como unidad de la conciencia o autoconciencia; y el yo liberal de Locke y Hume como individuo identificado más con el cuerpo que con la mente. Este yo como individuo-sujeto —la persona ironista-liberal— es la consecuencia del fracaso de ambas concepciones del yo, que va a tener como resultado lo que Foucault llamaba «la disolución del yo de la Modernidad». Por tanto, ahora, el yo ya no se define dualísticamente como una diferencia entre cuerpo y mente o sujeto y objeto, sino que la diferencia esencial se establece entre lo público y lo privado. La parte ironista es privada y la liberal es pública. Este nuevo yo se constituye como un remolino de contingencias: una madeja de narraciones contingentes cuyo nexo común es la conciencia, entendida ahora como memoria y autoreflexión de un pasado y un presente con proyección de futuro. La ironista liberal es una persona que no intenta responder a las preguntas kantianas,⁽⁶²⁾ que no busca el autoconocimiento o descubrir su verdadera identidad escondida en lo más profundo de su corazón. El yo se hace sujeto como autocreación narrativa que va eligiendo y decidiendo, abriendo y cerrando «posibilidades de ser», es simplemente una persona que acepta la contingencia, que ha aprendido a vivir en una sociedad contingente. La condición de persona es una cuestión de grado, de cómo uno se describe a sí mismo y no como un asunto de todo-o-nada.⁽⁶³⁾ Esta definición de persona de Rorty se ajusta perfectamente a la definición de sujeto moral que nos ofrece Victoria Camps, «como el que es capaz de elegir la forma de vida que quiera»,⁽⁶⁴⁾ alguien a quien no se le puede pedir que ponga restricciones a su libertad de decidir cómo quiere ser.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA PORTALES, R. (2007): «Universalidad de los derechos humanos y crítica de la naturaleza humana en el pensamiento de R. Rorty», en *Universitas, Revista de Filosofía, Derecho y Política*, enero.nº 5, pp. 47-55ss.
- AMORÓS, C. (1997a): «Rorty and the tricoteuses», en *Constellations*, Enero, 3(3), pp. 364-376.
- AMORÓS, C. (1997b): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Valencia: Cátedra.

(62) Rorty nos sugiere que abandonemos la pregunta kantiana «¿qué es el hombre?» para reformularla como «¿Qué podríamos intentar hacer de nosotros mismos?» (RORTY 2002: 16).

(63) De esta manera es como la persona ironista-liberal, al ser *causa-sui*, puede recuperar la responsabilidad moral y acabar con la contradicción a la que se llegaba en un sujeto con una naturaleza o esencia previa (el yo verdadero platónico o el yo moral kantiano).

(64) CAMPS 2011: 31.

- ARANGUREN, J. L. (1973): *Moralidades de hoy y de mañana*. Madrid: Taurus.
- BAUMAN, Z. (2005): *Ética postmoderna*. México: Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (2007): *Libertad*. s.l.:Losada.
- BELLO, G. (1992): «Richard Rorty: Democracia y filosofía. Diálogo con Gabriel Bello Reguera», en *Claves de la razón práctica*, marzo. Nº 20, pp. 42-46.
- BELLO, G. (1997): «El agente moral y su transformación semiótica», en Cruz, M., *Acción humana*, s.l.:Ariel, pp. 184-212.
- BELLO, G. (2000): «Rorty y el pragmatismo», en *Doxa*, nº 23, pp. 635-644.
- BERLIN, I. (2004): *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza ensayo.
- CAMPS, V. (2008): *Historia de la ética*. s.l.:Crítica.
- CAMPS, V. (2011) *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder editorial.
- CORTINA, A. (1990): *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- DEL ÁGUILA, R. (1992): «Ironía, democracia y etnocentrismo», en *Claves de la razón práctica*, nº 20, pp. 50-54.
- DEL ÁGUILA, R. (1993): «El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano», en *Isegoría*, diciembre, nº 8, pp. 26-48.
- ENZENSBERGER, H. M. (1994): *Perspectivas de guerra civil*. Barcelona: Anagrama.
- FRANKFURT, H. G. (2006): *On Bullshit*,. s.l.:Paidós, .
- GINER, S. (2010): *Sociología*. Barcelona: Península.
- GÓMEZ, C.; MUGUERZA, J. (2007): *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. s.l.:Alianza Editorial.
- HABERMAS, J. (1990): *El pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J., (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona : Paidós.
- HABERMAS, J., (2000): «Richard Rorty's Pragmatic Turn», en Brandom, R., *Rorty and His Critics*. s.l.:Blackwell Publishing, pp. 31-55..
- HOOK, S. (1974):. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. Nueva York: Basic Books Inc. Publishers.
- HUGHES, R. (1993): *Culture of Complaint*. s.l.:Oxford University Press.
- KANT, I. (1975): *Crítica de la razón práctica*. Barcelona: Espasa-Calpa.
- KIERKEGARRD, S., (1999): «Sobre el concepto de ironía», en *Revista de Occidente*, octubre, nº 221, pp. 72-86.
- LAY LIFTON, R. (1968): «Protean Man», en *Partisan Review* nº 35.
- MARQUARD, O. (2000): *Adiós a los principios*. Valencia: Alfonso el Magnánimo.
- MARTÍN, M. (1988): «Richard Rorty: el 'liberal trágico'». Entrevista con Richard Rorty. *Revista de Occidente*, nº 90: 103-112.
- MATE, R. (2007): *Luces en la ciudad democrática. Guía del buen ciudadano*. s.l.:Alhambra.
- MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

- MUGUERZA, J. (2009): «Ética y Metafísica (Una reconsideración de la cuestión)», en *Isegoría*, julio-diciembre, Issue 41, pp. 11-68.
- ORTEGA Y GASSETT, J. (2004): *Obras completas.-1916*. Madrid: Taurus.
- QUESADA CASTRO, F. (2005): «Democracia y virtudes públicas», en Cerezo, P. (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*,. s.l.:Biblioteca Nueva, pp. 43-73.
- RAWLS, J. (2007): *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1961): «Pragmatism, Categories and Language», en *Philosophical Review*, 70(2), pp. 197-223.
- RORTY, R. (1989): *Contingency, Irony and Solidarity*. s.l.:Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1991): «Freud and Moral Reflection», en Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 143-163.
- RORTY, R. (1998): *Truth and Progress. Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1999): *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin Books.
- RORTY, R. (2000): *El pragmatismo, una versión*. Barcelona:Ariel
- RORTY, R. (2002): *Filosofía y futuro*. s.l.:Gedisa.
- RORTY, R. (2007): *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*. s.l.:Cambridge University Press.
- RYLE, G., (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós
- SHKLAR, J. (1984): *Ordinary Vices*. 1 ed. s.l.:Belknap Press.
- SLOTERDIJK, P. (2010): *Temperamentos filosóficos*. Madrid: Siruela.
- STRAUSS, L. (2004): *¿Progreso o retorno?* Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. (1989): *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- THIEBAUT, C. (1992): *Los límites de la comunidad*. Madrid: CEC.
- TOULMIN, S. (1974): «Razones y causas», en Borges, R. & Coffi, F., *La explicación de las ciencias de la educación*. Madrid: Alianza, pp. 19-76.
- URMSON, J. O. (1956): *Philosophical Analysis*. s.l.:Oxford University Press.
- VIDAL BENEYTO, J. (2007): «La izquierda en desbandada/3», en *El País* 24 Noviembre.
- WELLMER, A. (1988): «La dialéctica de la modernidad y postmodernidad», en Picó, J. (comp.), *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza, pp. 103-140.
- ŽIŽEK, S. (2001): *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.

MICHEL FOUCAULT, FILÓSOFO DE LO PEQUEÑO

Belén Quejigo Sánchez-Guijaldo

Resumen: Este texto nace de la lectura de un fragmento de *Vigilar y castigar* donde Foucault justifica su obra a partir de lo microfísico, es decir, desde un análisis *gris y meticuloso* que modifica los hábitos cotidianos disfrazados de naturaleza pero que están incrustados en cada uno de nosotros. Este saber menor o “saber de la gente” será el lugar desde donde Foucault puede localizar un espacio fuera de esas redes y que culminará en la concepción de “la vida como obra de arte”.

Palabras clave: arte, infamia, invisible, poder, rumor.

Abstract: This text comes from reading a piece of *Discipline and Punish* that I have been called “the praise of the small” where Foucault justified his work from the microphysics, that is, a *painstaking grey* analysis of the socio-political area and the ordinary habits embedded in the nature of life: “the wisdom of the people”. From there, Foucault locates a space outside those networks that already belongs to another man but remains available to future generations study. This latest proposal is “life as a work of art”.

Keywords: art, infamy, invisible, power, rumor.

En una de las escenas de ‘La Chinoise’ de Jean-Luc Godard, un grupo de estudiantes neomarxistas de la Universidad de Nanterre apuntan con un arco a un conjunto de libros agrupados en la pared dentro de una diana, e inclinados ligeramente sobre la cámara, lanzan dardos a *Las palabras y las cosas* por considerarlo símbolo de la negación de la continuidad histórica y, por tanto, de la urgente posibilidad de una nueva revolución. Los disparos sobre Foucault en nombre de Mao Tse Tung durante aquel verano de 1967 ponían de manifiesto una obra que atravesaba *todo* y a *todos* porque, como Foucault sabía, «todos tenían la impresión de que hablaba de ellos en *mis* libros». ⁽¹⁾ Estas situaciones en las que parecía que «había que tutearse con Marx», ⁽²⁾ recién muerto Magritte, que había sido el único en atreverse a *mandar de vacaciones a Hegel*, ⁽³⁾ y a punto de ser asesinado al Che Guevara, componían el ambiente revolucionario de la época a partir de dos cosas distintas:

el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los

(1) FOUCAULT 1972: 1.

(2) Esta expresión se refiere a un cuadro muy famoso de Magritte «Las vacaciones de Hegel». Además, la referencia es clara ya que Michel Foucault publicó en ese 1967 un libro dedicado a la pintura de Magritte titulado *Ceci n'est pas une pipe*.

(3) DELEUZE 1977: 267.

hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable.⁽⁴⁾

Sin embargo, contrariamente a lo que se pensaba, los jóvenes que acudían a la Universidad de París en 1967 eran, sin duda, la primera generación en la historia del capitalismo que había vivido una etapa de expansión absoluta y pleno empleo.

¿Por qué unos jóvenes bien alimentados con un razonable poder adquisitivo se rebelan contra una sociedad que, lejos de padecer una crisis económica, atraviesa un periodo de crecimiento sostenido y de bienestar? ¿De qué se quejan si ya lo tienen todo? ¿No son la pobreza y la miseria la causa de las revoluciones?⁽⁵⁾

Por su parte, los personajes basados en los estudiantes de la Clarté que lanzaban dardos contra Foucault, Leibniz o Heidegger entre otros, estaban dominados por lo que Freud llamaba narcisismo de la diferencia menor, ya que nada aviva las diferencias menores tanto como los sentimientos de resentimiento y discrepancia, señalando las correspondencias entre agresión, violencia, odio y narcisismo, que constituyen la identidad humana a partir de una relación definida por un mecanismo doble de agresividad-defensa porque, según Freud, la expresión de las diferencias se hace agresiva precisamente para disimular que son menores. Cuanto menos esenciales resultan las diferencias entre dos grupos, más se empeñan ambos en presentarlas como un hecho absoluto.

Sin embargo, mirando detenidamente el *cuadro-descripción* de la escena, tenemos razones para pensar que simplemente eso no basta, porque la agresión que mantiene la unidad del grupo no se dirige únicamente hacia *afuera*, sino también hacia *adentro*, con objeto de eliminar todo aquello que separe del grupo al individuo. Las frases aprendidas casi de memoria del *Libro Rojo*, los ejercicios matutinos, en definitiva, los rumores que invadían las calles con panfletos, las películas, los libros, los planos fijos y repetitivos, así como la repetición de la palabra «alienación», dan cuenta del ambiente recién descubierto en la Francia de los sesenta que despertaba del *sueño dogmático* al mismo tiempo que los *Manuscritos económico-filosóficos* y *La ideología alemana* de Marx, resurgían en el ambiente filosófico de la época.

De modo que, siguiendo con el ejemplo de Freud, podemos decir que existe un coste psíquico que se paga contra la propia individualidad para pertenecer a un grupo determinado y que contribuye a tranquilizar los propios instintos violentos a costa de su propio *yo* para poder acomodarse al colectivo. El *narcisismo de la diferencia menor* consiste en refugiarse en un ideal colectivo y compartido para que, cuando los individuos se perciban amenazados por condiciones exteriores relativas al sistema económico, político y social, eviten el esfuerzo de pensar por sí mismos y continúen anclados al tutor o al grupo, evadiendo siempre dar el salto hacia la voluntad de pensar y conservando cierto infantilismo que proporciona una falsa autenticidad e impide el cuidado de sí, fomentando el abandono violento de la individualidad

(4) PARDO 1999: 13.

(5) KANT 1783: 1.

y de lo pequeño, aumentando el deseo de descubrir la identidad en una búsqueda colectiva donde el pensamiento individual termina disipándose para adecuarse a un sujeto de sujetos: la *masa*, que junto la partícula latina «-ismo» conforma sistemas tendencias, doctrinas y sectas, en las que sólo se oye un murmullo de átomos indiferenciados que buscan su propio beneficio a costa de cualquier cosa; la masa de la que, por otra parte, el gran *cuervo* se beneficia, pues nada resulta más peligroso para todos los *ismos* que la libertad individual donde el uso público de la razón clame libremente las conexiones y relaciones. Este *masismo* propone cambiar las estructuras y que todos se levanten contra un sistema que nos ahoga y nos explota. Pero no es una voz sin nombre, es un socialismo con cara y ojos que se refleja en los cuadros del Palacio de Invierno en San Petersburgo y del Palacio Imperial de Pekín.

Quizá por una revolución sea posible producir la caída del despotismo personal o de alguna opresión interesada y ambiciosa; pero jamás se logrará por este camino la verdadera reforma del modo de pensar, sino que surgirán nuevos prejuicios que, como los antiguos, servirán de andaderas para la mayor parte de la masa, privada de pensamiento.⁽⁶⁾

Estos supuestos regimenes libertarios tan de moda a finales de los sesenta, también tenían dispuestos a cada individuo en su lugar y evitaban a toda costa las disposiciones y pluralidades confusas para poder saber en cada momento dónde se encuentra cada cual con el fin de prevenir el peligro de conspiraciones sociales.

De modo que para individualizar al detalle hay que recorrer, paradójicamente, el camino inverso, hay que *desubjetivar* y arrancar de toda subjetividad al individuo para instalarlo dentro de una forma neutra. De hecho, Foucault afirma:

de no ser por Mayo del 68, nunca habría llegado a hacer las cosas que hoy me ocupan; investigaciones como las que he hecho sobre la cárcel, la sexualidad, etc., hubiera sido inimaginables. El clima de Mayo del 68 fue decisivo para mí en estos aspectos.⁽⁷⁾

Por su parte, la célula de estudiantes *Aden Arabie* de Godard había pasado la advertencia kantiana y se había convertido en una especie de *policía del pensamiento* que anunciaba a bombo y platillo su propuesta de cambio social con prejuicios hartamente conocidos que calculadamente abandonarían cuando terminara el verano y comenzara el nuevo curso académico en la Universidad de París, después de que de Gaulle hubiera anunciado el final del recreo. Sobre esta cuestión Foucault siempre decía que resultaba barato, e incluso divertido, ser comunista y difundir los terrores rojos en París cuando no se corría prácticamente ningún riesgo que no fuera el de recibir una etiqueta de «rojo» o de «ateo hasta la saciedad».⁽⁸⁾ Muy diferente era ser maoísta en Túnez, donde sorprendió la revolución a Foucault, un país en el cual uno podía ir a la cárcel varios años por defender esas ideas. Pero ese desacato no era más que la evidencia de llevar estigmatizada la norma tras un largo y arduo aprendizaje asumiendo con Foucault

(6) FOUCAULT 1982: 29.

(7) FOUCAULT 1977: 14.

(8) DELEUZE 1977: 14.

esa relación *extraña* al no ser capaces de autodiagnosticarse como cuerpos dóciles productos de la sociedad disciplinaria y con la impotencia de ser siempre los mismos.

Es posible que los personajes de ‘La Chinoise’ mantuvieran con el filósofo francés esa relación *narcisista, diferenciante y menor* que antes describíamos, ya que *San Foucault* había tomado el relevo de Sartre durante la entonces llamada *Revolución cultural* como representante de «el intelectual universal» y «las formas universales de pensamiento», es decir, como agente de un pensamiento que hablaba *de todo y de todos* por la cotidianidad de sus estudios y discursos (la sexualidad, la escuela, el hospital...). En cierta medida, Foucault destapaba la cámara de los horrores por su estilo, cada vez más refinado y describía minuciosamente a los propios individuos, sus gestos y cada uno de sus hábitos que eran hábilmente estudiados y domesticados por el poder que les conformaba. Sin embargo, los estudiantes avanzaban en sus críticas sin detenerse a observar que el fondo de la unión de la lucha en común, durante aquel verano del 1967, había llegado casi al olvido, como tanto ansiaban Sartre, Beauvoir o Baudrillard algunos años después. Para los estudiantes, la obra de Foucault constituía *el último bastión de la burguesía*, como si él mismo fuese uno de los comensales discretos y encantados del film de Buñuel que simplemente con su puesta en la escena de la filosofía francesa, señalara el absurdo de la sociedad actual sin ninguna otra posible implicación ni argumentación *gris y meticulosa*, «como si únicamente estuviese señalando un cambio en el concepto de hombre»,⁽⁹⁾ como si no hubiera señalado que en todas las sociedades existe un saber implícito, inconsciente e impreciso que no ha llegado a plasmarse pero que permanece en la atmósfera, en el aire que se respira como condición para que, como involuntario y natural, apareciera dentro de las prácticas y las instituciones. Este saber bajo que puede devenir en entusiasmo y autonomía desde la óptica de otra rejilla, que parece que no supieron adivinar los personajes de ‘La Chinoise’ nada más que como traición a sus propios ideales, al mismo Lenin y su concepto de «revolución permanente», ideales que, por otra parte, se encargaban de *estigmatizar* con sus particulares aparatos de producción y generación de identidades sociales –ese hombre nuevo–, muy lejos de Francia, los guardias rojos de Mao en Pekín,

que jugaban a esta especie de regla de juego que no es la del marxismo, sino la de la comunistología, es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera de cómo se debe utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado marxista.⁽¹⁰⁾

Haciendo decir a Foucault lo que no dice; aunque él mismo sostiene:

los comunistas entienden perfectamente lo que yo hago, pero no entienden lo que digo (...) y ya que no pueden decir: lo que hace Foucault es inaceptable, dicen: lo que dice Foucault es falso. Pero para poder decirlo, se ven obligados a mentir y a hacerme decir lo que no digo.⁽¹¹⁾

(9) FOUCAULT 1980: 116.

(10) FOUCAULT 1994b: 563.

(11) REVEL 2008: 87.

Según Judith Revel, es a partir de 1968 cuando comienza en Foucault una verdadera crítica al papel del intelectual y con ella una refuncionalización de la relación que mantiene con el saber y con la sociedad.

Mientras que Sartre suponía una universalidad de los valores, Foucault representa una dimensión local del intelectual siempre anclado a cierto tiempo y cierto lugar, depositario de cierto saber y sometido a determinaciones que en parte son exteriores a él, mientras que Sartre afirmaba la necesidad de la toma de conciencia –es decir, de objetivación– de los oprimidos gracias a la medición del intelectual, Foucault propone una reconstrucción de la noción misma de conciencia, una crítica de la objetividad que es para el un procedimiento de control de subjetividades (...) mientras que Sartre otorgaba el privilegio a la escritura y al escritor en la misión de liberar conciencias y denunciar el poder y hacer valer la libertad, Foucault cree que no existe diferencia alguna entre un escritor y un militante cualquiera.⁽¹²⁾

Foucault se percató de hasta qué punto todo el conjunto era demasiado frágil y al mismo tiempo demasiado sólido, ya que el poder contra el que los estudiantes de Godard exclamaban, no sólo se manifestaba en la cabeza visible del ministro soviético de Cultura durante una visita oficial a Francia sino que, por el contrario, carecía de sujeto fijo y, sin embargo, fluía entre las estructuras de las instituciones que componen el conjunto social donde todo el tiempo parecía estar lleno de sentido y donde todos los espacios parecía estar siempre llenos de cosas, permanentes pero dispersas –cabría decir *líquidas*–, en un tipo de sociedad que estábamos a punto de dejar de ser, pero con la que había aún que «gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas».⁽¹³⁾ ¿Pero existe realmente ese poder centralizado en el Estado como forma absoluta y como garante eterno de la seguridad, la justicia y la política como arte de lo posible?

¿Y si en el fondo el ‘Estado’ no fuese más que una superestructura pomposa y ostensible, una coartada altisonante y grandilocuente para las pequeñas luchas y ambiciones mezquinas nacidas del azar y la contingencia? ¿Y si en el fondo nunca hubiese habido pacto social, sino relaciones estratégicas de guerra, correlaciones de fuerzas que han construido esa pantalla representativa –el Derecho público– para ocultar pudorosamente su indigna naturaleza? ¿Y si tras grandes palabras como ‘poder ejecutivo’, ‘poder legislativo’, ‘poder judicial’ u ‘opinión pública’ no hubiese más que esas escaramuzas en donde la vida desnuda afronta desnudamente el destino trágico de su juego mortal? ¿Y si Mayo del 68 hubiese sido un extraño estado de ‘suspensión’ de los poderes del Estado –simbólicamente señalada por la ausencia de su Jefe –y del marco de la representación jurídico-pública que nos hubiese permitido ver, por unos días y con perplejidad, esa maquinaria microfísica funcionando en carne viva y paralizando, interrumpiendo la cotidianeidad con su inesperada insurrección, un soplo de verdad que rasga la cortina hipócrita de la representación política?⁽¹⁴⁾

A este tipo de sociedad Foucault la llamaba «sociedad disciplinaria», la sociedad que establece dispositivos y forma individuos dóciles desde la escuela, la fábrica o el hospital. En la actualidad la mayoría de edad no supone un abandono radical del yugo magistral sino que más

(12) DELEUZE 1977: 278.

(13) PARDO 2000: 35.

(14) COMITÉ INVISIBLE 2007: 54.

bien «emanciparse es un eufemismo de haber encontrado jefe».⁽¹⁵⁾ Esta sociedad estudiada por Foucault es «el análisis, la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder, y del agonismo entre las relaciones de poder e intransitividad de la libertad»,⁽¹⁶⁾ donde el poder no se encuentra en un núcleo fijo de fácil localización sino que fluye por todas partes y deviene microfísico. De modo que los estudiantes de Godard, se equivocaban de tiempo, pues en las formaciones sociales capitalistas, el poder resulta ilocalizable y no se encuentra sólo en la parte visible del estado, sino que más bien se deslocaliza y capilariza, un tipo de poder muy distinto a los años de la Comuna de París, donde tal vez bastaba con el incendio del Ayuntamiento para acabar de una vez con ese tipo de poder. Sin embargo, este problema, nos dice Foucault, es un problema de la representación ya que

en la práctica real de la política, en los procesos revolucionarios reales, la solidez, la permanencia del aparato del Estado burgués hasta en los Estados socialistas es un problema con el que nos topamos.⁽¹⁷⁾

Muy diferente era, de nuevo, el poder fuera de Europa que diez años después de que se pidiera lo imposible por las calles de París, el pueblo iraní tenía que luchar contra los amos corruptos que poseen el poder de manera despótica donde la gente pedía a gritos eliminar esa representación también con cara y ojos del poder. La cuestión de la insurgencia en Irán que tanto interesó a Foucault, estaba alimentada por saber cuándo y cómo la voluntad de todos cede su lugar a la política y no significa simplemente que Foucault apoye un relevo dialéctico del poder representativo al pueblo sin más, sino que le interesaba el juego de una sublevación política, y el cómo un hombre, un grupo, una minoría e incluso un pueblo grita «no», como lo hizo antes Rosa Parks, señalando una espiritualidad que se palpaba en el ambiente, que se agitaba como un murmullo entre la gente y que por fin acaba plasmándose como acontecimiento pero sin una utopía desligada por completo de las posibilidades reales ya que:

1. El poder no es una categoría de la que tengamos posibilidad de desligarnos. *El poder está aquí y ha venido para quedarse*, pues ¿quién ha podido vivir en algún tiempo fuera de la dominación? Por el contrario el poder nos produce y nos sujeta, nos atraviesa de tal manera resulta imposible liberarse de él.

2. La oposición no se encuentra en la relación dialéctica poder-libertad, esta teoría de la liberación alimenta una idea de escape del poder que resulta errónea.

Siempre he sido un poco desconfiado con respecto al tema general de la liberación, habida cuenta de que, si no se lo trata con ciertas precauciones y dentro de ciertos límites, se corre el riesgo de recaer en la existencia de una naturaleza o un fondo humano que, a raíz de una serie de procesos históricos, económicos y sociales, ha quedado enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismo de represión. En esta hipótesis, bastaría con hacer saltar los cerrojos represivos para que el hombre se

(15) FOUCAULT 1994c: 172.

(16) FOUCAULT 1994d: 306.

(17) FOUCAULT 1994d: 132.

reconciliara consigo mismo, se reencontrara con su naturaleza o retomara el contacto con su origen y restableciera una relación positiva y plena consigo mismo.⁽¹⁸⁾

3. El poder en el mundo es más que microfísico, líquido. Un *perpetuum mobile* que no cesa de moverse de dispositivos (flujos de avenidas, de medios de transporte, códigos y tecnologías).

Sin embargo los estudiantes de Godard, que no eran tan conscientes del racismo de estado al que estaban sometidos, se sienten reflejados de alguna extraña forma en sus libros –hay quien dice que *sólo lo diferente se parece*–, acogiendo su obra como un tomo más de una parte más grande o de una historia general de las vidas humanas y del comportamiento histórico-social que había que destruir porque, al mirarlo con lupa y ver las pequeñas cosas, habían divisado algunos aspectos que no acababan de encajar con el proyecto que defendían de una historia cerrada y hermética que guardaba algún secreto oculto que había que sacar al mundo para visualizar su continuo progreso que conducía, sin cuestionamiento, hacia un fin determinado, avanzando por sí y para sí misma. Pero no habían notado que el secreto, si es que había que describir alguno, era la falta del mismo: «nunca hay secreto, a pesar de que nada sea inmediatamente visible ni directamente legible».⁽¹⁹⁾

Por su parte, nuestro autor no cuenta con la *suficiente inocencia para hacer historia universal*, pues Foucault, contra esa idealización del curso histórico, apuesta por una visión de rupturas, por una visión de la historia como una cadena rota en la que no existen ni el equilibrio ni las compensaciones y donde sólo hay comienzos relativos y disparates, y apuesta por esa visión el mismo año que los estudiantes de Godard consideraban la historia con mayúsculas como única, coherente, verdadera y totalizante que se manifiesta a partir, de razas, pueblos, clases, Iglesias, partidos, Estados y otras colectividades aglutinadoras de individualidades donde:

se incorporan organizaciones sociales, asociaciones, comunidades de carácter reactivo, parásitos que vienen a recubrirla y a absorberla. Gracias a la actividad genérica, de la que falsean el movimiento, las fuerzas reactivas forman colectividades, lo que Nietzsche llama ‘rebaños’.⁽²⁰⁾

Según Foucault, la historia será efectiva en la medida en que se incorpore lo discontinuo dentro de nuestro ser mismo y a dicha concepción la califica «nueva historia»,⁽²¹⁾ puesto que lo que le es propio son esas bifurcaciones, azares e inversiones que dan lugar a la *espléndida fatalidad* descrita por Deleuze, donde no existen recorridos lineales ni unitarios sino que, más bien, hay una serie de instantes ajenos e incluso contradictorios cuya única finalidad es la del *reproblematizar* y reactualizar ciertos conceptos y cuestiones convirtiéndose en lugar común

(18) FOUCAULT 1994d: 132.

(19) DELEUZE 1986: 87.

(20) DELEUZE 1965: 194.

(21) FOUCAULT 1994a: 48.

en la obras tanto de Foucault como de Deleuze que acaban cuestionándose en términos de resistencia:

[m]e parece en verdad que lo que ahora debemos tener en cuenta en el intelectual no es, pues, al portador de valores universales; es a alguien que ocupa una posición específica, pero de una especificidad que está ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra (...) el problema no consiste en cambiar la conciencia de la gente o lo que ésta tiene en la cabeza, sino el régimen político, económico, instituciones de producción de la verdad.⁽²²⁾

Esta producción de verdad es siempre histórica en Foucault y se mezclan infinitud de acepciones de este término. Por eso creemos que es relevante señalar los diferentes significados del término. Según Judith Revel existen tres ejes discursivos en los que aparece el término «Historia» en Foucault:

1. El primero consiste en una recuperación explícita de Nietzsche, a la vez de su crítica de la historia concebida como continua, lineal, con un origen y un *telos*, y de su crítica del discurso de los historiadores con historia monumental y suprahistórica. Esta lectura nietzscheana obliga a Foucault a adoptar a comienzos de la década de los 1970 el término «genealogía» que trata de reencontrar la discontinuidad y el acontecimiento, la singularidad y los azares, ya sea «un encuentro, un descubrimiento, un basto movimiento de huelga, un terremoto: todo acontecimiento produce verdad, alterando nuestra manera de estar en el mundo».⁽²³⁾

2. Corresponde al verdadero «pensamiento del acontecimiento», «de manera muy similar a lo que Deleuze hace en la misma época»,⁽²⁴⁾ donde cada mínimo acontecimiento tiene una huella silenciosa que puede seguirse desde lo minúsculo, desde los pequeños detalles de esas existencias infames que nunca habrían llegado a plasmarse en la Historia si no hubiera sido por ese cruce momentáneo con el poder desnudo ya que carecían de cualquier identidad política y de representación, como sería la vida sin esas instancias que recubren de representación a través del Derecho y otras instituciones el alrededor de la gente y su infamia.

3. Intenta rescatar desde su interés por el archivo «acontecimientos que de otro modo no habría aparecido»,⁽²⁵⁾ rescatando las *pequeñas* historias para insertarlas como parte su propio programa.

Pero estas nociones del término «historia» no aparecen simplemente para reconstruir una memoria histórica de suyo fragmentada, sino que tienen una profunda relación con el problema de la actualidad y con la ontología crítica del presente.

Esta posición debe evitar dos escollos, que corresponde de hecho a los dos grandes reproches que se plantearon en vida a Foucault en lo tocante a la relación con la historia: la utilización de una investigación histórica no implica una ideología del retorno (...) sino una historización de nuestra propia mirada a partir de lo que ya no

(22) FOUCAULT 1994b: 159.

(23) COMITÉ INVISIBLE 2007: 125.

(24) REVEL 2008: 78.

(25) FOUCAULT 1994b:103.

somos; la historia debe protegernos de un historicismo que invoca el pasado para resolver los problemas del presente.⁽²⁶⁾

Por otro lado, en esa relación *narcista, diferenciante y menor*, los personajes de ‘La Chinoise’ quieren ser parte integrante de la historia participando en el desarrollo de la misma a costa de la autoafirmación de principios para llegar a hacer visible aquello que otros no ven o no pueden ver debido resignada actitud de casi todos los individuos que, inmersos en la burbuja del consumo masivo, no tienen la oportunidad de ver. Sin embargo, Foucault prefiere perder el rostro y hablar desde el límite con sus denuncias sistemáticas a los regimenes totalitarios, dando voz a aquellos fugitivos de los GULAG o la UMPAs, a aquellos olvidados e irreductibles hombres infames que Hegel decidió borrar del mundo, instituidos negativamente a través de

vidas singulares convertidas, por oscuros azares, en extraños poemas (...). Intento saber por qué había sido de pronto tan importante en una sociedad como la nuestra que esas existencias fuesen apagadas (del mismo modo que se ahoga un grito, se apaga un fuego o se acaba con un animal).⁽²⁷⁾

Foucault no pretende una simple recopilación de relatos llenos de espanto y belleza a partes iguales, sino una enumeración de gritos, gestos, actitudes y cuerpos anulados por esa luz que transcurre al margen del espesor histórico en la que sólo se repara cuando se mezclan con la palabra oficial cruzando mecanismos políticos y efectos de discurso. «El discurso del poder en la época clásica, al igual que el discurso que se dirige a él, engendra monstruos»⁽²⁸⁾, y, en el mismo sentido: «Lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no sólo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza».⁽²⁹⁾

Estas *marcas de infamia* en el alma y en el cuerpo se hacen invisibles hasta que se cruzan con esa visibilidad y esa «verbalización de lo cotidiano, viaje por el universo ínfimo de las irregularidades y los desórdenes sin importancia»⁽³⁰⁾ para poder ejercer control a través de una enorme masa documental todos los horrores del mundo. Estas pequeñas historias de todos los días, que difieren de los sucesos frecuentes, son dignos de la atención de las masas y, por otra parte, no hacen más que ocultar una doble moral: por un lado, denuncian de manera escandalosa lo anormal y patológico que escondemos cada uno de nosotros, y por otro lado intentan disuadir mediante la reproducción en masa (casos, sucesos en periódicos, radio, prensa, que forman todas un sistema, una censura visible que invisibiliza, anestesia y corrompe la sensibilidad del hombre) una nueva forma de saber que obliga a decir los más comunes secretos. Ese *sucio secretito*⁽³¹⁾ ha obligado a lo cotidiano a pasar por el filtro de el orden del discurso:

(26) REVEL 2008: 81.

(27) FOUCAULT 1977: 2.

(28) *Ibid.*

(29) FOUCAULT 1999: 57.

(30) FOUCAULT 1977: 5.

(31) Es una expresión utilizada por Deleuze en «Los intelectuales y el poder».

en el momento en el que se pone en funcionamiento un dispositivo para obligar a decir lo ínfimo, lo que no se dice, lo que no merece ninguna gloria, y por tanto lo infame, se crea un nuevo imperativo que va a construir lo que podría denominarse la ética inmanente del discurso literario de Occidente.⁽³²⁾

De este modo, acompañado por un falso humanismo que aboga a favor del terror y la seguridad a partes iguales, nace con ello una nueva escena de la vida diaria. El control social pasa no sólo por el peritaje jurídico sino que pone en marcha, además, todo un correlato de poderes colaterales, ya sean psicológicos, psiquiátricos, pedagógicos, arquitectónicos, médicos, criminológico, etc. para gestionar de forma eficiente los cuerpos a favor de una política de la salud creada para nuestro propio beneficio a partir de una falsa lógica filantrópica que esconde la construcción exacta de una población ideal habitada de individuos perfectamente domesticados para, de este modo, estudiar la economía del poder y manejar de forma precisa desde los *pequeños* detalles la sociedad a partir de modelos centralizados que tienen como base el panóptico de Bentham, dando paso a un poder minúsculo y capilar que tiene en cuenta todos los detalles por pequeños que sean, lanzando sin más a la fosa común esas diferencias menores que nos diferencian. La práctica de la confesión, vuelve a tomar, como ya lo tuvo en otro tiempo, una relevancia que se multiplica por los dispositivos que se ubican ya casi de manera natural en nuestra vida alrededor.

La oreja de Dios era una pequeña máquina muy elemental si la comparamos con ésta. Qué fácil sería sin duda desmantelar el poder si éste se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar: pero no es simplemente un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar.⁽³³⁾

Sin embargo, la fórmula –la *episteme o experiencia contemporánea* de las sociedades de control podíamos decir mezclando a Foucault con Deleuze– consiste en que mejor que prohibir es provocar la interiorización de las prohibiciones, más efectivo que prohibir tal o cual desorden es conseguir que nadie quiera efectuarlos y si se efectúan, obligar al cuerpo dócil a verbalizarlos como parte de su pequeña historia de todos los días. Esto acompañado una mirada permanente conlleva a modificar la escena cotidiana permite legalmente y de hecho:

la intervención de un poder político sin límites en las relaciones cotidianas se convierte así no sólo en algo aceptable y familiar sino también en algo profundamente deseado, no sin transformarse por este mismo hecho en el tema de un temor generalizado.⁽³⁴⁾

No se juzga el crimen, dice Foucault, sino al hombre particular:

esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los ata a su identidad, les impone una ley de verdad que tiene que reconocer y que los demás deben reconocer en ellos.⁽³⁵⁾

(32) FOUCAULT 1977: 6.

(33) FOUCAULT 1977: 6.

(34) FOUCAULT 1977: 8.

(35) FOUCAULT 1980: 227.

En definitiva se analiza en detalle su conducta, su pertenencia o no, en último término a lo que Adorno llama "lo mismo», a la misma norma, al mismo rasero, al misma ley de individuación que se encarga de separar pacientemente lo peligroso o lo anormal que consiguió instaurarse y extender su soberanía en nuestro tiempo gracias a los juegos de verdad dispersos entre las diferentes instituciones y disciplinas (medicina, derecho, saber médico, saber judicial y hasta en el saber de la gente –un saber que a través de determinadas técnicas masoquistas de repetición ha entrado en el inconsciente social).

Bajo el nombre genérico de apaches –escribe un juez en el tribunal del Sena en 1907–, está de moda desde hace algunos años designar a todos los individuos peligrosos, hatajo de reincidentes, enemigos de la sociedad, sin patria ni familia, desertores de todos los deberes, preparados para realizar los ataques más audaces y cualquier atentado contra personas o propiedades.⁽³⁶⁾

Esta subjetividad objetivada reconducida y asfixiada a una cantidad finita de caracteres definidos entre los que se puede escoger *libremente*, es el resultado de una transformación de prácticas y saberes específicos que se han puesto en marcha para decir la verdad del sujeto como productos de una serie de dispositivos impuesto.

Lo que me parece característico de la forma de control actual es el hecho de que éste se ejerce sobre cada individuo: un control que nos fabrica, al imponernos una individualidad, una identidad.⁽³⁷⁾

Bajo este patrón de ortopedia social encontramos recortado un universo en el que todos son y deben ser *normales*, definido en el sentido opuesto y concreto en virtud de una norma, que excluye por definición las heterogéneas posibilidades pensamiento y comportamiento, no situadas en ese territorio de la verdad, sino en el afuera, un universo donde se instalan todos y cada uno, por decirlo con Deleuze, de los personajes conceptuales de la obra de Foucault (locos, presidiarios, enfermos, en definitiva: los olvidados). No es difícil adivinar que lo normativo actúa doblemente a *la vez y en el mismo sentido*, excluye lo diferente y dibuja un nuevo terreno que margina: el de lo prohibido. Foucault exige abrir los espacios que se sitúan en la delgadez de esa línea, escapando de la red de discursos impuestos como verdaderos y rescatando del *fondo del océano* los sometidos ya sean saberes en general o las voces de los presos del GIP. «Si hago esto es con el objeto de saber qué somos hoy».⁽³⁸⁾

Mientras la norma cerca toda variedad en aras de una homogeneidad forzada, a la vez permite que se abra un espacio virgen considerado prohibido, maldito. De alguna forma, su desobediencia genera un espacio en el que Bartleby o Rosa Parks hacen de su vida un arte que sitúa al poder al mismo tiempo dentro, pero provocando un afuera, y reflejan ese saber implícito que aún no está en los libros. «Está surgiendo una experiencia en la que se juega nuestro pensamiento; su inminencia, ya visible pero absolutamente vacía, aún no puede

(36) COMITÉ INVISIBLE 2007: 45.

(37) FOUCAULT 1994C: 141.

(38) FOUCAULT 1980: 302.

nombrarse».⁽³⁹⁾ Quizá quede un pequeño recoveco de resistencia. Sin embargo, la mano de la domesticación espera en el paso siguiente: su filtración conceptualizada. El poder actúa en todos los frentes –es por esa razón que las descripciones de Foucault sobre el mismo hablaban de todos y de nadie-. Hay que construir un espacio que nos libre de esa vulnerabilidad y domesticación que penetra por doquier en los cuerpos disfrazado de bienestar, de sociedad del bienestar (también disciplinaria, de control y del espectáculo).

Si el acontecimiento de la *episteme contemporánea* es la muerte de Dios, la transgresión se queda huérfana de impulsos normalizadores y sin un límite que intente continuamente afirmarse frente a las fuerzas del mundo creando un nuevo tipo de saber ajeno a todo el planteamiento anterior de los límites sobre lo pensable como semejante, análogo, idéntico, símil al cuerpo de Dios. «La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se resuelve en la experiencia del límite, se hace y ase deshace en el exceso que lo transgredí».⁽⁴⁰⁾ Ya no se ansía completar un ciclo donde sólo se repite eternamente lo idéntico (las mismas formas de pensar la Historia, los mismos comportamientos domesticados mediante prácticas aprendidas – y aprehendidas – por coerción) pero tampoco simplemente su opuesto. El olvido y la marginación de la sociedad hacia los locos, criminales y perversos – en definitiva, hacia lo diferente o hacia los que durante el Franquismo se llamaban *vagos y maleantes* –, no subrayan más que un mundo que tan sólo soporta la tiranía de un *Leviatán* que descarga seguridad ante el acecho de la diferencia. Es decir, el olvido y la marginación no son más que la evidencia de una derrota en la batalla de un juego de verdad que se constituye como normal, imperante y verdadero. Estas palabras pronunciadas por locos «originaban la diferencia. Todo ese inmenso discurso del loco regresaba al ruido».⁽⁴¹⁾

¿Por qué la cultura occidental ha rechazado más allá de sus confines a aquello mismo en lo que igualmente hubiera podido reconocerse –aquello mismo en lo que de hecho se ha reconocido de manera oblicua-?⁽⁴²⁾

¿Quién ha determinado el sentido? ¿Cuándo se ha producido esa batalla? ¿Por qué puede rescatarse ahora y no en otro momento? Lo que Foucault propone es una afirmación de esos simulacros que están atravesados por el olvido y que de alguna manera pertenecen y hacen la historia (minúscula, la no oficial) y que hay que rescatar porque nos configuran y nos muestran lo que somos.

Ellos reflejan y al mismo tiempo pertenecen a esos millones de existencias destinadas a no dejar rastro, (...) en sus desgracias, en sus pasiones, en sus amores y en sus odios, hay un tono gris y ordinario frente a lo que generalmente se considera digno de ser narrado.⁽⁴³⁾

(39) FOUCAULT 1994a: 25.

(40) FOUCAULT 1994a: 26.

(41) FOUCAULT 1971: 14.

(42) FOUCAULT 1994a: 269.

(43) FOUCAULT 1977: 180.

Manifiestan lo *antihéroico* de la existencia, lo invisible, lo que no se deja producir, lo que se excluye porque no conviene o simplemente la finitud de un hombre que no puede asemejarse a la perfección.

Este tipo de afirmaciones constituye un enfrentamiento con todas las costumbres, creencias y existencias:

en particular, con la idea histórica secularizada que tuvo en Hegel a uno de sus principales portavoces y según la cual el sufrimiento sería suprimido algún día, aquí, en la existencia terrenal.⁽⁴⁴⁾

De modo que más que una encadenación de hechos creíblemente conectados como los eslabones de una cadena, Foucault utiliza la Historia como herramienta para desnaturalizar todas las evidencias a partir de un método que empieza como arqueológico y que *deviene* genealógico, intentado reflejar en sus escritos un efecto doble y una lectura horizontal de los sistemas de pensamiento a partir de un análisis estructural orientado hacia una *ontología crítica del presente* regida por un determinado tipo de discurso

que no tiene por finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino, por el contrario, encarnizarse en disiparlas; no pretende reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria a la que los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan (...) Si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de las leyes que nos gobiernan, es para resaltar los sistemas heterogéneos que bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad.⁽⁴⁵⁾

La genealogía es, por tanto, un tipo especial de utilización de la historia como caja de herramientas que sacan a la luz las diferentes batallas y relaciones de fuerzas que se producen en espacios –en archivos- determinados, es por ello que «la genealogía no tiene que ser interpretada como una simple génesis psicológica».⁽⁴⁶⁾ De modo que a Foucault no le preocupaba la perfecta realización de la Historia, sino las condiciones de posibilidad que permitieron que una determinada forma de saber, acompañada por todo su correlato práctico (instituciones, discursos, sujetos que no hacen sino construir discursos válidos, señalando al mismo tiempo un adentro y un afuera, una isla y un océano) se sintetizaban en un *a priori histórico*. Para ello, tuvo que encontrar el suelo donde se asienta todo ese saber tan frágil que llamaremos «atmosférico» y que en el vocabulario foucaultiano se reconoce por el nombre de la *episteme o dermatología general*⁽⁴⁷⁾ y que se manifiesta como efecto de superficie, ya que la episteme de una época no es

la suma de sus conocimientos o el estilo general de sus investigaciones, sino la separación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos: la episteme no es una especie de gran teoría subyacente, es un

(44) FÖLDENYI 2005: 12.

(45) FOUCAULT 1971: 32.

(46) DELEUZE 1965: 196.

(47) DELEUZE 1977: 141.

espacio de dispersión, un campo abierto (...) la episteme no es una franja de la historia común a todas las ciencias; es un juego simultáneo de remanencias específicas.⁽⁴⁸⁾

Más bien la episteme la componen toda una serie de fenómenos y tipos de discursos que hacen a una época diferente de la otra desde su especificidad, tema que Deleuze dice haber trabajado en su *Lógica del sentido*.

En Foucault, precisamente la superficie se convierte esencialmente en superficie de inscripción: es el tema del enunciado, al mismo tiempo no-visible y no-oculto. La arqueología es la constitución de una superficie de inscripción. Si no se constituye una superficie de inscripción, lo no-oculto seguirá siendo invisible. La superficie no se contrapone a la profundidad (que retorna a la superficie) sino a la interpretación. No interpretar jamás, experimentar... el tema, tan importante en Foucault, de los pliegues y los repliegues, remiten a la piel.⁽⁴⁹⁾

Una vez Foucault se libra de ese freno que impide *pensar de otra manera*, lo que caracteriza su gesto, no es una reconstrucción histórica, sino más bien localizar los umbrales o las condiciones que dan lugar a determinadas situaciones, sirviéndose de ese modo de trabajo tan peculiar: la *arqueología*, que es un método nuevo de descripción de pensamiento que logra apartarse de la imagen tradicional del historiador –y del intelectual- por un intelectual que practica la teoría y la problematiza porque «la verdad no es incriticable ni de derecho divino, la crítica debe ser crítica de la propia verdad».⁽⁵⁰⁾ Como dice Deleuze, Foucault es un *archivista* que nace en la ciudad y que actúa según sus propias directrices a través de una renovación de los métodos de expresión filosófica, ya que en un archivo se encuentran mezclados en un *todo unificado* películas, cuadros, libros, tasas, fechas, archivos sonoros, mapas, estadísticas... y, así, dice Foucault:

llamaré archivo no a la totalidad de los textos que una civilización ha conservado, y tampoco el conjunto de las huellas que se han podido salvar de su desastre, sino el juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su remanencia y su borradura, su existencia paradójica de acontecimientos y de cosas. Analizar los hechos discursivos en el elemento general del archivo es considerarlos no como documentos (de una significación oculta o de una regla de construcción), sino como monumentos; es –al margen de toda metáfora geológica, sin atribución alguna de origen, sin el más mínimo gesto hacia del comienzo de una arje –hacer lo que podríamos llamar, de conformidad con los derechos lúdicos de la etimología, algo así como una arqueología.⁽⁵¹⁾

En definitiva, elementos variables que se asemejan bastante a los fragmentos de un *collage* o de un *archivo audiovisual*.⁽⁵²⁾ Sin embargo, «la arqueología se opone a las dos principales técnicas empleadas hasta ahora por los archivistas: la formalización y la interpretación»,⁽⁵³⁾ ya que de lo que se trata es de ver cómo se repiten y se transforman los saberes y cómo aparecen

(48) FOUCAULT 1994a: 58.

(49) DELEUZE 1977: 141.

(50) DELEUZE 1965: 139.

(51) FOUCAULT 1994a: 59.

(52) DELEUZE 1986: 78.

(53) DELEUZE 1986: 41.

en las instituciones. Como vemos, esta noción de archivo se modifica en la década de 1970, donde Foucault, tras la publicación de *Pierre Riviere* y *La vida de los hombres infames*, entre otros, se instala en un ámbito más subjetivo diciendo: «no es un libro de historia. La elección que se encontrará en él no ha tenido regla más importante que mi gusto y mi placer, una emoción».⁽⁵⁴⁾ Las publicaciones de estos libros señalan dos veces el delito: una en el cuerpo marcado y la otra con su escrito del mismo modo que en el cuadro de Magritte se manifiesta lo representado a través del lenguaje: «a la vez, el acontecimiento subsiste en la proposición que lo expresa, y sobreviene a las cosas en la superficie, en el exterior del ser: eso es lo fatal».⁽⁵⁵⁾

Sin embargo, estos poemas acompañados por la experiencia compartida con Deleuze y Defert del G.I.P. (Grupo de Información sobre las Prisiones) en 1971, remarcan la denuncia de los dispositivos de poder acompañada por todo el correlato de saberes oficiales destinados a desubjetivar a los individuos y reapropiárselos dentro de un discurso mayor. De este modo, le cede la palabra al preso que habla, por fin, en nombre propio, como también habló Pierre Rivière que, habiendo degollado a su madre, a su hermana y a su padre, relata su caso y pone en entredicho muchas de las pautas seguidas en su juicio.

Estas investigaciones no están destinadas a mejorar, suavizar, hacer más tolerable un poder opresivo. Están destinadas a atacar allí donde éste se ejerce bajo otro nombre, el de la justicia, la técnica, el saber, la objetividad. Cada una de ella de ser, pues, un acto político.⁽⁵⁶⁾

De modo que el G.I.P. para Foucault se convierte en un momento de reflexión, ya que su interés por las prisiones que estaba en un principio centrado en las formas y técnicas de encierro y domesticación desarrolladas también en *Historia de la locura en la época clásica*, le conduce a una especie de militancia que hace que su interés por el poder se transforme en «una analítica del mismo»⁽⁵⁷⁾ y que se recoge en 1975 en *Vigilar y castigar* donde reconoce la gran influencia que ha tenido en él la publicación en 1972 de *El AntiEdipo* de Deleuze y Guattari.

No obstante, Foucault pronto se percata de que esta arqueología resulta insuficiente, en el sentido de que lo que se constituye como verdadero siempre excluye determinadas prácticas y pensamientos, que, con el tiempo, caen en el olvido. En este punto, la arqueología se cruza con otro modo de trabajo *gris y meticuloso*: la *genealogía*, que saca a la luz y da voz a todo lo que un día yació olvidado al más puro estilo de Nietzsche, según Deleuze, creador de ese nuevo concepto imprescindible para hacer esa *otra* filosofía y que se convierte en el discurso del método foucaultiano o

en el poema de su obra. Esa distancia que siempre intenta tomar Foucault, es un síntoma más para estudiar la separación entre su figura y lo que él denomina el *intelectual*

(54) FOUCAULT 1977: 10.

(55) DELEUZE 1969: 55.

(56) FOUCAULT 1994b: 91.

(57) REVEL 2008:75.

universal que concibe el pensamiento como algo natural e inocente absolutamente neutro y al que basta un método para pensar correctamente.⁽⁵⁸⁾

Este discurso se caracteriza principalmente por asumir la tarea de *guardián puntilloso del orden establecido*⁽⁵⁹⁾:

el intelectual no puede seguir desempeñando el papel de dar consejos. El proceso, las tácticas, los objetivos deben proporcionárselos aquellos que luchan y forcejean por encontrarlos. Lo que el intelectual puede hacer es dar instrumentos de análisis y en la actualidad este es esencialmente el papel de historiador. Se trata en efecto de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir dónde están las líneas de fragilidad, donde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes... Dicho de otro modo, hacer un croquis topográfico y geológico de la batalla. Ahí está el papel del intelectual. Y ciertamente no en decir: esto es lo que debéis hacer.⁽⁶⁰⁾

Sin embargo, lo abstracto, lo universal, como señala Deleuze, no ha hecho nunca daño a nadie. ¿Debe el pensamiento seguir esas directrices o más bien debe ir un poco más allá? Este paso de la arqueología a la genealogía es el que permite a Foucault introducir la dimensión ontológica del presente en sus estudios promovida por el tono de la época que extrae de Kant en *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* de 1783, donde los historiadores estiman que es Kant el primero en preguntarse por el presente dando el paso hacia la modernidad y a la búsqueda de las diferencias, pues se interroga el presente como una singularidad que merece la pena investigar para problematizar la actualidad a la que pertenecemos y fijar sus límites. Porque «¿qué diferencia introduce hoy con respecto al ayer?»,⁽⁶¹⁾ señalando con esta pregunta, no sólo lo que aún tenemos de modernos o de griegos, sino también las contingencias históricas y las rupturas que nos hacen percatarnos lo que no tenemos ni de modernos ni de griegos. De modo que plantear una ontología crítica del presente es hacer «una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible».⁽⁶²⁾

Así que la lectura horizontal junto con una investigación dispersa aunque *gris y meticulosa* nos lleva a afirmar con Deleuze que «Foucault desdeñará la jerarquía vertical de las proposiciones que se escalonan una sobre las otras (...) móvil se instalará en una especie de diagonal»,⁽⁶³⁾ que lo toca todo de forma pequeña y específica. El filósofo tiene que ser, a la manera de Foucault, un intelectual específico capaz de romper la barrera entre teoría y práctica, porque, como sabemos, los poderes no se conforman con ser exteriores, sino que se introducen en cada uno de nosotros –a través de una anatomopolítica- y en las poblaciones –biopolítica- que se engloban dentro de lo que Foucault llama «gubernamentalidad».

Al mismo tiempo, también podríamos pensar que tanto los libros de Foucault como los de Deleuze habían desafiado el viejo estilo y *merecían* ser traspasados por los dardos de los per-

(58) DELEUZE 1965: 147.

(59) DELEUZE 1965: 81.

(60) FOUCAULT 1980: 109.

(61) FOUCAULT 1984: 20.

(62) FOUCAULT 1984: 21.

(63) DELEUZE 1986: 27.

sonajes de ‘La Chinoise’ al convertir el gran libro de la historia en un libro-experiencia donde se discuten los problemas de actuales que se dan entre la frontera de lo visible y lo enunciable, pensando el pasado contra el presente para introducir pequeñas modificaciones – como pequeñas son las modificaciones en la serigrafías de Warhol – para pensar desde lo estratificado pero más allá de ello «un no-lugar, una pura distancia que sólo actúa en el intersticio (...) pensar es llegar a lo no estratificado».⁽⁶⁴⁾

La teoría de la filosofía como crítica ontológica del presente, como filosofía pequeña y menor, sólo puede ser puesta en práctica en la vida a partir de luchas locales, a través de la denuncia de que «no nos representan», otorgando, de este modo un valor práctico a los conceptos, porque

¿qué le queda al pensador abstracto cuando da consejos de sensatez y distinción?
¿Hablar siempre de la herida de Bousquet, del alcoholismo de Fitzgerald y de Lowry, de la locura de Nietzsche y de Artaud, permaneciendo en la orilla? ¿Convertirse en profesional de estas habladurías? ¿Desear solamente que los que recibieron estos golpes no se hundan demasiado? ¿Hacer investigaciones y números especiales? ¿O bien ir uno mismo para ver un poquito, ser un poco alcohólico, un poco loco, un poco suicida, un poco guerrillero, lo justo para alargar la grieta pero no demasiado para no profundizarla irremediablemente?⁽⁶⁵⁾

Por esa razón, Deleuze considera a Foucault un precursor y en su conversación en 1972 titulada *Los intelectuales y el poder* le dice: «tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamente: la indignidad de hablar por los otros». En definitiva Foucault para Deleuze será el creador de nuevos conceptos y sentidos radicalmente nuevos en la filosofía contemporánea tales como: ‘enunciado’, ‘sociedad disciplinaria’, ‘lo intolerable’... «la única posibilidad de los hombres está en el devenir revolucionario, que es el único que puede conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable».⁽⁶⁶⁾ Entonces ¿qué ha sucedido para que en un momento dado de la Historia se pongan en marcha determinados discursos acerca del poder y la verdad? ¿Cuál es realmente el objeto de conocimiento que se esconde detrás de esas convicciones? ¿Quién lo dice? ¿En contra de qué otros? ¿Cómo algo llega a convertirse en objeto? ¿Bajo qué condiciones históricas deviene objeto de conocimiento? ¿Qué coste ha existido y qué ha excluido para definirse como tal? ¿A favor de qué? ¿En contra de qué otra cosa? ¿A qué divisiones tuvo que someterse? ¿Qué tratamiento y estatuto le otorgamos? ¿Cómo lo problematizamos? ¿Y por qué? O, dicho con palabras de Foucault, ¿de qué posibilidad y de qué imposibilidad se trata? ¿Quién habla? Es decir, ¿qué sujetos, colectivos, clases sociales, se han hecho con la propiedad de un discurso verdadero?

¿Qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz y de lenguaje?
¿Qué puedo hacer, qué poder reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto?⁽⁶⁷⁾

(64) DELEUZE 1969: 165.

(65) DELEUZE-FOUCAULT 1972: 75.

(66) DELEUZE 1986: 149.

(67) FOUCAULT 1980: 82.

Y, en definitiva: ¿qué somos en este preciso momento de la historia? Tales preguntas se transforman en las siguientes, ya que hay varios métodos, límites y formas que insisten bajo esas preguntas generales:

1. Decibilidad o qué es lo que se puede decir y lo que no se puede decir sobre un tema.
2. Conservación o qué enunciados se han conservado, qué enunciados se destinan a permanecer, por qué, cómo.
3. Memoria o de qué manera se van enlazando discursos del pasado y discursos del presente.
4. Reactivación o qué prácticas de otras épocas y culturas se han reactivado e incorporado a la nuestra.
5. Apropiación. ¿Quién detenta el discurso verdadero? ¿Cómo fue esa batalla? ¿Qué autoridad se le otorga? ¿Cómo se institucionaliza? ¿Cómo se detiene esa institucionalización?

Es en este punto donde Foucault se da cuenta de que no sólo habla de saber, sino también de poder y de los modos de subjetivación como producción de prácticas históricas que generan identidades que han podido ser domesticadas legalmente y de las cuales desconocemos sus potencias («Mi objeto, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura»⁽⁶⁸⁾) y lo que pretende es demostrar que aquello que pensamos como algo natural o sin historia (el sexo, la locura, las prisiones, el hombre, etc.) en realidad está constituido a partir de un determinado umbral, a partir de una determinada lucha -según sea a través de una óptica arqueológica o genealógica-, contingente y, por lo tanto, no necesaria. «Hay que edificar la arqueología de las ciencias humanas en el estudio de los mecanismos de poder que se han incardinado en los cuerpos, en los gestos, en los comportamientos»,⁽⁶⁹⁾ debido a que existen verdades pequeñas que subyacen a cada gesto a cada pequeña práctica, a cada pequeña relación y situación: «queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual».⁽⁷⁰⁾

En otras palabras, la tarea de Foucault, como hemos anunciado anteriormente, es una ontología del presente y de nosotros mismos, en la que vemos el acontecimiento *bajo el cual hemos nacido* (acontecimiento que es la muerte de Dios en el caso de Foucault y de Deleuze) y que pensamos que ha cambiado de rostro hacia otro acontecimiento anunciado ya por Foucault y que es la *muerte del hombre* con la que debe nacer otra subjetividad, otra manera de pensar y que es el superhombre, un concepto que concierne al límite.

La *transgresión* no es un salto ni una negación como a simple vista puede parecer, más bien hace el papel de oxígeno en un mundo en el que existen discursos que al mismo tiempo constituyen y excluyen un orden exacto meticuloso, donde, como dice Nietzsche, *todos son iguales y todos quieren lo mismo*. La transgresión puede ser la síntesis del «preferiría no hac-

(68) FOUCAULT 1980: 109.

(69) FOUCAULT 1980: 106.

(70) COMITÉ INVISIBLE 2007: 105.

erlo», máscara del «preferiría no sentirme representado», del límite de la práctica hacia lo que se enuncia o se pide. Así, dice Foucault sobre su concepción del sujeto conformado con por el poder que el hombre consciente de la atadura de estos dispositivos sabe que, al contrario que los teléfonos, el rumor no se puede pinchar. «Recuperar esos gestos ocultos bajo años de vida normalizada es, no obstante, la única vía practicable para no hundirse con el mundo».⁽⁷¹⁾ Por último, Foucault tuvo que luchar contra aquellos que pensaron que el espacio cotidiano y lo pequeño no podía transformarse mediante el esfuerzo de lo local, sino que más bien hacía falta un cambio en las estructuras y en la representación del poder. De hecho, al final de su obra, cuando, según Gros, andaba leyendo a Spinoza, Foucault describió una ética no universal –lo que no significa una vuelta al sujeto como muchos han decidido interpretar-, concebida como estética de la existencia que intentaba alejar al sujeto de los argumentos impuesto durante muchos siglos y lo que llamaba su atención era que en nuestra sociedad el arte sólo toca a los objetos pero no a las personas y a la vida y se ha convertido en un espacio hermético que está hecho sólo para expertos y artistas. La pregunta que Foucault trata de lanzar es ¿por qué no podría hacer cada uno de su vida una obra de arte?

¿No será cierto que cada uno es artista? ¿No será que la humanidad crea el Arte no sólo sobre el papel y la tela sino en cada momento de la vida cotidiana? Cuando la doncella se pone una rosa, cuando en una charla amena se nos escapa un chiste jocoso, cuando alguien se confía al crepúsculo, todo eso no es otra cosa sino Arte. Para qué entonces esa división tremenda: Ah, yo soy artista, yo creo el arte, si más conveniente sería decir con sencillez: Yo, quizá, me ocupo del Arte un poco más que otras personas (...) Déjense, pues, de esas deleitaciones con el arte. Déjense de ser artistas. Dejen ¡por Dios!, dejen todo su modo de hablar del Arte, aquellas síntesis, análisis, sutilezas, profundizaciones y todo ese sistema de hincharlo e inflarlo; y en vez de imponer ficciones, déjense crear por los hechos. □

BIBLIOGRAFÍA

- COMITÉ INVISIBLE, (2007): *La insurrección qui vient*. París: La Fabrique.
- DELEUZE, G. (1965): *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (1969): *Lógica del sentido*. Barcelona: Seix Barral.
- DELEUZE, G. (1977): *Conversaciones*. Valencia: Pretextos.
- DELEUZE, G. (1986): *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- FÖLDENYI, L. (2005): *Dostoyeski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Madrid: Galaxia

Gutenberg.

- FOUCAULT, M. (1972): *Introducción a un modo de vida no fascista*.
- FOUCAULT, M. (1975): *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1977): *La vida de los hombres infames*. Barcelona: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1980): *Microfísica del poder*. Barcelona: La Piqueta.

(71) GOMBROWICZ 1964: 108.

- FOUCAULT, M. (1994a): *Dits et écrits*. Vol. I. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994b): *Dits et écrits*. Vol. II. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994c): *Dits et écrits*. Vol. III. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994d): *Dits et écrits*. Vol. IV. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2010) *Conversaciones con Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOMBROWICZ, W. (1964): *Ferdydurke*. Barcelona: Seix Barral.
- KANT, I. (1793): *Respuesta a la pregunta qué es Ilustración*. Texto en línea. [http://www.utadeo.edu.co/programas/humanidades/pdf/ejemplo_ensayo_filosofico.pdf]
- PARDO, J. L. (2000): «Máquinas y componendas», en P. López Álvarez y J. Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 23-62.
- PARDO, J. L. (1999): «Introducción a *La sociedad del espectáculo*», en G. Debord, *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pretextos, pp. 4-23.
- REVEL, J. (2010): *Diccionario de Foucault*. Madrid: Visión Nueva.

REFLEXIÓN DEL ENTENDIMIENTO Y REFLEXIÓN DE LA RAZÓN EN EL *DIFFERENZSCHRIFT* DE HEGEL

Juan Osvaldo Serey Aguilera

Resumen: El objetivo de este artículo es mostrar la distinción que Hegel hace entre la reflexión del entendimiento y la reflexión de la razón en su afán de cancelar las contraposiciones del entendimiento en pos del conocimiento del absoluto. La salida propuesta por Hegel ha de mostrar la necesidad del paso de la primera reflexión a la segunda que consumaría la auto-supresión de la reflexión misma. Esto trae consigo la exigencia de una adecuada teoría de la negación, cuyos fundamentos posibilitan el desarrollo reflexivo, al tiempo que hacen patentes las contradicciones del entendimiento que ponen fin al concepto de contraposición. La tarea del absoluto consiste en la reconstrucción de sus propios supuestos, para así asumirlos y conservarlos dentro de sí.

Palabras clave: Razón, Entendimiento, Absoluto, Reflexión.

Abstract: The aim of this paper is to show the distinction that Hegel intends to fulfill between the understanding reflection and the reflection of reason in order to eliminate the understanding's contrapositions having in consideration as a goal the knowledge of the absolute. The solution proposed by Hegel consists in showing and unfolding the necessity of the transition from the first reflection to the reflection of reason that would achieve the self-annihilation of the general notion of what reflection is. It requires a well structured and rational theory of negation whose ground makes possible the reflective development, and at the same time, that shows the contradictions of the understanding, that bring to an end the contrapositions. The main task of the absolute is then the re-construction of its pre-suppositions in order to assume and to preserve them inside of it.

Keywords: Absolute, Reason, Reflection, Understanding.

1. CRÍTICA A LAS FILOSOFÍAS DE LA REFLEXIÓN

Reflexión parece querer decir muchas cosas en el sistema hegeliano. Término plástico y de difícil elucidación. Sin duda el propio desarrollo del pensamiento hegeliano invita a este estado de cosas, pues casi desde el inicio de su desarrollo filosófico aparece mencionado, ya sea como «Instrumento del filosofar» (*Reflexion als Instrument des Philosophierens*)⁽¹⁾ o como el rasgo constituyente de las filosofías de Kant, Fichte y Jacobi, por ejemplo. De ahí el subtítulo de *Glauben und Wissen*: «o de la Filosofía de la Reflexión de la Subjetividad (*Reflexionsphilosophie der Subjektivität*) en la completitud de sus formas (*in der Vollständigkeit*

(1) HEGEL 1990: 24.

ihrer Formen) como filosofía de Kant, Fichte y Jacobi». ⁽²⁾ Por lo pronto la Reflexión sí tiene que ver con la filosofía hegeliana, como parte constituyente, pero Hegel no utiliza la palabra Reflexión como su carta de presentación, pues no considera su filosofía exclusiva y solamente *reflexiva*, sino que más bien considera la Reflexión como uno de los procedimientos ya sea de la subjetividad trascendental (Kant), o de la relación entre el Yo absoluto y el no-Yo en Fichte o del creer en Jacobi. Mérito de Hegel es haber reconocido una estructura reflexiva común en estas filosofías.

Es esta estructura filosófica la base de las por Hegel llamadas filosofías de la reflexión; ellas encuentran en Kant sus supuestos fundamentales, que Hegel recoge, y que se expresan en la forma de la oposición (*Gegensatz*) insoluble para el entendimiento, que da cuenta de una tensión irreconciliable entre elementos opuestos: por un lado, lo finito, por el otro, lo Infinito, por un lado la Naturaleza y por otro el Espíritu, de este lado la Necesidad y de este otro, la Libertad. El único conocimiento posible de aquello que sobrepasa la oposición puede ser *postulado*, más no conocido. Esto va a en contra de las pretensiones hegeliana de la época. Como afirma Düsing:

Hegel entrega desde el inicio de su época jenense una definición de las tareas de la filosofía, para solucionar los problemas establecidos en los posteriores fragmentos de Frankfurt. La filosofía es según Hegel ahora el conocimiento especulativo de la divinidad absoluta o del absoluto mismo. ⁽³⁾

Se trata pues de un conocimiento y no de un postulado, que no es alcanzado por medio de la fe sino gracias a la especulación. El problema para Hegel consiste en «como puede ser probado y justificado como posible tal conocimiento especulativo del Absoluto». ⁽⁴⁾ Para ello el Absoluto ha de ser considerado como susceptible de ser enunciado, proporcionando desde sí mismo las claves para su conocimiento y elucidación.

2. EL *DIFFERENZSCHRIFT*

Al referirse a la deducción sostiene Hegel que «en esta deducción de las formas del entendimiento está expresado con la mayor precisión el principio de la especulación (*das Prinzip der Spekulation*), la identidad del sujeto y del objeto». ⁽⁵⁾ Esta cita nos pone sobre la pista de las intenciones y supuestos de Hegel en sus primeros años de Jena. La crítica al kantismo había dado inicio sin que esto significase un rechazo total de las tesis del filósofo de Königsberg, por el contrario, ya en estos escritos se encuentra la suposición de una *Aufhebung* de los contenidos del kantismo, que, simultáneamente conduciría a su conservación en lo Absoluto. Sin poder identificarse con lo Absoluto, a la filosofía kan-

(2) HEGEL 2000.

(3) DÜSING 1976: 75.

(4) DÜSING 1976: 76.

(5) HEGEL 1990: 5.

tiana le tocaba el lugar de antesala, preparación y campo fértil en contradicciones de las cuales Hegel sacaría buen provecho. Hegel no habla aquí de dos cosas que de suyo fueran extrañas, a saber: por un lado la deducción de las formas del entendimiento y por el otro, el Principio de la Especulación, más bien su intención es expresar la co-pertenencia de la primera al segundo, como la expresión de su verdad. Interesante resulta pues observar el carácter de esta *expresión* (pues el Principio se encuentra *ausgesprochen*) y además el carácter de *Principio* de la especulación).

Desde un comienzo el carácter *expresivo* no revela más que una limitación pues «la identidad del sujeto y del objeto se reduce a doce o mejor, a sólo nueve actividades puras del pensar (*reine Denktätigkeiten*)».⁽⁶⁾ Estas categorías sin embargo, ya dan cuenta de su limitación:

fuera de las determinaciones objetivas mediante las categorías queda un inmenso reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una aposterioridad absoluta (*eine absolute Aposteriorität*).⁽⁷⁾

En las raíces del kantismo se encuentra pues, el germen de la contraposición. Hegel cree localizarlo con la ayuda del principio de Identidad. Sin embargo, esta misma identidad revela su *no-identidad* al abrirse al reino de lo empírico y la percepción «la no-identidad se eleva a principio absoluto» (*die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben*).⁽⁸⁾

Sin embargo al estar expresado de manera deficiente, lo especulativo no es sino el principio de «sujeto-objeto subjetivo»⁽⁹⁾ pues el carácter reflexivo de su expresión lo condena a moverse entre contraposiciones. Hegel es conciente de lo que carecen las filosofías de Kant y Fichte, que, al ejecutar la manifestación del absoluto a través de la *Reflexion*, que como conocimiento separado y fijo del entendimiento contradicen su pretensión inicial, a saber, la identidad de Sujeto y Objeto. Hegel tendrá que dar un paso más y a pesar de la carencia de ciertos recursos teóricos, volverá contra la *Reflexion* su mismo carácter reflexivo poniéndola en contraposición con la Especulación. De la contraposición provocada por la *Reflexion*, se sigue de acuerdo a Hegel, la contraposición de la contraposición, esto es, a los contrapuestos reunidos en la identidad «Subjetiva» se les opone justamente su contrapuesto «absoluto», esto es, la especulación.

Una consecuencia de esta contraposición, aún formal, es que se quiera o no la salida de ella no puede ser otra contraposición, pues eso significaría establecer otra reflexión unificadora como identidad subjetiva que no lleva a nada más que a un progreso en el infinito de las contraposiciones. Visto desde el lado «negativo» de esta contraposición, esta salida enuncia al menos dos cosas: en qué *no puede consistir* la solución de la con-

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

(9) HEGEL 1990:6.

traposición y la perentoriedad de una apropiada teoría de lo especulativo. El carácter negativo de esta contraposición, lleva consigo la huella de una *pre-suposición* de los rasgos esenciales de lo que *lo especulativo es*, que pueden ser reconstruidos y rastreados a partir de lo que este *no es*: Lo absoluto no se deja reconocer en la posición de contrapuestos *ad infinitum*, esto quiere decir que la Identidad de lo absoluto es un predicado esencial. Es a partir de ella que se cancela, al menos formalmente, la interminable aparición de nuevas contraposiciones, pues en caso contrario del carácter formal de estas contraposiciones se podría desprender una multiplicidad de ellas. Dicho en otras palabras: la contraposición pre-supone una identidad.

Por ello la intención hegeliana es obtener un concepto formal y unitario de Identidad que sea la «*forma*» de toda contraposición *posible* y al mismo tiempo la garante de su *Aufhebung*. La imposibilidad del regreso *ad infinitum*⁽¹⁰⁾ representa pues, una restricción formal (la exigencia de una totalidad que, por ejemplo, el regreso de lo condicionado a la condición no puede proporcionar) que se impone por el concepto mismo de lo especulativo, condición necesaria (pero no suficiente) para la *Aufhebung* de la contraposición. Especulación entonces también significa *Einheit*, pues al no poder suponer un primero absoluto como fundamento, sólo queda suponer una absoluta síntesis «que posibilite el concepto de una unidad de lo finito y lo infinito»⁽¹¹⁾

Sin embargo, esta pretensión tiene un flanco descubierto: supone y necesita de una descripción de lo que la Especulación es, es decir de aquello que la distingue y que no puede derivarse de una lógica reflexiva, de aquello que hace a la especulación un concepto *no reflexivo en toda regla*. De esta manera, la contraposición entre Reflexión y especulación no puede ser absoluta por dos razones: a) la especulación requeriría ser en su naturaleza más íntima, de carácter reflexivo, pues aquello contrapuesto no puede ser de suyo ajeno a aquello que se contrapone y b) la especulación se contrapone como lo otro de la reflexión, como aquello que a pesar de ser señalado negativamente a partir de la reflexión, no se identifica con ella y que a su vez proporciona los presupuestos de las contradicciones internas de aquella. Algo de esto se halla presente en la afirmación de Hegel:

lo absoluto del sistema se muestra sólo en la forma en que su manifestación (*Erscheinung*) se presenta ante la reflexión filosófica, y está determinada, que le es dada por la reflexión, por consiguiente la finitud y la oposición (*die Endlichkeit und Entgegensetzung*), no es separada de él.⁽¹²⁾

Por tanto, como bien observa Zimmerli:

la manifestación (*Erscheinung*) del absoluto, su separarse es reflexiva. El absoluto como

(10) Cf. DÜSING 1969: 111.

(11) DÜSING 1969: 111.

(12) HEGEL 1990: 6.

sujeto se considera a sí mismo como objeto, reflexiona sobre sí mismo. Pero en tanto el absoluto se escinde, se desprende de sí y no vuelve de nuevo a sí.⁽¹³⁾

La manifestación o fenómeno del Absoluto supone ya una estructura relacional: la relación del sujeto a sí mismo, la relación del sujeto a un objeto ajeno a él, y la relación de ambos respecto al Absoluto. Una vez que estas limitaciones sean derribadas y destruidas, la razón puede alcanzar el Absoluto.

3. LA ESPECULACIÓN

Sucede con la *Reflexion* una cosa dramática: si bien es «instrumento del filosofar», y parte constituyente de la relación del Absoluto consigo mismo, no alcanza a ser suficiente para superar la contraposición y devenir unidad de contrapuestos. Como ya habíamos visto es su propia estructura la que la traiciona pues es constante *referencia* a otro, ir hacia otro de sí, para volver a sí misma, sin que la relación a esta otredad quede cancelada, sino más bien reafirmada. Ahora, si vemos las cosas desde el punto de vista de la especulación, esta relación no aparece sino como una producción del Absoluto:

una auténtica especulación, que sin embargo no logra su completa autoconstrucción en el sistema, parte necesariamente de la identidad absoluta; la escisión de la misma en subjetivo y objetivo es una producción de lo absoluto.⁽¹⁴⁾

Por consiguiente, la *Reflexion* ha de devenir especulación, que ha de expresar racionalmente la unidad de los contrapuestos, sin que por esto estos desaparezcan en una indiferencia, sino que queden alojados en la identidad de la identidad y la no identidad. Dicho de otra manera: «lo absoluto tiene que ponerse a sí mismo en la manifestación, es decir, no aniquilarla (*vernichten*), sino construirla en identidad (*zur Identität konstruieren*)».⁽¹⁵⁾

Con la introducción de la especulación Hegel pretende que el Absoluto no sea considerado en términos reflexivos. Si la especulación no es otra cosa que la actividad de la razón («...weil die Spekulation die Tätigkeit der reinen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst ist»)⁽¹⁶⁾ la Reflexión no es el modo de conocimiento apropiado del absoluto. Ahora queda por ver de qué manera la *Reflexion* y su estructura pueden quedar *aufgehoben* en la especulación que sólo en cuanto tal puede proporcionar la idea de totalidad («Jede Philosophie ist in sich vollendet und hat, wie ein echtes Kunstwerk, die Totalität in sich»)⁽¹⁷⁾. Dicho de otra manera: la escisión (*Entzweiung*) no es propiamente filosofía, aquella expresa más bien la necesidad (*Bedürfnis*) de la Filosofía, es la fuente (*Quell*) de aquella. Esta necesidad creemos, se puede interpretar en dos sentidos, como aquello que hace notar la carencia de la filosofía

(13) ZIMMERLI 1974: 67.

(14) HEGEL 1990: 52.

(15) HEGEL 1990: 53.

(16) HEGEL 1990: 16.

(17) HEGEL 1990: 17.

misma, la ausencia de la filosofía y por otro lado, como una carencia de la filosofía misma para autocompletarse y cumplir su tarea. Desde el primer punto de vista habría que considerar de qué manera esta ausencia tiene una huella propia en la separación que nos hiciera pensar en su carencia, en su ausencia. Desde el segundo punto de vista habría que ver de qué manera la filosofía puede completarse a sí misma a partir de la separación, que como hacer del entendimiento, parece sentar una barrera infranqueable hacia la actividad de la razón.

4. **KONSTRUKTION** Y **REKONSTRUKTION**

Para seguir el razonamiento hegeliano conviene siempre tener presente que lo que a nosotros, o a nuestras reflexiones generales (*allgemeine Reflexionen*)⁽¹⁸⁾ nos parece estar separado, posteriormente se nos presenta como una separación unilateral que es corregida e incorporada en la unidad donde encuentran los miembros hasta ahora separados su identidad como identidad de la identidad y la diferencia. Sin embargo, queda por ver cómo y de qué manera esta identidad es presupuesta por la razón, y además, cuál es el carácter de esta presuposición, a saber si es ajena o externa al curso de la razón misma, como la aplicación de una actividad a algo ajeno de sí mismo, o si la razón puede justificar esta acción y justificarse en esta acción mostrando que el presuponer pertenece de suyo a su esencia. Se encadenan pues, otros problemas: ¿cómo puede la razón mostrarse a sí misma atravesando por su propia crítica, sin ser al mismo tiempo razón crítica en el sentido kantiano del término? ¿Cómo puede hacer esto de manera sistemática, mostrando que el procedimiento crítico le pertenece como el primer momento de su despliegue?

Estas preguntas son legítimas toda vez que la Lógica crítica- propedéutica es entendida por Hegel como una conducción previa al punto de vista especulativo de la «Filosofía» o «Metafísica»⁽¹⁹⁾ que ha de cumplir dos tareas: «por un lado proporcionar de la crítica a la filosofía misma y por otro lado, determinar la relación de esta crítica a la filosofía en su posibilidad filosófica».⁽²⁰⁾ Una necesidad (*Notwendigkeit*, ya no *Bedürfnis*) doble: por una parte, la necesidad del paso de la crítica a la filosofía, por el otro la consideración desde la filosofía de la posibilidad de la crítica y de la necesidad de su posibilidad, es decir ya no como vacía posibilidad entre tantas, sino como posibilidad *de* la filosofía, como aquella posibilidad que la constituye. De un lado, la reconstrucción del desarrollo sistemático de la filosofía, que a través de los pasos dados se reencuentra consigo misma y del otro, la relación de la filosofía con aquello que la constituye como su in-completitud. Y todo esto en un mismo movimiento. Fácil sería dar inicio a la filosofía partiendo de sus supuestos críticos como si de algo dado se tratara, para así, posteriormente avanzar a la justifica-

(18) HEGEL 1990: 9.

(19) TREDE 1972: 124.

(20) *Ibid.*

ción plena de la filosofía y acto seguido justificar el camino recorrido junto con su inicio. Bajo este procedimiento no quedaría explicado y justificado el carácter (arbitrario) del inicio, y la necesidad de hacerlo de esa manera y no de otra, y tampoco quedaría del todo clara la necesidad de los presupuestos de la filosofía, que más bien responderían al acaso y accidentalidad. Las cosas tienen otro cariz para Hegel: se trata de una construcción (*Konstruktion*) que es a su vez re-construcción (*Rekonstruktion*).

Aquí la estrategia hegeliana admite las pretensiones del entendimiento, las hace valer en el ámbito que le es propio (*die Entzweiung*) y ya no puede aceptar otra solución que no sea la *Aufhebung* de ésta. La tarea se plantea claramente: una vez que «el poder (*Macht*) de unificación (*Vereinigung*) desaparece de la vida de los hombres»,⁽²¹⁾ aparece

según el punto de vista del *Differenzschrift* la tarea de asumir (*aufheben*) la escisión a través de la filosofía, no desde el inicio, sino como la única posibilidad de la unificación en su necesidad.⁽²²⁾

Para lograr este propósito Hegel tiene que mostrar que «la escisión (*die Entzweiung*) se presenta como resultado del filosofar mismo».⁽²³⁾ Aquí es donde hace ingreso el entendimiento (*Verstand*):

el entendimiento imita a la razón en el poner absoluto y mediante esta forma misma se da la apariencia de la razón, aunque los elementos puestos (*die Gesetzten*) son en sí contrapuestos (*Entgegensetzte*) y, por tanto, finitos (*Endliche*).⁽²⁴⁾

El entendimiento está entre los hombres y el Absoluto⁽²⁵⁾ y en cuanto apariencia de la razón es el poner de ésta en la finitud de lo puesto. Como la razón no puede explicarse directamente en su finitud (en la apariencia de la razón) pues no le corresponde este carácter de limitación, es el entendimiento el que toma esta tarea. Su carácter es ambiguo, pues ser una apariencia de la razón puede significar ser el pretendido representante de ella, pero con la connotación de falsedad; es apariencia pues su unidad es externa y consiste en la referencia de los contrapuestos. En cambio el carácter positivo de esta apariencia es, pues, la posibilidad de ser *aufgehoben*. En consecuencia, *Schein* sería más bien el brillo de la razón a partir de sí misma. Creemos que ambos significados están enlazados en este término, pues que haya un poner del entendimiento, que no alcanza a ser absoluto, significa que la razón imputa al entendimiento el poner de la contraposición y él por su parte es el poner del poner (del entendimiento) que, en aquel poner suprime la contraposición en la *Aufhebung* hacia el Absoluto: «lo infinito, en la medida en que se contrapone a lo finito, es de ese género racional puesto por el entendimiento y tomado para sí en cuanto racional

(21) HEGEL 1990: 20.

(22) TREDE 1972: 129.

(23) TREDE 1972: 130.

(24) HEGEL 1990: 19.

(25) Cf. HEGEL 1990: 18.

expresa sólo el negar de lo finito». ⁽²⁶⁾ No hay *Aufhebung* posible a partir de la nuda contraposición, ésta a su manera es eterna, pues sus términos están fijados y el negar (*Negieren*) es el acto de esta unilateralidad que no afecta la estructura de la contraposición, sino que sólo la reconoce. Este primer negar ha de ser entendido en los dos sentidos del genitivo, es el negar como propiedad de lo finito y el negar lo finito. No puede ser otra cosa, pues en la limitación que se encuentran los términos, lo infinito en cuanto racional ejerce su determinación sólo en esta relación, es lo que lo convierte en un ser puesto.

Para salir de este punto muerto la separación (*Entzweiung*) ha de ser tomada como lo que es: algo que no es inmediato «sino como algo que a través del intento de asumirla en la filosofía, es producido y mantenido en una configuración más alta». ⁽²⁷⁾ Esta es otra manera de ver el problema, pues según el carácter de lo mediato, los contrapuestos no son dados, es decir, no son encontrados ahí delante de manera azarosa o accidental y además, cancelan en sí mismos la inmediatez pues son contrapuestos de la razón misma que se los da a través del entendimiento. Es por ello que lo racional es apariencia de la razón y lo no-racional (*Unvernünftige*), producto del filosofar.

No obstante, una objeción no menor podría alzarse en este lugar. Toda vez que esta separación y contraposiciones son por un lado, heredadas de la tradición filosófica en los dos sentidos del genitivo: como la herencia que la tradición entrega al pensamiento de Hegel y, por otra parte, aquello que Hegel hace con esta tradición y que se convierte en la herencia de su pensamiento, en aquello que se muestra como objeto de nuestra interpretación; podría parecer que la solución presentada por Hegel no es sino una repetición de la estructura de la metafísica anterior, sólo que llevando la contraposición a un nivel superior: Entendimiento y Razón y las contraposiciones internas del Entendimiento. Habría que mostrar pues, que la relación Entendimiento-Razón no es una contraposición, es decir, que no se deja reducir a una lógica de la separación. La Razón es unión (*Vereinigung*):

en la actividad infinita del devenir y del producir la razón ha unificado lo que estaba dividido y ha rebajado la escisión absoluta a una escisión relativa que está condicionada por la identidad originaria. ⁽²⁸⁾

Es aquí donde la objeción pierde fuerza, pues pensar en separaciones y contraposiciones *por superar* significa pensar en términos que *no corresponden* al entendimiento (que a ojos de Hegel parece concentrar los rasgos esenciales de la tradición metafísica) pues el entendimiento no supera (*aufheben*) nada, sino que permite la subsistencia de los contrapuestos. La *Aufhebung* es racional y no del entendimiento. De la cita anterior se pueden desprender otros argumentos contra la posible objeción: la actividad del devenir en la cual la razón se muestra, que de suyo es infinita, esto es, una acción que no está limitada por nada y que

(26) HEGEL 1990: 19.

(27) TREDE 1972: 130.

(28) HEGEL 1990: 20.

se reproduce sin pausa, por ser parte de la naturaleza de la Razón. Un matiz interesante además es el tiempo verbal utilizado en la frase: el perfecto. Se trata de una acción que ha acontecido y que ha unido lo que estaba separado. Metodológicamente, esto quiere decir: enunciar la separación y contraposición en cuanto tales significa la introducción de conceptos y nociones concomitantes, en este caso, por ejemplo, la *Identität* originaria, que aunque a primera vista parece la última en aparecer (por ser la contraposición lo más evidente) es la que determina todo el proceso de *Selbstproduktion*⁽²⁹⁾ de la Razón. Vista más de cerca, esta actividad de la Razón parece no dejar nada en su exterior:

en esta autoproducción de la razón lo absoluto se configura en una totalidad objetiva, la cual es un todo apoyado en sí mismo y completo en sí mismo, y no tiene fundamento alguno fuera de sí, sino que se fundamenta por sí mismo en su comienzo, en su medio y en su fin.⁽³⁰⁾

Entonces «actividad infinita» (*unendliche Tätigkeit*) significa una actividad que lleva todos los momentos de su desarrollo dentro de sí, una actividad que no se aplica a un «algo» exterior, que permanecería sin justificar y sin fundamentar. Más bien esta actividad parece cerrarse en círculo que garantiza su independencia, inmanencia y autodeterminación.

La objeción que mencionábamos más arriba tiene, como bien vio Hegel, la consecuencia de producir infinitas contraposiciones, pues una vez que una de ellas parece resuelta, inmediatamente aparece otra con pretensiones de legitimidad. Sin una Identidad absoluta, la proliferación de nuevas contraposiciones se hace inevitable y sólo llevan a una identidad relativa (*relative Identität*).⁽³¹⁾ Por el contrario, de lo que se trata es de que «lo absoluto tiene que ponerse a sí mismo en la manifestación, es decir, no aniquilarla, sino construirla en identidad».⁽³²⁾ Para evitar tal objeción además, Hegel recurre a la presuposición del Absoluto, es decir, este posee una estructura de preeminencia y anterioridad. Respecto a las presuposiciones de la necesidad de la filosofía aduce Hegel (un tanto falazmente a primera vista) «uno es el absoluto mismo; es el objetivo (*das Ziel*) que se busca, el cual ya está presente (*schon vorhanden*), pues ¿cómo si no puede ser buscado?»⁽³³⁾ Para evitar la acusación de una petición de principio, el absoluto es *pre-supuesto* (*vorausgesetzt*). La tarea de la filosofía «consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser –como devenir–, la escisión en lo absoluto –como su manifestación–, lo finito en lo infinito –como vida–».⁽³⁴⁾ Como sostiene Zimmerli:

El absoluto es por ello en un doble sentido pre-suposición (*Voraussetzung*): es tanto lo provisto con la prioridad lógica del “hacia atrás”, como también lo que apunta “hacia delante” como meta. Expresado en un impropio modo de hablar, es el absoluto como

(29) ZIMMERLI 1974: 46.

(30) HEGEL 1990: 50.

(31) HEGEL 1990: 51.

(32) HEGEL 1990: 53.

(33) HEGEL 1990: 23.

(34) HEGEL 1990: 24.

presuposición al mismo tiempo “antes” y “después” de aquello frente a lo cual está presupuesto.⁽³⁵⁾

Ambos movimientos son uno y el mismo. Sin esta presuposición del Absoluto y su desdoblarse en dos movimientos simultáneos y a primera vista excluyentes, no quedaría otra opción que afirmar el Absoluto como meta trascendente impuesta de manera externa, si lo vemos como meta; o, como origen que irremediablemente se ha dejado atrás, sin que pueda reconstruirse el camino hacia el momento en que la contraposición no existía aún.

Que el Absoluto se encuentre ya presente no significa otra cosa que la prioridad lógica que éste tiene frente a una reflexión exterior, que deja sus huellas en la separación y contraposición, pero, que al mismo tiempo, hace ver la necesidad de su desaparición a través de su propia contradicción, pues en efecto, al ponerse en relación con otro de sí, en este caso, el entendimiento, se encuentra en cuanto ilimitado, siendo limitado por aquello con lo cual se encuentra en relación. Esta es la consecuencia de considerar aún el Absoluto en términos reflexivos, que siempre llevan consigo una relación a otro que limita. Éste es pues sólo un absoluto relativo, pues en principio no debería tener ningún otro antes o después de sí, ni fuera de sí:

el absoluto cuando refleja su propia presuposición (...) es un mero y abstracto absoluto, que siempre se encuentra en oposición a otro, y sólo tiene el nombre pero no es propiamente el absoluto.⁽³⁶⁾

Ahora bien, la unidad de la presuposición (en este caso el Absoluto y lo que no es Absoluto, en este caso lo puesto por el entendimiento, que limita al primero) supone una unidad entre lo presupuesto y aquello que no puede ser presupuesto. Sólo así puede evitarse la relativización del Absoluto.

La otra presuposición consiste en la separación que en cuanto limitación aparece en la producción del Absoluto, éste no puede ser producido sin ellas. Esta no es si lo vemos espacialmente, el otro extremo de la presuposición, pues habíamos partido desde el Absoluto, cuya presuposición se refleja en sí y se relativiza, pero, además ahora se puede ver la razón de aquella relativización. Cosa que sólo se puede lograr a partir de la consideración de la separación misma, por tanto el carácter inmediato de ella desaparece y no parece más que ser dada por el movimiento del absoluto mismo. Sin embargo, de quedarnos en este lado del movimiento del Absoluto «la síntesis absoluta es un más allá, lo indeterminado e informe opuesto a las determinidades de la escisión».⁽³⁷⁾ La presuposición de los separados confluye en la posición de ellos mismos en su unidad, el presuponer, es pues, en su más profunda esencia, poner.

(35) ZIMMERLI 1974: 85.

(36) ZIMMERLI 1974: 85.

(37) HEGEL 1990: 24.

Una cosa merece ser considerada: esto no significa bajo ninguna circunstancia la desaparición (*Vernichtung*) de los separados o de la separación misma, como si esta por arte de magia se diluyera, sino que esta desaparición se consume a través de una ley de su autodestrucción (*Selbsterstörung*), ley inmanente que la reflexión ha de darse.⁽³⁸⁾ Debemos tener presente además una importante observación respecto a esta *Reflexion* como instrumento del filosofar⁽³⁹⁾:

no puede ser entendida como el dato de una determinada estructura lógica, a través de la cual la clave para la solución de la tarea determinada por Hegel de la filosofía como construcción del absoluto para la conciencia, estuviera dada de antemano.⁽⁴⁰⁾

Antes bien, hay que verla en su «quehacer como especulación (*in ihrem Geschäft, als Spekulation*)».⁽⁴¹⁾ Ahora bien, volviendo a esta ley de autodestrucción, ésta no es otra que la ley de contradicción (*Gesetz des Widerspruchs*).⁽⁴²⁾ Esta surge en cuanto el absoluto es también un presupuesto, es decir, está puesto, pero al mismo tiempo no ha de ser puesto, sin embargo, ya es un limitado (*beschränkt*). O en otras palabras: el producir y el producto están puestos, por tanto están limitados y acontece la contradicción.⁽⁴³⁾ Esta contradicción se entiende a partir de la contradicción del Absoluto en sí mismo.

5. REFLEXIÓN DEL ENTENDIMIENTO, REFLEXIÓN DE LA RAZÓN

Hegel reconoce entonces algo de suma importancia: la estructura del entendimiento opera como la vía de escape de sí misma. No hay pues, una manera fácil de deshacerse del entendimiento como si de un mero error se tratara, sino que es parte de la estructura interna del Absoluto y no puede superarse sino a partir de las contradicciones del entendimiento mismo, que a su vez son, a otro nivel, contradicciones del Absoluto. Que esto suceda significa reconocer que la relación del Absoluto a las contraposiciones es una relación también de contraposición y simultáneamente, no ha de ser de contraposición, pues el Absoluto se tiene a sí mismo por medio, inicio y fin. Él no puede estar contrapuesto a nada.

Aquí la tarea de la Reflexión es servir de mediación de esta contradicción. Otra manera de decirlo es:

la reflexión aislada, en cuanto poner de los opuestos, sería una superación de lo absoluto; ella es la facultad del ser y de la limitación. Pero como razón la reflexión tiene referencia (*Beziehung*) a lo absoluto, y es razón sólo mediante esta referencia; la

(38) «En la medida en que la reflexión se toma a sí misma por objeto, su aniquilación es su ley suprema, que le es dada por la razón y mediante la cual deviene razón. Ella subsiste, como todo, solamente en lo absoluto, pero en cuanto reflexión es opuesta a él; por tanto, para subsistir tiene que darse la ley de su autodestrucción (*Selbststörung*)» (HEGEL 1990: 28)

(39) HEGEL 1990: 25.

(40) TREDE 1974: 132.

(41) HEGEL 1990: 25.

(42) HEGEL 1990: 28.

(43) Cf. HEGEL 1990: 25.

reflexión se aniquila a sí misma, a todo ser y a todo lo limitado en la medida en que se pone en referencia a lo absoluto.⁽⁴⁴⁾

Aquí se muestran los dos lados de la *Reflexion*, el uno como el que pone los contrapuestos y el otro que se relaciona al Absoluto y que en esta relación desaparece. El significado de *Beziehung* no queda explícitamente aclarado, pero se puede colegir que implica una teoría de la negación y determinación, pues si la reflexión es *Vernunft* sólo en esta relación, esto quiere decir que la negación que esta relación lleva consigo modifica su constitución originaria (ser mero poner de contraposiciones) Reflexión aquí significa: relación contradictoria respecto al Absoluto, pues cumple un doble rol, a saber, poner el ser y lo limitado (*Sein und Beschränkte*) y en su relación al absoluto, consumir la desaparición de ellos en la Reflexión.

Sin embargo, esto no resulta del todo convincente sin una adecuada teoría de la negación, a pesar de las afirmaciones hegelianas: «la razón se presenta como fuerza de lo absoluto negativo; por consiguiente, como negar absoluto y al propio tiempo como fuerza que pone la totalidad opuesta objetiva y subjetiva».⁽⁴⁵⁾

Una teoría tal debería explicar el carácter de la contradicción en un sentido positivo, pues toda vez que Hegel concede el alcance del principio de no contradicción al afirmar que el absoluto ha de ponerse en cuanto absoluto y que en su ponerse resulta limitado, contradicción que afecta su propio interior, parece reconocer la validez de tal principio, pues este estado de cosas ha de ser evitado. Sin embargo, de aquí no se sigue la cancelación de la proposición que enuncia tal estado de cosas, más bien esto significa una consecuencia positiva para el desarrollo del Absoluto, que sólo queda enunciada en tal carácter, pero no del todo justificada. Habría que mostrar la *necesidad* de tal consecuencia positiva de la contradicción, cosa que Hegel da por supuesta al considerar que la *Beziehung* de la *Reflexion* al Absoluto ya conlleva la desaparición de la segunda. Con esto lo que estamos interrogando es el significado de lo que Hegel entiende por especulación. Como bien afirma Düsing:

según Hegel en la especulación las determinaciones lógicas no pueden por tanto conservar sus significados fijos, sino que deben cambiar su sentido a través de la relación especulativa. Se asumen en una antinomia a través de la contradicción, en la que la especulación trae consigo la expresión finita de la reflexión.⁽⁴⁶⁾

Esto tendría por consecuencia que el carácter positivo de la contradicción se encontraría en la especulación y que es en ella donde debe ser rastreada una posible teoría de la negación. Sólo de esta manera se podría entender la *Selbstzerstörung* cuyos sentidos confluyen en una unidad superior; la supresión de la *Endlichkeit* y limitación a través del cambio de

(44) HEGEL 1990: 25.

(45) HEGEL 1990:27.

(46) DÜSING 1969: 82.

su sentido en un sentido especulativo y, al mismo tiempo el ingreso en un nuevo ámbito de sentido que ya se encontraba *in nuce* en las determinaciones finitas.

La introducción de la especulación parece cambiar la situación:

este saber que se autoaniquila en la reflexión debe ser idéntico con el lado positivo del conocimiento filosófico, de la intuición trascendental o intelectual, para ser parte del conocimiento especulativo. Tal conocimiento filosófico de lo infinito configura la meta del desarrollo lógico de las determinaciones de reflexión.⁽⁴⁷⁾

Esto puede ser reconstruido de la siguiente manera: cada determinado tiene enfrente suyo un indeterminado y

el sentido propio del entendimiento puede dejar subsistir, disociados uno al lado del otro, la oposición de lo determinado y lo indeterminado, de la finitud y de la infinitud impuesta, y consolidar el ser frente al no-ser que le es igualmente necesario.⁽⁴⁸⁾

Pero con esto se hace patente la contradicción, pues en el mismo poner y determinar aparece un indeterminado y no puesto, siendo la tarea aquí el poner y el determinar de esta manera ocurre lo siguiente:

si el entendimiento fija estos opuestos, lo finito y lo infinito, de manera que ambos al mismo tiempo deban subsistir como mutuamente opuestos, se destruye a sí mismo, puesto que la oposición de lo finito y lo infinito tiene el significado de que, en la medida en que uno de ellos es puesto, el otro es superado.⁽⁴⁹⁾

A esto se le opone el «puro poner de la razón» (*das reine Setzen der Vernunft*)⁽⁵⁰⁾ para quien el poner del entendimiento aparece como un no poner y sus productos como negaciones. El poner de la razón consiste pues en un poner sin contrapuestos, o dicho de otra manera, en un *Vernichten*.⁽⁵¹⁾ La razón hace desaparecer la *Selbständigkeit* de los contrapuestos:

aniquila (*vernichtet*) a ambos en tanto que los unifica, pues son sólo en cuanto que no están unificados. En esta unificación ambos subsisten a la vez, ya que lo contrapuesto y, por tanto, limitado es con ello relacionado a lo absoluto.⁽⁵²⁾

El carácter de esta *Vernichtung* es el de la desaparición o aniquilación de su independencia (*Selbständigkeit*). Lo que Hegel parece dar por supuesto de manera metodológica es que dentro de la relación de contrapuestos la existencia de un término implica forzosamente la existencia del otro. Convendría considerar con mayor detención el carácter *inmediato* de tal relación de contraposición, es decir, no sólo desde el punto de vista del poner absoluto, que pone a los contrapuestos sino también, a partir de su nuda inmediatez, observar la relación entre los contrapuestos, esto es, aquello que hace de ellos un caso de

(47) *Ibid.*

(48) HEGEL 1990: 26.

(49) HEGEL 1990: 27.

(50) *Ibid.*

(51) *Ibid.*

(52) *Ibid.*

contraposición, toda vez que ambos pertenecen de suyo a un mismo concepto (que es lo que la especulación intenta legitimar y justificar). Si la negación que es el poner absoluto supone y lleva consigo una negación que le es inherente y propia, la negación, digamos, inmediata de los contrapuestos ha de poseer su carácter propio también. Una cosa es mostrar y afirmar que la contraposición es dada, lo cual no sobrepasa la mera evidencia empírica, y otra cosa muy distinta es hacer patente la presuposición de la contraposición. Sólo un correcto análisis de la contraposición puede asegurar una adecuada superación de la *Selbständigkeit* de los contrapuestos. Hegel es perfectamente conciente de que la mera recepción y reducción a un concepto más general de las contraposiciones que tienen lugar en la historia de la filosofía, no basta, sino que se requiere una justificación más profunda para que ellas sean asimiladas y comprendidas en su sentido especulativo.

La ley de la contradicción ha de cumplir pues un requerimiento necesario: «todo se trata aquí de concebir esta imagen de la contradicción consigo mismo como una consecuencia del ‘filosofar en general’».⁽⁵³⁾ Hegel ha distinguido entre la filosofía en general que porta las determinaciones dadas de la separación, pero que contiene una tendencia especulativa de la forma del sistema y el filosofar. Esta se constituye en cuanto actividad (*Tätigkeit*) que a su vez como introductoria en la unidad del sistema ha de unir las determinaciones finitas y por consiguiente, lo que aparece separado ha de poder encontrarse como resultado en una unidad de momentos antes contrapuestos. Así, pues el aniquilar (*das Vernichten*) puede ser traducido también como actividad que conduce a la determinación de los momentos del filosofar, estos han de ser no solo la expresión de la unidad de las determinaciones finitas sino también de suyo determinables en y por sí mismos. En otras palabras: la unidad de las determinaciones finitas y el aniquilar han de ser pensados en una y la misma identidad. Esto nos conduce a un contexto monista. Seguimos en este punto las indicaciones de Henrich:

en tres aspectos fundamentales pueden ser distinguidos mutuamente los sistemas monistas: en la manera como conciben el principio (*Prinzip*) del sistema, el absoluto (forma del principio), en la forma lógica de la concepción que el concebir de lo real efectivo (*Wirklichen*) posibilita en una relación de lo uno-todo (*hen panta*), y en la construcción (*Aufbau*) del sistema, a través del cual la posición (*Position*) monista se fundamenta y despliega (*Systemform*).⁽⁵⁴⁾

Hegel ha intentado mostrar ya las primeras dos partes:

una auténtica especulación, que sin embargo no logra su completa autoconstrucción en el sistema, parte necesariamente de la identidad absoluta; la escisión (*Entzweiung*) de la misma en lo subjetivo y lo objetivo es una producción de lo absoluto.⁽⁵⁵⁾

(53) TREDE 1972: 134-135.

(54) HENRICH 1977: 104.

(55) HEGEL 1990: 52.

Para evitar las objeciones que planteábamos más arriba, la separación no es sino producto del Absoluto, esto es, su presuposición, y lleva consigo los signos de su propia solución. Qué tanto depende esta posible solución de un forzamiento del presupuesto del sistema en general (el *Hen Panta*) queda por decidirse, sólo en la medida en que se aprehenda de manera suficiente el carácter positivo de la contradicción no sólo como instrumento del sistema, a través de la reflexión, sino como constituyente de esta. La insinuación del principio de Identidad que corresponde al paso primero de la ordenación de Henrich, sólo podría encontrar su comprensibilidad a través de una adecuada comprensión de la contradicción en cuanto ley de la reflexión, en caso contrario el tercer paso, la fundamentación y despliegue de la forma del Sistema no sería posible.

Dicho de otra manera, el sistema supone una identidad originaria, que de suyo se alimenta de contradicciones y que sólo a través de ellas logra parecer y fundamentarse: la presuposición de una Identidad no debe admitirse como algo arbitrario, sino como la aceptación de un principio que trae consigo los medios de justificarse y legitimarse en el desarrollo de su proceso de *Aufhebung* de aquello con lo que se relaciona:

el principio fundamental es, por tanto, plenamente trascendental, y desde su punto de vista no hay ninguna oposición absoluta de lo subjetivo y lo objetivo. Pero de esta manera la manifestación de lo absoluto es una oposición absoluta de lo subjetivo y lo objetivo. Pero de esta manera la manifestación (*Erscheinung*) de lo absoluto es una oposición; lo absoluto no es en su manifestación, ambos están contrapuestos entre sí. La manifestación no es identidad.⁽⁵⁶⁾

Esto significa reconocer dos procedimientos que sigue el movimiento de la negatividad: por un lado, el reconocimiento inmediato, y por ello incompleto, abstracto y unilateral de la negación en la contraposición; y, por el otro lado el movimiento negativo que va desde el absoluto a su contraposición y que determina tanto la reflexión del entendimiento (que sólo trata con contraposiciones) y la reflexión de la Razón, que, en la *Erscheinung*, al mismo tiempo que opera y cancela el carácter reflexivo de la primera, asumiéndola dentro de sí a partir de la ley de contradicción, que no es otra cosa sino la ley de su propia desaparición (de la reflexión de la razón también), es uno y el mismo movimiento del Absoluto. De ahí su carácter de presuposición, que no corresponde a la de algo que esté ahí delante como un supuesto dogmático, sino que lo que efectivamente es presupuesto es su negatividad.

Para mostrar con más claridad este movimiento (al menos en su carácter formal) detengámonos en la formulación inicial de la antinomia: $A=A$, que es el principio del dogmatismo.⁽⁵⁷⁾ Sin embargo A en un lado de la igualdad es Sujeto y en el otro, Objeto, es decir, en su misma formulación este principio trae consigo su diferencia, es decir $A=B$. Nos encontramos pues frente a una relación que no puede ser explicada a través de la causalidad,

(56) *Ibid.*

(57) HEGEL 1990: 54.

pues esta sólo mostraría una relación externa entre A y B, que sólo daría cuenta de una posibilidad y no de la necesidad de que A fuera pensada en y como B.⁽⁵⁸⁾ Esto quiere decir que a la primera identidad $A=A$, se le opone $A=B$, es decir, podríamos resumir esto en $(A=A)$ no es igual a $(A=B)$. Sin embargo, esto no quiere decir nada todavía si no prestamos atención a lo que es la oposición, pues no estaríamos demasiado lejos de un razonamiento abstracto de aquello que parece una obviedad, esto es, que A no es B. Sin embargo, lo positivo de este razonamiento es que el no-ser de A es el ser de B, y así de todo aquello que no sea A. Para que esto no se convierta en una relación de causalidad negativa es decir, que el no ser de A es causa del ser de B, C, D y etc., hay que afirmar una cosa: el no ser de A, es el ser de B, sólo en cuanto A es. A y B, son sólo en relación mutua. Dicho de otra manera, B se comporta respecto a A como lo otro de A, cuya negación él es, pero que ha de ser resuelta en Identidad. Estamos en presencia pues, de lo Negativo «lo negativo, por tanto, como aquello que puede pensar lo finito en sí mismo, se vuelve negativamente contra sí mismo. Todo lo negativo porta, como Hegel dice, su propia negación en sí. No obstante, esta relación negativa de lo finito a sí no puede sin más «ser entendida como autorrelación (*Selbstbeziehung*) de su naturaleza negativa».⁽⁵⁹⁾

Ahora bien, provisoriamente hemos alcanzado una identidad relativa de opuestos, que no se resuelve en nada excepto que ahora sabemos que el uno no es sin el otro, pero que ninguno tiene la preeminencia para superar a su opuesto. Lo que vemos entonces es que A, inmediatamente es lo opuesto de sí mismo: «con ello tiene un otro que no es sólo su otro, sino en el cual se convierte, en la medida en que asume su propia independencia».⁽⁶⁰⁾ Entonces A, no es lo que se supone que debe ser, es decir, sólo A, sino que se encuentra en una relación transitiva hacia B, que no es recíproca, pues cada vez, en este diferenciarse de sí mismo tiene lugar una seguidilla de otros que son producto y resultado de la negación inmediata de A. En este sentido, el no ser de A, es el ser de B. A estos inestables *Relata*, se les opone además, lo racional (*das Vernünftige*). Sin embargo, como decíamos más arriba esta relación no puede ser pensada como la relación inmediata de A respecto a sí misma, en caso contrario, no habría manera de concluir la tarea de construir el Absoluto. La primera corresponde, entonces, a una Reflexión del entendimiento.

Si la tarea de la reflexión como instrumento del filosofar es cancelar la contradicción, a partir de la contradicción misma, esto quiere decir que la *Aufhebung* de los momentos anteriores (su superación y conservación se hace perentoria). La reflexión del entendimiento ha de ser pues, asumida y conservada en la *Reflexión de la razón*. Esta no podría ser una reflexión inmediata, sino que habría de expresar un principio: la antinomia, que es «la contradicción que se supera a sí misma, es la máxima expresión formal del saber y

(58) *Ibid.*

(59) HENRICH 1977: 107.

(60) *Ibid.*

de la verdad».⁽⁶¹⁾ Ahora bien, se hace necesaria una forma de la negación distinta. Esta la encuentra Hegel en el poner y la *Aufhebung* del absoluto. Éste ha de ser requerido como presuposición para poner al entendimiento en cuanto ponente de sus contraposiciones, es decir, el Absoluto ha de poner la contraposición determinándola negativamente. Esto conlleva a un movimiento doble: el absoluto, para conservar las contraposiciones en sí, ha de poder ser capaz de relacionarse consigo mismo, y en esta relación, es donde hay que encontrar la *Aufhebung* de las contraposiciones, en cuanto superación.

En cuanto conservación, esto sucede en el poner que el Absoluto ejerce. Pero esto no significa aún que el absoluto pueda identificarse inmediatamente con lo puesto por él. De hecho tal cosa no es posible, pues lo puesto ha de reconocerse como igual al final de un proceso que coincide con la relación a sí del Absoluto. Pero ¿qué se conserva propiamente de la contraposición? De ninguna manera la contraposición misma, pues eso significaría sólo el traslado de lugar de ella al interior del Absoluto, sino más bien la introducción de ella en la relación a sí del Absoluto, esto es, a partir de la negación que el Absoluto es, ya no inmediata sino donde lo contrapuesto ya no es lo otro de otro (relación inmediata a sí) sino lo otro, en cuanto *puesto* del Absoluto.

La primera forma de la negación inmediata, ingresa pues en un proceso que es el Absoluto mismo, esta es la segunda negación cuyo despliegue acaece a través de la posición donde lo puesto se identifica con lo Absoluto y éste es entonces relación a sí y relación a otro.⁽⁶²⁾ Este ha de ser pensado como relación a sí que en la *Aufhebung* de su otro, no permanece externo a él sino que aquel otro, en cuanto *aufgehoben*, no queda abandonado en el curso transitivo de la negación inmediata, sino que es pensado en términos de lo otro del Absoluto, que es el Absoluto mismo. Esto quiere decir que el Absoluto pueda pensarse en el proceso de negación de lo finito o de lo otro, pues esto no es ni puede ser otra cosa que lo otro de sí mismo. Para decirlo con más precisión: el Absoluto se relaciona a sí mismo *en* otro, como a sí mismo. No hay pues otro externo al Absoluto: «el absoluto está cabe sí (*bei sich*) en su otro».⁽⁶³⁾

Con todo, nos encontramos frente al lado formal del saber, pues la contradicción que se resuelve en la desaparición de la reflexión no es representable, sino que necesita de una intuición trascendental. Esta unidad es el saber trascendental (*transzendentes Wissen*). Esta unidad formalmente vista es necesaria a partir de la negación que la razón es y que no podía permanecer ajena a su otro, en este caso, lo finito; lo que formalmente era requerido, a saber la unidad de sí en lo otro de sí como en sí mismo (el Absoluto) conceptualmente implica la unión de momentos heterogéneos como actividad (*Tätigkeit*). Este es el lado productivo de la negación que es la intuición trascendental:

(61) HEGEL 1990: 42.

(62) HENRICH 1977: 111.

(63) HENRICH 1977:116.

en la intuición trascendental, que concibe (*begreift*) intuitivamente (*anschaulich*) la misma intuición y el concepto en su diferente identidad, se prueba el concepto y el ser como uno –el concepto *es*, lo que significa: el ser es concipiente.⁽⁶⁴⁾

Que a su vez es otro nombre para el saber trascendental:

el saber puro, valga decir el saber sin intuición, es la aniquilación de los opuestos en la contradicción; la intuición sin esta síntesis de opuestos es empírica, dada, inconsciente. El saber trascendental unifica ambas, reflexión e intuición; es a la vez concepto y ser.⁽⁶⁵⁾

A lo que asistimos aquí, con independencia de la valoración que se le entregue a la intuición intelectual como solución y resolución de la reflexión, es al surgimiento de una teoría de la negación a través de la reflexión del entendimiento y de la razón que ha de cumplir dos niveles de operatividad:

- 1.- Justificar su aparición como negación inmediata (de lo otro frente a sí mismo, como otro de sí).
- 2.- Trasladar este carácter formal a la contraposición del entendimiento como su negación constituyente.
- 3.- Determinar y delimitar claramente que la negación y la Reflexión que la acompaña (la reflexión del entendimiento) encuentran su lugar propio y su operatividad sólo en los ámbitos ya mencionados.
- 4.- Observar la necesidad de una segunda negación, productiva, que cumpla el requisito negativo de no tener que ver con la negación primera y como lado positivo que de cuenta de una posición originaria (el Absoluto como *Voraussetzung*).

Ahora bien, la intuición intelectual para no ser reducida a su consideración formal ha de ser *expresada*, es decir, ha de adoptar la forma de una proposición. Que esta pueda ser la proposición especulativa escapa al alcance e intención de este escrito. Lo que nos interesaba rescatar eran los intentos de establecer una lógica de la negación y la importancia sistemática que posee la reflexión en sus dos formas: como *Reflexion* del entendimiento y como *Reflexion* de la razón.

BIBLIOGRAFÍA

- DÜSING, K. (1969): «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», en *Hegel-Studien* 5, pp. 95-128.
- DÜSING, K. (1976): «Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik», en *Hegel-Studien*, Beiheft 15, Bouvier, Bonn.

(64) ZIMMERLI 1974: 196.

(65) HEGEL 1990: 45.

- HEGEL, G.W.F. (1986a): «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, en *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, pp. 9-138.
- HEGEL, G.W.F. (1986b): «Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie», en *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, pp. 287-432.
- HEGEL G.W.F (1990): *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. María del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos.
- HEGEL, G.W.F (2000): *Creer y saber*. Trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HENRICH, D. (1977): «Absoluter Geist und Logik des Endlichen» en «*Hegel in Jena*», en *Hegel-Studien*, Beiheft 20, Bouvier Verlag, Bonn., pp. 104-121.
- TREDE, J.H. (1972): «Hegels frühe Logik (1801-1803/4) Versuch einer systematisch Rekonstruktion», en *Hegel-Studien*, Beiheft 7, Bouvier Verlag, Bonn, pp. 123-168.
- ZIMMERLI, W.C. (1974): «Die Frage nach der Philosophie – Interpretationen zu Hegels Differenzschrift», en *HegelHEGEL-Studien*, Beiheft 12, Bouvier Verlag, Bonn.

R ESEÑAS

CONJURAR A GRECIA

Ana Carrasco Conde

(HÖLDERLIN, F.: *Der Archipelagus*. Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones, 2011. Edición bilingüe de Helena Cortés Gabaudan con epílogo de Arturo Leyte)

Recuerda Helena Cortés en su introducción que, en Alemania, el vocablo «archipiélago» no era empleado en la época de composición del poema de Hölderlin para referirse a un conjunto de islas cualquiera, sino que designaba tan solo a uno, aquel bañado por las aguas del Egeo (p.13). Efectivamente quien lee hoy la palabra «archipiélago» evoca en la mayoría de las ocasiones el paisaje de un mar en calma cuya uniforme extensión sólo es interrumpida por la emergencia de ínsulas e islotes que salpican el azul del mar con la primaveral y estival gama de ocres, blancos y verdes que colorean las costas. Sin embargo *El Archipiélago* al que Hölderlin consagra sus versos es solo uno, Grecia, él es sinónimo y vocativo. El mar que aparece en el poema es también sólo uno, el Egeo y, aunque en calma, este mar, protagonista del poema, no está teñido de azul, sino de gris. Gris como la ceniza que deja a su paso la historia, y gris como el polvo esparcido por el tiempo en su transcurso. Y sin embargo, el Poema habla y no habla de Grecia, habla y no habla de tiempo (de entonces, de ahora), habla y no habla de la historia (sea ésta representada por la batalla de Salamina o por la época de esplendor de Pericles), y lo hace con silencios, cesuras, tonos y ritmos propios, extraños incluso para el alemán, para hacer visible el espacio de una desaparición que sólo puede explicitarse como historia en el carácter atemporal del decir poético. *El Archipiélago* habla de una ausencia. Constituye por ello una aparente evocación nostálgica de Grecia, no porque el poeta quiera regresar a ella, sino porque sabe que no puede hacerlo. «El Poema –afirma Leyte en el epílogo– nos señala que lo antiguo no se puede reconstruir y que la Historia es solo un relato de ficción, cuya validez no remite al pasado sino a justificar la legitimidad del presente» (p. 117). El Poema por ello describe el trágico emerger de lo nuevo mientras lo viejo muestra que nunca será, que quizá, nunca fue. Aunque quizá eso que emerge muestre que ya no hay primavera posible y que el mundo que decae, el mundo del hundimiento, no es únicamente el de la antigua Grecia, sino también el del tiempo presente: «el poema no comenzó en primavera, como sugieren interrogativamente sus primeros versos –«¿ya es primavera?»–, sino ya en el otoño, «época nuestra»» (p. 116). Puesto que si viviéramos en el archipiélago y su tiempo, ¿para qué entonces el Poema? (p. 108).

La Oficina de Arte y Ediciones presenta una edición diferente y original de un texto que, aunque ya traducido, nunca explicitó algo que contiene el original: que el poema es en sí mismo un archipiélago, conformado por ausencias y presencias, por saltos y por

puentes que enlazan circularmente sentidos; que es extraño en su composición, en su forma y en su ritmo; que es en sí mismo una ruina que deja entrever lo que fue a través de las grietas que horadan una estructura cuya esculpida forma ya nos es distante; que tras tanta sublime y serena belleza se esconde la nada; que de lo que se trata no es de evocar a Grecia, sino de conjurarla: «Y es que lo que emprende Hölderlin en su poema es más que esa aparente evocación nostálgica y más que el llanto sentimental de un idealista utópico con la cabeza en las nubes que mira entristecido hacia un pasado que fue: lo que intenta Hölderlin [...] es que la antigua Grecia se alce viva ante nuestros ojos y oídos asombrados: *que Grecia acontezca durante el instante del Poema*» (p. 14).

Es preciso recordar al lector que Hölderlin eligió para componer el poema un metro griego, el hexámetro, ajeno, extraño e incluso forzado para moldear poéticamente al idioma alemán pero habitual en la épica griega, desde la *Iliada* a las grandes epopeyas. Se ensalza así la belleza griega y se invocan sus dioses (contenidos típicos del himno y de la elegía) a través de esta métrica característica de la épica (epopeya) con un sólo propósito «condensar todo lo que Grecia pueda significar tanto en fondo como en forma» para moldear con palabras un monumento a la Grecia clásica (p. 14). Más allá del contenido, la cadencia y el ritmo de los versos llevan así a Hölderlin, como afirma Helena Cortés en su excelente introducción, a tratar de hacer acontecer a través de sus versos la verdad respecto a Grecia «aunque sea, paradójicamente, bajo la forma de su desaparición» (p.14). Éste ha sido el motivo de una de las decisiones, quizá polémica, pero también muy acertada, de esta nueva edición: reproducir por vez primera la métrica del original en la traducción al castellano. El lector se encuentra, de este modo, extraño y hechizado por unos versos cuya forma agrieta el contenido y que consigue rítmicamente sacar a la luz lo que tras ellos se esconde. Con ello esta nueva edición se acerca fielmente a la pretensión originaria del Poema. Conjurar a Grecia: «Grecia no podrá revivir si no usando su propio lenguaje y su propia sonoridad, y nosotros, tampoco podremos ver Grecia ni oír Grecia, si no la escuchamos en sus acentos familiares y a través de una belleza formal propiamente griega» (p. 15). Estos aspectos son explicados por Helena Cortés en su introducción, clara y muy útil, «El Archipiélago. Versos para un mar con destino histórico», en la que no sólo da cuenta del sentido del poema («El acontecer poético de Grecia»), sino también de su forma («Aspectos filológicos del Poema»).

Ahora bien ¿qué Grecia se hace ver y escuchar con este conjuro? No la Grecia que fue, pese a la importancia fundamental que tienen para el Poema las referencias históricas, sino sobre todo la Grecia que nunca se cumplió, la que ni está ni estará: se hacen visibles las faltas y huidas de los dioses en «la Grecia, léase [en] la Alemania, futura, que parece perdida para siempre desde el momento en que la esperada revolución estética de su comunidad histórica no se ha dado ni parece viable» (p. 24). Hölderlin piensa pues en su

tiempo al componer el Poema, y pese a su amor a Grecia, ve que no sólo no era posible, sino que nunca ya lo será: «[...] y si al cabo el desgarró del tiempo en mi mente / rompe con fuerza y la humana penuria y el triste extravío / entre mortales mi vida mortal con violencia estremecen, / deja que al fin yo por siempre en tu fondo el silencio recuerde» (vv. 293-296). Sobre este desajuste narra Hölderlin épicamente la historia de una tragedia. ¿Y cuál es la Grecia que vemos y escuchamos nosotros dos siglos después de la composición de *Der Archipelagus*? El segundo gran acierto de esta nueva edición ha sido recuperar el sentido último del texto desde la óptica contemporánea, pero no para revestir al Poema con ropajes que ocultan, más que enseñan, sino para mostrar al lector de la forma más desnuda posible aquel desajuste que expresó el poeta allá por 1800. Y lo hace visualmente a través de una serie de imágenes, fotografías, que «no ilustran, sino que destruyen, pero la destrucción es deconstrucción activa que desvela el fondo del Poema» (p. 11). Las imágenes colocadas estratégicamente entre las páginas de la traducción, serán explicadas, tras las Notas al Poema, por Arturo Leyte en su epílogo «El Archipiélago. Zona poética», y así se hará explícito que aquel desajuste es también el nuestro, que otras grullas pueden volar a lo lejos pero no son las mismas (Sampsá Sulonen, *Grullas al vuelo*), que no hay Grecia a la que volver, quizá porque nunca existió (Louisa Gouliamaki/AFP/Getty Images, *Thick smog covers the city of Athens*, 2008), aunque se trate de hacerlo –y por la fuerza– para justificarse (como ilustra la fotografía del ejército nazi izando la bandera de la esvástica en la Acrópolis); hace explícito del mismo modo cómo el arte, creado para hacer ciudad y generar espacios, ha sido recluido en un museo, el cual, al mismo tiempo que devasta su origen, preserva perversamente un último nexo con el pasado (Ramiro Sánchez-Crespo, *Sin título*, Museo Británico, Londres, 2008), cómo el hundimiento, representado por un barco, es signo de un silencio sin hombres (Luis Asín, *Sin título*, Kithera, 2004). Queda aún otra imagen, casi desapercibida, y sobre la que reposa materialmente esta edición: la del mar en calma, no gris sino negro, y, a lo lejos, inalcanzable, la costa que quizá será y no será ya siempre Grecia.

¿ADIÓS A LA FILOSOFÍA? (CRÓNICA DE UN TÍTULO)

Sonia Ester Rodríguez García

(NEBREDÁ, J. J.: *Adiós a la filosofía. De la crítica roedora de los ratones a la labor de zapa del viejo topo*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2011)

Dicen los sabios maestros que acertar con un buen título para un libro es tanto o más difícil que la misma escritura del texto. También dicen que un título puede verse significativamente reforzado – e incluso gratamente eclipsado – por la elección de un

atractivo subtítulo. Sin lugar a dudas en esto debía pensar Jesús J. Nebreda al bautizar su comentario de las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx con tan magnético título y subtítulo: *Adiós a la filosofía. De la crítica roedora de los ratones a la labor de zapa del viejo topo*, que, además, tienen en su haber el mérito de resumir bajo tan críptico y metafórico eslogan el planteamiento fundamental que el profesor Nebreda mantiene sobre el manuscrito de Marx.

Ciertamente, sólo los lectores más versados en el pensamiento y obra del filósofo alemán están en disposición de encontrar el guiño filosófico brindado a aquel a través de la expresión «la crítica roedora de los ratones» y de la imagen de «el viejo topo» con su constante horadar. La primera expresión es empleada por Marx en el «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la Economía Política* con referencia a los problemas surgidos en torno a la edición de *La ideología alemana* (1845-1846): «[...] entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objetivo principal: esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido». Por su parte, la imagen de «el viejo topo» y su «labor de zapa» tiene su origen en la interpretación hegeliana de *Hamlet* – quien le dice al fantasma de su padre «Well burrowed, old mole!» [«¡Bien excavado, viejo topo!»] – y la posterior reinterpretación y transformación marxiana. La exclamación de Hamlet es entendida por Hegel en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* como claro ejemplo del escarbar del espíritu en el suelo de la historia – capaz de sacudir nuestro presente –, actividad excavadora y perforadora que Marx en el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852) atribuirá a la revolución: «Pero la revolución es profunda. Está pasando todavía por el purgatorio. Hace su trabajo metódico... Y cuando haya cumplido esta segunda mitad de su labor preliminar, Europa se levantará y saltará jubilosa: ¡Bien hurgado, viejo topo!» Estas citas son utilizadas como epígrafes por parte de Jesús Nebreda, quien entre la «crítica roedora de los ratones» y «la labor de zapa del viejo topo» inserta la más famosa – la última de las once – *Tesis sobre Feuerbach* (1845): «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *cambiarlo*». Toda una declaración de intenciones por parte del profesor Nebreda, quien nos adelanta de este sugerente modo su interpretación sobre el texto de Marx.

El objetivo general del autor es facilitar una relectura objetiva de la obra de Marx como lectura de un clásico de la filosofía, desligada del legado histórico y de la exégesis que a lo largo de los años los diferentes marxismos han realizado sobre este filósofo y sus textos. Nebreda comienza este proyecto – en este libro, al que al parecer seguirán más – con la presentación de las once tesis que en la primavera de 1845 Marx garabatea en un cuaderno como pequeños apuntes de estilo aforístico. La publicación póstuma de estas tesis – decisión de Engels – y la posterior edición de las mismas junto a *La ideología alemana* ha popularizado una peculiar y polémica interpretación sobre el texto que precisa de nue-

vas consideraciones críticas. Para el profesor Nebreda este texto supone un lugar de paso en la evolución del pensamiento de Marx: «Esas dos páginas casi crípticas se hallan en el quicio de un vaivén, en el momento de una despedida y una bienvenida. Son un adiós y un saludo» (p. 13). Despedida a un determinado modo de filosofar y adiós a Feuerbach así como a la crítica de la filosofía hegeliana que venía realizando; bienvenida a una nueva interpretación de la labor de la filosofía que nos llevará a saludar a la crítica filosófica de la economía y a la interpretación histórica. Estaríamos, pues, ante los primeros pasos que Marx emprende en el camino que va de la crítica roedora de los ratones a la labor de zapa del viejo topo: «En ese camino las Tesis ocupan un lugar de paso, a la vez que marcan un giro fundamental de su pensar [...]. En este itinerario se va construyendo y aclarando un marco de pensamiento materialista que Marx denomina *Praxis* y cuyo primer documento acreditativo está en las *Tesis sobre Feuerbach*» (p. 17). Teniendo como punto de partida esta consideración, Nebreda profundiza en cada una de las tesis a las que dedica un capítulo del libro. La exposición y comentario de cada tesis incluye el análisis de sus conceptos claves, la justificación de la ordenación de Marx, el estudio que Bloch realiza de las tesis en *El principio esperanza*, así como pequeños apuntes sobre las sutiles pero no insignificantes diferencias existentes entre la versión original escrita por Marx y la «retocada», «reformulada» o «reinterpretada» por Engels (dicho sea de paso, ambas versiones son ofrecidas en alemán y español como apéndices finales, para facilitar la comparación entre las mismas).

De este modo, el profesor Nebreda nos va guiando por el pensamiento del filósofo alemán para mostrarnos el paulatino abandono del materialismo mecanicista del siglo XVIII y del materialismo idealista de Feuerbach – así como de toda la filosofía especulativa y de los tradicionales dualismos conceptuales, que a ojos del joven Marx, jerarquizan, alienan y detienen la acción – para abrazar los primeros planteamientos de un nuevo materialismo: *el materialismo histórico*. Especial importancia requiere, dentro de este nuevo materialismo, la concepción innovadora de la *Praxis* marxiana que en estas tesis, especialmente a partir de la octava, comienza a verse explícitamente esbozada. Ningún materialismo hasta el momento, ninguna filosofía especulativa, ha podido comprender la *Praxis* tal y como es planteada por Marx: «Los conceptos de praxis anteriores a Marx son, pues, completamente diferentes de la concepción teoría-praxis, de la teoría de la unidad entre teoría y praxis» (p. 119). Por ello, si las *Tesis* sobre Feuerbach han de ser interpretadas como un adiós a la filosofía, cabría preguntar ¿a qué filosofía? Sólo dentro de este marco conceptual podemos, ahora, revisar y comprender el verdadero significado de la última tesis – aquella que ha sido tantas veces repetida y malinterpretada –, que lejos de suponer una *crítica destructiva* a la historia de la filosofía y su quehacer tradicional, más bien debe ser entendida como *crítica constructiva*: la labor puramente teórico-interpretativa de la filosofía debe ser completada con la actividad práctico-transformadora. «El ‘adiós a la filosofía’ que suponen las *Tesis*

sobre Feuerbach y que se sentencia de modo tan rotundo en la tesis 11 ¿es un adiós definitivo y concluyente a toda filosofía? La respuesta de Bloch a esta cuestión es un matizado y razonado *non sequitur*. [...] Marx tiene, sin duda, palabras duras contra la filosofía, pero [...] contra un *cierto tipo* de filosofía contemplativa» (p. 135).

Este libro constituye un buen punto de partida para todos aquellos que deseen iniciarse en el pensamiento de Marx y cuenta con el mérito de realizar una lectura rigurosa y detallada de las *Tesis*, prescindiendo de las posteriores interpretaciones de los diferentes marxismos. Sólo podemos objetarle al profesor Nebreda tan categórico «Adiós a la filosofía» como título del libro, cuando a lo largo del mismo nos repite incesantemente que el adiós de Marx sería solamente a una determinada filosofía, a un determinado modo de filosofar. Nosotros desde aquí incluso podríamos cuestionar – por continuar con el hacer del viejo topo – si acaso el ser humano puede en algún momento de su existir formular un total y definitivo *adiós a la filosofía*, o más bien la actitud que motiva nuestro filosofar se encuentra tan arraigada en la naturaleza esencial del ser humano que su rechazo es *de facto* una imposibilidad; cuestiones estas que irían más allá del propósito inicial Nebreda, quien prefiere finalizar saludando a la *nueva filosofía* proyectada por Marx: «Un materialismo coherente, la *Praxis*, tendrá, no obstante, su momento de *crítica*, de *comprensión racional*, de *aniquilación teórica* (y práctica), sin el que no podrá haber *cambio del mundo* alguno. Con toda certeza, «es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento». Para ello, debe *pensar*». (p. 140)

EL NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA

Aitor Alzola Molina

(FOUCAULT, M.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, 401 pp)

Nacimiento de la biopolítica pertenece a un periodo crucial de la producción teórica de Foucault. Se situá a caballo entre los trabajos realizados sobre el poder-saber, que constituyeron el horizonte de las investigaciones foucaultianas durante el periodo 1970-1975, y sus posteriores trabajos dirigidos al estudio de las formas de subjetivación que ocuparon los último años de su vida.

La publicación en 1976 de *La voluntad de saber* abre un nuevo ciclo en las investigaciones del filósofo de Poitiers. En ella se anuncia la necesidad de complementar los estudios sobre la anatomopolítica de los cuerpos con una *biopolítica* de las poblaciones. Ahora ya no se trata de analizar los mecanismos disciplinarios que aseguran la sujeción de los cuerpos, sino los diferentes mecanismos de seguridad que permiten la regulación de las poblacio-

nes. El programa anunciado al final del curso *Hay que defender la sociedad* empieza a tomar forma al año siguiente en el curso *Territorio, seguridad, población*. Este curso comienza con el análisis de los mecanismos de seguridad y su relación con la población, pero al final de la clase del 1 de febrero se da una nueva inflexión en la orientación general del curso. El problema de la población será desplazado por la cuestión del *gobierno*, que supone asimismo la apertura de un nuevo campo de investigación dentro de las reflexiones foucaultianas: el Estado. De esta manera Foucault inicia una genealogía de las diferentes formas de gobierno de los hombres a través del Estado, o lo que él llama *gubernamentalidad*, un tipo de poder «que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad».⁽¹⁾ Esta genealogía arranca con el análisis del pastorado cristiano para a continuación introducirse en la forma específica de gobierno que constituye la Razón de Estado. Pero el curso sobre el *Nacimiento de la biopolítica* está dedicado en su totalidad a la gubernamentalidad liberal, en su forma clásica y contemporánea, a saber, el neoliberalismo.

La gubernamentalidad liberal del siglo XVIII se caracteriza por situar en el mercado un espacio de *veridicción* de su propia práctica gubernamental. De esta manera, la relación entre el mercado y el Estado se transforma, se da una inversión: el Estado dejar de ser el que impone reglas al mercado para recibir una regla del mercado. Dicho de otro modo, el liberalismo encuentra en la economía un principio de *limitación interna* para el Estado. La aparición de esta gubernamentalidad económica acarrea asimismo una particular concepción del espacio europeo igualmente novedosa y rupturista a decir del filósofo francés. Ahora bien, lo que interesa aquí a Foucault es sobre todo la economía de poder propia de esta gubernamentalidad, que no es otra que la paradójica relación entre la producción y destrucción de la *libertad* como mecanismo indispensable para su funcionamiento. Aunque la libertad constituye uno de los principios característicos del liberalismo, es asimismo, el origen de las crisis del liberalismo como forma de gobierno.

Foucault nos introduce en el análisis del neoliberalismo alemán, el Ordoliberalismo, en la clase del 31 de enero. La problemática que caracterizara al Ordoliberalismo es la necesidad de buscar en el mercado, no sólo un principio de limitación del Estado, sino el principio de su *fundamentación*. Así pues, se presenta al mercado como fundamento jurídico del Estado y productor de soberanía en tanto que la economía es capaz de crear un consenso político. Esta doble función del mercado respecto del Estado será la que hará necesaria un replanteamiento de las tesis liberales del siglo XVIII. Así, frente al principio sagrado del *laissez-faire* que promulgaba el liberalismo clásico, el Ordoliberalismo alemán promulga la *intervención* del Estado en el mercado. Y esto por una razón sencilla. Mientras que para el liberalismo clásico la competencia es un dato natural, algo intrínseco a la naturaleza

(1) FOUCAULT, M. 2006: *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 136.

misma del mercado, para los ordoliberales ésta no es, y no puede ser sino un horizonte de la práctica gubernamental. La competencia no es el punto de partida sino un punto de llegada. Así pues, según los ordoliberales la intervención del Estado en el mercado no es sólo deseable sino que necesaria para poder alcanzar ese punto ideal de competencia que permite la autoregulación del mercado. De esta manera, la cuestión de la intervención o no intervención del Estado en el mercado queda fuera de toda discusión a diferencia de lo que ocurría en el liberalismo clásico. Para el Ordoliberalismo el problema no consiste tanto en dibujar los límites de la intervención gubernamental en el mercado, como establecer y definir la *naturaleza* de esa intervención. Para esclarecer las características de esa intervención gubernamental, Foucault nos propone analizar tres ejemplos: 1) el problema de los monopolios, 2) las acciones conformes, y finalmente 3) la política social.

Así llegamos a la conclusión de que la práctica gubernamental liberal no es menos intervencionista que otros modelos de gestión Estatal. Pero a diferencia de éstos, no tiene como objeto paliar los efectos negativos producidos por el mercado —como es el caso del Estado del Bienestar— sino intervenir en todos aquellos elementos que constituyen las condiciones de posibilidad de un mercado. En otras palabras, la práctica gubernamental ordoliberal se presenta como un conjunto de intervenciones cuyo punto de aplicación es la *sociedad*. La razón gubernamental neoliberal es ante todo una *Gesellschaftspolitik*, una política de sociedad. El objetivo de dicha política no es otra sino la de dar forma a la sociedad según el modelo de la empresa: «Se trata de hacer del mercado, de la competencia, y por consiguiente, de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informante de la sociedad».⁽²⁾ Foucault subraya el hecho de que esta sociedad-empresa es indisociable de un incremento en la demanda judicial. Así pues, una sociedad-empresa enmarcada necesariamente por una multiplicidad de instituciones judiciales. Sociedad-empresa y sociedad-judicial son las dos caras de un mismo fenómeno, nos recuerda Foucault.

Después de mostrar la difusión y penetración del modelo neoliberal en las políticas francesas de la segunda mitad del siglo XX, Foucault da comienzo al análisis del neoliberalismo norteamericano o Anarcoliberalismo. Tras una breve recordatorio histórico en que nos enumera las condiciones en las que surge la propuesta neoliberal norteamericana, el filósofo francés se centra en el análisis de dos elementos que a su juicio dan buena muestra de lo que está en juego en dicha práctica gubernamental. Así pues, a través del análisis de la teoría del capital humano y el tratamiento de la delincuencia por parte de los teóricos anarcoliberales, Foucault saca a la luz lo que a su entender está en el centro de la apuesta neoliberal norteamericana, a saber, la extensión del análisis estrictamente económico a ámbitos no económicos. La gran novedad introducida por el Anarcoliberalismo

(2) FOUCAULT, M., 2008: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 116.

respecto al liberalismo del siglo XVIII se perfila a través de la teoría del capital humano que postula en el ser humano «un nivel de comportamiento que puede interpretarse como comportamiento económico y a la vez controlarse como tal».⁽³⁾ De esta manera, al tratar el problema de la delincuencia dejan a un lado la reflexión en torno a la naturaleza del criminal (sus rasgos morales, antropológicos, etc), para hacer un análisis del criminal en términos puramente económicos: «se lo trata como a cualquier otra persona que invierte en una acción, espera de ella una ganancia y acepta el riesgo de una pérdida. [...] El propio sistema penal, por lo tanto, no tendrá que enfrentarse con criminales, sino con gente que produce ese tipo de acciones. En otras palabras, tendrá que reaccionar ante una oferta de crimen».⁽⁴⁾

Para Foucault, toda esa tendencia del neoliberalismo a hacer una interpretación en términos económicos de fenómenos no económicos se fundamenta y es posible gracias a la idea del *homo oeconomicus* presente en el neoliberalismo. Esta a su vez representa una transformación respecto a lo que se entendía como tal en el liberalismo clásico del siglo XVIII, ya que ésta era, desde el punto de vista del gobierno, un elemento intocable, mientras que para los neoliberales es un elemento gobernable a través de la intervención en el medio que lo rodea. A partir de este punto, Foucault retrocede en el tiempo para reconstituir la historia de ese *homo oeconomicus* cuyo embrión situó en el empirismo inglés donde encontramos por primera vez la noción de *sujeto de interés*. Este se presenta como irreductible al sujeto de derecho constituido a través del contrato. El sujeto de interés sería una nueva forma de concebir al sujeto opuesta punto por punto a la forma de concebir el sujeto según el derecho. Foucault finaliza su curso sugiriendo que la elaboración del concepto de *sociedad civil* viene a responder a la problemática presentada por el sujeto de interés. De esta manera, se plantea un vínculo orgánico entre la idea del sujeto económico y la idea de una sociedad civil. Esta es correlato del sujeto de interés, de la misma manera que el Estado es el correlato del sujeto de derecho.

Foucault no retomará la problemática abierta por la sociedad civil el año siguiente, tal y como se puede leer en el resumen del curso que redactó para el Anuario del *Collège de France*. Deja a un lado la problemática de la gubernamentalidad liberal para dar un paso atrás y retomar los análisis del gobierno de los hombres en el pastorado cristiano que había iniciado en su curso sobre *Seguridad, territorio, población*. Pero de momento es difícil aventurar la relación que este curso pueda guardar con el anterior mientras que no se disponga de una edición crítica de la misma. De la misma manera que todavía resulta difícil poder realizar una lectura crítica del trabajo que realizó Foucault en torno al poder

(3) FOUCAULT 2008: 301.

(4) FOUCAULT 2008: 293.

hasta que no sean publicados todos los cursos del *Collège de France*. Afortunadamente, la publicación del *Nacimiento de la biopolítica* constituye un paso adelante en ese camino.

LA MALETA DEL GRAMÓFONO

Ana Carrasco Conde

(FREIJO CORBEIRA, A.: *Perdidos para la literatura*. Madrid: Plaza y Valdés, 2012)

Hay poemas rotos y narraciones irreparables, sentidos que, dislocados, trastocan al lector y lo incomodan, palabras que, lejos de conducir a una historia bien tramada, destraman toda historia, golpes que vacían, arrastran, expulsan y extrañan. Hay palabras que, simplemente, son solamente eso, palabras. Sin sentido último, sin más propósito que el de mostrarse a sí mismas arañando la realidad. Solo que al hacerlo queda al descubierto otra cosa, que la identidad está rota, que la realidad es a veces inconexa e incoherente, que lo que somos no es una trama bien hilada. De entre todos los modos de narrar, éste quizá sea el que mejor muestre que, si la identidad como dijera Ricoeur, es narrativa, esto es, puede ser tramada e intrigada, de ella también puede darse cuenta desde una narración que es pérdida, olvido, ruptura, náusea, cortocircuito, «literalidad no novelable», y que muestra incómodamente que somos, como dice Aurora Freijo, sin lugar (p. 41). Narraciones que uno preferiría no leer (p. 81). Así lo hace Herta Müller en *Los pálidos señores con las razas de moca* (2010) cuando recorta palabras de diferente origen y tipografía y las junta, las ensambla y las incrusta entre dibujos e ilustraciones de Magritte para conformar un collage, casi un muro, cuyo sentido cortocircuitado viene dado por una sucesión de palabras aisladas entre sí. Lo hace también Jelinek en *Las amantes* (2005) o Josef Winkler en *Cementerio de naranjas amargas* (2008), en donde las palabras se ensamblan, hirientes, y descarnadas hienden la ficción de una realidad que no puede en ser captada sino con espanto; lo hace Celan en su escritura de cenizas, sombras y piedras, y lo hace Ingeborg Bachmann cuando afirma saber solo «decir lo oscuro». La escritura de estos autores está perdida para la literatura pero no porque no haya para ellos un lugar en la misma, sino porque muestran que «hay una incompatibilidad entre nuestras vidas y su literaturización» (p. 111). Esta idea que vertebra y da cuerpo al ensayo *Perdidos para la literatura*, parte de las reflexiones de Paul Ricoeur entorno a la identidad narrativa para dar cuenta de otra forma de decirse de la identidad: si ésta es un relato que puede redescibir la vida de modo soportable a través de una historia tramada y orientada en torno a un sentido, también caben otras formas de relación e interacción entre narración e identidad, en las que «lo que se dice debe dejar que lo que hay se diga: que nuestra vida, nuestra historia

de vida, no sea un montaje, que no sea un relato, que no sea el álbum de fotos clásico que mostrar, sino un ensamblaje» (p. 103).

El ensayo de Aurora Freijo indaga así filosóficamente en esa otra manera de decir(se) en la que prevalece la discordancia sobre la concordancia, y cuya lectura, incómoda, arrastra al lector a «un modo de decir más auténtico» (p. 27) o, al menos, más fiel a lo real. Peter Handke, Winfried Georg Sebald, Thomas Bernhard, Franz Innerhofer, Celan, Jabès o Herta Müller son ejemplos de «autores [que] han elegido ser intempestivos, dar testimonio: son reconocibles por ser escritores desplazados, deportados, desposeídos, que [...] escriben desde una narrativa desquiciada y haciendo de su desplazamiento su tema más propio» (p. 28). Prologado por Ángel Gabilondo, el texto se vertebra en torno a la relación entre identidad, textualidad y narración para dar cuenta no sólo de este diferente modo de decir, sino también de la evolución y respuesta que ha tenido la literatura ante «estados de excepción» en los que la lógica o el discurso ni pueden ni deben estar tramados, en los que no puede dar razón o cuenta de lo que no la tiene, en los que la narración en definitiva, no ha de ser, como dijera Hegel de la filosofía, edificante. Si antes la literatura trataba de regular y dar sentido a acontecimientos singulares y dispersos, unificándolos en un relato asimilable, esto es, en la historia -la identidad- de una vida que cuenta discursivamente de sí misma (Cf. Ricoeur) y lo hace haciendo del lenguaje, del lógos, el medio de cohesión de las diferentes experiencias, como sucede en la tragedia (Aristóteles), también este mismo lenguaje y esta forma de acceso al mundo puede dar lugar a otras formas en las que esta experiencia se diga más propiamente. El tejido del lenguaje es rasgado por la realidad de la que trata de dar cuenta, se vuelve poroso y tenso, horadado ahora por vacíos de sentido, hasta que, al adecuarse a aquello que trata de captar, cede y se desgarrar. Desestructurado el discurso, deslabazado e inarticulado, se dice lo que hay, aunque lo que haya genere, como dice la autora, asco, incomodidad, desasosiego (p. 135) porque «pese a todos los intentos de parecerlo, no somos carne de literatura [...] *estamos irremediabilmente perdidos para la literatura*» (p. 111). Libres de tramas, pero llenos estos escritos de imágenes y sensaciones, ya no hay nada que contar. Así lo hace ver magistralmente Peter Handke en *La mujer zurda* o Melville en su *Bartleby*, presente a lo largo de todo el ensayo y que se manifiesta, pero nunca se argumenta: «[no] guarda[n] el orden y la unidad que Aristóteles señalaba como elementos fundamentales de la tragedia», sino que son «narraciones frágiles en las que los personajes y las situaciones no acaban de abrochar al personaje» (p. 81).

Siguiendo el orden de los capítulos ni somos «Pura trama» ni podemos «Apacentarnos con viento» porque nos decimos «Desintrigadamente», porque «Narrarnos es decepcionante», porque somos «Ensamblaje», «Más bien nada». Ésa es la incomodidad y el vértigo. A cada uno de estos capítulos le precede una imagen, excepcionalmente escogida, con la que Freijo, como hiciera Herta Müller, dice con imágenes lo que luego se dirá con palabras.

Quedan así intercaladas entre los textos imágenes, integradas de manera consustancial con la materia y trama de aquéllos. La secuencialidad ordenada de la *pura trama* queda desmontada por la performance de Tehching Hsieh en *Time clock piece*: no hay lugar, sin lugar, para el control y el orden que parece necesitar el hombre. Tratar de hacerlo no es sino repetir lo que metafóricamente representa Francis Alÿs en su *A veces hacer algo no conduce a nada*, esto es: *apacentarnos con viento* porque lo que hay, lo que somos o lo que trata de captarse es tan inconexo como los cubos de Robert Morris, tan paranoico como las mil cabezas de la muñeca de los hermanos Chapman. Nos queda el *Salto al vacío* de Yves Klein y la asimilación de que decirnos es también decirnos desarticuladamente, decirnos en el tartamudeo y en el silencio, en la tachadura; y el soplo, el último soplo, vendrá dado entonces por la poesía que dice lo oscuro o, mejor, que nos dice en lo oscuro. Solo entonces la palabra dice libre de toda narración: «ya no hay que combatir lo que se mira tramándolo, sino que hay que abrazarlo, perderse en ello, envolverse en lo oscuro» (p. 115). Pero ya sean narraciones bien tramadas o destramados intentos de contarnos, ya sea en verso o prosa, son las palabras las que nos dicen y las que, aun tachadas -o por tachadas-, son parte de lo que somos, lo que llevamos con nosotros: el bastón, los cuadernos rayados que, en la novela de Herta Müller, Leopold guarda en aquel viejo estuche del gramófono que, sin saberlo, será su única casa, lo que nos hace reír o llorar ante lo que nos supera: «Mira cómo llora ése, algo lo supera, dijo. He reflexionado con frecuencia sobre esta frase. Después la escribí en una página en blanco. Al día siguiente la taché. Al otro volví a escribirla debajo. Volví a tacharla, volví a escribirla. Cuando la hoja estuvo llena, la arranqué. Eso es el recuerdo» (*Todo lo que tengo lo llevo conmigo*).

NORMAS PARA AUTORES

Cuaderno de Materiales

A. INFORMACIÓN GENERAL

1. La revista Cuaderno de Materiales, con ISSN 1139-4382, es una publicación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Fundada en 1996, publicó 22 números hasta el año 2005, fecha en la que interrumpe su edición periódica. En 2011 inicia nueva época en la que se publicará anualmente en versión electrónica.

2. La revista publica estudios sobre asuntos filosóficos y también sobre la relación de estos con el resto de disciplinas, en especial, con las llamadas ciencias humanas. Acepta artículos, reseñas y notas críticas escritas en castellano e inglés.

B. PAUTAS PARA LA PRESENTACIÓN DE LOS TRABAJOS

1. Los autores que deseen publicar en Cuaderno de Materiales tendrán que enviar dos archivos al correo electrónico (cuaderno.de.materiales@gmail.com) en formato .odt o .doc.

2. Dichos archivos se presentarán de acuerdo al siguiente orden y estructura, que facilita el proceso de revisión anónima:

a) El primero debe contener el título del artículo, nombre completo del autor, denominación de la institución a la que se adscribe y correo electrónico.

b) El segundo debe contener el texto del artículo sin que figure el nombre del autor junto con un resumen del contenido del artículo y un listado de palabras clave. Tanto el resumen como las palabras clave y el título deben presentarse con una versión en inglés.

3. Todo el material enviado estará en letra Times New Roman, tamaño 12, interlineado 1,5 y con un espacio de separación entre párrafos. En caso de que el artículo presente subapartados, estos serán cifrados según la numeración arábica.

4. El máximo de extensión es 10.000 palabras en artículos, 5000 en nota crítica y 1500 en reseña. Los artículos deben incluir un resumen de entre 100 y 150 palabras, así como entre 3 y 5 palabras clave.

5. Las imágenes o tablas incluidas en los trabajos deben estar libres de derechos de autor y numeradas en el pie de las mismas. Asimismo, se aconseja que los autores envíen las imágenes también por separado.

6. La citación será según el sistema autor-año (estilo Harvard), de tal modo que las referencias en cuerpo de texto estarán entre parén-

tesis y se reducirán al apellido del autor (en versalitas), la fecha de la edición, dos puntos y el número de página. Por ejemplo (GADAMER 1960: 14). Además, al final del documento figurará una lista bibliográfica ordenada alfabéticamente y bajo la disposición que aparece en los siguientes ejemplos:

a) libro: RICOEUR, P. (1999): *Historia y narrativa*. Barcelona: Paidós.

b) artículo: ARANZUEQUE, G. (2011): "Teonomías. Figuras de derecho en la antigua Grecia", en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 44, pp. 137-164.

c) capítulo de libro: DUQUE, F. (2000): "Oscura la historia y clara la pena: informe sobre la posmodernidad", en Muguerza, J., y Cerezo, P. (eds.), *La filosofía hoy*, Madrid: Crítica, pp. 213-227.

7. Las citas en cuerpo de texto mayores de tres líneas estarán situadas en párrafo a parte, en tamaño de letra 10 y con una sangría de 1.

C. PROCESO EDITORIAL

1. El equipo de la revista remitirá acuse de recibo por correo electrónico de los trabajos recibidos.

2. Se realizará una revisión formal de la adecuación a las normas de la revista por parte de los trabajos. En caso de que contengan errores, estos los habrán de corregir los autores.

3. El procedimiento de evaluación será anónimo (según el sistema "doble ciego") por dos expertos en la materia que elaborarán un informe. En caso de discrepancia se recurrirá a un tercero.

4. El informe de dictamen resolverá si el trabajo puede publicarse o no, o si precisa de correcciones, tras las cuales se procederá a evaluar de nuevo el trabajo.

5. Plazos: desde enero hasta mayo se abre el plazo de la convocatoria. Hasta septiembre se realiza la evaluación de los trabajos recibidos. En noviembre se publica la edición.

D. DERECHOS DE AUTOR

1. Los trabajos presentados deben ser originales y no estar en curso de publicación.

2. Una vez publicados por Cuaderno de Materiales, los autores podrán reproducirlos siempre que se indique el lugar de publicación original.

3. Tanto los derechos de autor, como la responsabilidad de las opiniones vertidas en los trabajos corresponden a los autores de los mismos.

