

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 68. Mayo-Agosto 2016

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 68. Mayo-Agosto 2016

Director / Editor: Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), José Luis Moreno Pestaña (*Universidad de Cádiz*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Custillo (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Este número ha contado con el patrocinio de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF).

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.



Composición, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 68. Mayo-Agosto 2016

Artículos

G. Agamben: ciudadanía y vida desnuda. <i>Daniel Berisso</i>	7
Umbral biológico de la modernidad política en Michel Foucault. <i>Emiliano Sacchi</i>	19
Una apología de las posturas funcionalistas del progreso científico. <i>Damián Islas Mondragón</i>	37
La paradoja del suspenso anómalo. <i>Gemma Argüello Manresa</i>	49
La vida como narración. <i>Carlos Gómez</i>	67
Dewey: El significado democrático de la primacía de los hábitos. <i>Carlos Mougán</i>	85
El carácter preventivo del mal mediante la facultad de pensar y la facultad de juzgar desde la perspectiva de Hannah Arendt. <i>María Camila Sanabria Cucalón</i>	101
1864. El asalto a la razón de Dostoievski. <i>David Montero Bosch</i>	115
Deleuze y Derrida: diferencias divergentes. <i>Diego Abadi</i>	131

Notas críticas

Los nudos del poder en la subjetividad. Nota crítica sobre <i>Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)</i> , de Michel Foucault. <i>Diego Ezequiel Litvinoff</i>	149
--	-----

Reseñas

GALINDO HERVÁS, Alfonso: <i>Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy</i> , Madrid, Sequitur, 2015. (<i>David Soto Carrasco</i>)	159
--	-----

BIANCO, Giuseppe: <i>Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 2015. (Francisco Vázquez García).....	162
CAYUELA SÁNCHEZ, Salvador: <i>Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco</i> , Fondo de Cultura Económica, 2014. (Agustina Varela Manograsso)	166
DE LUCA, Pina y LAURENZI, Elena: <i>Por amor de materia. Ensayos sobre María Zambrano. Un entramado a cuatro manos</i> . Traducción de Consuelo Pascual Escagedo, Madrid, Plaza y Valdés, 2014. (Patricia Palomar Galdón).....	170
LÓPEZ ARNAL, Salvador: <i>Manuel Sacristán y la obra del lógico y filósofo norteamericano Willard Van Orman Quine</i> . Ediciones del Genal, Málaga, 2015. (Sergio Urueña López).....	171
CASADO DA ROCHA, Antonio (ed.): <i>Autonomía con otros. Ensayos sobre bioética</i> , Madrid-México D. F., Plaza y Valdés, 2014. (José Antonio Seoane).....	175
JAVIER SAN MARTÍN: <i>La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato</i> , Madrid, Trotta, 2015. (Noé Expósito Roper)	180
VON UEXKÜLL, Jacob Johann: <i>Cartas Biológicas a una dama</i> , Buenos Aires, Cactus, 2014. (María Belén Campero)	184
WHITE, Hayden: <i>The practical past</i> . Illinois, Northwestern University Press, 2014. (Rafael Pérez Baquero).....	186

ARTÍCULOS

G. Agamben: ciudadanía y vida desnuda

G. Agamben: Citizenship and Nude Life

DANIEL BERISSO*

Resumen: El presente texto bosqueja las principales direcciones del pensamiento político de G. Agamben, particularmente, relacionando el concepto de raíz benjaminiana “nuda vida” al concepto moderno de “ciudadanía”. El criterio de inclusión y, a la vez, sacrificio que comporta dicha interpretación es analizado a la luz tanto de su estructura interna como de su emergencia histórica y sus condiciones de recepción local. En función de esto último se ensayan una serie de valoraciones y también de observaciones críticas con respecto a lo que Agamben entiende por “nueva política”, y se cuestiona la abstracción del concepto de “biopolítica” disociado de una geopolítica del conocimiento.

Palabras clave: ciudadanía, vida desnuda, biopolítica, geopolítica, comunidad.

Abstract: This paper sketches the main directions of political thought of G. Agamben, particularly, relating the concept —derived of the W. Benjamin philosophy— of “nude life” to the modern concept of “citizenship”. Inclusion criteria and, at the same time, sacrifice, that citizenship involves according this interpretation, is analyzed in both its structure and its history and its receptions conditions. Latter depending on, a number of ratings are tested and, also, a number of critical observations are made, about what Agamben meant by “new policy” and the abstraction of the concept of “biopolitics” dissociated from a knowledge geopolitics.

Keywords: citizenship, nude life, biopolitics, geopolitics, community.

Las influencias que recorren la obra de Agamben son variadas. El eco de Benjamin y Heidegger es permanente, aunque cobra nitidez en las consideraciones sobre la modernidad como expropiación de la experiencia y exclusión de la imaginación del ámbito del conocimiento. También hay en su producción notables conexiones con la escuela de Aby Warburg en la denuncia de la escisión occidental de la cultura entre estética y racionalidad consciente. En lo que hace a su teoría política, en la cual se centra la presente investigación, Agamben es deudor de los estudios realizados por Foucault en la última etapa de su recorrido, básica-

Fecha de recepción: 17/07/2014. Fecha de aceptación: 18/05/2015.

* Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente Auxiliar de los Departamentos de Filosofía y Ciencias de la Educación. Investigador formado (Doctor) en el Proyecto Ubacyt 20020100100869 (2011-2015) “Ética, derechos, pueblo y ciudadanía desde una perspectiva intercultural” Directora: Dra. Alcira Beatriz Bonilla, lugar de trabajo: Instituto de Filosofía (UBA). Líneas de investigación: Ética, Derechos Humanos y Filosofía Latinoamericana. Dirección de correo electrónico: beridani@gmail.com Publicaciones recientes: “Implicaciones sociales y políticas de la ética de E. Dussel” en *Tendencias & Retos*, Vol. 19, núm. 2, 2014, pp. 77-90. “Alteridad vs. Autointerés: La encrucijada entre cinismo e hipérbole”, en *Cuadernos de Ética*, Buenos Aires, Vol. 28, Nro 41, 2013/ 2014.

mente articulados en torno a los conceptos de “biopolítica” y “gubernamentalidad”. Podría decirse, en este ámbito, que el pensamiento de Agamben se inscribe en la órbita de una tendencia contemporánea al replanteo de la ontología del poder político y a la reconsideración de la noción de “comunidad”. Hay sobrados ejemplos de teorías filosóficas actuales que repiensen lo común o la comunidad —como a su manera lo hacen P. Virno (2003) y A. Negri (2002)— no ya en referencia a la constitución de un estado, sino bajo la forma de una co-pertenencia basada en la ausencia de toda propiedad o vínculo objetivos (*multitudo*), y que podría rastrearse en antecedentes tales como las reflexiones de M. Blanchot¹ al respecto (2002: 8). Esta nueva y anómala perspectiva de la comunidad —ya en el caso de la óptica puntual de Agamben— abriría el camino hacia una nueva consideración de la política.

La mención que cierra el párrafo anterior merece ser profundizada en aras de un progresivo acercamiento a la teoría política de Agamben. Para ello resulta de gran utilidad el servirse de los estudios realizados por otro italiano contemporáneo, Roberto Espósito, en *Communitas, origen y destino de la comunidad*. Este autor es fácilmente identificable con la citada huella de Blanchot y, desde ese punto de partida, toma distancia de los variados comunitarismos nórdicos (Ch. Taylor, M. Walzer, G. Sandel y otros) situados en el radio del debate filosófico-político liberal. En su enfoque se resalta la distinción fundante entre *communitas* e *inmunitas*. Para ello parte de un rastreo etimológico que revela al término *munus* en su acepción de *vacío*, *deuda* o *don*. El *munus*, en tanto *donación* que es asimismo *falta*, se diferencia de la *cosa*, de la *res*. De este modo la consideración de la *co-munidad* como *res-pública* opera, desde ya, como una reducción del sentido más originario de *lo común*, en dirección de una resignificación reificante. Según Espósito la oposición fundadora entre *communitas* e *inmunitas* (2003: 200) es el nexo que explicita con mayor claridad los aspectos constitutivos del paradigma hobbesiano. Dado que la carencia básica que late en la comunidad es tan hospitalaria como hostil, tan próxima a esa dimensión donde el amor y el odio se entrelazan y confunden, es fácil asociar su definición a la enfermedad y su contagio, o como lo expresa Espósito —en la misma línea de G. Bataille— “a la infección recíproca de las heridas” (Espósito, 2003: 201). De este modo, Hobbes aparece como el gran sostenedor de una inmunización tendiente a garantizar la supervivencia individual, mediante la destrucción de toda comunidad no coincidente con el aparato del Estado. En este contexto, Espósito presenta a Bataille como uno de los contendientes más esclarecidos de esta obsesión hobbesiana por la *conservatio vitae*, de cuya “limpieza” se extrae siempre un “vida buena” —prudente, adaptada, encuadrada— y una excrescencia constitutiva: la mala vida, la vida desechable, la representación misma de la *falta* o el *delinquere*, expulsada a las *afueras* del orden constituido. En este espacio residual, expiatorio, víctima del orden impuesto por el “sacrificio instrumental” habita el puro *vivir a pérdida* de la auténtica existencia sagrada.

Lo planteado es ya una interpretación biopolítica del paradigma hobbesiano. En efecto, hay en él una intervención higienista, purificadora, un “cortar por lo sano” que constituye “lo enfermo” en su misma acción quirúrgica. Su política se aboca a la *vida* de los hombres

1 Vale aclarar que esta relación de parentesco con Blanchot, es una generalidad y que Agamben, como veremos más adelante, se distancia de dicho autor en la consideración no de una comunidad “sin pertenencia alguna”, sino más bien basada en la “co-pertenencia sin *condición de pertenencia* alguna”.

como algo *a defender* y, en aras de ello, a la constitución del *bíos* colectivo. Por supuesto que, en relación a lo dicho, ya es tiempo de invocar al principal introductor de Agamben por los senderos de esta línea de análisis: Michel Foucault.

Es bien sabido el énfasis que pone Foucault, en el último tramo de sus investigaciones, en los planteos genealógicos acerca del yo (individuación) y las tecnologías políticas en que el Estado asume el cuidado de la vida natural del individuo. En esta línea, su concepto de “biopolítica” aparece al final de *La voluntad de saber*, y es introducido con la idea de dar cuenta de una constelación distinta a la del antiguo régimen soberano, basado en un privilegio central: “el derecho de vida y muerte” (Foucault, 1985: 163). El poder feudal, basado en el señorío y el vasallaje, es para Foucault el derecho que dispone el Amo de *hacer morir o dejar vivir* al súbdito. Con respecto a esto, la modernidad describe un cambio paradigmático: el poder se destina, ya no a mantener la vida sujeta bajo amenaza de castigo real, sino a la *sujeción* (subjetivación) encaminada a “producir fuerzas, hacerlas crecer y ordenarlas”, en otros términos, a la *promoción y administración de la vida*. Es decir, ese antiguo derecho —derivado de la vieja *patria potestas*— que terminó fundándose en la justa defensa del soberano ante un posible ataque interior o exterior, se vuelve en la modernidad, con la creación de la *immunitas* o cuerpo social, principio defensivo de la sociedad y constitutivo del dominio de la vida. En este orden, Foucault también hace referencia a una constitución donde la muerte sigue acechando, como una suerte de “retorno” inscripto en la naturaleza misma del control y la regulación de la especie humana. Podría decirse, con la terminología de Agamben, que toda *biopolítica* es en la misma medida *tanatopolítica*. Este formidable “poder de muerte” es el complemento de una fuerza positiva que se ejerce simétrica y directamente sobre la vida. Esto último se trata —lo remarca Foucault en un curso del *Collège de France* (Foucault, 2001: 220)— de una tecnología cuyo interés central se ajusta a determinados procesos de “normalización del saber” y “medicalización de la población” (Foucault, 2001: 221) y que interviene también asistencialmente, con políticas dirigidas a la marginalidad y mecanismos sutiles de integración y seguridad. La era del biopoder desplaza a la simbólica de la muerte, propia del viejo poder soberano, dando lugar a técnicas de “inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción” (Foucault, 184: 170), esenciales al desarrollo del capitalismo.

El progresivo eclipse de una potencia basada en el rigor y la espada, en favor de una gestión calculadora de la vida hace que Foucault vierta sus ya clásicas objeciones al principio general de soberanía. La persistencia en él nos aferra al equívoco más frecuente en los análisis políticos: “aún no se ha guillotinado al Rey” (Foucault, 1984: 108), es decir, se sigue pensando al poder “de acuerdo a la monarquía jurídica”. Sin embargo, como venimos viendo, más allá de la puntual regulación jurídica y su amenaza de rigor, en los zócalos mismos del aparato jurídico, rigen mecanismos productivos de subjetividad que desde el siglo XVIII vienen encargándose de los hombres como “cuerpos vivientes” (Foucault, 1984: 109). Estos dispositivos, cuyo ejemplo más notorio es el de la sexualidad, no deberían explicarse en relación a la teoría de la represión legal, sino más bien de acuerdo con tecnologías tendientes a la constitución de ciertos tipos dominantes de subjetividad.

La normalización —parece decirnos Foucault— es anterior con respecto a la norma. Importa más la tecnología, el mecanismo, la intervención productiva de efectos de subjetividad, que la amenaza legal a sujetos ya conformados. ¿Es esto suficiente para dejar de

lado la teoría de la soberanía, o es precisamente esta “biopolítica” la que hace que debamos esforzarnos más que nunca en la visualización de un poder soberano, como instancia decisiva del trasfondo de dichas tecnologías?

La caracterización de la política occidental como “biopolítica” es retomada por Agamben, pero ahora analizando su relación funcional a un poder soberano que lejos de “guillotinarsse” en la teoría, debe estar presente más que nunca. El recorrido genealógico de Agamben arranca de la consideración de los dos términos, semántica y morfológicamente distintos, que los griegos tenían para referirse a la palabra “vida”, esto es: *zôé* y *bíos*. El primero expresaba el simple hecho de vivir (la nuda vida²), común a todos los seres vivientes (animales, hombres y dioses) y el segundo indicaba la forma o manera de vivir de un individuo o grupo, ejemplo: *bíos theoretikós* o *bíos politikós*. Este último término, por lo tanto, se refería más bien a una vida cualificada y no a la simple vida natural, que entre los griegos era excluida del ámbito de la *Polis* y relegada, en tanto expresión doméstica y reproductiva, al ámbito del *oikos*. Lo que caracteriza a la modernidad, en contraste con dicho mundo antiguo es, para Agamben igual que para Foucault, la inclusión de la vida natural en los mecanismos y los cálculos del poder estatal. No se trata en primer lugar de un modelo jurídico, sino de una serie de tecnologías productivas de los “cuerpos dóciles” indispensables al desarrollo y expansión del capitalismo. Ya Hannah Arendt —puntualiza Agamben— había aportado lo suyo con respecto al *homo laborans* y la centralidad que empezó a ocupar la vida biológica en el espacio público moderno. Pero ni Arendt supo vincular este fenómeno al totalitarismo, ni Foucault trasladó nunca su investigación a lo que para Agamben es el lugar “por excelencia de la biopolítica moderna”: el campo de concentración. En efecto, “el ingreso de la *zôé* en la esfera de la *Polis*” o bien “la politización de la nuda vida” como “acontecimiento decisivo de la modernidad” (Agamben, 2003 a: 13) ahora deja de centrarse en la exclusiva órbita de tecnologías anónimas, para remitir de forma renovada al poder de matar. En definitiva, Agamben sostiene que no debe separarse el nivel de las tecnologías del yo del nivel de la intervención del Estado, cosa que el mismo Foucault no hizo, aunque muchos de sus intérpretes lo señalen como teórico de la dispersión. Señala además que “la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” y, fundamentalmente, que la forma de implicación o inclusión de dicha *zôé* o nuda vida en la política occidental es “a través de una exclusión”. Expresar esta paradójica forma de apropiación de la vida —la *exclusión inclusiva* de la *zôé* en la *Polis*— constituye el objetivo central de la obra *Homo Sacer I*. Dicha estructura representa la clave del poder soberano y aparece en el texto bajo el nombre de *exceptio*.

Ya hemos visto con la referencia a Espósito como esa *immunitas* hobbesiana comportaba una especie de “quehacer político” que negaba la muerte al punto de arrastrarla a los márgenes mismos del sistema. De igual modo en Agamben la política soberana del expansivo

2 La *nuda vida* es, en general, el mero existir, opuesto al “ser” de una u otra forma. Pero más precisamente, la *nuda vida* aparece como el desecho estructural de una operación política centrada en la norma y su excepción. De este modo, a nuestro entender, hay modos de ser o de vida más representativos de la *desnudez* que otros. Por ejemplo, en un universo capitalista la existencia del trabajador representa la *nuda vida* del modo de producción, aunque revestida de cierta cultura o simbolismo. En las instancias de total excepción, donde el ser humano se halla tan degradado que pierde toda ley, y sucumbe ante la presencia de un verdugo, cuya voluntad de hecho es indistinguible del derecho, allí se desocultan la *nuda vida* y la esencia misma de la política moderna.

“aprecio” por el cuerpo biológico constituido, sólo adquiere sentido y realidad plena en el *desprecio* de lo más íntimo y frágil de la existencia. Por lo tanto, en los círculos excepcionales donde la humillación y el exterminio de la vida parecen describir zonas vacías de todo amparo legal, se expresa la esencia del orden jurídico-político mismo³. La antipatía que puede despertar una posición, como vemos, ya enderezada a proclamar la íntima solidaridad entre estado de derecho y totalitarismo, busca ser amortiguada con un recurso también polémico. No se trata de una tesis historiográfica —leemos con aire tranquilizador— “pero en el plano histórico-filosófico —remata Agamben— debe ser (la continuidad democracia-totalitarismo) sostenida con firmeza”. Esto abre enigmático paso a esa promesa que Agamben no descifra en esta obra pero enuncia y sostiene con ánimo esperanzado: “esa nueva política que se está por inventar” (Agamben, 2003 a: 21), una política no fundada en la *exceptio*.

El pensamiento de Agamben va, progresivamente, apropiándose de temas del repertorio schmittiano, aunque en dirección opuesta a las conclusiones de Schmitt. O bien, Agamben parece decir que hay que comprender, de una vez por todas, la enorme influencia de las aporías planteadas por este autor en el ejercicio de la política moderna y contemporánea. En función de estas consideraciones, Agamben sitúa la paradoja central de la soberanía en la observación de que “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro de la ley” (Agamben, 2003 a: 27). Es decir, cuenta legalmente con el poder de suspender toda legislación, lo que expresa, en otras palabras, que todo estado de derecho se basa en la consideración legal de su propia suspensión. Según Schmitt la norma exige una normalización fáctica que debe ser creada por la decisión soberana como condición de posibilidad de su aplicación. Por lo tanto, toda normatividad es producto de un estado de excepción que, en virtud de su eficacia, brinda el plafón que la hace sustentable. En *Estado de excepción u Homo Sacer 2.1* (2003 b), Agamben explicita su alineamiento con Benjamin en las diferencias que lo separan del esquema de Schmitt. Según Agamben, Schmitt, mediante conceptos tales como “dictadura comisarial” —que suspende la constitución para protegerla en su existencia concreta— o “dictadura soberana” —operador tendiente a crear un nuevo orden—, en todo los casos comprende el estado de excepción como exterioridad capaz de garantizar el orden jurídico. De este modo, Schmitt “busca inscribir en forma mediata el estado de excepción en un contexto jurídico”. Sin embargo, Agamben —en consonancia con Benjamin— considera a la *exceptio* no como umbral que garantiza la articulación entre la anomia y un estado de justicia, sino como “una zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho”. Con esto, y de acuerdo con la octava tesis sobre el concepto de la historia de Walter Benjamin según la cual: “el estado de excepción en el cual vivimos es la regla”, queda reducida al absurdo la teoría decisionista de una fuerza como respaldo necesario del orden jurídico. Como apunta Agamben: “lo que Schmitt no podía en ningún caso aceptar es que el estado

3 En la cotidianidad lo más horroroso de este *continuum* se expresa en aquellas “pausas de humanidad” que simulan conciliar sentimientos entre víctimas y verdugos. En este punto, en *Homo Sacer III*, Agamben se basa en un testimonio indirecto tomado de las narraciones de Primo Levi. Se trata de Miklos Nyiszly, uno de los poquísimos sobrevivientes de la escuadra especial de Auschwitz. Este refiere, con sensible indignación, a un partido de fútbol al que asisten soldados de la SS y miembros de la escuadra. Este momento de “normalidad” —según Agamben— es el verdadero horror del campo. Esa “zona gris” que, de algún modo, se repite como espectáculo “en todas las formas de la normalidad cotidiana” (Agamben, 2002: 25.)

de excepción se confundiera integralmente con la regla”⁴ (Agamben, 2003 b: 157). Esta distinción explica el sentido de las trabajosas frases que utiliza Agamben, tales como: “la norma se aplica a la excepción desaplicándose”. Pues no es la excepción la que se sustrae de la regla, constituyendo un desvío no deseado, sino que es la regla misma la que se suspende, para constituirse en regla *en y por* esa suspensión. Por lo tanto, la *exceptio* no es, en rigor, un campo extra-jurídico o “liberado” de la ley por las artes de voluntades autoritarias o fuerzas constituyentes, es un *campo* constitutivo del orden jurídico mismo, un umbral de indefinición funcional o “punto de indiferencia entre violencia y derecho” (*nomos y physis*), donde “la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia” (Agamben, 2003 a: 47).

El umbral de confusión entre *facto* y *jure* es decir, la *exceptio*, es un *campo* de exclusión-inclusión del hombre en tanto *nuda vida*. A ella se aplica desaplicándose el *nómos* soberano. De ahí que Agamben retome ciertas reflexiones filológicas del filósofo francés Jean-Luc Nancy, centradas en el análisis del término “bando” que en germánico antiguo designaba “tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano”. El campo de exclusión-inclusión enfrenta siempre al *abanderado* y al *bandido*. De ahí, que quien es puesto en condición “de bando” no quede fuera de la ley sino en el umbral mismo de su indiferenciación con la violencia, en el lugar constitutivo del derecho donde la nuda vida es *abandonada* (Agamben, 2003 a: 44). Habría que preguntarse si la política puede ser pensable más allá de esta relación. Sin duda que no, si se adhiere al paradigma hobbesiano que gobierna la interpretación dominante, soporte del distanciamiento fundante de la ética y la política. Agamben señala cómo en Hobbes el principio de naturaleza sobrevive al contrato social en el *ius contra omnes* del Soberano (Agamben, 2003 a: 141), y esto es enteramente fiel al denunciado espacio “libre y jurídicamente vacío” que, como injusticia funcional a lo jurídico, opera en el orden político moderno.

Básicamente, el *homo sacer*, figura que motiva el título de la serie de Agamben, proviene de una fórmula del Derecho Romano a su vez derivada del *vitae necisque potestas*, poder absoluto que los romanos reconocían al padre sobre la vida y la muerte de los hijos varones. Esta atribución luego se amplía como derecho del Estado ante cualquier ciudadano común, por razones de índole social o política considerado “*sacer*”. El tal “*sacer*” era un individuo al que cualquiera podía dar muerte, sin recibir castigo (*impune occidi*) y sin que esto se constituyera en sacrificio u ofrenda a dios alguno. De ahí que el *homo sacer* se ubique fuera del *ius humanum* y también de la *consecratio*, como doble excepción del orden humano y el divino. Según Agamben, el símbolo del *homo sacer*: “ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la dimensión originaria a través de la que se ha constituido la dimensión política” (Agamben, 2003 a: 108). De este modo, la sacralidad de la vida remite exclusivamente a su carácter de rehén, como *zôé* cautiva en el interior de la *Polis*. La encarnación más cruda del *bíos* o vida cualificada se presenta bajo la imagen del verdugo; la nuda vida se hace carne en el *homo sacer* o el *musulmán*, el muerto viviente del campo de concentración. La total ausencia de límites que caracteriza el poder

4 Agamben, G.: *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2003. Pág. 71-111 (Allí Agamben cuestiona la necesaria vinculación de violencia y orden jurídico como materia esencial de lo político, esto es más bien el producto ficcional de una “maquinaria” biopolítica. Pág. 157).

de una voluntad sobre hombres, que persisten en su humanidad⁵ pese a la expropiación de todas sus cualidades, es el acto constitutivo de toda ciudad (Agamben, 203 a: 111) como comunidad política soberana.

¿Cómo se inscribe la vida natural en el orden jurídico? O bien, ¿a partir de qué figura empieza a ser excluida bajo el generoso formalismo de la participación? Dicha figura originaria de la inscripción de la nuda vida en el orden jurídico de las naciones está representada en las declaraciones de derechos. Por eso Agamben comparte las inquietudes de Hannah Arendt acerca de la decadencia de los derechos del hombre, tan pronto como los Estados se vieron enfrentados a crecientes masas de refugiados. Pero más que “decadencia”, diría Agamben, lo que muestra la figura del refugiado —que rompe con la continuidad entre nacimiento y nación— es el esplendor de esa íntima conexión entre el orden de las garantías y el abandono de toda tutela, en la medida que no sea posible configurar dicho ordenamiento “como derecho de los ciudadanos pertenecientes a un Estado” (Agamben, 2003 a: 161). De este modo, los beneficios jurídicos atribuidos al hombre, son beneficios sólo a la medida del hombre que se ajusta a la conformación biopolítica de la ciudadanía. Este proceso de politización de la *zôé* constituye al mismo tiempo el umbral que permite aislar una vida sagrada. En Marx el principio de ciudadanía es la supresión política de la propiedad privada, funcional a su persistencia en la sociedad civil como base de la explotación del hombre por el hombre. Agamben adopta un análisis similar, pero de acuerdo con él no es lo humanitario el simple velo de la dominación de una clase económica, sino el encubrimiento de la asimetría política fundante en el marco de la *exceptio*. Sería un error pensar que Agamben se dedica a cuestionar al Estado y no al mercado. En realidad, en su esquema tanto el poder político como el económico se rigen por el principio unitario de la soberanía y toda revolución socialista que no entienda esto desplazará la relación de *bando* de la esfera mercantil a la esfera burocrática, sin resolver el problema crucial de fondo. De este modo y más allá de las tendencias históricas reconocibles, la biopolítica moderna redefine y reproduce el umbral que articula y separa lo que está adentro y afuera de la vida. Por eso, el planteo de “lo humanitario”, disociado de lo político, conduce al inevitable fracaso de la ONU y demás organizaciones internacionales, que pretenden representar y proteger la *nuda vida* sin atender a la *exceptio* como relación fundante del *nómos* soberano. Solo pueden contribuir a esa redefinición del umbral de exclusión que permite dar cuenta de algunos “logros”, a costa de renovadas pérdidas y humillaciones colectivas.

Lo que se ha visto hasta aquí constituye el núcleo teórico del presente recorte de la obra del filósofo italiano, y recoge de manera preferencial los planteos de *Homo Sacer* I (1995) y *Homo Sacer* II.1 (2003) (*Estado de Excepción*). Lo señalado enfatiza que se está priorizando la problemática de la primera parte de *Homo Sacer*, que trabaja muy singularmente el concepto de “biopolítica” en la marco del dispositivo *auctoritas-potestas*. Se trata de una genealogía que visualiza la zona en que se tocan las técnicas de individualización y los procesos totalizantes como “zona de cruce” o “zona de indiferencia” (Karmy Bolton, 2012:

5 Si una de las cualidades centrales de la vida es el poder dar testimonio de una situación, la figura del musulmán —término que en Auschwitz se utilizaba para referir a aquellos deportados cuya humillación los había puesto en situación extrema— representa el testimonio de lo intestimoniable. Esa humanidad que persiste en un umbral de indiferenciación entre su vida y la vida animal constituye esa experiencia “no soportable para los ojos humanos”. La política soberana se asienta sobre lo insoportable.

160). Ahora bien, es digno de señalarse que en la tematización agambeniana sobreviene un desplazamiento —tal como apunta Karmy Bolton— que enfoca la maquinaria gubernamental ya no desde el exclusivo dispositivo de la soberanía o de la “fuerza” que aflora de las grietas constitutivas del nómos o la Ley. Efectivamente, hay una segunda parte de *Homo Sacer II: El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, donde Agamben focaliza la maquinaria estatal, ahora a partir de un desplazamiento inducido por la lectura de las clases de Foucault tituladas “Seguridad, Territorio y Población”, pronunciadas en 1978. De este modo, Agamben reconduce sus investigaciones hacia la consideración genealógica de la articulación entre Poder y Gloria. No obstante, esta relectura efectuada por Agamben es una vía complementaria⁶ al primer programa de investigación y por eso es desestimada en el presente trabajo, a los efectos de lo esencial de nuestro recorte: la consideración de la vida desnuda como presencia incluida bajo la forma del abandono, en el marco de una soberanía que expresa la continuidad entre totalitarismo y estado de derecho. La citada segunda parte no desmiente dicha “continuidad” sino que más bien se encarga de reforzarla explorando sus aspectos litúrgicos y/o ceremoniales. Si la soberanía parece estar acotada a los límites del paradigma económico-gestional, la glorificación del poder expresaría un sustrato complementario: el continuismo teológico dentro de las formas laicas de aclamación y consentimiento político. La alternativa de una nueva política parece ser también la de una “ética” por fuera de la soberanía y de la gloria⁷.

Ahora bien, si de ética se trata, se cuidaría mucho Agamben de que su pensamiento ético-político sea caratulado, sin más, como “dialógico”⁸. Si hay algo de dialógico en él, hay que entender esto como el llamado a la identificación con el *otro*, en ese fondo intestimoniable de todo testimonio, o bien, como la fidelidad a esa fragilidad inconfesable y a la vez constitutiva de todo hombre, que expresa su radical vulnerabilidad⁹. Eso despeja dudas acerca de

6 La complementariedad en el marco de un “desvío” agambeniano encaminado a hurgar en el sustrato ceremonial y teológico de la política soberana, es señalada por Agamben en la descripción general de su proyecto: “La investigación sobre la genealogía (...) del poder en Occidente, comenzada hace ya más de diez años con *Homo Sacer*, llegó de este modo a una articulación decisiva. La doble estructura de la máquina gubernamental, que en *Stato di eccezione* (2003) aparecía en la correlación entre *auctoritas* [autoridad] y *potestas* [potestad] toma aquí la forma de la articulación entre Reino y Gobierno (...) entre *oikonomía* y Gloria, entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y liturgia (...)” (Agamben, 2008: 10).

7 El deslinde que rechazaría toda referencia de la ética al reino teológico de la Gloria, y también al principio de Soberanía, queda expuesto en los primeros conceptos de “Ética” en *La comunidad que viene*. Allí Agamben arranca señalando que la ética implica que el hombre: “no es ni ha de ser ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico” (Agamben, 1996: 31).

8 Agamben es reactivo, sobre todo a esa dialógica, según él “curiosa doctrina”, que se adapta a los planteos formales acerca de una ética de la *comunidad de comunicación*. En *Homo Sacer III*, imagina al profesor Apel introducido en un campo de concentración por una “prodigiosa máquina del tiempo”, y llevado ante un musulmán (el hundido, el hombre transformado en no-hombre) “con el ruego de que también tratara de verificar en él su ética de la comunicación” (Agamben, 2002: 67) Agamben concluye en que “el peligro está en que a pesar de todas las buenas intenciones, el musulmán quede una vez más excluido de lo humano” (ibíd.).

9 A propósito del “abandono” de la *nuda vida* de acuerdo con el desplazamiento hacia la esfera del Poder y la Gloria, e insistiendo en la críticas a paradigmas socialdemócratas, Agamben sostiene que la reflexión sobre el trasfondo teológico del ceremonial político es “más útil (...) que muchos análisis pseudofilosóficos sobre la soberanía popular”. Claramente, para Agamben, toda “superación” de la sociedad tradicional totalitaria, de acuerdo con análisis optimistas de una vertiente “progresista de la modernidad” —al estilo J. Habermas— es pseudofilosófica. Según piensa Agamben: “(...) Uno de los resultados de nuestra investigación ha sido que la

lo ético de su reflexión, pero abre algunos interrogantes centrados en su consistencia en el plano estrictamente ético-político y también ético-geopolítico. Agamben sostiene que “debe hacerse presente una política que no esté fundada en la *exceptio*”, política que “en gran parte, se está por inventar”. Puede interpretarse, de manera bastante ajustada a la letra de los textos, que Agamben propone una nueva ciudadanía abocada al *éxodo* del *nomos* soberano. A su vez, Agamben toma distancia de pensadores como Toni Negri, confesando su falta de convicción acerca de que “el *éxodo* sea hoy un paradigma verdaderamente practicable” (Agamben, 2003 b: 19). Esto se complica con la ya apuntada dicotomía entre el enfoque historiográfico —que distingue estado de derecho de totalitarismo— y el enfoque filosófico que, según Agamben, debe plantear la continuidad de dichos órdenes “con firmeza”. A su vez, cuesta en este contexto entender la “*exceptio*” como un concepto referido solamente al Estado. Más bien parece un principio de organización cuya estructura arquetípica es el modelo jurídico, pero que sustenta el orden jerárquico de las instituciones más decisivas en el orden público y privado. ¿Debemos considerar la imposibilidad del *éxodo*, en conjunción con la citada indistinción filosófica, como un desalentador callejón sin salida?

Acaso una interpretación más libre pueda considerar cierta dialéctica entre vieja y nueva política. Pero el escaso hegelianismo que transmite Agamben opone serios obstáculos a esta dirección de análisis. Es más, en el caso de admitirse dicha variante, no se entendería porqué el estado de derecho debería gozar de un reconocimiento sólo historiográfico y no filosófico. Es decir, si la soberanía comporta un estado de excepción que sacrifica y excluye al viviente como “nuda vida”, este concepto es algo que de algún modo encierra el riesgo de esencializar la soberanía por vía negativa, restándole margen de posibilidad a toda apropiación regional, estratégica o de sentido transicional. Entonces, si salimos de esa encerrona planteada por la incondicionalidad del diagnóstico agambeniano, ¿por qué no pensar que las soberanías democráticas ofrecen —aún como “soberanías”— una “mediación” a formas distintas y superadoras de la *exceptio*? Y aún más: si se concede esto último, ¿cómo seguir considerando —filosófica y éticamente— la continuidad indiferenciada entre democracia y totalitarismo, o bien, entre estado de derecho y suspensión del mismo en un espacio sacrificial y vacío de ley?

Hay en estas distinciones una clara demarcación entre la víctima *en* el sistema (marco jurídico-policial) y la víctima *del* sistema. No obstante, este encuadre de la exclusión sistémica es radicalizado en la consideración de la alteridad, *aún* de una comunidad ideal de hablantes. Es claro que la mera focalización de la violencia *en* el sistema incentiva el *sensorium* de la seguridad personal y convoca al endurecimiento de las normas y al refuerzo del orden. Ahora bien, el llamado a la comprensión de la víctima *del* sistema ¿lleva a desechar el concepto de ciudadanía *in toto*, o bien, promete o impulsa una ciudadanía relativamente descentrada del *nomos* y co-productora de un poder ético-social no fundado en el sacrificio de la vida? ¿Puede apostarse a ese poder sin mediar estratégicamente con la política soberana y sus instituciones? Nuevamente: la crítica al concepto de “soberanía” incluye el rechazo del concepto de “mediación”; eso hace a la sospecha de que la “responsabilidad por las consecuencias” (M. Weber) ceda ante un principismo de renovado cuño: el de una “nueva polí-

función de las aclamaciones y la Gloria, en la forma moderna de opinión pública y del consenso, está todavía en el centro de los dispositivos políticos de las democracias contemporáneas” (Agamben, 2008: 11).

tica” que parece incitar más a un “retiro” que a una práctica militante e institucionalmente comprometida. Al menos, la pregunta por el nexo institucional, en un pensamiento que no admite mediaciones dialécticas, es uno de los interrogantes que deja la lectura de Agamben.

Más allá de las citadas *aporías*, y como en muchos otros textos actuales que replantean la cuestión del poder y la política de la diferencia, se percibe un juego de perspectivas acerca del *otro* que no cesan de suscitar conflictos entre campos antropológicos, ontológicos y deontológicos. Me refiero a la a menudo escurridiza distinción entre alteridad *de hecho* y alteridad *ética*. La primera alude a toda alteración de un orden, en el sentido de una realidad heterogénea a un estado de cosas presencial, normal o habitual. Desde esta óptica, una minoría o sujeto cualquiera sea, excéntricos a la modalidad dominante, constituyen empíricamente una alteridad entre otras posibles alteridades. Ahora bien, ¿cuando Agamben al referirse a una supuesta nueva forma de comunidad política utiliza el término “cualsea” (Agamben, 1996: 9-10) o “singularidades cualquiera sea” (Agamben, 2001: 75) se está refiriendo a cualquier singularidad —como mera *differánce*—, o a aquella capaz de asumir un rol de “diferencia ética”? Puede pensarse con Agamben que “una relación de co-pertenencia sin una previa condición representable” como, por ejemplo, el ser italianos, obreros, católicos o terroristas, define un nuevo *ethos* básico y prometedor. Sin embargo ¿es suficiente dicho “rejunte” de singularidades dispersas para asignarle eticidad al colectivo? En otras palabras: ¿puede el término “cualsea” significar un nexo ético-político relevante como alternativa de resistencia al orden basado en la *exceptio*? Podría precisarse aún más esta última observación, sin caer en la presunción de estar ante una crítica consumada y manteniendo la objeción en el nivel de la simple sospecha: ¿es ético sin más lo “no representable”? ¿O habría que sostener, al modo de Lévinas o Derrida, un concepto de “hospitalidad” y recepción responsable del *otro* que en Agamben no está lo suficientemente aludido o expresado con su expresión “cualsea”?

Es de celebrarse la visualización teórica de la *nuda vida*. Se trata de una desnudez que asoma en ese *resto* operado en y por la construcción biopolítica de las múltiples formas que reviste la sociedad moderno-colonial. Debe hacerse énfasis en que el excluido del sistema no es alguien que ha caído en desgracia, o que ha sido desalojado injustamente de una estructura social. No es alguien por quien deba gestionarse ante las autoridades, a los efectos del debido reconocimiento y/o la justa reinserción. La percepción de la desnudez da paso a un cuestionamiento del orden mismo, en la medida en que éste aloja desalojando, o bien, ampara abandonando. Con ello también cobra transparencia la ingenuidad de pretender humanizar la sociedad por la exclusiva vía del formalismo jurídico. En efecto, es notorio cómo toda intención de eliminar el umbral de indistinción entre fuerza y derecho no pasa del mero reformismo coyuntural. Ahora bien, el hecho de que Agamben hable de la “comunidad” venidera como conjunto “cualsea”, dissociado de todo “suelo” o “gravidez” (Kusch, 2012: 113) y que no plantee la exclusión de la *nuda vida* —el *otro* en definitiva— en términos de *egos imperiales* frente a sujetos ético-sociales y culturalmente densos, constituye, a mi entender, otro posible punto débil de su argumentación. Más allá de todo lo que esta “debilidad” deba a los planteos propios de Agamben —que no obstante puede ser considerado un excelente cronista filosófico de la crisis europea—, sus teorías corren el riesgo de ser leídas por las *intelligentzias* locales de acuerdo con esa forma mimética que desde ópticas latinoamericanistas se ha denunciado como “importación de paradigmas” y más recientemente se ha reeditado bajo la forma de geopolítica del conocimiento y de

su despliegue como neo-colonialismo epistémico (Quijano, 1992; Kusch, 2012; Mignolo, 2010)¹⁰. La objeción es simple; sólo basta con trasladar los conceptos críticos de la soberanía y las genealogías del Reino y la Gloria hacia zonas del mundo donde las “soberanías” no han sido, lo que se dice, “soberanas” y los poderes de los estados han sido más obedientes y penosos que gloriosos. Y aun sosteniendo una cuota considerable de soberanía y gloria en los populismos latinoamericanos y las políticas de resistencia y liberación nacional ¿le cabe a esos populismos la misma crítica que Agamben lanza sobre los análisis “pseudofilosóficos” de la “soberanía popular” hechos desde matrices neokantianas o sociológicas eurocéntricas? No se trata de que las afirmaciones de Agamben no tengan relevancia alguna más allá del contexto de la crisis europea. Se trata de ver si americanos, africanos o asiáticos, por ejemplo, en los contextos de pueblos que no han experimentado sino más bien sufrido la soberanía de los estados centrales y las corporaciones económicas que les son funcionales, deberían ser críticos acérrimos del principio de soberanía, a lo Foucault o Agamben, o si no deberían considerar la soberanía —la mediación democrático-soberana— como un elemento de genuina contrahegemonía y resistencia al neoliberalismo globalizado.

La no advertencia de esta grieta geopolítica arrojaría el peligro de una adopción acrítica del concepto de “biopolítica”, en este caso, dissociado de variables contextuales y geoculturales, como repetición académica de un paradigma aséptico y des-localizado. Los planteos ético-políticos, dentro de un horizonte de esperanza y posibilidad histórica —que no pueden dejar de requerir la idea-herramienta de “mediación” (dialéctica)—, forman parte de una necesidad básica que se extrae de nuestra condición de países dominados y sumergidos. Y, tal vez, esos modos de apropiación positiva de los conceptos de “soberanía” y “gloria” podrían trasladarse plausiblemente a los distintos “sures” del planeta; a las regiones subalternizadas y pauperizadas también del hemisferio norte. Una de las formas geopolíticas de la colonialidad podría expresarse en el hecho de que una “nuda inteligencia”, una inteligencia “desnuda” de su propia cultura y lugar en el mundo, repita la buena filosofía de Agamben en el marco de un soliloquio académico o de elite, divorciado del contexto y de sus reales posibilidades políticas.

Bibliografía

- Agamben, G. (1996): *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos.
 Agamben, G. (2001): *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos.
 Agamben, G. (2002): *Homo Sacer III*, Valencia, Pre-textos.
 Agamben, G. (2003 a): *Homo Sacer I, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
 Agamben, G. (2003 b): *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
 Agamben, G. (2008): *El reino y la gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, editora.

10 Con respecto a esta vertiente que considera que la modernidad es estructuralmente afín a la colonialidad, y en una línea comenzada por A. Quijano, Mignolo sostiene que los pensadores posmodernos y/o posmarxistas ya han criticado la noción moderna de “totalidad”, sin embargo, “esta crítica se limita a lo interno de la historia de Europa y a la historia de las ideas europeas (...) por eso resulta esencial la crítica a la totalidad desde la perspectiva de la colonialidad (...)” que incluye —agregamos— un posible agenciamiento de la Soberanía y la Gloria, desde la perspectiva de los colonizados (Mignolo, 2010: 14).

- Blanchot, M.: (2002): *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros.
- Espósito, R. (2003): *Comunitas, origen y destino de la comunidad*; Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, M. (1985): *Historia de la sexualidad, Vol. I: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001): *Defender la sociedad*, México, FCE.
- Hardt, M. y Negri, A. *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- Karmy Bolton, R. (2012): “La máquina gubernamental. Soberanía y gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben”, en *Res Publica, Revista de Filosofía Política*, 28, pp. 159-193.
- Kusch, R. (1978): *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda.
- Kusch, R. (2012): *Geocultura del hombre americano*, Rosario, Fundación Ross.
- Mignolo, W (2010): *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo.
- Mignolo, W. (2009): “Ciudadanía, conocimiento y los límites de la humanidad”, en Rösen, J y Kozlarek, O. (compils.): *Humanismo en la era de la globalización*, Buenos Aires, Biblos.
- Quijano, A. (1992): “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en H. Bonilla (comp.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, pp. 437-448. Ecuador: Libri Mundi / Tercer Mundo Editores.
- Virno, P. (2003): *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue.

Umbrales biológicos de la modernidad política en Michel Foucault*

Biological thresholds of modern politics in Michel Foucault

EMILIANO SACCHI**

Resumen: Genealógicamente la Vida se constituyó en dominio por conocer (Biología) como resultado de unas relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible a partir de la larga historia del gobierno de la grey, de su salvación, de la disciplina del cuerpo, etc. (Foucault, 1978). Pero para poder hacer de la vida un objeto de la (bio)política, fue necesario un saber capaz de sitiarla e inmovilizarla. En este artículo recurrimos a la arqueología del saber foucaultiana para reconstruir sobre su trasfondo y en relación al poder disciplinario una serie umbrales a partir de los cuales se definieron los rasgos paradigmáticos de la *biopolítica moderna*.

Palabras clave: Biopolítica, biología, poder disciplinario, cuerpo, episteme.

Abstract: Genealogically Life becomes an object of knowledge (Biology) as a result of power relations in the long history of the government of the flock, of salvation, of the body discipline, etc. But to make life an object of the (bio) politics, it was necessary a kind of knowledge able to fix and immobilize it. In this paper we use the foucauldian archeology of knowledge in order to reconstruct on their background and in relation to the disciplinary power a set of threshold that defines the paradigmatic features of modern biopolitics.

Keywords: Biopolitics, biology, body, disciplinary power, episteme.

“Se quieren hacer historias de la biología en el XVIII pero no se advierte que la biología no existía (...). Y si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía” M. Foucault, *Las palabras y las cosas* (1966:28)

Fecha de recepción: 22/07/2014. Fecha de aceptación: 16/07/2015.

* Este trabajo se ha realizado en el marco de la investigación que el autor desarrolla con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina y de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional del Comahue.

** Emiliano Sacchi es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Profesor Adjunto de Teoría Política de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo), Becario Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura (CEFC). E-Mail: emiliano_sacchi@yahoo.com. Actualmente investiga las transformaciones de la biopolítica y de las formas de gubernamentalidad en las sociedades contemporáneas. Ha publicado numerosos artículos sobre estas temáticas, algunos de los cuales están citados en la bibliografía de este trabajo.

1. Una invención reciente

Es conocido el gusto del filósofo francés por este tipo de negaciones: la Locura, la Sexualidad, el Estado, la Vida, el Hombre, etc. *no existían*. Y no en última instancia sino de modo concluyente: en tal momento histórico, en tal formación discursiva, etc. *no existían*. Pero qué persigue Foucault con tales aseveraciones, qué implica y sobre todo: ¿qué afirma? Sería ingenuo creer que se trata tan sólo de una negación, cuando se trata más bien “*de un problema completamente inverso*” (Foucault, 1994a:726). Esa declaración siempre polémica e irónica de inexistencia, suerte de sentencia, tiene otra función, mucho más positiva: mostrar en la historia, en los complejos mecanismos de saber y poder, en distintos juegos de verdad, la invención (*Erfindung*), la emergencia (*Entstehung*), el nacimiento (*Gebürt*) de cada una de esas figuras¹. Ya en la *Historia de la locura*, se trataba de lo mismo, es decir, si se supone que la locura no existe, qué historia se puede hacer de esos diferentes acontecimientos, de toda esa serie de prácticas, de técnicas de saber, de esos mecanismos de poder que se ajustan y ajustan a *esa cosa supuesta que es la locura* (Foucault, 2004b:15; Veyne, 2008:15).

Pues bien, es en el marco de esa arqueología mucho más general de la modernidad que constituye *Las palabras y las cosas*, que Foucault (1966) deja caer esa declaración de inexistencia, esa puesta en suspenso, ni más ni menos que de la *vida misma*. Una vez más se trata de hacer lugar para *preguntarse qué historia puede hacerse*. Esa historia, según Foucault, es la historia de una serie de rupturas, pero sobre todo de la señalada por el nombre de G. Cuvier. Es a partir de ésta que puede pensarse modernamente la biología. Asumiendo el riesgo de esquematizar excesivamente, puede decirse que para la arqueología foucaultiana a partir de la anatomía comparada cuvieriana (y en congruencia con la *mirada anatomooclínica* bichatiana), se dará una desarticulación entre la visión y el lenguaje que marcó el nacimiento de la biología moderna y que transformó, desde la profundidad de los cuerpos, todo el régimen de lo visible y lo enunciable (Foucault, 1963:177-244). A la vez, esta profundidad, se hizo posible un nuevo nivel ontológico emancipado de la representación, por lo que tanto los seres vivos como las relaciones entre identidad y diferencia y entre lo continuo y lo discontinuo en la naturaleza cambiaron completamente de estatuto. En el paso del movimiento continuo en la serie infinita de los seres (*cadena natural*, Armonía Universal) a la inmovilidad de los estratos geológicos, en el paso del despliegue en el espacio a la profundidad del tiempo, y en el paso de la manifestación visible al impulso interior, la vida se convirtió en una *fuerza fundamental* que se sitúa más allá de las leyes generales del ser de la representación.

Del lado de los estratos de saber los índices enunciativos de esa transformación, las nociones que señalan sus confines, son según Foucault el *organismo*, la *función*, el *medio* y la *población*. Éstos definen una ‘regularidad en la dispersión’ de los enunciados científicos sobre la vida en la modernidad, constituyen el suelo a partir del cual es pensable modernamente la Vida. Si nos interesa reconstruir y comprender el sentido de la biopolítica tal cual la elaborara Foucault en los años 70, estos mojones son decisivos. En efecto, en la *Voluntad de saber* (Foucault, 1976:168) Foucault definía la extensión y la historia del vasto campo del

1 Estas son las nociones bajo las que Foucault presenta el trabajo de la genealogía en F. Nietzsche y por oposición al relato del origen (*Ursprung*).

poder sobre la vida (bio-poder) que se desarrolló desde el siglo XVII a partir de dos polos entrelazados pero a su vez claramente distinguibles. Al primero de esos polos Foucault lo llamará *anátomo-política del cuerpo humano* y al segundo *biopolítica de las poblaciones*. Ambos constituyen los dos polos del diagrama más general del Biopoder o la Biopolítica. Tecnologías políticas orientadas al individuo y a la multiplicidad ha habido en diferentes y heterogéneos diagramas de poder, pero lo que caracteriza a la biopolítica moderna es que el individuo y la multiplicidad son asidos a partir de ese nivel de lo real que es lo biológico. Las estrategias que se dirigen al cuerpo individual, lo que Foucault llama polo anátomo-político se refieren, en tanto se centran en el cuerpo y tienden al aumento de sus aptitudes, al aprovechamiento de sus fuerzas, a la producción paralela y proporcional de la utilidad y docilidad de los cuerpos, a lo que Foucault había analizado en *Vigilar y castigar* de forma detallada como *poder disciplinario* (Foucault, 1975). El segundo polo, formado medio siglo más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII y cuya expansión se da en XIX, se centró ya no en el cuerpo (orgánico) individual sino en lo que Foucault primero llamará el *cuerpo-especie* y luego, de modo más decidido en el curso de 1978, *la población* (Foucault: 2004a), es decir: ese fenómeno que sirve de soporte a los procesos biológicos en tanto constituye una masa global investida de procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, la longevidad, etc. procesos cuya regulación, aseguración y optimización tomará a su cargo la biopolítica de la población. Así, concluye Foucault: “*las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente*” (Foucault, 1976:168).

Por lo tanto, el *poder sobre la vida* se extiende desde toda esa serie de procedimientos, mecanismos y técnicas que Foucault estudiara en *Vigilar y castigar* hasta toda esa serie de mecanismos que constituyen el segundo polo que se puede llamar estrictamente biopolítico. El primero de estos polos devendrá cabalmente biopolítico en el momento en que deje de tomar al cuerpo como una *máquina física* y empiece a tomarlo, para decirlo con Cuvier, como una *individualidad orgánico-funcional*, cuando pase de la *anátomo-física* a la *anátomo-fisiología*. Desde este punto de vista, todo el poder disciplinario no es sino un poder de hacer *funcionar* correctamente, un poder de corregir las *dis-funcionalidades*, de *re-funcionalizar* el organismo individual y de modo más elemental un poder de *organizar* (funcionalmente) un cuerpo.

Deleuze y Guattari dirían que es un poder cuya operación elemental es *hacer del cuerpo un organismo*, una *organización orgánica de órganos* (1980:163), un poder de producir un cuerpo orgánico-funcional para asegurar la ecuación político-económica entre docilidad y utilidad, es decir, una tecnología que “*impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, transcendencias organizadas para extraer de él [el cuerpo] un trabajo útil*” (1980:164).

En contraste, el segundo polo trabaja en la dimensión de esos otros dos fenómenos que emergieron posteriormente y sobre todo a partir de la transformación-Darwin: el *medio* y la *población*. Tiene como objetivo la gestión de la vida pero no ya en el sentido de la *orga-*

nización del cuerpo, sino de regulación, aseguración, optimización y *mejoramiento* de los procesos biológicos de conjunto que sólo existen al nivel de una población, de la descendencia y de la especie. Esquemáticamente: si desde Darwin se sabía que la vida evoluciona y que en esa evolución el organismo podía modificarse por la presión de la *selección* en un *medio* dado sobre las *poblaciones*, se puede decir que a partir de entonces la biopolítica se situará en esa malla donde se entrecruzan las políticas de acondicionamiento del medio y las políticas de selección con todos sus efectos reguladores y aseguradores sobre las poblaciones y los organismos.

Incubada en los mecanismos de una *Polizeiwiissenschaft* que busca aumentar la vida de la población como forma de aumentar la fuerza de los Estados; germinada en las medidas de cierto higienismo y urbanismo que buscan hacer de lo biológico una materia de sus cálculos a partir de la regulación y mejoramiento de las condiciones de vida (los flujos de aire, agua, desechos, alimentos, etc.); la biopolítica se expandió a partir del cruce con el saber biológico evolucionista en los mecanismo reguladores, securitarios y racistas que buscan mejorar la vida y defenderla de sí misma, horizonte en el que el dispositivo del racismo biológico de Estado (y el nazismo) pudo aparecer como una de sus formas paradigmáticas.

Esta congruencia entre estos dos polos en los que se desarrolló el poder sobre la vida y lo que podríamos ver también como dos polos (cuveriano y darwiniano) del saber biológico moderno no supone, sin embargo, pensar en términos de causalidad. Ni Cuvier, ni Darwin son ‘los padres’ de ese biopoder, pero tampoco son meros epifenómenos de éste, sus ‘vástagos’. Lo que hay entre esos estratos de saber y los dispositivos de poder es una relación de exterioridad y presuposición mutua. Si bien, las relaciones de poder tienen una preeminencia sobre los estratos de saber, éstos no son una mera consecuencia de aquéllas. Entre ambos existe una relación de mutua retroalimentación: el desarrollo de las tecnologías de poder constituye objetos para nuevas formas de saber y éstos vehiculizan nuevos efectos de poder tanto como permiten el desarrollo ulterior de las primeras. De modo absolutamente simplificado pero gráfico podríamos decir que fue en el circuito de las instituciones disciplinarias y en las oficinas de Estado donde nacieron la *individualidad orgánico-funcional* y la *población*, y donde se posicionaron como objeto de un nuevo saber biológico que a su vez los fijó y permitió que se ejerzan sobre ellos inéditas técnicas políticas de dominación.

En ese sentido podríamos parafrasear libremente a Foucault y decir: se pretenden hacer historias de la biopolítica no sólo en el XVIII sino incluso en la antigüedad, *pero no se advierte que la biopolítica no existía por la sencilla razón de que la vida misma no existía*. En efecto la Vida y los fenómenos asociados a ella sólo fueron visibles y enunciables para el saber occidental tras la transformación radical que supuso el ordenamiento de la episteme moderna y el nacimiento de la biología. La *biopolítica*, en tanto que *disposición* de saber-poder, no es independiente de esta transformación. Más bien, puede decirse que la biopolítica es íntegramente dependiente, epistémica y ontológicamente, de los enunciados biológicos que afirman lo que la vida es, en qué consiste, cuáles son sus umbrales, y de los mecanismos que la biología pone a disposición para intervenir en los procesos biológicos a fin de alcanzar sus objetivos, la regulación, mejoramiento y optimización de la vida y la explotación de su potencia. Con ello no pretendemos —o no pretendemos solamente— decir que la *biopolítica* sea un fenómeno que deba circunscribirse históricamente a la modernidad y cuya lógica

deba emparentarse con el despunte del capitalismo², sino que la transformación epistémica señalada y la consecuente emergencia de la Vida como dimensión semitrascendental son *conditio sine qua non* de lo que Foucault llamara el “umbral de modernidad biológica” y por lo tanto de la configuración de las tecnologías de poder biopolíticas.

En efecto, a partir del nacimiento de la moderna biología ésta no cesó de recortar alrededor de la vida nuevos campos de objetos que le permitieron a la vida constituirse como correlato privilegiado de los mecanismos modernos de poder. Las técnicas biopolíticas participan de este mismo movimiento de constante re-definición de la vida, ya que no se enfrentan a una vida que existe más allá de las formaciones históricas de saber-poder, sino que *ordenan, normalizan, regulan, aseguran* una vida producida por esas mismas técnicas de saber y de poder. Así, cuando hablamos de vida, se trata de una vida correlativa al saber y al poder y que por consiguiente carece de estatuto ontológico, o más bien, de una vida cuyo estatuto ontológico no es más que su *modo histórico* (ergo *producido*) *de ser*, una vida que es indeterminada y abierta a determinaciones y normalizaciones.

En consecuencia, hacia fines del siglo XVIII no se alcanza sólo el umbral de las condiciones de existencia de una biología moderna, sino análogamente el umbral de la modernidad biopolítica. Si la biopolítica designa la entrada de la vida en los cálculos del saber y del poder, la biología moderna, de la cual Foucault había intentado reconstruir su nacimiento en *Las palabras y las cosas*, designa el umbral a partir del cual unas tecnologías de poder han logrado constituir un saber relativo a la vida que incrementará su dominio y su eficacia.

Así, la tan celebrada frase de *La voluntad de saber* sobre la diferencia entre la existencia política aristotélica y la propiamente bio-política sólo encuentra en este modo radical de historizar un principio de inteligibilidad³. La frase implica que el concepto de vida correspondiente a la biopolítica no puede ser buscado en la noción aristotélica con sus divisiones y niveles y a la vez tampoco en la noción de la taxonomía de la Historia Natural de la época clásica, simple categoría dentro del cuadro de todos los seres. Ni *arche*, ni *arcano* del poder, el *bíos* de la biopolítica sólo puede ser pensado en el modo de ser de su positividad histórica, es decir, en relación a la moderna noción que unifica la Vida en esa *invisible unidad focal* más allá de toda representación (Ojakangas, 2005:5-28), en esa fuerza continua que más allá de los seres les confiere su existencia a la vez que los expone a la muerte, es decir: la biopolítica debe pensarse en conjunto con la transformación que designan los nombres de Lamarck, Cuvier, Bichat y luego, por su puesto, Darwin y el evolucionismo.

2. Ars y Scientia

Incluso si quisiéramos desplegar la primera periodización foucaultiana y nos desplazáramos hacia el *trip grecorromano* de sus últimos libros y cursos, podríamos decir que antes

2 Cosa que por otra parte Foucault afirma sin tapujos: “Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos.” (Foucault, 1976:170).

3 “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 1976:174).

del *umbral de modernidad biológica* a lo sumo se puede hablar de un *arte de la vida*, pero difícilmente de una *ciencia biológica*. Encontraríamos allí otro umbral, no el de los cortes epistémicos, sino el que surge del contraste entre *ars* y *scientia*. Y allí la ruptura aparece de modo más evidente en tanto las modernas *ciencias de la vida* asociadas a la biopolítica producen algo totalmente inverso a las *artes de vivir* de la antigüedad grecorromana. Foucault ha estudiado estas artes de la existencia, donde precisamente vamos a encontrar el *bíos* pero no como objeto de una disciplina científica y una tecnología de poder sino de una práctica de construcción de sí. Se trata del *bíos* no como objeto de una biopolítica sino como objeto de una estética de la existencia, de un procedimiento meditado de existencia, de una técnica del vivir, es decir de la *tekhne tou biou* que definió de distintos modos el centro de la filosofía desde los cínicos por lo menos hasta el ascetismo monacal (Foucault, 2001).

Para aclarar más nuestro punto de vista puede concebirse un paralelo entre las dos formas de relación con el *bíos* y las diferencia que Foucault propusiera (aún cuando luego la abandonara) entre una *ars erotica* y una *scientia sexualis* en *La voluntad de saber* o también, siguiendo *Rerwriting the soul* de Ian Hacking, entre los dos modos de la memoria según un *arte memorativa* y las modernas *ciencias de la memoria* (Hacking, 1995). En los tres casos, de un lado tenemos una verdadera *tekhne*, una *ascesis*, una *práctica* y del otro una *ciencia*, un discurso cuya producción esta regulada y que produce conocimiento disciplinado sobre un *objeto* al que a la vez constituye *qua objeto* y al que dispone como campo de emergencia de nuevos conocimientos según unas técnicas de saber específicas.

Para remontarnos hasta el punto de divergencia entre *ars* y *scientia* en los tres casos, perfectamente podríamos seguir la indicación de Foucault: “*Nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna ars erotica. Como desquite, es sin duda la única en practicar una scientia sexualis. O mejor: en haber desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones (...): se trata de la confesión*” (1976:73) En la *Hermenéutica del sujeto* (2001), el curso de 1981, encontraremos el mismo desplazamiento: desde el *arte de vivir* a la *hermenéutica de la carne*. Desde la *tekhne tou biou* con sus modalidades heterogéneas en el mundo grecorromano y el cristianismo primitivo a la observación, el desciframiento y la exposición de *la verdad de uno mismo: del cuidado al conocimiento*.

En ambos esquemas (sexualidad y *bíos*) encontramos el modelo de una *ars* y una *scientia* y como antecedente de esta última a la *pastoral cristiana*, es decir esa tecnología de poder que ha atado de modo inmovible cierto modo de extracción, producción y registro de la verdad y el funcionamiento de toda una serie de mecanismos de control y procedimientos de dominación⁴. Quizá es en esta tecnología que pueda situarse ese quiebre a partir del cual *el poder no cesará de preguntar, de indagar, de registrar*, lo que lo llevará a *institucionalizar la investigación de la verdad, a recompensarla y profesionalizarla* bajo la forma de un saber científico. Así la producción de verdad se convertirá con ella y para todo Occidente en un elemento quizá tanto o más decisivo que la producción de riqueza y al mismo tiempo se convertirá en un motor no sólo de la misma producción de riqueza sino de la dominación. La verdad hace ley y norma y por lo tanto empuja efectos propios de poder. Como decía

4 Foucault dedica varias clases del curso de 1978-1979 a esta idea de gobierno y su relación con la pastoral (2004:139-220). Se puede confrontar también la lectura de Agamben en *El reino y la gloria* (2008a:193-252).

Foucault: “Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir, en función de discursos verdaderos que llevan consigo efectos específicos de poder” (Foucault, 1997:30).

La *confesión* tal vez pueda ser señalada como la primera forma de incardinación del poder sobre la vida no en los términos de una técnica de la existencia, sino en los de una tecnología de poder en el sentido antes descrito y que se ocupa del tiempo de vida y de su salvación bajo el modo de la producción de un discurso ininterrumpido cuyo objetivo es un control al que nada debe escapar⁵. Pero, sin embargo, es recién a fines del siglo XVII, cuando se producirá la transformación decisiva de este poder pastoral: el paso de la *confesión* al *examen*⁶. A partir de XVIII el examen como técnica de producción de la verdad estará en el origen de la sociología, las ‘ciencias psi’, la criminología, la estadística y la demografía, la medicina, la pedagogía, etc., esos saberes que nacieron en conexión directa con la formación del poder disciplinario, en el doblez de las ciencias de la Vida, el Lenguaje y el Trabajo en los inicios de la sociedad capitalista.

De un polo al otro, una gran maquinaria de registro de lo insignificante, de lo individual y lo masivo transformará el viejo *confesante* en un asunto científico y estadístico: en un *caso* que a la vez constituirá un objeto para un conocimiento y una presa para un poder, en una distribución, en una curva, una zona de una curva, que puede ser administrada (Foucault, 1975:196-197 y 2004a:80). Allí tendremos el pasaje entre el *bíos* como objeto de un técnica de constitución de sí, *confesión* mediante, al *bíos* como objeto de un saber y un poder biopolíticos.

Ésta máquina abrirá dos posibilidades correlativas: la constitución del individuo como objeto de saber, como objeto analizable bajo la mirada de un saber permanente (Foucault, 1975:195), polo que podríamos llamar específicamente disciplinario o anátomo-político (*singulatum*); y por otra parte (como lo decía Foucault ya en *Vigilar y castigar* y sin usar la noción de biopolítica) “la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, (...) la estimación de las desviaciones de los individuos unos respecto de otros, y su distribución en una ‘población’” (1975:195), polo que podríamos llamar propiamente *biopolítico* (*omnes*).

En ese sentido, Foucault afirmaba que las “técnicas disciplinarias de poder referidas al cuerpo habían no sólo provocado una acumulación de saber sino puesto de relieve dominios posibles de saber” (1997:172). En el corazón de la empresa disciplinaria la maquinaria de registro supura un nuevo saber, un saber del cuerpo no ya puramente mecánico, sino un saber sobre el cuerpo en tanto *organismo* y a la vez un saber que descubre o más bien cristaliza ese fenómeno que surge frente a la mirada disciplinaria, el fenómeno global de la *población*. Uno y otro señalan el umbral de modernidad biológica y los dos polos del poder sobre la vida, el cuerpo individual y el cuerpo-especie. Pero sobre todo es este último el que señala

5 Implica por ello mismo una forma de sujeción subjetiva mediada por una autoridad que se arroga el poder de extraer pero también de obligar a producir “verdad” al sujeto. Luego trasciende el ámbito de la Iglesia y se convierte en una forma jurídica (confesión judicial). Sobre esta conversión jurídica durante la edad media, ver el análisis de la noción de *indagación* (*enquête*) en las conferencias *La verdad y las formas jurídicas* (1994b:538[1973]).

6 Sobre la importancia del *examen* en la historia de los regimenes de producción de la verdad ver también las conferencias de 1973 (1994b:538[1973]) y sobre el *examen* como dispositivo central de la tecnología disciplinaria, toda la tercera parte de *Vigilar y castigar* y sobre todo el parágrafo homónimo (1975:189).

el umbral de modernidad biopolítica, ese que las sociedades occidentales atravesaron cuando incluyeron a la *especie* en sus cálculos políticos (Foucault, 1976:173).

La noción de *especie* es en este sentido determinante para Foucault, ya que el umbral mismo puede situarse en el pasaje que va desde *le genre humain* a *la espèce humaine* (Foucault, 2004a:101), desde las raíces del primero (*gen*) que refieren al *jus gentium* y por lo tanto al dominio del poder soberano a la noción de *especie* donde el principio de pertenencia común es proporcionado por las propiedades biológicas compartidas. Así, cuando el género humano aparece como especie entre las otras especies vivientes el hombre se presenta en su profundo arraigo biológico. Pero debe tenerse en cuenta que no se trata ya de la especie en los términos del saber taxonómico, sino en tanto constituye un fenómeno estrictamente biológico. En ese sentido dice Foucault que no se trata de la reducción a '*rasgos específicos*' que hacen los naturalistas, sino de esos dos polos que son el individuo y la población (Foucault, 1975:195). Fue la población y no la especie (*diferencia específica*), en su globalidad y según su distribución, como elaboración estadística a partir de la dispersión de las variaciones individuales (en el tiempo) la que vino a definir a partir del horizonte abierto por Cuvier, señalado por el nacimiento del *continuum* de la Vida y por el borramiento de los umbrales de la Historia Natural, un nuevo nivel de realidad, un umbral epistemológico y ontológico, el umbral de lo propiamente biológico.

El cuerpo-especie al que se dirige la biopolítica no es el de la Historia natural, es decir, la especie como preocupación nominalista, como correcta designación, sino el cuerpo que surgió cuando la *organización* y la *función* dieron lugar a una (dis)continuidad de lo biológico y sobre todo el cuerpo estadístico que surgió con Darwin. Así, si bien, fue Linneo el primero en poner al hombre como especie entre otras especies y en emparentarlo con el mono, ese parentesco y esa especie no eran más que una colección de seres idénticos pertenecientes a una misma clase a partir de su carácter visible o una serie de copias correspondientes a un Modelo, pero no una realidad unitaria, global y a la vez individualizable. Así, que se cruce el umbral de la biopolítica a partir del momento que el hombre empieza a ser tratado como una especie e introducido como tal en los cálculos de la política, significa a partir del momento en que empieza ser observado, regulado, asegurado como conjunto orgánico funcional y distribución estadística, en tanto fenómeno global o caso individual de una *población*.

Desde el punto de vista de la inmanencia mutua entre saber y poder, efectivamente, hay biopolítica desde el mismo momento en que es pensable una *scientia* de la vida: *hay biopolítica desde que hay una bio-logía –e inversamente.*

3. Salut: de la salvación a la salud

Desde la pastoral cristiana a la biopolítica moderna, el registro y el examen permanente son elementos necesarios del gobierno. La tecnología gubernamental, supone siempre una máquina de registro, pero ésta varía históricamente, del gobierno de las almas al de los fenómenos biológicos de una población, desde el confesionario al laboratorio antropométrico: de la *confesión* al *examen*. En términos del gobierno de la vida esta transformación significó el paso del dominio religioso de la *salvación* ultramundana a la gestión administrativa de la *salud* del organismo y de la población, pero también y dentro de la misma semántica, a la *Salut publique* y a la *Rassenhygiene*.

En *Fe y saber*, Derrida (1996) ha analizado la relación entre la esfera de la religión y la de la tele-tecno-ciencia, mostrando cómo entre ambas existe un nexo de implicación profundo que se desplaza todo a lo largo de la semántica de la salvación (lo sano, lo santo, lo sagrado, lo salvo, lo indemne, lo inmune, etc.). Según la genealogía foucaultiana hay una cadena no sólo semántica sino una *gubernamental* que va (no linealmente) desde la *salvación* de la grey a la *salud* del cuerpo y la población, de la nación o de la raza; desde el gobierno pastoral de tradición judeo-cristiano (pasando por la razón de estado y la *polzei*) a la biopolítica moderna (Foucault, 2004a).

Según los estudios de Foucault, en la antigüedad grecorromana la cuestión del *gobierno* e incluso la del *pastor* no era desconocida, pero es radicalmente distinta de la cuestión cristiana del pastorado como modelo paradigmático del gobierno, y a la vez de la cuestión del gobierno tal como se configurará tras la Reforma y la Contrarreforma (Foucault, 2004a:160-176). Estas últimas dieron al gobierno una autoridad antes imposible sobre la vida material y cotidiana de los individuos (particularmente sobre sus *conductas*) que finalmente desbordó todo el ámbito eclesial, al punto que algo así como una *razón gubernamental* mucho más general desplazó al pastorado cristiano. En efecto, el gobierno tuvo su explosión entre el siglo XVI y el XVIII, en plena época clásica. Ésta, verdadera “*era de los gobiernos*” (Foucault, 2004a:268), estuvo signada por la obsesión del gobierno de los niños, de los locos, de los enfermos, de los criminales, los degenerados, etc. (Foucault, 1999) y fue precisamente esta *techne technon*, en el proceso progresivo de *gubernamentalización* que se extiende desde el siglo II de nuestra era hasta el siglo XVIII, el que fue recortando sobre lo real y derivando de la semántica de la salvación las cuestiones de la de la salud, la higiene, la Vida y sus fenómenos.

Fue efectivamente la pastoral la que tomó por vez primera vez la vida individual y de la grey (y no el territorio) como blanco de poder y fuente de verdad. Así, Foucault mismo habría dado las pistas de una prehistoria de la bio-política que tendría sus orígenes en los egipcios y asirios pasando por el judaísmo hasta su desarrollo creciente en los primeros siglos de la pastoral cristiana, pero no puede confundirse esta prehistoria del gobierno de la grey con la moderna biopolítica y menos aún suponer una linealidad sin rupturas entre ellas. La pastoral es el antecedente de la “*unión demoníaca*” del gobierno moderno de *omnes et singulatim*, pero el proceso de gubernamentalización está lleno de fracturas y entre ellas la época clásica, con el paso de la *confesión* al *examen* y de lo eclesiástico a lo político, fue determinante.

En efecto, el gobierno pastoral supone un mundo enteramente finalista y antropocéntrico, una naturaleza poblada de prodigios, maravillas y signos, un Mundo-Libro, lleno de cifras y designios divinos por decodificar. Un mundo tal como lo fue hasta el renacimiento en el que las *signaturas* constituían la forma manifiesta de un gobierno pastoral de Dios sobre el mundo. Un mundo, cuyo ocaso fue la época clásica: “*Exactamente entre 1580 y 1650, la fundación misma de la episteme clásica (...) corresponde a (...) una desgubernamentalización del cosmos*” (Foucault, 2004a:275). En la época clásica se quebró el continuo teológico cosmológico que iba de Dios al padre de familia pasando por el soberano y se desplazó la cuestión desde el gobierno pastoral *eclesiástico* a la búsqueda de una forma de gobierno que sea específica al ejercicio del poder *político*.

Se dio así una gubernamentalización de la soberanía y de lo político en el mismo momento en que Dios dejó de gobernar el mundo de modo pastoral para regirlo soberanamente según principios generales. El cosmos dejó de estar sometido a un gobierno divino, poblado de *signaturas* divinas, para transformarse en una naturaleza ordenada según principios matemáticos y clasificatorios (*mathesis universalis*)⁷. El mundo-Libro dio lugar a un mundo-Fichero que abrió la cuestión de la tarea específica del soberano que no puede ser ya la de Dios respecto a la naturaleza ni la del pastor respecto a su grey. A partir de entonces tuvo lugar el desbloqueo *político* del gobierno y la vieja cuestión de la soberanía fue parasitada por él.⁸

En ese cruce, justo cuando Luis XIV dice “*el Estado soy yo*” (y designa a Colbert para la *administración* de las finanzas y el comercio) soberanía y gobierno se funden, o más bien la primera se gubernamentaliza, a la vez que el gobierno como tecnología de poder se desmarca de su inscripción religiosa y puede generalizarse en todos los dominios seculares. Entonces, se dieron las condiciones de posibilidad del despegue político del gobierno y de la secularización de sus fines desde la salvación a la salud, la salubridad, la sanidad, la vitalidad, el bien-estar, etc. es decir, la naciente semántica de la vida, de la vida y su *mejoramiento*.

4. Respiran

En esta época de los *gobiernos* y de los *cuadros*, veremos operar todas unas estrategias de poder que por el juego incesante y ciego de sus técnicas, sin tener un saber disciplinar sobre la vida, la sitiarán y la harán *objeto para un saber posible*, la naciente biología. Por eso, si bien más tarde o más temprano irrumpirá la Vida tanto en el cuadro del naturalista como en el cuadro del panóptico, el tempo de esta doble irrupción no coincide.

Según narra P. Kropotkin al inicio de su *Memorias de un revolucionario* (1902) y recupera Foucault (siguiendo una indicación de G. Canguilhem) el Gran Duque Miguel Nikolaevich de Rusia, hijo del Zar Nicolas I, ante el cual se había hecho maniobrar a las tropas en “*un desfile tan ordenado y alineado que los soldados parecían juguetes*” habría dicho

7 Los *principia naturae* ponen de manifiesto la configuración clásica del saber que va desde la astronomía de Copérnico y la física de Galileo a de la gramática de Port Royal y la Historia natural.

8 Es interesante recordar que en *El Reino y la Gloria* (2008a) es precisamente esta ruptura la que Agamben pone en cuestión a partir de su *genealogía teológica*. Lo que además evidencia la distancia que existe entre el método arqueológico-genealógico foucaultiano y la *arqueología de las signaturas* tal cual es comprendida por el italiano (2008b). Para Agamben se trata de desplazar la cuestión desde el archivo foucaultiano al archivo teológico para sustentar su hipótesis según la cual la genealogía de las instituciones políticas modernas debe trazarse a partir de los paradigmas de la teología, ya que, según la máxima de Schmitt “*todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados*”. En *Homo Sacer I* se trataba de partir de la teología política para comprender la institución moderna de la soberanía y en *El reino y la gloria* se trata de comprender a partir de la teología económica la gubernamentalidad moderna. En un caso como en el otro, la teología sería la pre-historia siempre presente y actual en la historia, lo *arcaico* que coincide con lo *contemporáneo*. Este desplazamiento teológico de la cuestión es lo que le permite a Agamben criticar los límites de la genealogía foucaultiana del gobierno. Pero en esta misma crítica lo que Agamben pone en cuestión es el proyecto mismo de la genealogía y la arqueología foucaultianas. Por ello, más allá de sus referencias benjaminianas y foucaultianas, el arcano agambeniano se parece siempre a un olvido fundamental y por lo tanto se emparenta más con la destrucción heideggeriana de la metafísica que con la ontología histórica del presente de Foucault.

tras una largo análisis de la maniobra: “*Está bien, pero respiran*” (Foucault, 1975:193). Detectaba justamente algo que no era evidente para el saber de la época clásica y que hacía fallar la muestra ostentosa del poder taxonómico. Algo que no conoce pero le preocupa, algo que no estaba previsto y desborda el cuadro: esos cuerpos *respiran, funcionan* en ciertas *condiciones de existencia*, viven y mueren, oponen al ordenamiento taxonómico-militar las condiciones de funcionamiento propias de un organismo (Foucault, 1975:160).

La (dis)función es el cuerpo, no sólo lo que respira y jadea, sino lo que se tambalea, lo que cojea y por lo tanto falla el cuadro, lo que duele, el milagro del equilibrio y de su permanente pérdida, la desviación. Por ello la eliminación de sus disfunciones, la corrección de su funcionamiento, su ortopedia o su organización, el control de la desviación, están en el corazón de la queja y del sueño anátomo-político del Duque. Éste se sitúa en relación al cuadro militar en la misma posición en la que Lamarck y Cuvier en relación al cuadro naturalista.

El saber que efectivamente nace allí, en esa época, en los hospitales, en las escuelas militares, en las oficinas de estadística y que va más allá de todo lo que se puede englobar con el nombre de biología, no formula *un* concepto de vida, sino que la *fabrica* constantemente definiendo y redefiniendo los procesos vitales, su extensión, su continuidad, sus rupturas, su campo de objetos y sus límites, sitiándola como *blanco de un poder*, de un bio-poder posible.

En un juego de doble vuelta entre saber y poder, en el intersticio entre uno y otro “*el hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima*” (Foucault, 1976:172), es decir: aprende a concebirse a sí mismo como *ser vivo*, a ser una *existencia* biológica, a que la vida sea su más profundo modo de ser; aprende a reconocer una fuerza que bulle en su cuerpo y lo expone a la muerte y finalmente confirma que su ser no es más que el no-ser de la Vida. Aprende qué significa ser un *vivi-ente*, que es a la vez es *objeto* de todo un saber y un poder antes impensados.

Si arqueológicamente es posible situar la ruptura que marcó el nacimiento de la Vida, desde el punto de vista genealógico no hay más que multiplicidad de fuerzas, rupturas diseminadas por todos lados, una capilaridad movediza, pero es en esa misma dispersión en la que puede aparecer la regularidad que señala el saber y sus cortes. Entre ambos, el umbral de modernidad biológica: “*por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir (...) pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder*” (Foucault, 1976:172). Es ese umbral el que señala la anécdota del Duque Miguel: la rotura del cuadro disciplinario del mismo modo que la emergencia de la Vida supuso la rotura del cuadro taxonómico de la Historia Natural.

Efectivamente el ‘cuadro’ es para el siglo XVIII a la vez una empresa política y una empresa científica, una técnica de poder y un procedimiento de saber, en ambos casos permite organizar lo múltiple, dominarlo, imponerle un orden. No se trata de una simple semejanza: “*la constitución de ‘cuadros’ ha sido uno de los grandes problemas de la tecnología científica, política y económica del siglo XVIII*” (Foucault, 1975:152) presente en la clasificación de los seres vivos, en el control de la circulación de las mercancías, en la normalización de los hombres, etc. Aún más, como reconoce Foucault “*la primera de las grandes operaciones de la disciplina es (...) la constitución de ‘cuadros vivos’ que trasfor-*

man las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas” (Foucault, 1975:152). El gabinete del naturalista, el herbolario, el jardín botánico, donde la naturaleza era ordenada, cuadrículada y puesta a disposición de una mirada atenta a las formas y detalles de las superficies visibles, eran las formas institucionales del saber taxonómico, pero también lo eran otros espacios menos asépticos que comenzaban a configurarse: los nacientes hospitales, las cárceles, las escuelas, etc.: la forma general del *panóptico*, esa paradigmática máquina de *ordenación de lo visible*.

De allí que haya sido condición de posibilidad de la *clínica* moderna la organización del hospital como *aparato de examinar*, como régimen de visibilidad que permitió el desbloqueo epistemológico de la medicina a fines del siglo XVIII (Foucault, 1963:190). El panóptico de hecho tiene un poco de jardín botánico y un poco de laboratorio (Foucault, 1975:208). Jardín en tanto allí se establecen las diferencias, se observan los síntomas y las conductas, los efectos del contagio, se registran las características singulares; laboratorio en tanto máquina de hacer experiencias, de modificar el comportamiento, de encauzar la conducta, donde se experimenta y se verifican efectos.

Esa es la situación del panóptico hacia el final del XVIII en cuyo seno se están formando técnicas científicas que responden a cuestiones políticas y económicas novedosas y que a su vez están fijando nuevos blancos para un saber que ya no se limita a denominar, a decir lo visible, sino que empieza a *examinar*. El *examen* como técnica central del panóptico hace la diferencia con el cuadro del naturalista: no se trata de la *caracterización* del individuo y su reducción *específica*, sino de mantenerlo en sus *rasgos singulares* frente a una mirada permanente (que busca la profundidad *mas allá* de lo visible) y de someterlo a un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos de población: “*Mientras que la taxonomía natural se sitúa sobre el eje que va del carácter a la categoría, la táctica disciplinaria se sitúa sobre el eje que une lo singular con lo múltiple*” y tiene por función “*tratar la multiplicidad por sí misma, distribuirla y obtener de ella el mayor número de efectos posibles*” (Foucault, 1975:152).

Omnes et singulatim, lo singular y lo múltiple, individualidad orgánico-funcional y población serán los dos polos del examen y del panóptico. El panóptico, entre la época de la *Mathesis* y la del Hombre cuenta otra historia del saber moderno y ésta a la vez nos permite entender el funcionamiento del primero. Ya lo decía Foucault el nacimiento del saber moderno “*hay que buscarlo en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre cuerpos, gestos, comportamientos*” (Foucault, 1975:196)⁹.

Cuando el sueño de la *taxonomía humana*, de la arquitectura disciplinaria y de la anatomía de papel milimétrico se ensoberbecía en su delirante poder, el Duque hacía sonar su descontento que socavaba la fantasía disciplinaria: “*pero respiran*”. Sintagma quejumbroso que extraía los lubricantes de esa gran maquinaria y la disecaba. Toda la época clásica se estremecía frente al espesor de esa respiración húmeda, de ese *hálito*, de ese jadeo, y de ese *estertor*. No podía ser de otra manera. Para la época clásica, donde tuvo lugar el descubri-

9 Ese es el desplazamiento que supone la genealogía de *Vigilar y Castigar* (1975) respecto a la arqueología de *Las Palabras y las cosas* (1966). En este sentido puede leerse como momento de pasaje la serie de conferencias *La verdad y las formas jurídicas* dictadas en Rio de Janeiro en 1973 (1994:538), donde de hecho toda la transformación epistémico-política de la modernidad pivotea en torno a la técnica científica y jurídico-política del *examen*.

miento del cuerpo como objeto y blanco de poder, había allí algo del orden de lo impensable. En los límites de la estructura mecánica se estaba formando un nuevo fenómeno capaz de vivir y susceptible de morir: el cuerpo *natural*, el cuerpo-organismo, anátomo-biológico. Luego, en el intento de explicar lo vivo dentro de una mecánica general se lo hará en términos de *función*, lo que dará lugar al nacimiento de la biología y operará una transformación radical en los modos de pensar lo vivo como también en las formas biopolíticas de ponerlo en juego.

Según Foucault, no lo olvidemos, era en Descartes en donde debía buscarse la procedencia *anátomo-metafísica* del cuerpo *analizable* de las disciplinas. ¿Qué es el cuerpo de las disciplinas sino el cuerpo de Descartes, y qué es éste (como el que quiere Duque) sino un cadáver? “*Consideraba, (...) que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, como se ve en un cadáver, la cual designaba con el nombre de cuerpo*” (Descartes, 1641:127) A lo que habría que agregar un cadáver *visible*. Para él como para el naturalista conocer el cuerpo es señalar su estructura visible y desde este punto de vista la vida *no hace la diferencia*. El cuerpo inteligible que nombra Descartes en ese primer pensamiento es un mecanismo, un conjunto de palancas y poleas que hacen un autómeta. Es este registro cartesiano del cuerpo el que los médicos, biólogos e higienistas vendrán a desbordar con una verdadera “*reducción funcional del cuerpo*” (Foucault, 1975:169).

Paralelamente otro registro, *técnico-político*, constituido por reglamentos (militares, escolares, hospitalarios) y por procedimientos empíricos, hacía del cuerpo algo no sólo inteligible sino, utilizable y sumiso. Cuerpo dócil, máquina, autómeta, cadáver: ese es el registro en el que la anatomopolítica de la época clásica piensa, analiza, y ordena el cuerpo. Un cuerpo que ha sido descompuesto analíticamente y despojado de sus marcas, de los signos (divinos y demoniacos) con los que contaba. Ha perdido incluso su unidad. Descompuesto en partes es objeto de una *mecánica política* que trabaja sobre sus movimientos, gestos, actitudes, fuerzas y que controla minuciosamente sus operaciones en el tiempo y el espacio. Pero ese cuerpo al ser puesto en juego de una forma cada vez más constante y profunda en los nuevos mecanismos de poder y saber, secretará en el corazón mismo de la época clásica una sustancia impensable para la Historia Natural, *un cuerpo orgánico y funcional*, viviente.

Paralelamente, ese mismo cuerpo descompuesto microfísicamente, al ser recompuesto en una multiplicidad, traerá como resultado, no el conjunto de la mera *especie* taxonómica sino una “*población*”, un *fenómeno global* irreductible a la serie de individuos. Dará lugar a una realidad profunda e invisible cuyos efectos caracterizan a una multiplicidad en el orden de lo global. Hará posible concebir una continuidad más allá de los organismos individuales de la que está compuesta y a los que afecta en tanto pertenecen a una multiplicidad, a una realidad profunda y trans-orgánica: *un continuum biológico*.

Esta segunda transformación afectaba al problema técnico central de la infantería desde el XVII y luego de la explotación fabril capitalista: la *composición de fuerzas*, es decir, la necesidad de liberarse del modelo físico de la masa y de los cuerpos-signos para aprovechar la *fuerza orgánica* (Foucault, 1975:166). Se trataba de hacer útil a cada individuo y por ello era necesario inventar una maquinaria que no tuviera por principio la masa sino *una geometría de segmentos divisibles* cuya unidad de base fuera el soldado con su fusil o el obrero con su herramienta. Una exigencia nueva: construir una máquina cuyo efecto se llevará al máximo por la articulación concertada de las piezas elementales de que está compuesta.

La disciplina no es simplemente un arte de distribuir cuerpos y extraer de ellos fuerza sino también de *componer fuerzas*. Se trata por lo tanto de la reducción *funcional* del cuerpo y de su articulación dentro de una *multiplicidad* o *población*.

El sueño físico y taxonómico de la disciplina se asoma, así, a su afuera: descubre que los cuerpos respiran, sudan, desfallecen, excrementan, se alimentan y se reproducen... que los cuerpos son *organizaciones funcionales* que tienen ciertas *condiciones de existencia* (Cuvier). Lo que no significa solamente que esos cuerpos forman una globalidad sometida a ciertos procesos de conjunto, sino que incluso en su individualidad están sometidos a procesos irreductibles al cadáver cartesiano o al sueño disciplinario: en el cuerpo hay algo de indomable, una fuerza que lo sobrepasa y que incluso lo expone a la muerte y que resiste desde su profundidad. Lo que la disconformidad del Duque descubre es que los cuerpos son *más* que un haz de movimientos de gestos descomponibles y combinables. Ese algo que respira es lo que provocará la necesidad de explicar lo vivo: “*el comportamiento y sus exigencias orgánicas van a sustituir poco a poco la simple física del movimiento. El cuerpo, al que se pide ser dócil hasta en sus menores operaciones, opone y muestra las condiciones de funcionamiento propias de un organismo*” (Foucault, 1975:160). Esas exigencias orgánicas, van a implicar de la mano de Lamarck una jerarquía de los caracteres y una *subordinación funcional* que alejará la mirada hacia la arquitectura profunda de los seres desde donde brota el hálito que la época clásica no consigue comprender. Esas condiciones de funcionamiento propias de un organismo constituirán pronto para Cuvier las *condiciones de existencia*, las cuales se integraran en un *medio* de vida (Darwin). Con ello la Vida, en su profundidad, *invisible visible*, habrá dispuesto una región de lo que existe.

En ese sentido, el poder disciplinario tiene como correlato una individualidad no sólo analítica y física sino, en sus límites, también una anátomo-fisiológica y una multiplicidad biológica. En el cruce, en la intersección no ya del cuerpo descompuesto y la serie (la gran máquina-de-cuerpos dóciles), sino en el cruce de las *funciones orgánicas* y *la población* va a venir a alojarse este nuevo poder que surge emparentado a la disciplina pero es irreductible al primero: *la bio-política*.

5. Saber, poder, actualidad

Finalmente, a través de este recorrido un tanto espinoso por los umbrales de la biopolítica podemos ver nacer los mismos elementos que surgen de un estudio arqueológico sobre el nacimiento de la vida tal como el que delineara Foucault a partir de *Las palabras y las cosas*: organismo, función, medio, población. Existe sin embargo una especie de defasaje entre el recorrido arqueológico y el genealógico. El primero permitía a Foucault afirmar que en la época clásica era inútil preguntarse por la biología y la vida, y por la vía genealógica vemos cómo en la misma época clásica la vida y sus fenómenos fueron adquiriendo progresivamente volumen en el juego de fuerzas de las instituciones disciplinarias. Fenómenos aún no formados como objetos del saber, pero si ya delineadas como blancos del poder. Es que la genealogía da cuenta de cómo se forman esas positivities que en la arqueología aparecían como producto de unas rupturas cuya historia se esfumaba.

La ruptura profunda en el régimen del discurso científico en la que la problemática de la Vida, y de forma paralela las del Trabajo y el Lenguaje (que delimitan la figura del Hombre)

redistribuyeron el orden de la episteme clásica, fue a la vez condicionante y condicionada por la emergencia del bio-poder. El *bíos* de biopolítica no es, por tanto, sólo lo puesto en juego en unas relaciones de poder, sino lo producido y fijado por una técnicas de saber, lo que está en juego *entre* saber y poder. En efecto, si en la modernidad occidental el poder pudo tomar como objeto a la vida, ello sucedió al calor de un saber que con sus técnicas aisló, fijó e hizo terreno de posible intervención a la Vida en y más allá de los seres vivientes. La vida, en este sentido, como la locura, la sexualidad, etc. no es una simple evidencia, es más bien una *problematización* o el producto de una serie de *biologizaciones* progresivas, no posee una esencia, sino que se ha construido históricamente a partir de una serie de relaciones de fuerzas, de articulaciones de saber y poder.

Intentar recomponer estos umbrales de la biopolítica no tiene un valor meramente erudito. Se trata de los prolegómenos de una escritura en dos sentidos a la vez. Uno que, a través de Foucault, nos lleva al pasado, al nacimiento de la Vida y de la política de la vida en la modernidad occidental. Otro, en el que por medio de ese desvío nos conduzca a *la parte de lo actual* en la biopolítica, a las transformaciones en los enunciados que describen la vida y a las prácticas que la producen tanto como a las técnicas que se encargan de su control hoy¹⁰. Sólo a partir de esa doble dirección nos parece posible un ejercicio de actualización del diagnóstico foucaultiano. Sólo sobre ese trasfondo, nos parece posible, mantener abierta la interrogación foucaultiana sobre la biopolítica.

En efecto, si la Vida moderna, dimensión semi-trascendental más allá de los seres, era el blanco de la biopolítica moderna; si organización, función, medio, población definían la *regularidad en la dispersión* de los enunciados científicos modernos sobre la vida, es válido interrogarnos: ¿cuáles son los enunciados que definen hoy los límites de lo vivo? ¿Cuáles las tecnologías políticas que toman a la vida por objeto? Sin dudas, el suelo a partir del cual era visible, enunciable, pero también normalizable y regulable la vida en la modernidad ha cambiado. Para comprender cómo opera y cuáles son los rasgos de la biopolítica de nuestro tiempo hay que interrogar, por lo tanto, los procesos que han afectado de modo decisivo el estrato del saber biológico contemporáneo, redefiniendo sus límites, sus técnicas y su objeto. Foucault preguntaba ya en los '70, al descubrir el vínculo entre la biología y las ciencias de la información: ¿una biología sin vida? Por lo menos, sin la Vida tal cual fue puesta en juego entre saber y poder modernos. En su lugar: genes, macromoléculas, información, mensajes, códigos, sistemas. Mantener abierta la interrogación foucaultiana, implica prestar atención a estas nuevas realidades y los interrogantes que nos proponen. Ese es el umbral de la biopolítica en el cual nos encontramos.

Referencias

- Agamben, (1995): *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, Valencia, 1998.
- (2008a): *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Adriana Hidalgo.

¹⁰ Ese es el sentido último de nuestra investigación. De ello nos hemos ocupado en otros escritos. (Sacchi, 2014; 2015)

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1980): *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pretextos, Valencia, 2002.
- Derrida, Jacques (1996): “Fe y Saber” en *El siglo y el Perdón. Fe y Saber*, Ed. de la Flor, Bs. As., 2003.
- Descartes, Rene (1641): *Meditaciones Metafísicas*, Espasa-Calpe, Bs. As., 1937.
- Foucault, Michel (1963): *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 1997.
- (1966): *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, España, 1984.
- (1975): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1997.
- (1976): *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- (1981): *Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*, Conferencias en la Stanford University, 10-16 de octubre de 1979 en *La vida de los hombres infames*, Caronte, Bs. As., 1996.
- (1994a): *Dits et écrits*, tomo I, Paris, Gallimard, 2001.
- (1994b): *Dits et écrits*, tomo II, Paris, Gallimard, 2001.
- (1994c): *Dits et écrits*, tomo III, Paris, Gallimard, 2001.
- (1997): *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*; FCE, Bs. As., 2000.
- (1999): *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*; FCE., Bs. As., 2000.
- (2001): *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*; FCE, Bs. As., 2002.
- (2004a): *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*; FCE, Bs. As., 2006.
- (2004b): *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*; FCE, Bs. As., 2007.
- Hacking, Ian (1995): *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press, Princeton.
- Ojakangas, Mika (2005): “Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault” en *Foucault Studies*, n. 2, Mayo.
- Paponi, M. Susana (1997): *Michel Foucault. Historia: problematización del presente* Biblos, Bs. As.
- Sacchi, Emiliano (2015): “Biopolíticas postorgánicas: Biotecnología, plusvalía maquina y biocapital” en Gaona y Zaretti (Comps.): *Errancias: corporalidad, información, experiencia*, CEFC, Neuquén, 2015. Disponible en: <http://www.cefc.org.ar/index.php/libro-digital-errancias>
- (2014): “Actualidad y biopolítica. De la población a las moléculas” en Giavedoni J. y Campana, M. (comps.): *Gobierno, Estado y control social*, PEGES - UNR, Rosario, 2014. Disponible en: https://www.academia.edu/6336924/Actualidad_y_biopol%C3%ADtica_de_la_poblaci%C3%B3n_a_las_mol%C3%A9culas
- (2014): “Del munus común a la vida impersonal. Comunidad y biopolítica en R. Espósito” en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*; Ed. Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, España. Vol. 2. Noviembre de 2014. Disponible en: <http://www.usc.es/revistas/index.php/ricd/article/view/2350/2471>

- (2014): “*The biopolitical paradox: population and security mechanisms*” en *International Social Science Journal* de UNESCO, ISSJ N° 205/206, Blackwell & UNESCO, Londres. Disponible en:
https://www.academia.edu/6336827/The_biopolitical_paradox_population_and_security_mechanisms
- Sacchi, E. y Saidel, M. (2014): “*De la biopolítica a la estética de la existencia: ¿hacia una política de la vida?*” en *Revista Revista El banquete de los dioses*, no.3, Ed. Instituto de Investigaciones Gino Germani – UBA, Bs. As., Noviembre de 2014. Disponible en:
http://www.banquetedelosdioses.com.ar/3/01_SacchiySaidel.pdf
- Tarizzo, Davide (2010): *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Bari-Roma.
- Veyne, Paul (2008):, *Foucault, pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona.

Una apología de las posturas funcionalistas del progreso científico

A defence of functionalist approach to scientific progress*

DAMIAN ISLAS MONDRAGÓN**

Resumen: Análizo los principales argumentos en torno a la dependencia teórica de los enunciados y conceptos observacionales tomando como eje de discusión la postura de Gerhard Schurz. Después discuto los principales argumentos sobre la dependencia teórica de la percepción. Finalmente analizo la dependencia teórica de la experimentación científica teniendo como eje de discusión la postura de Allan Franklin. Muestro que un rasgo positivo de la dependencia teórica de la observación y la experimentación es que una teoría científica puede establecer los mecanismos para evaluar la importancia de los fenómenos observados inesperados. Estos mecanismos sin duda constituyen un instrumento esencial para el progreso científico.

Palabras clave: Dependencia teórica de la Observación. Dependencia Teórica de la Percepción. Dependencia Teórica de la Experimentación. Conceptos teóricamente neutrales. Progreso Científico.

Abstract: I analyze the main arguments about theory-dependence of scientific observational sentences and concepts. I discuss the proposal of Gerhard Schurz on the matter. Then I discuss the main arguments about theory-dependence of human perception. Finally, I analyze theory-dependence of scientific experimentation. I discuss the proposal of Allan Franklin on the matter. I show that a positive feature of theoretical dependence of observation and experimentation is that a scientific theory could establish the necessary methodological mechanisms with which scientists might recognizing and evaluating the cognitive importance of observed unexpected phenomena. These mechanisms undoubtedly constitute an essential tool for scientific progress.
Keywords: Theory-Dependence of Observation. Theory-Dependence of Perception. Theory-Dependence of Experimentation. Theory-Neutral Observation Concepts. Scientific Progress.

Recibido: 07/08/2014. Aceptado: 19/02/2015.

* Este artículo fue realizado con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México para realizar una estancia sabática de investigación en el Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales (CEPHCIS) de la UNAM.

** Orcid: 0000-0001-8538-6835. Docente e Investigador del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Juárez del Estado de Durango. Líneas de investigación: Filosofía de la Ciencia. Progreso Cognitivo de la Ciencia. Experimentos Mentales. Últimas publicaciones: *Teorías contemporáneas del progreso científico: un análisis filosófico en torno al progreso cognitivo de la ciencia*, Plaza y Valdés, México, 2015; "La falsación empírica y los problemas lacunae". *Revista de Filosofía*, Vol. LIII, No. 137, 2014, pp. 33-41. Universidad de Costa Rica. Contacto: damianislas@ujed.mx / damian.islasmondragon@utoronto.ca

1. Introducción

El lenguaje científico que utiliza la ciencia suele ser dividido en dos tipos, a saber, el *lenguaje observacional* –con el cual son designadas las relaciones y propiedades de entidades y procesos científicos observados (y observables)– y el *lenguaje teórico* con el cual los científicos se refieren a las entidades y procesos científicos inobservados (e inobservables). Cada vez que un nuevo instrumento científico es inventado, se cree que la probabilidad de que un enunciado o concepto teórico se convierta en un concepto observacional se incrementa, motivando el progreso cognitivo de la ciencia¹.

No obstante, se ha argumentado que los enunciados observacionales exhiben una fuerte dependencia teórica al grado de convertir a la ciencia empírica en una práctica epistémica “circular” cuya producción de conocimiento objetivo puede ponerse seriamente en duda. De ser así, convertir enunciados teóricos en enunciados observacionales vía el perfeccionamiento tecnológico no sería una condición suficiente para el progreso de la ciencia.

Para desarrollar mi estudio, primero analizo críticamente los principales argumentos en torno a la dependencia teórica de los enunciados y conceptos observacionales tomando como eje de discusión la propuesta de Gerhard Schurz (2015) sobre los conceptos observacionales teóricamente neutrales. Después discuto algunos de los principales argumentos con los que se defiende la dependencia teórica de la percepción. Posteriormente reviso algunos de los argumentos que sostienen la dependencia teórica de la experimentación científica teniendo como eje de discusión la propuesta de Allan Franklin (2015). A lo largo del texto muestro que lo que es potencialmente observable, así como lo que es potencialmente no observable desde un punto de vista cognitivo parece depender de las teorías que los científicos asumen previamente y con las cuales configuran sus expectativas y formas de ver el mundo. No obstante, esta dependencia teórica no es del todo negativa y cumple una función importante para el progreso científico ya que puede servir para establecer los mecanismos metodológicos necesarios con los que puede ser detectada y evaluada la importancia cognitiva de los fenómenos observados inesperadamente. Finalmente, presentaré algunas conclusiones que pueden inferirse del presente estudio.

2. La dependencia teórica de los conceptos observacionales

Las teorías filosóficas que afirman la fuerte dependencia teórica de los enunciados observacionales sostienen que la ciencia empírica es una práctica epistémica “circular” incapaz de producir conocimiento objetivo del mundo. Veamos por qué. Supóngase que T_1 y T_2 son dos teorías científicas propuestas para explicar y predecir ciertos fenómenos y procesos observables y que ambas teorías pueden estar sujetas a cierto grado de corroboración empírica. Debido a que la evidencia científica en pro o en contra de ambas teorías consistiría en confirmar o en refutar algunas de sus predicciones observacionales, si la evidencia empírica

1 Podemos dividir a los instrumentos científicos en tres tipos, a saber, (I) aquellos que extienden el dominio de lo que puede ser observable como los microscopios, los telescopios, los amplificadores, etc.; (II) aquellos que permiten establecer regularidades como el barómetro o el termómetro y (III) aquellos que permiten inferir la existencia de alguna entidad física inobservable en t_1 como la cámara de gas de Wilson, el microscopio electrónico o los tomógrafos por emisión de positrones o por imágenes de resonancia magnética.

fuera *totalmente* dependiente de T_1 o T_2 , respectivamente, entonces no existiría evidencia empírica independiente con la cual fuera posible refutar o confirmar las explicaciones y predicciones de estas teorías. Este caso hipotético convertiría en auto-justificables cada una de las explicaciones y predicciones emitidas tanto por T_1 como por T_2 .

Por otro lado, si las explicaciones y predicciones empíricas que cada una de estas teorías emitiera fueran opuestas o suficientemente distintas entre sí, esto es, si ambas teorías fueran mutuamente inconmensurables, tendríamos que postular un tipo de evidencia neutral con la cual fuera posible evaluar de manera objetiva ambas teorías. Ciertamente, la postulación de una evidencia neutral de este tipo tendría que ser ella misma independiente no sólo de T_1 y T_2 , sino de cualquier otra teoría que inclinara la balanza a favor de alguna de las teorías bajo evaluación. En cualquier caso, tanto la auto-justificación de T_1 y T_2 como la postulación de una evidencia neutral con estas características, parece representar un reto para la formulación de una teoría acabada del progreso empírico de la ciencia.

Se ha argumentado² que una posible solución a este dilema es hacer una distinción entre los conceptos que dependen de una teoría, digamos de T_1 , y los conceptos que dependen de teorías o hipótesis secundarias y auxiliares de T_1 . El primer tipo de conceptos es el que estaría directamente bajo prueba, mientras que los conceptos del segundo tipo lo estarían sólo de manera indirecta. Sin embargo, aunque con esta estrategia podemos evitar justificar ciertos conceptos ligados a teorías e hipótesis secundarias y auxiliares; todavía tenemos el problema de tener que justificar los conceptos ligados a la teoría principal. Como podemos esperar, tampoco es fácil alcanzar un consenso en relación a la construcción de una distinción clara y precisa entre estos dos tipos de conceptos, sobre todo cuando estamos evaluando empíricamente una teoría científica como un todo.

Por otro lado, dejar de evaluar –o hacerlo deficientemente– uno o más de los conceptos pertenecientes al ámbito de las teorías secundarias y auxiliares podría repercutir en la evaluación de los conceptos dependientes directamente de T_1 . Como ha señalado correctamente Gerhard Schurz, al final de la cadena de conceptos bajo evaluación siempre quedarían algunos conceptos ligados a teorías empíricamente injustificadas lo que nos conduciría a una regresión justificatoria *ad infinitum*. De acuerdo con Schurz, para evitar esta regresión es necesario postular la existencia de conceptos observacionales teóricamente neutrales (Schurz 2015: 140).

Los conceptos observacionales teóricamente neutrales surgirían de la experimentación científica, por lo que no dependerían del conocimiento previamente aceptado por las teorías. De acuerdo con Schurz, para mostrar que las ciencias empíricas pueden alcanzar conocimiento objetivo, esto es, no circular, no auto-justificatorio ni regresivo; basta con refutar la tesis de la total dependencia teórica de los conceptos observacionales mediante la justificación de este tipo de conceptos teóricamente neutrales. A continuación analizaré la propuesta de Schurz con el objetivo de evaluar sus resultados y utilidad para solucionar el problema de la dependencia teórica –total o parcial– de los conceptos observacionales que emite la ciencia y su repercusión en la idea de progreso científico.

2 Véase Hempel, 1988: 154.

Para comenzar nuestro análisis, lo primero que debemos precisar es el tipo de enunciados y conceptos observacionales que están bajo discusión. Un ejemplo aparentemente inocuo de un enunciado observacional es el siguiente: “este objeto es verde”. Se ha argumentado que este tipo de enunciados trasciende el contenido de la experiencia subjetiva al ser expresados en un modo realista a través de enunciados como “este objeto”. No obstante, es un hecho que nuestras creencias sobre estos objetos podrían ser erróneas y ciertamente el origen del error podría ser multifactorial, a saber, la alucinación, la impericia visual, etc.

De acuerdo con Schurz, aunque el argumento de que podríamos estar en un error al respecto de nuestras creencias sobre estos y otros objetos es correcto; esta situación *no es atinente* para el debate sobre la dependencia teórica de la observación el cual tiene que ver con el *contenido* de una observación y su supuesta dependencia con el contenido de las teorías que asumimos previamente y que configuran nuestras expectativas y formas de ver el mundo. Que alguien asuma una postura epistemológica específica, por ejemplo una postura realista o una postura idealista de tipo fenomenológico, al respecto de la existencia o no de ciertos objetos en el mundo no afecta, afirma Schurz, el contenido de sus observaciones; sino sólo su *interpretación*. Como sabemos, el término “objeto” para un realista se refiere a un tipo de entidad que se asume está fuera de nuestra experiencia; mientras que para un fenomenalista dicha entidad se asume como interna a nuestra experiencia. No obstante, asumir cualquiera de estas posturas no cambiaría, sostiene Schurz, la observación de algo “verde” en una observación de algo “azul” (Schurz, 2015: 141).

Si bien Schurz acepta que las teorías que asumimos previamente determinan la selección de los problemas relevantes para la investigación científica y el tipo de observaciones que los científicos desean encontrar, éstas no determinan, sostiene este autor, el “contenido” de estas observaciones, esto es, los defensores de teorías incompatibles no necesariamente observan cosas diferentes al acercarse, por ejemplo, a un mismo experimento o a una misma área espacio-temporal específica. A lo más, las diferentes expectativas y formas de ver el mundo implícitas en cada teoría puede provocar que los científicos ignoren ciertas observaciones por considerarlas irrelevantes y se centren en otras que consideren importantes. De acuerdo con Schurz, una prueba inter-subjetiva –o en este caso inter-teórica– que evaluara de manera objetiva el contenido de las observaciones no sólo sería posible; sino que representaría una manera de evitar el dogmatismo científico (Schurz, 2015: 142).

Sin embargo, las cosas no parecen ser tan sencillas como piensa Schurz. Imaginemos nuevamente que dos teorías científicas –digamos T_1 y T_2 – tienen intereses comunes de investigación, pero exhiben incompatibles expectativas y formas de ver el mundo. Ciertamente T_2 podría hacer notar un rasgo particular, digamos el rasgo X, que T_1 pasa por alto –de manera voluntaria o involuntaria– *siempre y cuando* X esté en el espectro de las observaciones que T_2 no ignora. En el caso de la prueba intersubjetiva a la que se refiere Schurz entre dos teorías científicas distintas o entre dos tradiciones de investigación incompatibles, el rasgo X ignorado por una tradición Tr_1 podría ser “traído a la conciencia” de los defensores de otra tradición Tr_2 siempre y cuando X esté en el espectro de variables que la prueba analiza. Lo anterior implica, al menos, que lo que es *potencialmente observable* sí depende de las teorías y tradiciones de investigación, específicamente de su espectro o rango de visión.

Ahora bien, podríamos preguntarnos que pasaría si todas las teorías o tradiciones involucradas en la evaluación inter-teórica ignoran un rasgo Y específico, esto es, si ninguna

tuviera la capacidad de reconocer Y debido al rango de visión implícito en todas estas teorías. La respuesta es que Y simplemente pasaría inadvertido para ciencia actual, lo que muestra de manera negativa que lo que es *potencialmente no-observable* para la ciencia también parece depender de las teorías o tradiciones científicas incluso cuando pensamos en éstas como un conjunto de teorías. Se argumentará que el debate sobre la dependencia teórica de la observación tiene que ver con rasgos observados y no con rasgos potencialmente observables o no-observables. Sin embargo, notemos a este respecto que aunque T_2 o Tr_2 pudieran hacer que T_1 o Tr_1 dirijan su atención a un rasgo X o Y que T_1 o Tr_1 no pueden ver a pesar de constituir rasgos pertinentes para sus ámbitos de investigación; esta situación implica, al menos, la dependencia de T_1 o Tr_1 de otras teorías y tradiciones para alcanzar cierto grado de objetividad explicativa y evitar lagunas explicativas.

Regresando al contenido cognitivo de los enunciados y conceptos observacionales, podemos clasificar las observaciones científicas en dos tipos. El primer tipo corresponde a las observaciones *indirectas* que se realizan con instrumentos científicos avanzados para detectar, por ejemplo, galaxias, bacterias o electrones. El segundo tipo corresponde a las observaciones que se realizan de manera *directa* como las percepciones visuales de colores, formas, etc. De acuerdo con Schurz, los datos científicos obtenidos a través de observaciones indirectas constituyen *interpretaciones* de observaciones realizadas de manera directa. Como tales, las observaciones indirectas son dependientes de las teorías aceptadas previamente con las cuales se justifica, por ejemplo, el funcionamiento correcto de un microscopio (como sabemos, el funcionamiento correcto de un microscopio involucra teorías mecánicas, ópticas, etc.) o la precisión de las mediciones que hace un telescopio (teorías matemáticas involucradas en su construcción). Sin embargo, los científicos son capaces de tener observaciones directas, afirma Schurz (2015: 147). Por ejemplo, cuando un químico dice haber “observado” un ácido basado en una prueba con papel tornasol, a lo que en realidad se refiere es que ha observado que el papel tornasol se tornó rojo. La inferencia que el científico hace en relación a la presencia de ácidos químicos a partir de este cambio de coloración es, en efecto, resultado de una interpretación teórica basada en una observación directa.

A este respecto, es sólo a partir de la existencia de cierta controversia en relación a lo que dos o más científicos infieren o interpretan de una observación directa, que la ciencia puede progresar cognitivamente al iniciarse cierta reflexión en torno a las asunciones teóricas implícitas que condujeron a los científicos a inferir diferentes resultados cognitivos.³ De acuerdo con Schurz, en este tipo de controversias las observaciones directas pueden servir como posibles generadores de acuerdos teóricos *neutrales* a los cuales los científicos pueden recurrir en caso de desacuerdos serios en sus interpretaciones.

Me parece que el argumento de Schurz presenta, al menos, dos problemas. Por un lado, no podemos negar que existe cierta dependencia teórica incluso en las observaciones directas. Cuando el químico “observó” que el papel tornasol se tornó “rojo”, este enunciado científico sólo pudo ser emitido involucrando una teoría, aunque sea mínima, del color⁴. Por otro lado, y aún más importante, es que Schurz no reconoce que existe cierta dependencia teórica que *guía* el proceso experimental que realiza el científico. Esto es, sin una teoría

3 Los desacuerdos en ciertos diagnósticos médicos son ejemplos de este tipo de controversias.

4 La misma crítica puede hacerse para el enunciado “este objeto es verde” que mencionamos más arriba.

científica que le indique al científico qué hacer, ningún experimento se llevaría al cabo y, por lo tanto, la presencia del color rojo en el papel tornasol no tendría sentido. Más adelante profundizaré en la importancia que tiene la dependencia teórica de la experimentación científica para este debate.

Algo parecido sucede con el principio del relativismo lingüístico el cual sostiene que sólo podemos percibir lo que es describible conceptualmente. De acuerdo con Schurz, aunque podemos admitir que diferentes culturas han desarrollado diferentes sistemas conceptuales a partir de los cuales describen su propias percepciones, esto no implica que la experiencia perceptual en sí misma sea dependiente del lenguaje. Si los miembros de estas culturas no fueran capaces de aprender el significado de ciertos conceptos observacionales a través de un entrenamiento visual directo, esto es, vía ciertos actos demostrativos como “esto es verde” y “esto es azul”, entonces el argumento de la dependencia lingüística de la experiencia sería válido, lo que rechaza Schurz (2015: 148).

En el fondo del argumento de Schurz existe el presupuesto de que es posible distinguir tajantemente entre la experiencia perceptual de un objeto y el lenguaje con el que concebimos dicha experiencia. A mí me parece que no es tan claro que sea posible distinguir con precisión entre el contenido “puro” de una observación y la descripción lingüística de dicho contenido, sobre todo si tomamos en cuenta que la manera de acceder a la información cognitiva del contenido de una observación es precisamente a través de nuestro lenguaje que le da “forma” al contenido de nuestras experiencias. Seguramente Schurz argumentaría que la “forma” y el “contenido” de una experiencia perceptual son dos cosas distintas. Sin embargo, lo que quiero enfatizar es que sin una forma adecuada, ningún contenido experiencial podría siquiera ser concebido. En otras palabras, el contenido de una experiencia conceptual es inextricable de la forma –en este caso lingüística– con la que traemos a nuestra conciencia cognitiva dicho contenido experiencial de la percepción.

Con los elementos hasta aquí analizados, Schurz estableció los elementos que considera deben poseer los conceptos observacionales teóricamente neutrales, a saber, (A) el criterio que define a un concepto observacional no es de tipo lógico; sino de tipo empírico y psicológico en el sentido de que es relativo a la capacidad sensorial humana; (B) un concepto observacional es un concepto cuya denotación puede ser reconocida a través de la percepción y (C) un concepto observacional es aprendido vía experimentos no verbalizados del tipo “esto es verde” y “esto es azul” que involucra actos empíricamente corroborables que evitan los reportes introspectivos que pudieran confundir la percepción con interpretaciones teóricamente dependientes. Así, de acuerdo con Schurz, un concepto observacional es teóricamente neutral si y sólo si todos los humanos de diferentes culturas pueden comprenderlo a través de experimentos de aprendizaje demostrativo bajo condiciones físicas, biológicas y psicológicas normales de observación. Este aprendizaje es independientemente de la información, lenguaje y cultura que inevitablemente poseen las personas (Schurz, 2015: 150 y 151).

Como podemos ver, la tesis que defiende Schurz está fundamentalmente basada en el éxito que tengan los experimentos en torno al aprendizaje demostrativo con personas de diferentes culturas. Por supuesto, los resultado de este tipo de experimentos varía si se trata del aprendizaje de conceptos observacionales simples o complejos. Pero lo que quiero enfatizar aquí es que Schurz no toma en cuenta que los experimentos mismos pueden involucrar cierto

grado de dependencia teórica en su formulación y realización. No obstante, antes de pasar al análisis de la dependencia teórica de la experimentación, conviene abordar el tema de la percepción dado que en el fondo del debate sobre la dependencia teórica de la observación existe un debate todavía más profundo en torno a dependencia teórica de la percepción que parece estar en la base de las observaciones científicas.

3. La dependencia teórica de la percepción

A este respecto, es famoso el ejemplo de la imagen del pato-conejo utilizado por Joseph Jastrow (1901: 295) la cual puede verse indistintamente como un pato o como un conejo, lo que evidenciaría, según algunos autores, la dependencia teórica de la percepción humana.⁵ De acuerdo con Schurz, el carácter constructivo de los procesos visuales sólo refutan el llamado Realismo Directo que sostiene que podemos ver las cosas de manera directa como son en sí mismas, esto es, sin la mediación de procesos –de carácter visual y neurológico– que construyen imágenes intermedias entre nosotros y los objetos que percibimos.

Ciertamente son pocos los autores que defienden el realismo directo, pero lo que enfatiza Schurz es que nuestra percepción y sus resultados son independientes de la información previamente aprendida. Muestra de ello es que a pesar de la advertencia que se le puede hacer a cualquier persona en relación a la ilusión visual que causan ciertas imágenes como la del pato-conejo, “todos” –afirma Schurz– tienden a seguir teniendo la misma ilusión perceptual.⁶ De acuerdo con Schurz, esto se debe a que el proceso humano de la percepción en general y de la visión en particular están basados en mecanismos innatos que hemos desarrollado durante millones de años de evolución, lo que explica por qué bajo condiciones “normales” –físicas, biológicas y psicológicas– podemos acceder a representaciones visuales correctas de la realidad; mientras que bajo ciertas circunstancias “anormales” sufrimos ilusiones ópticas. Por lo anterior, afirma Schurz, la dependencia de la percepción no ocurre en relación a la “información aprendida” previamente; sino, a lo más, en relación a las “teorías innatas” que todos los humanos comparten (Schurz, 2015: 144 y 145).

Analicemos el argumento de Schurz. Lo primero que hay que decir es que la dependencia de la percepción no ocurre en relación a las “teorías innatas” como afirma; sino en relación a los *mecanismos innatos* que supuestamente compartimos. Pero lo que me interesa enfatizar aquí es que la apelación a mecanismos “innatos” por parte de Schurz para explicar las ilusiones perceptuales y echar abajo el argumento de la dependencia teórica de la percepción asociado a las imágenes del tipo pato-conejo, parece no abordar la discusión actual en torno a la validez de las teorías innatistas en psicología y en las ciencias cognitivas.

5 En la misma línea argumentativa, Hanson ([1958] 1977: 13) reproduce una imagen que parece un antílope mientras que Wittgenstein ([1945] 2003: 447) reproduce la imagen original de Jastrow.

6 El tipo de imágenes como la del pato-conejo que pueden conducirnos a errores perceptuales son de tres tipos, a saber, (a) pobreza de estímulo (como en el caso de imágenes vistas en la oscuridad); (b) de alta complejidad (como en el caso de radiografías médicas) y (c) imágenes ambiguas. La imagen del pato-conejo pertenece a esta última clase.

Como sabemos, uno de los principales problemas del innatismo o nativismo desde el punto de vista de las ciencias empíricas es que sus hipótesis carecen, por su propia naturaleza, de fundamentación empírica. No obstante, existen otros aspectos problemáticos todavía más fundamentales que están enfocados al concepto mismo de ‘innato’. En este sentido, se argumenta que este concepto es un concepto “fundamentalmente confuso” al subsumir bajo un mismo término diferentes propiedades independientes entre sí. Algunas de las propiedades asociadas al concepto de “innato” son: (i) tener una explicación adaptativa evolutiva; (ii) ser insensible a la variación de factores extrínsecos; (iii) estar presente desde el nacimiento; (iv) ser universal en el sentido pan-cultural del término, esto es, estar presente en todas las culturas humanas y (v) no ser adquirido vía el aprendizaje (véase Griffiths, 1997; Bateson, 2000 y Oyama, 2000).

Una de las críticas que se le han hecho a los defensores de las teorías innatistas sobre todo en ciencias cognitivas es que confunden estas y otras propiedades bajo un *mismo* concepto: el de ‘innato’. No obstante esta confusión, los defensores del innatismo realizan inferencias ilícitas al asegurar que si un rasgo evolutivo específico exhibe una de estas propiedades, es probable que dicho rasgo posea una o más de las otras propiedades (Griffiths, 1997: 60). Y ciertamente, al parecer Schurz también recurre a este tipo de inferencias ilícitas cuando de la propiedad (iv) infiere la propiedad (v), esto es, del argumento de que a pesar de las advertencias, *todos* tienden a seguir teniendo la misma ilusión perceptual al observar la imagen del pato-conejo, Schurz infiere sin justificación alguna que la dependencia de la percepción no ocurre en relación a la información aprendida. Notemos, finalmente, que Schurz había sostenido previamente que el contenido de las observaciones no depende de la postura epistemológica elegida. Sin embargo, al parecer Schurz comete la misma falta al desechar la idea de que la percepción no depende de la información adquirida aduciendo una postura biológica previa, esto es, el innatismo. En la siguiente sección analizaré algunos de los argumentos que se han formulado para mostrar la dependencia teórica de la experimentación. Dada la extensión del tema, en particular analizaré la postura al respecto desarrollada recientemente por Allan Franklin (2015).

4. La dependencia teórica de la experimentación

De acuerdo con la dependencia teórica de la experimentación, los conceptos observacionales teóricamente neutrales que defiende Schurz son imposibles si los conceptos con los que son descritos los resultados experimentales de la investigación científica poseen diferentes e incompatibles significados. El ejemplo utilizado por Franklin es el concepto de ‘masa’ el cual en la mecánica de Newton se refiere a una constante, mientras que en la mecánica relativista de Einstein este mismo concepto depende de la velocidad del objeto (Franklin, 2015: 157).

Franklin afirma que a pesar de que los defensores de ambas posturas teóricas competidoras describen cada procedimiento experimental de manera distinta, ambos pueden estar de acuerdo en que ciertamente las respectivas predicciones y mediciones que se desprenden de cada procedimiento son genuinamente obtenidas. Por lo anterior, Franklin considera que el verdadero problema de la inconmensurabilidad está en el nivel experimental y no en el nivel teórico (Franklin, 2015: 158).

El primer problema con los procedimientos experimentales utilizados en ciencia es que éstos pueden depender de una teoría no sólo desde un punto de vista cognitivo, sino metodológico. Desde el punto de vista cognitivo, como consignamos más arriba, la emergencia de un rasgo observacional Z –o de manera negativa, la no emergencia del rasgo Z– puede depender a tal grado de la formulación y alcance de los procedimientos experimentales que difícilmente podemos aceptar que Z sea una evidencia confiable de la metodología experimental sin caer en la circularidad argumentativa mencionada en la primera sección. Por lo anterior, la dependencia teórica de los procedimientos experimentales puede ser analizada en los mismos términos con los que hemos analizado la dependencia teórica de los conceptos observacionales.

Desde el punto de vista metodológico, los procedimientos experimentales pueden estar diseñados de tal manera que su ejecución excluya, de manera consciente, la observación de fenómenos no predichos por la teoría o tradición que está detrás de la formulación teórica del experimento con el fin de alcanzar el éxito empírico esperado. En esta misma línea argumentativa, también puede ocurrir que el efecto que tiene una observación no esperada sea minimizado voluntariamente con el mismo fin. Finalmente, puede darse el caso de que los procedimientos experimentales sean forzados o manipulados con el objetivo de explicar exitosamente un rasgo observacional acorde con una teoría previamente aceptada.

En todos estos casos, lo que me interesa enfatizar es que la emergencia –o no emergencia– de un rasgo específico Z en el procedimiento experimental causada por omisiones, fallas o manipulaciones conscientes o inconscientes de los datos observacionales obtenidos, puede repercutir en una deficiente *interpretación* de las observaciones empíricas y/o en la imposibilidad de observar un efecto observacional en particular. En todo caso, un rasgo positivo de la dependencia teórica de la observación y/o de los procedimientos experimentales es que la teoría puede establecer los mecanismos necesarios para reconocer y evaluar la importancia que los fenómenos observados no predichos por la teoría pueden tener para los objetivos cognitivos particulares que se buscan en un momento específico. Estos mecanismos sin duda constituyen un instrumento esencial para el progreso científico.

Por supuesto, no todos los datos teóricos se involucran en el diseño o en la construcción de los procedimientos experimentales. Sin embargo, es un hecho que existen lo que Franklin llama “cortes” que se aplican a los datos en sí mismos o a los análisis que se hacen de los resultados obtenidos experimentalmente. De acuerdo con Franklin, una manera de validar los resultados obtenidos experimentalmente es variar estos cortes y corroborar si los resultados son estables (Franklin, 2015: 162). No obstante, como es de esperarse, tales cortes también repercuten en la interpretación de los resultados obtenidos. Pero lo que me interesa enfatizar aquí, finalmente, es que la utilización de ciertas porciones de datos –lo que implica la exclusión de otras porciones– y la decisión de variar los cortes de una manera determinada y no de otra puede ser una manera de “camuflar” las teorías que se asumen previamente y que están involucradas en el diseño y construcción de los procedimientos experimentales.

Ciertamente, el involucramiento teórico en la construcción y desarrollo de los procedimientos experimentales “vicia” los resultados empíricos obtenidos, mermando la capacidad de la ciencia de producir conocimiento objetivo del mundo. Por lo anterior, la dependencia teórica de los procedimientos experimentales sigue siendo un reto importante para la construcción de una teoría coherente del progreso científico metodológico.

5. Conclusiones

Hemos visto que el tema de la dependencia teórica no se reduce a los enunciados y conceptos utilizados en la ciencia ni a los procedimientos experimentales que realiza. En el fondo de esta discusión también está el tema de la dependencia teórica de la percepción humana. De acuerdo con Schurz, el proceso humano de la percepción está basado en mecanismos innatos desarrollados durante millones de años que explican por qué podemos obtener representaciones correctas e incorrectas. Por su parte, Franklin sostuvo que ante la inconmensurabilidad teórica, dos o más teorías en competencia pueden estar de acuerdo en que las respectivas predicciones y mediciones que se desprenden de cada procedimiento experimental son genuinamente obtenidas, lo que soluciona el problema de la dependencia teórica de los conceptos científicos. Para Franklin, el verdadero problema de la inconmensurabilidad teórica está en el nivel experimental.

A partir del análisis de los diferentes argumentos en pro y en contra de la dependencia teórica de los enunciados observacionales, de los límites de la percepción humana y de los diferentes procedimientos experimentales utilizados en la ciencia; argumenté que es útil trazar una distinción metodológica entre las relaciones y propiedades de entidades y procesos científicos observados/inobservados y observables/inobservables. Los primeros pertenecen al lenguaje teórico mientras que los segundos pertenecen al lenguaje observacional que utiliza la ciencia.⁷ Esta distinción nos permitió establecer que lo que es potencialmente observable y lo que es potencialmente no-observable sí depende de las teorías y tradiciones científicas.

En relación al debate sobre la dependencia teórica de la percepción mostré que las teorías innatistas son insuficientes para explicar por qué una experiencia conceptual es inextricable de la forma lingüística con la que traemos a nuestra conciencia cognitiva el contenido experiencial de la percepción. Finalmente, argumenté que la emergencia –o no emergencia– de un rasgo específico en el procedimiento experimental causada por omisiones, fallas o manipulaciones conscientes o inconscientes de los datos observacionales obtenidos, puede repercutir en una malograda interpretación de las observaciones empíricas que sirven como evidencia científica.

Una clara consecuencia epistémica de esta situación es que, al parecer, ningún experimento crucial utilizado incluso como hipótesis auxiliar puede confirmar o refutar de manera *conclusiva* la pretensión que tiene cada teoría y tradición de investigación en competencia de ser un instrumento epistémicamente confiable para producir explicaciones y predicciones objetivas y racionales de los fenómenos y procesos que postulan. Para evadir esta consecuencia epistémica, todavía debemos indagar cómo podemos justificar los resultados cognitivos obtenidos a través de la experimentación científica sin caer en inferencias inválidas como la circularidad y auto-justificación argumentativa.

⁷ En otro lugar analizo más argumentos sobre la distinción entre el lenguaje teórico y el lenguaje observacional desde un punto de vista epistemológico (Islas, 2016).

Referencias bibliográficas

- Bateson, P. (2000), "Talking the Stink out of instinct" en H. Rose y S. Rose (eds.), *Alas, Poor Darwin*, London: Vintage.
- Franklin, A. (2015), "The Theory-Ladennes of Experiment", *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 46, No. 1, 2015, pp. 155-166.
- Griffiths, P. (1997), *What Emotions Really Are*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hanson, N. (1977), *Patterns of Discovery*, Cambridge: Cambridge University Press, [1958].
- Hempel, C. (1988), "A Problem concerning the Inferential Function of Scientific Theories", *Erkenntnis*, Vol. 28, No. 2, pp. 147-164.
- Islas, D. (2016), "La distinción metodológica entre el lenguaje teórico y el lenguaje observacional: un análisis epistemológico", *Andamios, Revista de Investigación Social*, Vol. 31, mayo-septiembre, en prensa.
- Jastrow, J. (1901), *Fact and Fable in Psychology*, London: MacMillan.
- Oyama, S. (2000), *Evolution's Eye*. Durham: Duke University Press.
- Schurz, G. (2015) "Ostensive Learnability as a Test Criterion for Theory-Neutral Observation Concepts", *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 46, No. 1, 2015, pp. 139-153.
- Wittgenstein, L. (2003), *Investigaciones Filosóficas*, Ciudad de México: UNAM, [1958].

La paradoja del suspenso anómalo

The paradox of anomalous suspense

GEMMA ARGÜELLO MANRESA*

Resumen: En este trabajo se aborda lo que en los debates recientes de filosofía del cine se ha denominado la paradoja del suspenso. Esta paradoja radica en el problema de que algunos espectadores sienten suspenso frente a una narración que ya conocían, partiendo del presupuesto de que la incertidumbre es un estado cognitivo necesario para sentir esta emoción. Se analizan varias propuestas recientes y se ofrece una alternativa a la mismas en la que se recupera la simpatía y la anticipación como elementos que permiten explicar esta paradoja de la reincidencia.

Palabras claves: filosofía del cine, emociones, suspenso, valores morales, simpatía.

Abstract: This paper discusses what recent discussions in philosophy of film have called the paradox of suspense. This paradox lies on the fact that it is problematic that some audiences feel suspense when they watch a narration they already knew, based on the assumption that uncertainty is a necessary cognitive state for this emotion. This work presents recent proposals analyzing the paradox and it provides an alternative explanation based on the role sympathy and anticipation play in this paradox of recidivism.

Keywords: film philosophy, emotions, suspense, moral value, sympathy.

1. Introducción

En la discusión filosófica en estética contemporánea se encuentran diversas aproximaciones orientadas a comprender la recepción emocional de las obras. El caso cinematográfico ha llamado la atención de los filósofos por la frecuencia con que los espectadores miran determinadas películas y cómo la repetición no afecta necesariamente este tipo de recepción.

Si bien es cierto que es común que los espectadores busquen volver a leer o presenciar las mismas obras, el cine es representativo en la medida en que no sólo el espectador asiste a la sala para ver una película, sino también la mira repetidamente en distintos dispositivos, y además compra el libro cuando es una adaptación de una obra literaria. Sin embargo, esta

Fecha de recepción: 12/01/2015. Fecha de aceptación: 24/02/2015.

* Profesora en la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP): gemma.arguellom@gmail.com. Líneas de investigación: Filosofía del Cine, Estética y Filosofía del Arte Contemporáneo y Arte Digital, así como las intersecciones entre Estética, Ética y Filosofía Política. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: "Comunidades alternas. Espacio, memoria y archivo en el arte relacional" (2014), co-coordinado con Mónica Benítez y editado por UAM-Lerma, UAM-Iztapalapa y Guernika.

repetición de la experiencia se torna problemática con el suspenso¹. Este fenómeno, conocido como “la paradoja del suspenso”, responde al cuestionamiento siguiente: “¿Por qué un espectador vuelve a sentir suspenso, si para sentir suspenso se requiere incertidumbre?” (Smuts, 2009, 282). La discusión filosófica reciente que se ha ocupado de este fenómeno proviene de aproximaciones de corte analítico y cognitivo. En este trabajo se cuestionarán varias de ellas, las cuales, al intentar explicar por qué los espectadores sienten de nuevo suspenso, parten de la definición que desde la psicología y la filosofía cognitivas se ha dado de esta emoción.

El suspenso es una reacción emocional en la que el sujeto siente un estado de expectación frente al desarrollo de una acción. Comúnmente se ha caracterizado al suspenso como una emoción que sólo sentimos frente las ficciones narrativas, aunque, como sostienen los trabajos de Ortony, Clore y Collins (1998), el suspenso es una emoción que no es sólo estética y que incluye “una emoción de esperanza y una emoción de miedo asociada con un estado cognitivo de incertidumbre” (Ortony, et al. 1998, 131).

En el caso específico de la recepción emocional de obras narrativas (tanto cinematográficas como literarias) es necesario distinguir el suspenso de la sorpresa o la curiosidad, reacciones emocionales que también responden a un estado de incertidumbre. El suspenso, como señala Brewer (1996), se produce gracias a que en la historia se marca un evento inicial cuyo resultado está causalmente ligado con los posibles resultados del mismo, mientras que el acontecimiento que despierta la curiosidad o la sorpresa difiere por completo de los eventos que lo anteceden. Hitchcock en su entrevista para Truffaut apunta a esta distinción con mayor claridad:

Nosotros estamos hablando, acaso hay una bomba debajo de esta mesa y nuestra conversación es muy anodina, no sucede nada especial y de repente: bum, explosión. El público queda sorprendido, pero antes de estarlo se le ha mostrado una escena completamente anodina, desprovista de interés. Examinemos ahora el suspense. La bomba está debajo de la mesa y el público lo sabe, probablemente porque ha visto que el anarquista la ponía. El público sabe que la bomba estallará a la una y sabe que es la una menos cuarto (hay un reloj en el decorado); la misma conversación anodina se vuelve de repente muy interesante porque el público participa en la escena. Tiene ganas de decir a los personajes que están en la pantalla: «No deberías contar cosas tan banales; hay una bomba debajo de la mesa y pronto va a estallar». En el primer caso, se han ofrecido al público quince segundos de sorpresa en el momento de la explosión. En el segundo caso, le hemos ofrecido quince minutos de suspense. (Truffaut, 1974, 61).

1 A lo largo de este trabajo utilizaré el término suspenso, siguiendo el uso que se le da al término en América Latina. Para aquellos lectores de España, para quienes el término suspense les resulta más conocido, pueden consultar la siguiente nota aclaratoria tomada del Diccionario Panhispánico de Dudas: “Suspense. 1. ‘Expectación por el desarrollo de una acción o suceso, especialmente en una película, obra teatral o relato’ Es voz tomada del inglés, presente también en otras lenguas como el francés; en español debe pronunciarse tal y como se escribe: [suspénse]. Se usa sobre todo en España, pues en el español de América se prefiere la voz suspenso”.

Gerrig señala que “en la perspectiva de Hitchcock, el suspenso requiere que el lector esté en posesión de la información suficiente para apreciar que existe un rango de resultados posibles. El suspenso ocurre cuando los lectores, usando sus propios recursos, no pueden determinar cuál de esos resultados se sucederá” (Gerrig, 1996, 102,103). Es decir, cuando sentimos suspenso requerimos tener incertidumbre de lo que sucederá a partir de un evento sobre el cual la narración nos provee de información relevante. Sin embargo, resulta problemático tener incertidumbre cuando ya conocemos todos los eventos de la historia, porque, como señala Kendall Walton (1990):

Uno puede suponer que una vez que tenemos la experiencia de una obra lo suficiente como para estar familiarizados con los rasgos relevantes de la trama debe perder su capacidad para crear suspenso, y las lecturas o miradas futuras de ésta van a perder la excitación que provocó la primera. Pero, en muchos casos esto no sucede. (Walton, 1990, 260).

En este sentido, la posibilidad de sentir suspenso frente a un evento cuyo resultado ya conocemos aparece como una situación anómala dado que, si bien sabemos lo que va a suceder, la ausencia de un estado de incertidumbre ante lo ya conocido no nos impide sentir de nuevo suspenso. Y sobre esta anomalía descansa el núcleo de lo que se ha denominado como la paradoja del suspenso que analizaré a continuación.

2. La paradoja del suspenso

Siguiendo las definiciones dadas con anterioridad, el suspenso que sentimos frente a las obras narrativas se produciría de la siguiente manera:

1. Se nos muestra un evento inicial.
2. Sentimos incertidumbre frente a las posibles consecuencias que tiene ese evento.
3. Tenemos miedo de que sucedan ciertas consecuencias de ese evento y tenemos esperanza de que sucedan otras.
4. Sentimos suspenso.

El suspenso resulta paradójico cuando el espectador repite la experiencia, pues si conoce el evento inicial, y en consecuencia sabe lo que va a suceder, no se encontraría en un estado de incertidumbre, por lo cual no podría sentir suspenso y, sin embargo, lo siente. Retomando a Aaron Smuts (2008, 282) la paradoja se presentaría de la siguiente manera:

1. El suspenso requiere incertidumbre.
2. El conocimiento del resultado de la historia impide la incertidumbre.
3. Sentimos suspenso frente a algunas narraciones cuando sabemos el resultado de lo que sucederá.

Una de las aproximaciones para explicar este fenómeno es la que propone Walton (1990), quien toma como punto de partida su teoría de los juegos imaginarios (make-believe). Para

Walton entramos en un juego imaginario con una ficción cuando nos imaginamos su contenido como verdadero dentro del marco que ésta establece, esto es “imaginamos que una proposición P es ficcionalmente verdadera”. Por otro lado, cuando sentimos una emoción frente a una obra de ficción, si bien es cierto que sentimos algunos de los síntomas fisiológicos que normalmente la acompañan, ésta es distinta a la que sentimos frente a un hecho no ficticio, dado que no reaccionamos de la misma forma y no creemos que su contenido sea verdadero.

Walton considera que lo que uno siente frente a la obra, por ejemplo de terror, no es miedo, dado que el estado emocional no responde a una creencia (es decir, no creemos que el contenido de una ficción es verdadero) sino a un contenido que consideramos ficcionalmente verdadero dentro del juego imaginario que establecemos con ella. Para Walton es equivocado afirmar que sentimos una emoción frente al mundo ficcional que nos presenta la obra, sino una cuasi-emoción, esto es, nos imaginamos que sentimos tal o cual emoción, aún a pesar de que fisiológicamente sentimos sensaciones similares a aquellas las que tenemos frente a una situación real. Walton considera que cuando repetimos nuestra experiencia con la ficción, aún a pesar de que el espectador conozca el resultado de los acontecimientos, se puede volver a sentir una cuasi-emoción si el espectador se imagina que no conoce la historia. Asimismo, el espectador puede sentir cuasi-suspense de nuevo en la medida en que además pueda imaginarse a sí mismo estando de nuevo en un estado de incertidumbre. Aquí Walton establece una distinción entre entrar en un juego en el que el espectador se imagina que el contenido de una ficción es ficcionalmente verdadero e imaginarse que no conoce el mundo de la ficción y, por lo tanto, imaginarse estando en un estado de incertidumbre. En este sentido afirma:

‘Lo que los lectores saben’ es ambiguo, ahora nos damos cuenta de que hay una distinción entre lo que ellos “saben” *qua* participantes en sus juegos imaginarios y lo que saben *qua* observadores de un mundo ficcional (el mundo de la obra y el mundo de sus juegos), entre lo que es ficcional que saben y lo que saben que es ficcional. (Walton, 1990, 270).

Sin embargo, como señala Yanal (1996), la respuesta que Walton ofrece a la paradoja tiene un problema fundamental, ya que Walton olvida que estar en un estado de incertidumbre depende de que no haya certeza frente a una determinada situación. Parece que Walton considera que el caso hipotético de un espectador que se imagina a sí mismo estando en un estado de incertidumbre, cuando al mismo tiempo tiene certeza de lo que va a pasar, es equivalente al que presentan ciertas situaciones en las que una persona se imagina estando en una situación de incertidumbre (por ejemplo, ser enterrada viva) y tiene la certeza de lo que realmente sucede (por ejemplo, saber que no lo está, porque sabe que está recostada sobre la cama), y aún a pesar de ello siente, por ejemplo, miedo. En el segundo caso la certeza se basa en el conocimiento que se tiene de la situación presente y, a pesar del mismo, la persona puede imaginarse estar en un determinado estado hipotético y sentir una emoción. Sin embargo, en el primer caso el espectador de una ficción no pierde la certeza que tiene gracias al conocimiento que ya adquirió acerca de las situaciones que presenta la historia y, aún a pesar de que pueda imaginarse a sí mismo estando en un determinado estado, a medida que sigue el contenido de la ficción y no pierde el conocimiento que tiene de dicho

contenido, este contenido determinará o influirá en la posibilidad de imaginarse estando en dicho estado, impidiendo justo estar en el de incertidumbre. Por otro lado, ya sea frente a situaciones ficticias que una persona puede imaginar frente a una obra de ficción, o frente a situaciones que la misma persona imagina sobre sí misma, la certeza que tiene sobre ciertos acontecimientos no se pierde, porque en el primer caso sabe lo que sucederá, mientras que en el segundo sabe lo que no sucede.

Efectivamente, como señala Walton, el hecho de que el espectador no pueda entrar en un estado de incertidumbre, gracias a la certeza que tiene de lo que va a suceder, no impide que vuelva a imaginarse las situaciones que presenta la ficción como ficcionalmente verdaderas. Sin embargo, imaginar el contenido de una obra de ficción como ficcionalmente verdadero es distinto a conocer con certeza dicho contenido, así como también tener la certeza de conocerlo, de tal forma que el espectador no podría entrar de nuevo en un estado de incertidumbre, pues la certeza depende del contenido de la ficción, que ya conoce, y no del contenido imaginativo que tiene para sí mismo. Además, si imaginarse estar en un estado de incertidumbre frente a una obra implica imaginarse no conocer el curso que tomarán los acontecimientos, también sería necesario imaginar olvidarlos, ya que previamente había certeza de conocerlos.

Finalmente, parece que en la propuesta de Walton se presentarían distintas cuasi-emociones, una cuando el espectador se imagina teniendo una emoción por primera vez frente a un contenido que imagina como ficcionalmente verdadero por primera vez, y otra cuando la experiencia se repite, puesto que el espectador entonces se imagina teniendo una emoción por segunda vez, ahora gracias a que se imagina estando en un estado de incertidumbre por primera vez frente a un contenido que imagina que no conoce pero que a su vez imagina como ficcionalmente verdadero por segunda vez. Ahora bien, si la experiencia se repitiera por tercera o cuarta vez, el contenido que condiciona las cuasi-emociones sucedería *ad infinitum*².

Por su parte, Richard Gerrig considera que la propuesta de Walton “requiere que los espectadores imaginen que no saben lo que pasará y al mismo tiempo generen preferencias a la luz de lo que ellos imaginan que no saben” (Gerrig, 1989, 279) y frente a ella propone la teoría “del olvido momento a momento” (Gerrig, 1997). Partiendo de una aproximación cognitiva a la recepción de los textos fílmicos y literarios³, Gerrig considera que mientras estamos leyendo un libro o mirando una película estamos constantemente haciendo hipótesis y predicciones del curso que pueden tener los acontecimientos⁴. Al mismo tiempo opera lo que él denomina una “expectación de unicidad”, que consiste en la expectativa de que cada experiencia sea única, la cual, según él, también se encuentra en los procesos cognitivos que guían nuestra experiencia en el mundo, de tal forma que “nuestra arquitectura cognitiva casi requiere experiencias de suspenso” (Gerrig, 1996, 103). Cuando repetimos nuestra experiencia frente a una ficción esa “expectación de unicidad” falla y para Gerrig caeríamos en una “ilusión cognitiva” (Gerrig, 1989).

2 Agradezco a uno de los/las revisores/as anónimos/as por señalar la posibilidad de esgrimir este argumento.

3 Una aproximación en este sentido es la que ofrece Carroll (1990), Bordwell (1996) y el mismo Gerrig (1996).

4 Para Carroll la generación constante de hipótesis se explica gracias a que muchas narraciones tienen una estructura narrativa erotética, esto es, “las escenas, situaciones y eventos que aparecen tempranamente en la historia están relacionados con escenas, situaciones y eventos posteriores, de tal manera que las preguntas están relacionadas con respuestas” (Carroll, 1990, 130). Una explicación similar se puede encontrar en Bordwell (1996).

Para Gerrig la memoria es un activador de la expectación de unicidad que el espectador tiene frente a lo que va sucediendo en la historia. Cuando éste tiene incertidumbre frente al resultado de eventos repetidos, su memoria no funciona de manera completa y olvida ciertos momentos cruciales que le impiden tener una visión precisa de lo que va a suceder. De ahí que, en consecuencia, vuelva a experimentar los sucesos como si fuera la primera vez.

Gerrig no toma en cuenta que de la misma forma que estamos inmersos en una rutina, y la buscamos porque nos da seguridad, en algunas ocasiones queremos tener experiencias únicas, como lanzarnos de un paracaídas. Tampoco, como señala Smuts (2009), da cuenta del hecho de que los espectadores son capaces de dar cuenta de nuevas pistas (aún partiendo del supuesto de que olvidan) ante el conocimiento que van teniendo la historia durante la repetición de la misma. De tal forma que, si olvidan momento a momento lo que pasó previamente no serían capaces de entender lo que está sucediendo, ni prever el curso posible de los acontecimientos, pues si generan hipótesis constantemente, sólo es posible que las generen si no olvidan lo que sucedió con anterioridad. Por otro lado, no explica en qué momento de la narración el espectador olvida, además de que tampoco toma en consideración el hecho de que, aunque el espectador pueda olvidar algunos detalles de la historia, es posible que no olvide el contenido total de la obra.

Frente a la propuesta de Gerrig está la de Robert Yanal (1996), quien sostiene una teoría de la “identificación errada”. Para Yanal la paradoja del suspenso descansa en lo que denomina un “suspenso anómalo”, porque para él los espectadores identifican erróneamente la emoción que sienten aunque olviden muchos detalles cuando repiten su experiencia frente a la misma ficción, porque en lugar de sentir suspenso sienten anticipación.

Yanal no toma en cuenta que es posible encontrar algunas convenciones del género del suspenso⁵, como la presencia de un antagonista que amenaza al protagonista, la salvación del mismo y la representación de un evento inicial en la historia (en uno o varios momentos de la narración), cuyas consecuencias son inciertas (principalmente en relación a la salvación del protagonista)⁶. Estas convenciones pueden generar expectativas en el espectador, de tal forma de que, aún anticipando que el protagonista se va a salvar (porque siempre se salva), puede llegar a sentir suspenso. Si esta situación se da, entonces nunca sentiría suspenso, sino siempre anticipación, de la misma forma que cuando genera nuevas hipótesis sobre el curso de cualquier historia, por ejemplo, frente a un drama o un chickflick, en el que el espectador siente anticipación de que los enamorados terminen juntos (aunque puede ser que ya lo sepa) y elabora hipótesis sobre cómo pueden lograrlo. Por otro lado, Yanal no deja claro

5 Las películas de Hollywood siguen más este tipo de convenciones. Sin embargo, cualquier tipo de convención a partir de la cual se establezca un género, ya sea literario o cinematográfico, tiene fronteras imprecisas, de tal forma que es sólo una abstracción con fines metodológicos que no niega que existen elementos comunes que están presentes en obras que pertenecen a distintos géneros (Altman, 2000).

6 Estos elementos también pueden estar presentes en otros géneros como el del terror. Sin embargo, siguiendo a Carroll (1990), un rasgo distintivo del género del terror es que la emoción central que intenta producir en el espectador es miedo, así como también la presencia de monstruos, seres o fuerzas sobrenaturales letales, y que las “ficciones de terror gastan más tiempo estableciendo la improbabilidad de la eficacia de la humanidad vis a vis el monstruo que en establecer la maldad del monstruo” (Carroll, 1990, 143). Por otro lado, si bien es cierto que los géneros no garantizan que se despierte una determinada emoción, sí generan expectativas de que haya una determinada respuesta emocional, las cuales se pueden cumplir dependiendo de distintos factores culturales, de estilo, etc.

qué distinguiría el suspenso de la anticipación, ya que justo la incertidumbre provocada por el ejercicio de estar generando hipótesis frente a los distintos cursos que pueden tomar los acontecimientos permite al espectador anticipar distintas posibilidades y, por lo tanto, sentir suspenso, así como otro tipo de emociones y estados como el de anticipación.

Ante las propuestas anteriores, Aaron Smuts (2008 y 2009) sostiene lo que denomina “la teoría del suspenso del deseo-frustración”. Smuts niega que la incertidumbre sea una condición necesaria para sentir suspenso, porque frente a la incertidumbre se puede sentir miedo, y existen obras, como las dramatizaciones de hechos históricos o documentales, que no generan incertidumbre, pero producen suspenso, como “Touching the Void” (Dir. Kevin MacDonald, 2003), cuya historia es conocida. Su primera objeción muestra que la incertidumbre no es una condición suficiente para sentir suspenso, porque tanto puede producir suspenso como miedo, o puede sentirse frente a otros géneros como el terror (Carroll, 1990). Ahora bien, retomando la réplica a Yanal que toma en cuenta el papel de las convenciones de género y siguiendo a Smuts en su segunda objeción, parecería que la incertidumbre tampoco es necesaria para sentir suspenso y, si es así, entonces no sería problemático sentir suspenso por segunda vez, partiendo de que la paradoja descansa en la aparente imposibilidad de volver a entrar en un estado de incertidumbre. Sin embargo, es posible que aunque sea conocido el desenlace de la historia existan elementos a lo largo de la misma que no sean conocidos y éstos generen incertidumbre. Smuts niega esa posibilidad, ya que afirma, por ejemplo, que “el aspecto que genera suspenso en las historias de guerra puede que no sea el resultado de la gran batalla, sino si uno o algunos personajes sobreviven. Sin embargo, este no es siempre el caso” (Smuts, 2008, 283).

Como alternativa Smuts propone una explicación del suspenso a partir del deseo y la frustración. Smuts encuentra que

Lo que encontramos en todas las narrativas de suspenso y en todas las situaciones de suspenso en la vida real son factores que suspenden nuestra eficacia, frustrando nuestras habilidades para lograr la satisfacción de un deseo. El suspenso sólo surge cuando nuestra capacidad para hacer una diferencia se reduce radicalmente. (Smuts, 2008, 284).

Para Smuts “la frustración de un fuerte deseo de influir en el resultado de un evento eminente es necesaria y suficiente para el suspenso” y para sentir suspenso “uno debe preocuparse por el resultado, esto es tener un deseo fuerte de que sea como queremos” (Smuts, 2008, 284). Sin embargo, aunque en la vida real las personas se sienten frustradas cuando no pueden satisfacer sus deseos, pueden actuar para alcanzarlos, mientras que frente a una narración el espectador es impotente y, por lo tanto, para Smuts, es más susceptible de sentir suspenso. La frustración del deseo que produce el suspenso, según Smuts, es causada cuando el “deseo de influir en un evento es inminente frustrado” (Smuts, 2008, 286), y como espectadores sentimos suspenso “no porque simplemente sepamos algo que pueda potencialmente salvar la vida del personaje, sino porque no importa cuánto queramos ayudar, no podemos hacer nada con lo que sabemos” (Smuts, 2008, 289).

Smuts niega la primer premisa de la paradoja, esto es, que el suspenso requiere incertidumbre, y la sustituye por el supuesto de que el suspenso requiere la insatisfacción de un deseo. De esta forma logra evitarla, porque considera que “los espectadores sienten suspenso

cuando ven una película en repetidas ocasiones no porque no recuerden cuál fue el resultado de la historia, sino porque sus deseos no fueron satisfechos la subsecuente vez” (Smuts, 2008, 286). Sin embargo, a pesar de que la propuesta de Smuts es atractiva, no está libre de complicaciones. Cuando decidimos mirar una película o leer una novela, sabemos que las situaciones que nos serán presentadas son ficcionales y que, por ejemplo, no podremos informar al protagonista de aquello que la narración nos informa y él no sabe dentro de la historia. Si esta situación se da, entonces cabría suponer que cada vez que miramos una película en donde el protagonista se encuentra en riesgo y, en consecuencia nuestros deseos de ayudarlo no son satisfechos, entramos en contradicción con nuestra tendencia natural de intentar satisfacerlos. De la misma forma, resulta problemático que el espectador tenga un deseo de que se resuelva una situación ficcional como quisiera si ya conoce la historia, pues su deseo ya está satisfecho, a menos que sus deseos sean otros. Finalmente, Smuts tampoco considera que nuestros deseos en el plano de la ficción también pueden ser satisfechos, como cuando ya de antemano sabemos que en una película de suspenso, por ejemplo “Cape Fear” (1991, Dir. Martin Scorsese), los protagonistas se van a salvar y nuestro deseo de que se salvasen el bienestar de los mismos se satisface.

La insatisfacción que sentimos cuando nuestros deseos en nuestra vida diaria no se realizan es distinta a la que se siente frente una narración cinematográfica o literaria, porque sabemos que ahí no podemos intervenir y que aquello que nos imaginamos no es propiamente ayudar a alguien (un ente ficcional), sino que la situación se resuelva como desearíamos en función de la información que la narración nos presenta. Smuts confunde dos planos del deseo, esto es, nuestros deseos de ayudar al otro o intervenir en la situación que el otro sufre (que en el plano de la ficción es imposible), y los deseos que despierta una narración en función de la situación imaginaria que nos presenta, en la cual nuestros deseos pueden dirigirse hacia el resultado que tomará alguno de los escenarios posibles (aún sabiendo cuál será). Posteriormente elaboraré este argumento con mayor detalle, pero antes revisaré otra de las propuestas que intenta superar la paradoja del suspenso, la de Noël Carroll, quien la considera como una subparadoja dentro de la familia de las “paradojas del reincidencia”, es decir “paradojas que involucran a las audiencias regresando a aquellas ficciones cuyos desenlaces ya conocen –como las historias de misterio, las bromas, así como los relatos de suspenso–, pero que de igual manera disfrutan a pesar de haberlas visto dos o más veces” (Carroll, 1996, 73).

Carroll sostiene que el suspenso es una respuesta emocional que se puede presentar en dos niveles, ya sea en respuesta a toda la narración o a algunas escenas o secuencias (Carroll, 2001). Considera que en algunos casos volvemos a sentir suspenso, aún conociendo la historia, porque “olvidamos cómo termina” (Carroll, 1996, 73). Sin embargo, Carroll da cuenta de que el olvido no es una explicación fehaciente de la paradoja, como se presentó en las objeciones a Gerrig, puesto que podemos sentir suspenso pese a que recordemos los sucesos que se presentan en la narración.

Para Carroll el suspenso se caracteriza por un estado de incertidumbre frente a lo que va a suceder mientras que el misterio por la incertidumbre de una situación que ya pasó⁷.

7 En su distinción del misterio y el suspenso, Carroll sigue a Hitchcock, quien en su entrevista con Truffaut afirma: “No olvide que para mí el misterio es raramente suspense; por ejemplo, en un ‘whodunit’, no hay

Siguiendo a Hitchcock e incorporando una aproximación cognitiva a la recepción cinematográfica⁸, Carroll (2001) considera que la clave para poder producir suspenso consiste en que la narración provee a los espectadores de información crucial que los personajes carecen. La posesión de esta información genera incertidumbre, dado que el espectador tiene una perspectiva más completa que los personajes sobre su situación en la historia y comienza a generar hipótesis en torno a los posibles rumbos que ésta puede tomar. Sin embargo, este proceso puede presentarse en distintas respuestas emocionales. Por ello, Carroll considera que la incertidumbre que se presenta en el suspenso es resultado de la forma en la que el autor muestra dos posibles resultados de la acción, uno de los cuales es moralmente correcto e improbable y sería preferible, mientras que el otro no (Carroll, 2001 y 1996). La probabilidad de que el resultado preferible pueda darse es “interna a la ficción”, esto es, se nos presenta un personaje que se relaciona los espectadores guiándolos en la “percepción moral” de la acción. Por probabilidad interna a la ficción Carroll entiende “la que cae dentro del operador ficcional (por ejemplo, “es ficcional que ”)” (Carroll, 1996, 81), de tal forma que el espectador accede a esta probabilidad interna, sin caer en el error de creer que sea probable que la situación ficticia suceda en la realidad. Así, la narración presenta dos cursos de acción que para el espectador no se presentan como creencias, sino como pensamientos que entretiene en la mente (“entertained thoughts”).

En este trabajo basta señalar que para Carroll los pensamientos, y no las creencias, son el núcleo de las emociones estéticas y entiende por pensamientos proposiciones no asertivas (Carroll, 1990), que en el caso del suspenso giran en torno a la posibilidad de que una situación tenga resultado probable moralmente bueno. En consecuencia, señala que cuando el espectador siente suspenso “entretiene un pensamiento de que el resultado pertinente es incierto o improbable. Esto es que aún a pesar de que sepamos lo contrario, entretenemos (como no asertiva) la proposición de que un desenlace moralmente bueno es incierto o improbable” (Carroll, 1996, 87).

Para Carroll la diferencia entre estar en un estado de incertidumbre frente a una situación que creemos verdadera y un estado de incertidumbre frente a una situación que pensamos como ficticia es una distinción fundamental que es la base de su intento de explicación de la paradoja del suspenso, puesto que, en tanto que las emociones contienen pensamientos cuyo contenido son proposiciones no asertivas, podemos seguir pensando las proposiciones ficticias que nos presenta la narración como probables o improbables, siempre que lo moralmente bueno esté en riesgo. En resumen, los argumentos de Carroll son los siguientes:

1. Existe un concomitante emocional en la narración del curso de los eventos
2. en el que los eventos apuntan a dos resultados lógicamente opuestos
3. cuya oposición es destacada (al punto de que llama la atención de la audiencia) y
4. donde uno de los resultados posibles es moralmente bueno pero improbable (aunque vivo) o al menos no más probable que su alternativa, mientras que
5. el otro resultado es moralmente incorrecto o malo, pero probable (Carroll, 1996, 78).

suspense sino una especie de interrogación intelectual. El ‘whodunit’ suscita una curiosidad desprovista de emoción; y las emociones son un ingrediente necesario del suspense” (Truffaut, 1974, 59, 60).

8 Para este tipo de aproximaciones véase Bordwell, (1996); Carroll (1990); y Ohler y Gerhild, (1996).

La definición que Carroll ofrece del suspenso sigue a la que proponen Ortony, Clore y Collins (1988), en la medida en que sugiere que esta emoción se puede producir gracias a que el espectador tiene incertidumbre frente a los rumbos que puede tomar una acción, a la esperanza que tiene de que suceda un resultado incierto (y a su vez moralmente bueno) y el temor de que suceda lo contrario (que es más probable y moralmente malo o incorrecto). Sin embargo, su respuesta a la paradoja tiene varios problemas, justo al considerar la incertidumbre como un estado necesario para sentir suspenso. Carroll niega la segunda premisa de la paradoja, es decir, que el conocimiento del resultado de la historia impide la incertidumbre, porque el espectador puede seguir entreteniendo en la mente las proposiciones ficticias si el resultado moralmente bueno está en riesgo. Sin embargo, no explica cómo es que el espectador puede seguir entreteniendo un pensamiento cuyo contenido proposicional es un resultado moralmente bueno, incierto e improbable, cuando ya no considera que hay un riesgo para los personajes en la situación que la narración muestra, puesto que sabe que resultará y, por ejemplo, que lo moralmente bueno prevalecerá, de tal manera que sería complicado que entrara de nuevo en un estado de incertidumbre. Por otro lado, no explica qué entiende por moralmente correcto o bueno, es decir, ya sea que dependa del marco que la narración establece y desde el cual el espectador considere una situación moralmente buena o mala, o que los valores morales del espectador lo definan.

Por otro lado, si partimos de la experiencia del espectador, es difícil afirmar qué tipo de situaciones o personajes pueden producir suspenso. Como señala Brewer, “Zillman sostiene la hipótesis de que el lector no siente suspenso por personajes malos, mientras que Klavan ha argumentado que uno puede sentir suspenso tanto por personajes malvados como por buenos” (1996, 115). Por su parte, Ohler y Nieding, han señalado que:

A diferencia de Carroll, la ocurrencia de un valor en una dimensión moral buena-mala en cada escena no es prerequisite para la experiencia del suspenso. En el curso de la recepción de una historia fílmica, los elementos de la acción y los motivos son reunidos con un protagonista o un grupo de protagonistas en el modelo mental del espectador. Este primer plano sirve para establecer una estructura narrativa específica en el modelo mental del espectador en el que el protagonista es un nodo organizacional que gira alrededor de una perspectiva específica sobre toda la historia. En consecuencia, entre otras cosas, las perspectivas son establecidas desde la valoración de qué tan deseables son los resultados posibles. La asignación que le da Carroll a los valores morales, ..., no es más que, desde nuestro punto de vista, la adopción de las perspectivas específicas en curso del protagonista. (Ohler y Nieding, 1996, 139).

3. Una alternativa de explicación al fenómeno

Como señala Carroll en varios de sus trabajos, las ficciones narrativas, y aún más las cinematográficas, indican (más no determinan) qué emociones es oportuno que sienta el espectador frente a las distintas situaciones que se presentan en la historia a partir de diversos mecanismos narrativos y de estilo. Sin embargo, si bien difícil afirmar que el espectador se inclina por lo moralmente bueno o lo malo, tampoco es posible negar, a diferencia de lo que sostienen Ohler y Nieding, que la narración utiliza esos mecanismos para indicar implí-

citamente un sistema de valores (Prieto-Pablos, 1998) que no sólo enmarca las situaciones que se resuelven a favor o en contra de los protagonistas, sino que también puede influir en la manera en que los espectadores reaccionan emocionalmente frente a los sucesos de la historia. Ese sistema de valores, como justo señala Carroll, opera bajo el operador ficcional, esto es, imaginar como ficcionalmente verdadero el contenido de la obra. Ahora bien, en este proceso de recepción imaginaria juegan un papel fundamental los procesos cognitivos con los que el espectador procesa la información recibida y reajusta los esquemas de expectativas que tiene y que la narración continuamente sugiere (Ohler y Nieding, 1996; y Gerrig, 1996) juegan un papel fundamental. En el caso del suspenso, como señalan Ohler y Nieding, antes o durante del proceso de recepción “se genera una expectativa tácita de que las expectativas de los espectadores serán manipuladas” (1996, 139), esto es, que el espectador que asiste a ver la película espera sentir suspenso.

A pesar de que la propuesta de Gerrig tiene varios problemas, es importante señalar, al igual que él, que la memoria cumple un papel primordial en los procesos cognitivos que involucran la recepción de las ficciones narrativas, pues permite articular el reajuste constante de las expectativas que el espectador tiene durante el proceso de recepción. Sólo es posible generar hipótesis y reajustar o generar expectativas sobre el probable curso de los acontecimientos a partir del recuerdo que el espectador tiene de las distintas situaciones que previamente se le han mostrado a lo largo de la trama. Por ejemplo, si es probable que el asesino mate al protagonista, la expectativa de que esto suceda depende de la caracterización con la que se ha presentado al asesino, supongamos que se presenta como alguien muy hábil en artes marciales. Asimismo, la memoria genera expectativas cuando el espectador asiste al cine escogiendo una película de acuerdo a un género, así como cuando espera la presencia de algunos elementos intertextuales en secuelas cinematográficas o ciertas readaptaciones de otras películas y obras literarias (Zavala, 2000). Sin embargo, la memoria cumple estas funciones en cualquier respuesta emocional frente a cualquier narración. Entonces, ¿qué caracterizaría al suspenso?

Hitchcock ofrece una clave para comprender el suspenso que los autores revisados han pasado de largo. Cuando explica en la entrevista con Truffaut cómo se puede producir suspenso en el espectador, comenta que “el público sabe que la bomba estallará” y el espectador “tiene ganas de decir a los personajes que están en la pantalla: «No deberías contar cosas tan banales; hay una bomba debajo de la mesa y pronto va a estallar»”. De ahí se seguiría que el espectador no tiene incertidumbre de que suceda A o B, puesto que ya sabe qué sucederá, esto es el evento inicial concluirá con un estallido. Ahora bien, el espectador sabe que no puede avisar a los personajes, y que “la frustración”, a la manera de Smuts, será garantizada. Detrás de la afirmación de Hitchcock lo que se podría derivar es que esos “quince minutos que la película ofrece de suspenso” se caracterizan por un estado de tensión en el que hay una dilatación temporal⁹ (Gaudreault y Jost, 1990 y Bordwell, 1996) entre el evento inicial y su conclusión, por ejemplo, que los personajes tengan un diálogo banal de 30 segundos y se nos

9 De acuerdo a Gaudreault y Jost (1990, 128) la dilatación “correspondería a esas partes del relato en las que el filme muestra cada uno de los componentes de la acción en su desarrollo vectorial (y por ende integrando cada uno de los momentos de la acción en su narración), aunque salpicando su texto narrativo de segmentos descriptivos o comentativos cuyo efecto consiste en alargar indefinidamente el tiempo del relato”. Bordwell (1996) por su parte ofrece una definición similar.

muestre una toma del cronómetro de un reloj indicando que la bomba está a 3 segundos de explotar. Por otro lado, también es cierto que una película no solamente ofrece esos minutos de suspenso, sino que a veces varios más. La tensión que provocan está acompañada de una preocupación por el bienestar del personaje, esto es, miedo de que sea lastimado y esperanza de que se de cuenta a tiempo de lo que sucede para salvarse. En este sentido, el espectador no tiene “incertidumbre frente a las posibles consecuencias que tiene ese evento (inicial)”, sino que estaría en “un estado de anticipación frente a las posibles consecuencias (una que teme y otra que espera) que tiene ese evento (inicial) para el personaje” combinado con la esperanza de que una de ellas suceda y el temor de que suceda lo contrario. La anticipación se caracteriza por ser un estado de tensión por tener que esperar qué sucederá, aún cuando se sepa qué va a suceder¹⁰. Esto es, por un lado, como señala Wulff, “las descripciones indirectas del peligro indican a los espectadores que deben interpretarlas para completar las piezas de evidencia presentadas y arreglarlas conforme a la información dramática parcial” (Wulff, 1996, 15), de tal forma que el espectador intenta anticipar aquello que tiene que esperar que suceda, realizando inferencias e hipótesis a partir de la información presentada. Por el otro, en la medida en que el espectador entra en un estado de anticipación, éste sólo puede estar justificado si previamente ha generado un horizonte de expectativas que pueden cambiar o que, aunque no cambien, tiene que esperar a que se cumplan. Sin embargo, estas expectativas cumplen un papel en el estado emotivo de suspenso que el espectador siente, sólo si éste ha desarrollado cierta actitud emotiva por el protagonista. Como señala Zillman, “los espectadores no sólo necesitan temer por la vida del protagonista, sino que existe una amplia gama de causas para preocuparse, como ser lastimado, violado, estrangulado o severamente herido” (1996, 207). Este temor, así como la esperanza de que no suceda aquello que se teme, si son componentes del suspenso como emoción, responderían a la proactividad (Carroll, 1990) de simpatía frente al personaje. Aquí, al igual que Darwall, entiendo la simpatía como:

Un sentimiento o emoción que (a) responde al un obstáculo o amenaza aparente al bienestar o bien de un individuo, (b) tiene al individuo como objeto, (c) e involucra una preocupación por él, y por lo tanto por su bienestar, por su propio bien. (Darwall, 1998, 261).

Wied y Zillman señalan que existe evidencia empírica de que las respuestas emocionales frente a las narraciones de suspenso puede ser motivada por diversos factores como “el grado de incertidumbre subjetiva acerca de los rumbos que amenazan los protagonistas, las disposiciones de los espectadores hacia los protagonistas, la magnitud de peligro que amenaza a los protagonistas, la duración del daño anticipado y el conocimiento previo del

10 Shita y Kalat (2007, 247), quienes analizan la emoción conocida como anticipación o entusiasmo anticipatorio, esto es “el placer de esperar una recompensa”, consideran que esta emoción opera de la siguiente manera: “Podemos arreglar ofrecerte un maravilloso beso romántico con la estrella cinematográfica de tu preferencia. ¿Prefieres tenerlo ahora o en una semana? La mayor parte de la gente prefieren retrasarlo (Loewenstein, 1987), presumiblemente porque disfrutan esperar. Investigadores han encontrado también evidencia de la sorpresiva conclusión de que las interrupciones de los comerciales en los programas de televisión incrementan el placer que los espectadores tienen del programa. ¿Por qué? Durante la interrupción ellos esperan con impaciencia la reanudación del programa, y cuando vuelve, disfrutan más que antes de la interrupción (Nelson, Meyvis, & Galak, 2009)”.

resultado” (Wied y Zillmann, 1996, 261). También señalan que “factores de presentación (por ejemplo, las expresiones emocionales del personaje, el ritmo de corte, el marco, los efectos de sonido) y otros factores situacionales (por ejemplo, ver la película en el cine, mirar la película a altas horas de la noche o en la mañana, solo o acompañado) también pueden afectar la experiencia del suspenso” (Wied y Zillman, 1996, 261). Estos factores, dejando de lado los situacionales, pueden despertar suspenso, si es que la narración permite que el espectador tenga simpatía hacia al protagonista u otros personajes, proactividad cuyo papel también es reconocido, por ejemplo, por Zillman (1996).

Los personajes son el objeto sobre el cual el espectador evalúa el grado de amenaza de una situación, la magnitud del peligro, la preocupación que siente por su bienestar y la experiencia de la duración del posible daño producido a partir de un evento inicial. De esta forma, la simpatía que el espectador siente por los personajes le permite entrar en un estado de tensión, en tanto que le preocupa cómo les puede afectar la situación que sufren.

Ahora bien, la reacción de simpatía frente al personaje está enmarcada dentro del sistema de valores implícitos en la narración. Si bien es cierto que los valores morales que los espectadores tienen pueden variar considerablemente, la narración, como han analizado en el caso literario Martha Nussbaum (2005) y Wayne Booth (1961), mantiene implícitamente un sistema de valores que puede ser deducido. El espectador puede responder de distintas formas, sin embargo, en el cine narrativo la focalización, esto es el “foco cognitivo adoptado por el relato” (Gaudreault y Jost, 1990, 148)¹¹, que se deduce a partir las acciones que realizan los personajes, permite no sólo encontrar determinados de valores, sino también analizar cómo se podría esperar que el espectador tenga respuesta emocional específica. En el cine de suspenso podemos encontrar focalización externa en la que “nos muestran una retención de la información” (Gaudreault y Jost, 1990, 150), de tal forma que la narración no nos dota de suficiente información para saber cuál será el resultado del evento inicial. Asimismo, focalización espectral en la que la narración da “una ventaja cognitiva al espectador por encima de los personajes” (Gaudreault y Jost, 1990, 152), de tal manera que el espectador entra en un estado de anticipación, puesto que posee información que no tienen los personajes, y tiene que esperar que éstos respondan de la manera que desea.

De la misma forma que Zillman considero que “los espectadores se formarán nociones, aunque sean vagas, de las fortunas que ciertos protagonistas (como antagonistas) merecen o no merecen durante el curso del drama” (Zillman, 1996, 208). Sin embargo, mis razones difieren a las de Zillman, quien adopta una postura en la que las disposiciones afectivas del espectador dependen de los valores morales implicados en la narración y considera que el espectador disfruta la narración si el malo es castigado y el bueno tiene un desenlace apremiante. Antes de afirmar que lo que merece el protagonista es lo moralmente “bueno”, como señala Carroll, y que disfrutamos si lo obtiene, como Zillman, hay que considerar que hay películas de suspenso o con escenas de suspenso en las que el antagonista moralmente “malo” (por ejemplo, roba, asesina, etc.) es bastante atractivo (como en “The Silence of the Lambs”, 1991, Dir. Jonathan Demme; o “Nikita”, 1990, Dir. Luc Besson) y es difícil sostener una posición

11 En este trabajo no entraré en la discusión sobre la existencia de un narrador en el caso cinematográfico. Simplemente tomo de manera general la forma en la se presenta un punto de vista en la narración y de ahí los distintos tipos de focalización que ya desde Gérard Genette se han analizado, por ejemplo, en el caso literario.

maniquea (bueno vs malo), dada la complejidad de los personajes, tanto psicológica, como en la interacción que tienen entre ellos. Efectivamente la narración puede marcar un sistema de valores en los que el personaje merecería que no suceda aquello que puede preocupar al espectador. Sin embargo, el espectador puede comenzar a sentir simpatía por el personaje si la narración logra convencerlo de que el sistema de valores interno a la narración justifica que un personaje merezca o no las consecuencias del evento inicial, aún siendo “malo”, y entonces puede entrar en un estado de anticipación frente a lo que el protagonista se supone merece.

Por otro lado, como sostiene Brewer y curiosamente también señala Zillman, “el suspenso en el drama es producido predominantemente por la sugerencia de resultados negativos” (Zillman, 1996, 202). Ahora bien, estos resultados negativos no se reducen a un sistema de valores binario. La narración marca uno o varios eventos iniciales que desencadenan una serie de sucesos que el espectador anticipa, cuyas consecuencias serían positivas y deseables o negativas e indeseables de acuerdo al sistema de valores que implícitamente demarca la narración. Como Carroll señala, existe un resultado probable y otro improbable, pero éstos no generan necesariamente incertidumbre, porque pueden ser conocidos, sino que producen un estado de anticipación, dado que el resultado final se presenta dilatadamente.

Como señala Wulff, el ejercicio de anticipación implica que “la descripción de la situación dada por el film es procesada por los espectadores en un conjunto de posibles extrapolaciones de la situación. Ahora bien, a los espectadores no se les abandona con sus propios recursos, y cada película no se remite a la competencia del cálculo de riesgos en la vida cotidiana” (Wulff, 1996, 15). Esto es, el espectador toma como punto de partida el evento inicial y la narración le permite calcular consecuencias probables, aunque el conocimiento previo que tiene puede ayudarle. Sin embargo, el espectador puede llegar a sentir suspenso si, gracias a la simpatía que siente por el personaje, entra en un estado emocional de anticipación, en tanto que tiene que esperar a que suceda el evento menos probable, es decir, el que sería positivo para el personaje y que más desea, y que está en conflicto con el más probable y negativo. Aquí por negativo entiendo aquél que viola el sistema de valores implícito en la narración, es decir, incorrecto (aunque no necesariamente malo) y no merecido para el personaje. De esta forma, en la medida en que el espectador siente simpatía por el personaje, la preocupación que desarrolla por su bienestar será un elemento que motivará su deseo de que la historia se resuelva a su favor (esperanza), así como el temor de que suceda lo contrario. Ésta dinámica generará suspenso si es que la espera para la resolución, ya sea a favor o en contra, produce un estado de anticipación.

Tomando en cuenta los elementos anteriores, es posible reformular el planteamiento inicial en torno a la emoción de suspenso frente a las ficciones narrativas de la siguiente forma:

1. La narración presenta un sistema de valores implícito.
2. El espectador puede sentir simpatía por el personaje gracias a que ese sistema de valores le otorga una justificación (merecido vs no merecido) para sentir preocupación por su bienestar.
3. Se muestra un evento inicial.
4. La narración sugiere al menos dos consecuencias de ese evento que están en conflicto: una que viola los valores implícitos en la narración y que afecta el bienestar del personaje, y otra que no.

5. El espectador desea que suceda aquella consecuencia que no afecta el bienestar del personaje.
6. El espectador tiene esperanza de que suceda la consecuencia deseada para el bienestar personaje y tiene temor de que sucedan la no deseada.
7. El espectador espera a que se resuelva el evento inicial.
8. El espectador entra en un estado de anticipación.
9. El espectador siente suspenso.

Hasta el momento no quedaría claro por qué el espectador vuelve a sentir suspenso, si es que ya tiene conocimiento del resultado de la historia. Ahora bien, una de las explicaciones exploradas es el olvido, pero el espectador sólo sentiría suspenso en ese caso si no se acuerda totalmente de la historia o del resultado del evento inicial. Una alternativa sería que el espectador vuelva a sentir simpatía por el personaje, en tanto que, al entrar en el juego imaginario con la narración, sienta de nuevo preocupación por el bienestar del personaje y, en consecuencia, tenga de nuevo esperanza de que el resultado positivo suceda, porque el personaje lo merece, y sienta otra vez temor por la preocupación de que se vea amenazado su bienestar. Sin embargo, esta respuesta tendría los mismos problemas que varias de las anteriores, pues el espectador ya sabría que aquél resultado que desea será cumplido. Por otro lado, si el espectador tiene ciertas expectativas de sentir suspenso antes de ver la película, pues conoce la historia o algunas convenciones, y por lo tanto sabe cómo va a terminar, entonces el punto 5 resultaría problemático, no sólo para explicar la reincidencia, sino también para entender por qué siente suspenso cuando estas situaciones se dan. En estos casos no hay miedo de que el resultado no merecido y no deseado suceda, porque ya se sabe lo que sucederá, pero permanece la esperanza de que aquél que es merecido se obtendrá, porque sólo se desea el bienestar del personaje. La esperanza se mantiene cuando sabemos que se puede obtener aquello que se desea, porque de lo contrario hay desilusión. Cuando el espectador no sabe cómo se resolverá el evento inicial puede tener esperanza de que suceda lo que desea, porque es probable, pero también cuando no lo sabe, a menos que cada vez que mire la película el resultado del evento inicial sea distinto. De esta forma, se replantearía ese punto de la siguiente manera:

5. El espectador tiene esperanza de que suceda aquello que desea, esto es, que el evento inicial concluya en aquello que resulta en el bienestar del personaje, aunque no tiene necesariamente temor de que suceda lo contrario.

Ahora bien, a diferencia de Yanal, quien considera que el espectador sólo siente de nuevo anticipación, aquí he propuesto una aproximación en la que el suspenso incluye un estado de anticipación, pero que se caracteriza por la tensión que se siente ante una espera. El espectador siente esperanza y puede sentir temor gracias a que genera una proactividad de simpatía frente al personaje. Ambas emociones implican que el espectador desea que el resultado del evento inicial sea la situación más favorable para el personaje, porque para sentir esperanza se necesita desear algo y, por el contrario, para sentir temor sería necesario no desear aquello que pone en peligro lo que se desea. Sin embargo, el espectador siente suspenso si además hay una espera para que llegue el resultado, esto es, si entra en un estado de anticipación.

La dilatación temporal se presenta independientemente del espectador y la simple espera puede producir de nuevo un estado de anticipación, aún cuando el espectador sepa lo que sucederá, como que la bomba va explotar. Para explicar este proceso utilizaré un ejemplo común: un niño esperando qué le trajeron los Reyes Magos. El niño tiene esperanza de que tendrá los juguetes que desea porque se ha portado bien y temor de que no, porque algunas veces se ha portado mal. La primera vez que le pidió a los Reyes Magos pudo sentir temor, pero no las que siguen, si sabe que siempre recibirá los regalos que pidió. Sin embargo, cada año entrará de nuevo en un estado de anticipación en el que entrará en juego lo que desea y la esperanza de que su deseo sea satisfecho (porque se porta bien), de tal forma que sentirá suspenso, y la noche anterior dormirá poco y se levantará muy temprano ansioso de abrir sus regalos. El mismo proceso puede presentarse en el espectador cinematográfico, de tal forma que pueda volver a sentir suspenso. Y si es así, entonces no resultaría problemático que un espectador en algunos casos vuelva a sentir suspenso, si es que sigue teniendo esperanza de que su deseo de que la resolución del evento inicial a favor del bienestar de los personajes sea satisfecho, gracias a la simpatía que siente por ellos, y a que la dilatación temporal con la que se presenta el resultado de dicho evento lo haga esperar lo suficiente para entrar de nuevo en un estado de anticipación.

Bibliografía

- Altman, Rick (2000), *Los géneros cinematográficos*, Barcelona, Paidós.
- Booth C. Wayne (1961), *The Rhetoric of Fiction*, USA, University of Chicago Press.
- Bordwell, David (1996), *La narración en el cine de ficción*, Barcelona, Paidós.
- Brewer, William F., “The Nature of Narrative Suspense and the Problem of Rereading”, en: Vorderer, P. y Wulff, Hans J. (eds.) (1996), pp. 107-126.
- Carroll, Noël (1990), *The Philosophy of Horror; or, Paradoxes of the Heart*, New York, Routledge.
- (1996) “The Paradox of Suspense”, en: Vorderer, P. y Wulff, Hans J. (eds.) (1996), pp. 71-96.
- (2001), “The Paradox of Suspense”. En Carroll, Noël, *Beyond Aesthetics*, UK, Cambridge University Press, pp. 254-269.
- Darwall, Stephen (1998), “Empathy, Sympathy, Care”, *Philosophical Studies*, 89, pp. 261-282.
- Gaudreault, André y Jost, François (1990), *El relato cinematográfico. Cine y narratología*, Barcelona, Paidós.
- Gerrig, Richard (1989), “Reexperiencing Fiction and Non-Fiction Author(s)”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 47, pp. 277-280.
- (1996), “The Resiliency of Suspense”, en: Vorderer, P. y Wulff, Hans J. (eds.) (1996), pp. 193-106.
- (1997) “Is there a Paradox of Suspense? A Reply to Yanal”, *British Journal of Aesthetics*, 37, pp. 168-174.
- Nussbaum, Martha C. (2005), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, New York, Cambridge University Press.
- Ohler, Peter y Nieding, Gerhild (1996), “Cognitive Modeling of Suspense-Inducing Structures in Narrative Films”, en: Vorderer, P. y Wulff, Hans J. (eds.) (1996), pp. 129-148.

- Ortony, Andrew, Gerald L. Clore, y Allan Collins (1998), *The Cognitive Structure of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Prieto-Pablos, Juan. A. (1998), "The paradox of suspense", *Poetics*, 26, pp. 99-113.
- Shiota, Michelle N. y Kalat, James W. (2007), *Emotion (2nd Edition)*, USA, Wadsworth.
- Smuts, Aaron (2008), "The Desire-Frustration Theory of Suspense", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 66, pp. 281-291.
- (2009) "The Paradox of suspense", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/paradox-suspense/>
- Truffaut (1974), *El cine según Hitchcock*, Madrid, Alianza.
- Vorderer, P. y Wulff, Hans J. (eds.) (1996), *Suspense. Conceptualizations, Theoretical Analyses, and Empirical Explorations*, USA, Lawrence Erlbaum Associates.
- Walton, Kendall (1990), *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990.
- Wied, de Minet y Zillmann Dolf (1996), "The Utility of Various Research Approaches in the Empirical Exploration of Suspenseful Drama", en: Vorderer, P. y Wulff, Hans J. (eds.) (1996), pp. 255-282.
- Wulff, Hans J., "Suspense and the Influence of Cataphora on Viewers' Expectations", en: Vorderer, P. y Wulff, Hans J. (eds.) (1996), pp. 1-18.
- Zavala, Lauro (2000), *Permanencia voluntaria. El cine y su espectador*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Zillmann, Dolf (1996), "The Psychology of Suspense in Dramatic Exposition", en: Vorderer, P. y Wulff, Hans J. (eds.) (1996), pp. 199-232.
- Yanal, Robert (1996), "The Paradox of Suspense", *British Journal of Aesthetics*, 36, pp. 146-158.

La vida como narración (Aranguren y Ricoeur)

Life as Narrative (Aranguren and Ricoeur)

CARLOS GÓMEZ*

Resumen: Tras la introducción (1), en la que se aborda el teatro como gran metáfora de la vida, se tratan, al hilo de recientes reflexiones de P. Ricoeur (2), las relaciones entre relato y vida, para plantearnos a continuación (3), de la mano de la categoría kierkegaardiana de “instante” retomada por J. L. Aranguren, su posible correspondencia con otros géneros literarios y fundamentalmente con la poesía. Finalizamos (4) con algunas propuestas antropológicas desde la perspectiva de la vida como texto y la comprensión de sí.

Palabras clave: Ricoeur; Aranguren; identidad narrativa; géneros literarios; hermenéutica de sí.

Abstract: After the introduction (1), which deals with theater as great metaphor for life, the relationship between story and life, following P. Ricoeur's recent reflections, is discussed (2), considering its possible correspondence with other literary genres and, mainly, poetry, with the Kierkegaardian category of the “instant” as taken up by J. L. Aranguren (3). We shall finish (4) with some anthropological proposals from the perspective of life as a text and self-comprehension.

Keywords: Ricoeur; Aranguren; narrative identity; literary genres; hermeneutics of the self

1. Introducción

Las relaciones entre Filosofía y Literatura pueden abordarse desde muchos ángulos, según pone de manifiesto una compleja gama argumental que discurre desde los grandes textos platónicos a reflexiones como la realizada por Paul Ricoeur en *La metáfora viva* (Ricoeur, 2001)¹. La reflexión sobre las mismas se suele realizar partiendo prevalentemente

Fecha de recepción: 18/01/2015. Fecha de aceptación: 13/04/2015.

* UNED, Catedrático de Filosofía Moral y Política, cgomez@fsof.uned.es. Líneas de investigación: relaciones de la Ética con la Teoría Psicoanalítica (“La réalité et l’illusion. Cervantès chez Freud”, *Oedipe le Salon, Oedipe à Alcalá. Le désir du psychanalyste à l’épreuve de don Quichotte*, París, Éditions des Crépuscules, 41-68, 2012) y con la Filosofía de la Religión (“Religión, política y metafísica en Leszek Kolakowski”, en J. San Martín y J. J. Sánchez (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Madrid, ed. Trotta, pp. 312-324, 2013).

1 De esa multiplicidad de enfoques dan buena cuenta dos recientes cursos celebrados al respecto en nuestro país en julio de 2014, el primero de ellos dirigido por J. M. Marinas (con ponencias, entre otros de J. M^a González y C. Thiebaud) y el segundo por F. J. Martínez (con ponencias, entre otros, de F. Bayón y F. R. de la Flor), y que tuvieron lugar en El Escorial y Ávila, en el marco de la Universidad Complutense y de la UNED, respectivamente. También E. Trías consideró en su día la filosofía como “literatura del conocimiento” (Trías, 2002). El aludido papel de la metáfora, aplicado al campo de la Filosofía Política, ha sido analizado, entre nosotros, por José M^a González en *Metáforas del poder* (González, 1998) y con posterioridad en *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, (González, 2006). Entre muchas otras referencias el lector

de uno de los campos, por lo demás difíciles de acotar, de la Literatura o la Filosofía. Pero también hay quienes se desempeñan en ambos con notable lucidez, como es el caso de Juan Mayorga, conocido ante todo por su actividad literaria –debido a la cual, y además de estar traducido a más de veinte idiomas, en 2014 le fue concedido el Premio Nacional de Literatura, en su modalidad de Literatura dramática, por su versión teatral de *El libro de la vida* de Teresa de Ávila–, pero que asimismo es doctor en Filosofía².

El libro de la vida –un ejemplo por antonomasia de la vida como narración– es una obra desconcertante y peligrosa, si uno se la toma en serio y no simplemente se acerca a ella con el prejuicio de descubrir determinadas patologías. Con independencia de las que en la santa se pudieran registrar, uno de los problemas planteados por ese texto, como por el de los místicos en general, es cómo con esas posibles patologías e incluso a pesar de ellas, se alzan sobre las mismas hasta el punto de que, mientras una fantasía histórica, una obsesión, un delirio psicótico permanecen mudos y opacos, como en la oscuridad de un sueño privado y nocturno, esas obras logran una pública lucidez, capaz de alumbrar durante siglos al resto de los hombres y ayudarnos a decir en qué consiste nuestra común humanidad. Por lo que a Teresa de Ávila se refiere, recuerdo a este respecto el comentario de un crítico inglés, al que, con otro motivo, trajo a colación en su día Fernando Savater: “Siempre que se tiene un libro suyo en las manos se siente la compañía de alguien real” (Savater, 1990).

Pero, sin insistir más en estas observaciones iniciales, creo que de este modo hemos entrado de lleno en el tema, como si al tocar un instrumento atacáramos directamente la cuerda, por retomar una conocida expresión de Pau Casals. Es preciso, sin embargo, que refrenemos ahora el paso para plantearnos metódicamente la cuestión anunciada en el título de este artículo.

Lo quiero hacer girar en torno a las aportaciones de dos filósofos contemporáneos, Aranguren y Ricoeur. Además de los textos a los que fundamentalmente me voy a referir, ambos tienen una dilatada trayectoria en torno a esas cuestiones fronterizas de “Filosofía y Literatura”. Piénsese, por ejemplo, en los tres volúmenes de *Tiempo y narración* de Paul Ricoeur (Ricoeur, 1995-1996) o en el libro *Estudios literarios* (Aranguren, 1993 y 1994-1996) que agrupa las muchas ocasiones en que José Luis Aranguren se ocupó de las mismas. Y aunque en el primer tramo de esta exposición me serviré ante todo del texto de Ricoeur “La vida: un relato en busca de narrador”, aparecido en el volumen 1 de sus escritos póstumos (Ricoeur, 2009), veremos cómo, en muchos casos, las formulaciones de Aranguren se

puede orientarse a través del nº 11 de *Isegoría* (1995), consagrado específicamente a las relaciones entre Filosofía y Literatura –con textos, entre otros, de M. C. Nussbaum, C. Thiebaut (Thiebaut, 1995) y J. M^a Valverde–; también la obra de M^a Teresa López de la Vieja aborda la cuestión desde el punto de vista de la Ética (López de la Vieja, 2003) y más tarde de la Bioética (López de la Vieja, 2013). Asimismo las Conferencias Aranguren celebradas en mayo de 2004 en el marco de la Residencia de Estudiantes de Madrid se centraron en tales relaciones, desarrolladas en esa ocasión por Fernando Savater.

2 Especialista en W. Benjamin, realizó su tesis doctoral en la UNED, bajo la dirección de M. Reyes Mate. Mayorga ha tenido la audacia de llevar ese libro al teatro (*La lengua en pedazos*, Mayorga 2013 y 2014), cosa nada fácil de hacer y sin embargo muy bien lograda, como el diálogo entre una monja rebelde y un inquisidor. No está de más recordarlo, ahora que nos encontramos en la celebración del V Centenario del nacimiento de Teresa de Ávila, para ayudar a rescatar su figura de la unilateral utilización que de la misma hizo el nacionalcatolicismo, labor a la cual obras como las del propio Mayorga o la del gran hispanista Joseph Pérez, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo* (Pérez, 2007) han desde luego de contribuir.

encuentran cercanas, sin que por las fechas de publicación se pueda pensar en una directa influencia. Pero, además de su interés en sí, no quiero dejar de recoger sus aportaciones, dada una cierta tendencia entre los españoles a minusvalorar lo que producimos.

Y, sin más preámbulo, para introducirnos en el tema podemos servirnos del breve texto de Aranguren “El teatro y la vida” (Aranguren, 1996 y Gómez, 2010a), que nos puede poner sobre la pista de algunas de las cuestiones que hemos de tratar.

A su entender, en efecto, el teatro se ofrece, junto con el sueño, como la gran metáfora de la vida. En ambos se trata ante todo de escenas –el cuidado por la figurabilidad al que se refería Freud al hablar de la elaboración onírica (Freud, 1972a; Gómez, 2002b y 2010b)– en la que diversos personajes representan distintos papeles, en cuyo desempeño se les supone libres, pues aunque dependen del autor, gozan, hasta cierto punto al menos, de vida propia, de modo que ha llegado a hablarse, como lo hizo Pirandello, de *Seis personajes en busca de autor* (Pirandello, 1999). Libertad de los personajes respecto al autor dramático que puede convertirse en metáfora de la nuestra misma respecto al posible Autor de la vida: esa polémica –la llamada polémica *De auxiliis*– desató diversas versiones y argumentos en nuestro Siglo de Oro entre dominicos, partidarios de Domingo Báñez, y jesuitas o molinistas, partidarios de Luis de Molina, a propósito de la posible conjugación entre la gracia y el libre albedrío; se difundió incluso en representaciones teatrales, como por ejemplo, *El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina (Tirso de Molina, 2008), y, con todas las trasposiciones que se quiera a nuestro mundo secularizado, nos puede seguir dando que pensar.

Representación teatral como metáfora de la vida hasta que, después de la última escena, cae el telón y, como al parecer Beethoven en sus últimos momentos, podemos decir: *Plaudite, amici, comedia finita est*, “Aplaudid, amigos, la representación ha terminado”. Y es en ese final cuando preguntamos si los personajes en su papel nos parecían auténticos o no, como en la vida podemos preguntar de alguien si actúa con veracidad. Cuestión difícil de responder, y a la que, como observó Habermas –que hacía de la veracidad una de las cuatro pretensiones de validez del habla, junto a la inteligibilidad, la verdad y la corrección (Habermas, 1985; Gómez, 1995)–, sólo se puede dar una respuesta indirecta en función del conjunto de la vida: alguien, en sus actitudes, resoluciones o propuestas, nos parece veraz si el contexto general de su vida así permite pensarlo. Como también nos podemos plantear, al finalizar y dejar de estar absorbidos por lo que sucede en la escena, si aquello que parecía tener carácter real, lo era verdaderamente o no habrá sido sino un sueño, ¿soñado por quién? Lo retomaremos.

2. Relato y vida

Pero el teatro es sólo un caso de narración, en el sentido amplio del término, junto al que cabe agregar otros más estrictamente narrativos como la epopeya o la novela, por no hablar del cine que cuenta con medios de expresión propios. Y ya que se trata de ver las similitudes y diferencias entre la narración y la vida, podemos, para seguir ahora a Ricoeur, partir de un contraste que más tarde irá difuminándose, aunque sin hacer desaparecer todas las diferencias. Es el que se puede manifestar en la proposición: “Las historias son contadas y no vividas, la vida es vivida y no contada”.

Para paliar ese contraste, Ricoeur se sirve en primer lugar del concepto de la *Poética* de Aristóteles (Aristóteles, 1974) de “puesta en intriga”, que se dice en griego *mythos*, tanto en el sentido de fábula o historia imaginaria como en el de intriga o historia bien construida (Cf. asimismo Ricoeur, 1995-1996, I, cap. 2, donde la expresión *mise en intrigue* se traduce por “construcción de la trama”³). La puesta en intriga supone una síntesis entre la multiplicidad de los acontecimientos y la completud de una historia, que es más que la simple enumeración de los incidentes que en ella van desfilando, al organizar en un conjunto elementos heterogéneos. Se trata, pues de una *concordia discors*, donde los elementos concordantes y discordantes han de coexistir, si bien los primeros han de alcanzar algún tipo de primacía si queremos hablar de “una historia” y su comprensión. Pero, para poder *seguir una historia*, la sucesión discreta y teóricamente indefinida de incidentes ha de culminar gracias a una configuración, de manera que componer una historia podría definirse como *extraer una configuración de una sucesión*. La intriga media, pues, entre la multiplicidad de los acontecimientos y la unidad de la historia, entre la sucesión y la configuración.

Si revisamos desde este punto de vista, la paradoja con la que comenzábamos (las historias se cuentan, la vida es vivida), empezando por el lado del relato, de la ficción, para ver cómo conduce hacia la vida, podemos señalar que la composición de una historia sólo concluye en el lector o en el espectador y por eso su sentido o significación brota de la intersección del mundo del texto y del mundo del lector. Si no lo encerramos en un análisis estructural tomado de la lingüística, un texto, desde el punto de vista hermenéutico, supone una mediación entre el hombre y el mundo (referencialidad), entre el hombre y el hombre (comunicabilidad) y entre el hombre y él mismo (comprensión de sí), por lo que el problema hermenéutico empieza donde la lingüística se detiene: por así decirlo, la hermenéutica se mantiene en la bisagra entre la *configuración* (interna) de la obra y la *refiguración* (externa) de la vida, que permite la dinámica de *transfiguración* de la obra, debido a que la puesta en intriga es la acción común del texto y del lector. Seguir un relato es reactualizar el acto configurante que le da forma y que abre un horizonte de experiencias posibles, un mundo en el que sería posible habitar, de forma que aunque las historias se cuentan, también se viven imaginariamente.

Si lo dicho nos permite transitar de algún modo del relato a la vida, también podemos, a la inversa, tratar de ir de la vida al relato, cuestionando ahora de nuevo, desde este punto de vista, la falsa evidencia de la que partíamos y según la cual la vida se vive y no se cuenta. Y para ello, habría que destacar ante todo la capacidad prenarrativa de la vida. En efecto, la vida humana difiere de la animal por su inteligibilidad narrativa. La vida es sólo un fenómeno meramente biológico en la medida en que no ha sido interpretada, interpretación en la que la ficción juega un papel mediador considerable.

Ese carácter se ve reforzado al reparar en la estructura misma del actuar y el padecer humanos. Comprendemos lo que es una acción gracias a nuestra competencia para utilizar significativamente las expresiones de las lenguas naturales que permiten distinguir la acción del simple movimiento (proyecto, fin, medio, circunstancias...) y que se pueden englobar en la red de la semántica de la acción (Ricoeur, 1988). Por otra parte, si la acción puede ser contada es porque ya está articulada en signos y reglas, simbólicamente mediada con lo

3 Sobre estos problemas de traducción cf. Martín Diez Fischer, 2014.

que podría llamarse un simbolismo implícito o inmanente, que constituye un contexto de descripción para acciones particulares (así, un mismo gesto se puede interpretar de forma distinta según el contexto y las convenciones simbólicas), de forma que el simbolismo confiere a la acción una primera legibilidad y hace de ella casi un texto.

Y, sobre todo, el relato puede apoyarse en la vida debido a la cualidad prenarrativa de la vida misma, que viene a ser una historia en estado naciente. Claro que esto podría llevar a pensar que nos movemos en un círculo vicioso, pues para defender que la vida se acerca al relato hablamos de la cualidad narrativa de la vida y de su mediación simbólica. Para conjurarlo se pueden aducir una serie de situaciones cotidianas en las que no cabe achacar la narratividad virtual a la posible proyección de la literatura sobre la vida, sino que constituye una auténtica exigencia de relato, como cuando nos referimos a una serie de acontecimientos diciendo cosas como “esta historia merecería ser contada” (luego aún no lo ha sido, más bien se trata –por paradójica que la expresión pueda parecer– de “historias no contadas todavía”, y lo que destacamos es que esos acontecimientos contienen una prenarratividad que puede llegar a formalizarse). Pero, además, es posible señalar también situaciones menos habituales, pero no por ello menos importantes o significativas desde el punto de vista que estamos considerando.

Una de ellas proviene del mundo del psicoanálisis. El paciente que se dirige al psicoanalista lo hace siempre motivado por la presión del síntoma (y, quizá además, en ocasiones, por interés intelectual). Pero lo que lleva, o al menos de lo que habla, no es todo su pasado, sino aquellos episodios que le parecen significativos u otros que puedan ir surgiendo, esto es, briznas de historias, lapsus, sueños, historias no contadas y reprimidas (en el sentido psicoanalítico de la represión, *Verdrängung*) que ahora quizá puedan llegar a contarse o contarse de un modo nuevo, tomando esas historias por constitutivas de su identidad personal. Es la búsqueda de respuestas al interrogante sobre la propia identidad la que permite la continuidad entre la historia potencial o virtual y la historia expresa que responsablemente se asume.

Si del psicoanálisis pasamos al mundo judicial, también en éste se trata en muchas ocasiones de comprender a un inculpado desentrañando la maraña de intrigas en las que se encuentra o ha sido enredado. Esa maraña es entonces algo así como la prehistoria de la historia finalmente contada que emerge de aquel trasfondo. Desde esta perspectiva, el hombre puede ser comprendido como un ser enmarañado en historias y contar como un proceso secundario sobre ese nuestro “ser enmarañado en historias”, de modo que contar y seguir una historia no es sino la continuación de esas historias no dichas.

Esto le permite a Ricoeur defender el concepto de *identidad narrativa*, pues lo que llamamos subjetividad no es ni una serie incoherente de acontecimientos ni una sustancialidad inmutable, sino que, conforme al juego de sedimentación e innovación, nos interpretamos a la luz de relatos que nuestra cultura nos propone y aprendemos a transformarnos en el *narrador de nuestra propia vida* (en la que resonarán muchas otras voces), sin que por eso nos trasformemos completamente en el *autor de nuestra propia vida*, en la que, por mucho que nos adueñemos de ella, las condiciones fundamentales se nos escapan: para empezar el hecho mismo de vivir con el que nos encontramos, pero también el aquí y el ahora, en esta sociedad y en esta época, en determinada familia y circunstancias, y abocados a un fin incierto que no podemos nunca por completo decidir.

Y ésa es la diferencia entre la vida y la ficción, en la cual el narrador es el autor de toda la historia, y lo que hace que, a pesar de todas las similitudes, persista una diferencia infranqueable, por la que al cabo se puede ver el momento de verdad de la afirmación de partida (la vida es vivida y la historia es contada), aun cuando dicha diferencia ha quedado, como hemos visto, parcialmente abolida al poder aplicarnos a nosotros mismos tramas que recibimos de nuestra cultura y sobre las que cabe ensayar diferentes roles a través de variaciones imaginativas. Por eso podía Ortega decir que “el hombre no es cosa ninguna, sino un drama”, de modo que cada cual tiene que ser “novelista de sí mismo, original o plaguario”, puesto que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia” (Ortega, 1970, pp. 36, 39 y 51)

La vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres en que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario –quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra la gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer (*Ibíd.*, pp. 3-4).

Lo que llamamos el sujeto no es nunca algo dado desde el principio, a no ser reducido al yo narcisista o al yo exaltado del *Cogito* cartesiano, que a Ricoeur no le parece sino un atajo: es preciso quedar mediado por los otros y los documentos sedimentados de la cultura para poder realmente acceder a sí. Es la tesis fundamental de su gran obra *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 1996), en donde se opondrá tanto al *Cogito* exaltado cartesiano como al *Cogito* humillado de la postmodernidad, defendiendo el concepto de identidad narrativa aquí esbozado, a través de la diferencia entre la *mismidad*, como sinónimo de la identidad-*idem*, y la *ipseidad* por referencia a la identidad *ipse*⁴. De este modo, en lugar de un yo abortado y clausurado en sí mismo nos abrimos a un yo instruido por los símbolos culturales y entre ellos los relatos literarios que nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa.

3. La vida en un instante

Pero si la narración supone distensión (o esa mediación entre multiplicidad y unidad, sucesión y configuración, de la que hablábamos) podríamos preguntarnos también: ¿no sería posible, en algunas experiencias al menos, ceñir toda la vida, tenerla ante nosotros como si se nos ofreciera entera, junta y apretada, en un instante?

4 Cf. A. Pérez Quintana, “Hombre capaz: Reconocimiento y justicia en la ética de Paul Ricoeur”, en T. Oñate, ed., Centenario P. Ricoeur. Tiempo, dolor, justicia” (en prensa). Los capítulos centrales del libro constituyen la “Ética” de Ricoeur, de la que él mismo ofreció un resumen en su conferencia “Ética y moral”, recogida en C. Gómez, (2002a), pp. 241-255.

Dicen que quien va a morir recorre toda su vida en un instante, o lo que entonces se le aparecen como los momentos más significativos de ella y que le prestan sentido y unidad. Quizá aquí sucede lo que en la experiencia psicoanalítica, en donde no se trata de repasar todos y cada uno de los momentos vividos (lo que exigiría otra vida igual de larga, al menos, y ya es suficientemente amplio un psicoanálisis como para recargarle con ese peso), sino aquellos acontecimientos significativos (recordados u ocultos), que permiten, de tiempo en tiempo, y con los mismos elementos, reordenar el psiquismo, como si de estratos geológicos se tratase, de acuerdo con lo que ya observó desde un punto de vista estilístico Pascal: “No se diga que he dicho lo mismo, porque las mismas palabras, por la fuerza de una disposición distinta, forman el cuerpo de un discurso diferente” (Pascal, 1962, 22).

De todos modos, la experiencia de la muerte ajena suele ser muy superficial o muy distante. Y antes de la muerte, a la que luego habremos de volver, Kierkegaard entendió precisamente el “instante” como la tangencia de lo temporal y lo eterno, como si de golpe el hombre pudiera, en medio de su historia, divisar la eternidad y en vez de extraviarse en los mil vericuetos de la vida darse cuenta de la seriedad de su existencia y “elegirse”. Para Kierkegaard el hombre se constituye a través de sus elecciones -tema que herederá el existencialismo posterior, por diverso que sea su signo-, pues vivir es elegir, elegirse, y quien no lo hace ya ha elegido no elegir o deja que otros, la sociedad y las circunstancias vayan eligiendo por él, lo cual es también, sí, una elección, pero en sentido impropio. El hombre del estadio estético (Kierkegaard, 1951) es el que realiza sus elecciones desde una cierta indiferencia. Se elige ahora esto, luego lo otro, sin que en ninguna de esas elecciones el hombre comprometa su existencia, mariposeando entre las diversas posibilidades que la vida le ofrece, como se ejemplifica ante todo en el mito de Don Juan. La diferencia radical entre el hombre del estadio estético y el del estadio ético no es que uno elija el mal y el otro el bien, sino que el primero no quiere hacerse cargo de la cuestión, mientras que el segundo la tiene en cuenta. Y por eso en el elegir se trata de elegir bien, pero *ante todo* de la energía, la seriedad, el *pathos* con el que se elige: “La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; con la elección se hunde ella en lo elegido, y si no elige, se marchita en su propia consunción” (Kierkegaard, 1943, p. 469). El hombre se desvive entonces, pero no en el sentido de que despliegue sus posibilidades y alcance así una “arreatadora plenitud”, sino malgastando su vida en cualquier secreto extravío, por el que se diluye como sombra entre las sombras mucho antes de morir.

El instante es entonces el momento de la conversión. Religiosa o ética, o ético-religiosa, toda conversión tiene lugar, como la de san Pablo camino de Damasco, en un “instante”, aunque ese instante haya venido precedido por una larga lucha, a veces de años. En sus *Variaciones de la experiencia religiosa* (James, 2002), un libro hoy un tanto olvidado, pero que despertó el interés de Unamuno y al que recientemente ha apelado Charles Taylor en *A Secular Age* (Taylor, 2007), James describió algunas experiencias excepcionales de los “nacidos dos veces”, esto es, aquéllos que, tras pasar por los laberintos del mal, decidían orientar su vida en otro sentido y nacían de nuevo, aunque ese nuevo nacimiento hubiera tenido una larga gestación. Uno de los ejemplos cardinales en nuestra cultura, más allá de los acuerdos o desacuerdos que con este u otro aspecto de sus doctrinas se mantenga, es el de Agustín de Hipona, al que no en vano se ha considerado, por su descripción de la intimidad y la subjetividad, como “el primer moderno”. Pero Agustín mismo se ha encargado de

manifestarnos en sus *Confesiones* el combate interior al que se vio enfrentado, pues “es más fácil contar los cabellos del hombre que los sentimientos e impulsos de su corazón” (Agustín, 1990, 107) y “así vine a ser una infeliz morada para mí mismo, donde ni podía estar ni de donde me era dado salir” (*Ibíd.*, p. 100). “Decía yo dentro de mí: ‘Ahora mismo, que sea ahora mismo’. Mis deseos iban detrás de mis palabras. Ya casi lo hacía, pero no llegaba a hacerlo” (*Ibíd.*, p. 221). “No tenía nada que responder más que palabras lentas como las del soñoliento: ‘Ahora’, ‘voy’, ‘un poco más’. Pero este ‘ahora’ no tenía término y el ‘poco más’ se alargaba indefinidamente” (*Ibíd.*, 209).

Por poner sólo un ejemplo esclarecedor, Agustín se refiere también a su amigo Alipio, quien creyéndose a salvo del placer de ver sufrir, torturar y morir a otros se dejó arrastrar por unos compañeros a un espectáculo de lucha entre gladiadores, pensando que, cerrando los ojos, estaría allí como si no estuviera. Más le hubiera valido cerrar también los oídos, pues, en un momento el rugido de placer de la multitud

fue tan grande y vehemente que –vencido de la curiosidad y muy confiado de que viera lo que viera era lo suficientemente fuerte para superarlo–, abrió los ojos. La herida que recibió en su alma fue más grave que la que había recibido el gladiador en el cuerpo y cayó más miserablemente que el otro a quien deseó ver caer [...]. Porque tan pronto como vio la sangre corriendo, bebió la crueldad y no apartó los ojos. Antes se puso a mirar muy atento y se enfureció sin darse cuenta deleitándose con la maldad de aquella pelea y embriagándose con aquel sangriento placer (*Ibíd.*, p. 154).

José Luis Aranguren se refirió en su *Ética* (Aranguren, 2001, pp. 141-147; en *O. C.*, II, pp. 310-316) al instante kierkegaardiano, al que consideraba, junto a la “repetición” y el “siempre” (que aquí no vamos a considerar), “actos privilegiados”, *definitorios* de la vida, junto a los que la muerte se manifiesta no sólo como acto definitorio, sino también *definitivo*. En efecto, hasta la hora de la muerte hay tiempo de orientarnos de un modo u otro, pero después todo queda sellado y de ahí el carácter de recapitulación, de repetición reasuntiva, si es que se puede llegar a hacer.

Pero si la muerte de otros nos es muy ajena, según decíamos, la nuestra no puede ser vivida, hasta que llega y entonces, como quería Epicuro, nosotros no estamos. Claro que semejante estrategia de extraterritorialización no creo que haya aportado consuelo a nadie en modo alguno pues, como también se ha dicho, “apenas hemos nacido y ya somos lo suficientemente viejos para morir” (Heidegger, 2003, p. 242), esto es, la muerte proyecta su sombra sobre toda la vida, pues no sólo morimos sino que también sabemos anticipadamente que hemos de morir, lo que nos hace *mortales* (Savater, 1999, pp. 29 y ss.). Lo único que podemos hacer es tratar de asumirla, hasta donde podamos, hacer anticipadamente el duelo por nosotros mismos, sin entregarnos por ello a la ampulosidad estoica de tratar de vivir cada día como si ése fuera el último, cosa un tanto imposible y estéril, frente a lo cual quizá sea más adecuado ir haciéndonos cargo de nuestro morir. Es verdad que la muerte, a veces jaleada o enaltecida, en otras ocasiones morbosamente considerada, la desterramos en general de nuestras vidas y la consideramos asunto de la casualidad (“si no hubiera tomado ese tren”, “si me hubiera quedado acompañándole”...) o espectáculo (la muerte televisada

de los accidentes o las catástrofes), como bien ha estudiado Ph. Ariès en *El hombre ante la muerte* (Ariès, 1992) y, más brevemente, en *La muerte en Occidente* (Ariès, 1982). En sus *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (Freud, 1972b), Freud hacía notar que esa forma de considerarla no estaba sino al servicio de una ilusión (de una ilusión ilusoria, quería decir; no todas lo son, como hubo de conceder) y lo malo de esas ilusiones es que a veces chocan con un trozo de realidad y saltan hechas pedazos. Si alguna ventaja ha aportado la guerra (se refiere a la Gran Guerra, como se denominó a la de 1914-1918) es ponernos cara a cara frente a ella y obligarnos a aceptar que todos, en efecto, hemos de morir: son tantas balas, tantos cadáveres que ya no vale escudarse en la casualidad. Es cierto que en lo inconsciente, que no conoce la negación, todos nos consideramos inmortales. Pues aunque desde pequeños sepamos que vamos a morir, revestidos de narcisismo y omnipotencia, sobre todo en la juventud, no nos lo creemos y eso es lo que presta a veces una simulada heroicidad. La creencia en la muerte sólo empieza a asentarse en nosotros a través de la de personas queridas, con las que se nos van objetos de amor muy preciados y con cuya desaparición, a través de la identificación con ellas, la realidad nos arranca a nosotros mismos también un buen pedazo y nos va haciendo aceptar que todo, también nuestro amado yo, ha de morir.

Aunque pretendamos distraernos de ello, que la muerte es ineluctable es de las cosas más ciertas que tenemos y ha sido en ocasiones bellamente puesto de manifiesto. Piénsese en *El séptimo sello* de I. Bergman, por aludir a una obra cinematográfica, que sigue conservando su enorme fuerza expresiva. También ahí, la primera vez que el caballero se encuentra con la muerte, parece que, distraído en un quehacer, no puede atenderla y le dice: “Espera un momento”, pero la muerte, inflexible, le responde: “Eso me piden todos”. El caballero trata de ganarle la partida de ajedrez que entablan y, contento de encontrar una buena jugada que cree le pone a salvo, se lo comenta al confesor. Pero quien sale del confesionario es la muerte misma que se había colado en él y se aleja diciéndole: “Gracias”. Así también en el cuento oriental, en el que un criado sale a pasear por el jardín del visir de Bagdad, se tropieza con la muerte y regresa aterrorizado pidiéndole a su señor que le deje ir a Samarra, para protegerse junto a su familia. El visir le deja marchar y sale él mismo a pasear por el jardín donde todavía se encuentra la muerte a la que le increpa: “No me gusta que mires amenazadoramente a mis criados”. Pero la muerte le replica: “No le he mirado amenazándole. Le he mirado con sorpresa. Me ha sorprendido verle esta mañana en Bagdad, cuando tengo una cita con él esta noche en Samarra”.

Pues bien, frente a ese carácter ineluctable que nos tratamos de ocultar, el consejo de Freud es hacernos cargo de ella, no para exaltarla, sino, antes al contrario, para que cuidemos mejor, mientras podamos, de la vida misma. Por eso propone cambiar el viejo adagio latino *Si vis pacem, para bellum*, “si quieres la paz, prepárate para la guerra”, por otro que dijese: *Si vis vitam, para mortem*, “si quieres vivir, prepárate para morir”.

Y de ese modo, y mientras podamos *encargarnos* de nuestro morir, antes de ser simplemente un residuo comatoso, preguntarnos por lo que hemos hecho con nosotros mismos y con nuestra vida, que es quizá la pregunta ética fundamental, que habremos de “repetir”, reasuntiva, recapitulatoria y sopesadamente, cuando hayamos de despedirnos de ella. Si es que aún hemos de hacer caso a la advertencia socrática, según la cual “una vida no examinada no merece la pena de ser vivida” (Platón, 1985, 38a).

Pues bien, si habíamos aproximado el relato y la vida gracias a la estructura prenarrativa de la vida misma y a nuestra identidad narrativa, ¿qué tipo de literatura podría ajustarse a la experiencia del “instante” que hemos venido comentando? No creo que nos equivoquemos mucho al pensar que el “género” literario por excelencia que puede acercarse a ella y expresarlo es la poesía. “Palabra en el tiempo”, como la consideró Machado, quizá la definición más breve de la misma pudiera ser: “intensidad”. La poesía no puede leerse como una novela en la que, aunque a veces convenga volver sobre ellos, podemos pasar de un capítulo a otro y leer varios seguidos “de un tirón”, como suele decirse y como nos apetece hacer con las obras que nos seducen y no nos dejan apartarnos de ellas. Pero con la poesía, a veces basta con un solo poema. Su intensidad impide seguir con otros mientras los resortes anímicos que ha despertado sigan vibrando. Sucede aquí, en buena medida, lo que con la música (quizá, junto a la poesía, la más apta para expresar el mundo emocional e incluso, si hacemos caso a Bloch, la más utópica de todas las artes), en la que, a no ser que la tengamos de sonsonete, no podemos pasar fácilmente de una a otra obra, si nos hemos “metido” en cualquiera de ellas. La audición de una sinfonía o de una sonata rompe de tal forma la costra de la vida cotidiana, que nos lleva a un mundo distinto (pero no necesariamente meramente evasivo: su *promesse de bonheur*, su promesa de felicidad, en la fórmula de Stendhal reasumida por los frankfurtianos, puede revertir críticamente sobre el presente) e incluso al ámbito de lo sagrado, si, como querían Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, “el arte aspira a la dignidad de lo Absoluto” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 73). Y como observaba Eliade respecto al ámbito religioso, el mundo de lo sagrado muestra tal fecundidad y valor, que quisiéramos prolongar del modo más fructífero posible nuestro contacto con él, percibiendo que ahí se encuentra algo profundo y quizá *lo más humano*. Pero es de tal intensidad, sobrepasa de tal modo nuestra existencia histórica y temporal, que también es *más que humano* e, incapaces de permanecer ahí, hemos de caer desde ese ámbito al mundo de lo profano y lo cotidiano, que también tiene su valor, aunque se juega en otro plano (Eliade, 1981, p. 41). “Quien ve a Dios muere” se lee en la Biblia. Y también, en referencia al arte, decía Rainer María Rilke que “la belleza está en el límite de lo que podemos soportar”. Queremos llegar a ella, pero sobre ella se cierne la amenaza de lo espantoso, según recuerda el libro de Trías *Lo bello y lo siniestro* (Trías, 1988), en donde se persigue y enlaza el análisis kantiano de lo bello y lo sublime en la *Crítica del juicio* con el artículo de Freud sobre *Lo siniestro*.

El poeta rompe la costra de lo trillado y consabido. Pero para ello no necesita ir a un mundo especial, lleno de misterios, sino que se asombra ante el misterio del mundo mismo al contemplarlo de otro modo, desde lo que los fenomenólogos califican como “una ruptura de nivel”. Por poner sólo un ejemplo, que tomo de *La voz a ti debida* de Salinas (Salinas, 1969), vean esos dos planos –sin detenernos en otros aspectos formales– en el siguiente breve poema:

Yo no necesito tiempo
para saber cómo eres:
conocerse es el relámpago.
¿Quién te va a ti a conocer
en lo que callas, o en esas

palabras con que lo callas?
El que te busque en la vida
que estás viviendo, no sabe
más que alusiones de ti,
pretextos donde te escondes.
[...]. Yo no.
Te conocí en la tormenta.
Te conocí, repentina,
en ese desgarramiento brutal
de tiniebla y luz,
*donde se revela el fondo
que escapa al día y la noche.*
Te vi, me has visto, y ahora,
desnuda ya del equívoco,
de la historia, del pasado,
[...] eres tan antigua mía,
te conozco tan de tiempo,
que en tu amor cierro los ojos,
y camino sin errar,
a ciegas, sin pedir nada
*a esa luz lenta y segura
con que se conocen letras
y formas y se echan cuentas*
y se cree que se ve
quién eres tú, mi invisible⁵.

La luz lenta y segura de lo cotidiano frente al fondo que escapa al día y la noche, donde se puede caminar a ciegas, sin errar, y ver lo invisible.

El propio Aranguren ha dedicado varios de sus escritos literarios a algunos de los mejores poemas de nuestra lengua. Y tal vez, ante todo, a los de San Juan de la Cruz, al que volvió nada menos que en tres ocasiones: en una primera compuso todo un libro sobre él, un extracto del cual figura como amplia “Introducción” a la edición Vergara de San Juan de la Cruz (Juan de la Cruz, 1965). Tras la expulsión de su cátedra por el régimen franquista, en 1971 dio un curso sobre él en la Universidad de California, Santa Bárbara. Finalmente, tenemos el texto al que ahora nos vamos a referir.

Prescindiendo de otros aspectos, Aranguren propone ante todo hacer de esos poemas una lectura “exenta”, es decir no prejudicada por la resonancia teológica que tienen y que el propio autor quería darles. Si procedemos así, lo que ante todo resalta en el *Cántico espiritual*, es que estamos ante un poema altamente erótico. En comparación con algunos de los modelos que San Juan siguió, como fue sin duda el bíblico *Cantar de los Cantares*, ya en la estructura formal contrasta el carácter intimista del Cántico con la apertura ceremonial,

5 Cursivas mías.

comunitaria, de la celebración de los amores del rey en el *Cantar*. Sobre todo, el carácter sensual del *Cantar* y su índole estática se contraponen al dramatismo erótico del *Cántico*.

El *Cantar* –que, retengamos esto, canta un matrimonio consumado ya– es un poema oriental, lleno de sensualidad: perfumes de las más diversas especies, la naturaleza en toda su voluptuosidad, los ojos, los cabellos, los labios, el cuello de la esposa, sus senos, su vientre, su ombligo, también los encantos de su esposo, y el vino y los aromas de las plantas, la leche y la miel, los cedros y los cipreses, las tórtolas y las palomas [...]. A la vez, la sensación que nos da la lectura es puramente plástica, como la de visión de un espléndido cuadro, sensación estática [...]. En el poema –quizá por no ser tal poema sino un conjunto de poemas cuasi-repetitivos– *no pasa nada*, no hay apenas acción [...]. En contraste con el *Cantar*, el *Cántico* [...] no un «cuadro plástico», sino un acontecimiento dramático [...]. La «acción» del *Cántico* es la consumación de la unión amorosa, enteramente narrada. Lo que digo es que en el *Cántico* asistimos –lo que no es el caso de los otros dos poemas [*Noche oscura* y *Llama de amor viva*], ni tampoco del *Cantar de los cantares*– al acto mismo de la unión de los amantes. El *Cantar de los cantares* era poema sobrecargadamente sensual. El *Cántico* no es sensual, pero es en cambio profundamente erótico. En otro lugar⁶ he escrito sobre la «mística» intrínseca al hecho erótico (que, dicho sea por ahora entre paréntesis, es lo que ha hecho no sólo posible sino inevitable que la imagen por excelencia de la *unio mystica* sea la unión erótica). A través del sexo y de la comunicación sexual, vivida en toda su hondura, hay una búsqueda, un afán de Absoluto, de trascendencia del finito yo y, en sentido amplio, de religiosidad mística (Aranguren, 1973b, pp. 268-271; cf. asimismo Gómez, 2010, pp. 274-275).

Un poema erótico, pero, por supuesto, como el propio Aranguren advierte, no pornográfico⁷: el proceso hacia la unión y la consumación están expresados indirectamente; es al movimiento del verso y al *tempo* del poema a los que se confía la «descripción» del *acto*. Muy claramente, podríamos añadir, en dos ocasiones, una casi al comienzo del poema y otra más bien al final. En una y otra ocasión, la tensión hacia la unión da paso, es forzoso suponer que después de ella, a la complacencia entre los amantes y con la Naturaleza. La primera vez, tras

Descubre tu presencia,
Y máteme tu vista y hermosura...

Se lee:

Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos...

⁶ Aranguren se refiere a *Erotismo y liberación de la mujer*, 1973a.

⁷ Al erotismo, la pornografía y la abolición de la identidad se había referido en *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, 1982.

Hacia el final del poema, tras “gocémonos, Amado, / y vámonos a ver en tu hermosura”:

Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día:

Y de nuevo:

El aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena...

Esta relación entre éxtasis erótico y éxtasis místico ha sido puesta de relieve en muchas ocasiones. Pues la relación sexual puede tener muchas manifestaciones y modos de vivirse, desde el lado que la decanta hacia la objetualización del otro a ser quizá la máxima forma de comunicación y patencia de una persona a otra, que, con todo, quizá nos lleve más allá. De ahí el asombro ante la facilidad con que muchos pretenden estar de vuelta de ella –incluidos los adolescentes de nuestro tiempo, cuando apenas han podido abrirse a ella... –. Frente a tal actitud, alguien como Freud, que se consagró a su estudio, todavía manifestaba al final de su vida que le seguía pareciendo “un enigma” (Freud, *Análisis terminable e interminable*, 1972c). Y es ese carácter enigmático, además de otros aspectos ya considerados, el que facilita la comparación con la mística (también cabe compararla, por supuesto, con la pseudomística, como hacía Flaubert en *Madame Bovary*⁸) y que se hable para referirse a la culminación de la experiencia sexual de “trance” y de “éxtasis”, a la vez que la mística ha echado mano siempre de símbolos eróticos. Una y otra se refieren al instante del que veníamos hablando. Pero yo quisiera, para encaminarnos hacia la conclusión, retomar el carácter narrativo con el que iniciábamos esta exposición.

En efecto, como el propio Aranguren recuerda, la vida erótica, en lo que tenga de mística, y la vida mística misma son mística del Instante. Pero esta dimensión, o no-dimensión del punto de tiempo que es el instante sitúa a los protagonistas fuera del tiempo. Al menos mientras dura tal experiencia, si bien la mística no suele separar totalmente el instante de la existencia –en cuanto culminación de un proceso ascético que se realiza a lo largo de la vida– y en lo erótico, pese a la confianza que se tenga en que puede llenar toda una vida, ésta lo desborda ya que también consiste en otras cosas; lo erótico, por importante que sea,

8 Los hombres profundamente religiosos y los místicos han recelado siempre de arrobamientos y trances, pues, para decirlo ahora con Pascal, nada se parece más al amor a Dios que el afán irrefrenable de querer incorporarlo todo a sí, que es su opuesto. En el caso de Emma Bovary, insatisfecha con su marido y desengañada asimismo de sus diversos amantes (pues “Emma volvía a encontrar en el adulterio todas las *sosertías* del matrimonio”, Flaubert, 1993, p. 353), así como de sus lecturas o sus labores (todas las cuales “una vez comenzadas, iban a parar al armario; las tomaba, las dejaba, pasaba a otras”, p. 199), ansiosa de pasión y felicidad, todo la hartaba. Hasta que un buen día reparó en que en existía un amor por encima de todos los amores, sin intermitencia ni fin. Y anota Flaubert: “Quiso ser una santa, se compró un rosario, se puso amuletos [...]. Cuando se arrodillaba en su reclinatorio gótico le murmuraba a Dios las mismas palabras de dulzura que antes a sus amantes, en los desahogos del adulterio” (pp. 281-282).

no abarca la totalidad de lo real. Y quizá aquí es donde tenga cabida el amor, que permite referir el éxtasis del presente al resto de la realidad y a la procesualidad de la vida.

Llegados a este punto, es donde quisiera hacer ingresar en nuestros análisis –entrando así sin ruido, como de puntillas– la palabra amor, escrita con minúscula. Dentro de este proceso en que consiste la vida, amor significaría sencillamente el esfuerzo por mantener lo erótico unido a la realidad, en continuidad con dicha realidad. Lo que aportaría el amor, frente al Presente o Instante, sería la vivencia del tiempo como continuidad; serían el pasado y el futuro puestos en relación con el éxtasis del presente, sería la vida entera vivida en continuidad y con responsabilidad. Entiendo la palabra responsabilidad en el sentido de que lo erótico, en cuanto que aislado y convertido en puramente místico, sería irresponsable, no en la acepción obviamente peyorativa de la palabra, sino en la de que no es capaz de dar respuesta, de que es una especie de grito, de gemido, de exclamación; en tanto que responsabilidad es actitud articulada y firme a lo largo de la vida. En suma, lo que el amor aportaría al erotismo es la dimensión cronológica, sostenida, diacrónica (Aranguren, 1973b, pp. 279-280).

Con esto retornamos, entonces, a la vida como proceso de la que comenzamos y hemos venido hablando

4. Los textos vivos y la comprensión de sí

Al volver de nuevo a la vida como un texto, podemos hacer notar, si aún hiciera falta y como al principio anuncié, la cercanía de algunas formulaciones de Aranguren a las ya consideradas en Ricoeur. Y para ello, nada mejor quizá que traer a colación la hermosa metáfora de los “textos vivos”, a la que en diversas ocasiones se refirió. La expresión procede de un episodio de nuestra historia universitaria, la separación de los profesores krausistas del siglo diecinueve de sus cátedras. El krausismo, inspirado en Friedrich Krause, fue difundido especialmente en España a través de la labor de Julián Sanz del Río y más tarde de Francisco Giner de los Ríos, fundador de la Institución Libre de Enseñanza. Expurgados por la autoridad académica los “libros de texto” se pensó que ello no era suficiente y que debía acompañarse de la expulsión de los “textos vivos”, como se dio en llamar a los citados profesores, sentando un precedente que acabaría asimismo por afectar, años más tarde, al propio Aranguren. Comentando ese episodio, pero remontándose a una reflexión más general, observa:

Pero lo cierto es que todos y cada uno de nosotros somos eso, textos vivos. Textos que nuestro «yo reflexivo» va, por así decirlo, escribiendo, contándose a sí mismo, con más o menos tino, al hilo de la vida protagonizada por nuestro «yo ejecutivo». Contar es como vivir y vivir es como contar o, mejor dicho, contarse, de manera que el mundo vivido y el narrado se solapan inevitablemente. Somos o, al menos, nos figuramos ser nuestra propia novela, la «narración narrante» de nuestra vida. Y, como los textos literarios, también los textos que somos requieren de interpretación, razón por la que todos aventuramos, clara o confusamente, nuestra propia hermenéutica.

Y agregando a esa relación entre literatura y vida una estremecida esperanza religiosa, concluye:

Como también cabe de ellos la exégesis que hagan los demás, si la llegan a hacer, cuando el relato se dé por concluido y nos toque, después de nosotros mismos, la hora de su «comprensión». ¿A quién pedir esa última comprensión que consista no tanto en juzgarnos cuanto en decirnos quiénes somos, quién soy? No sé, tal vez a la Deidad ante la cual hayamos existido, siquiera como sueño, de suerte que, si «la vida es sueño», sea, haya sido, esté siendo, vaya a ser sueño «de» Dios. Pero ya digo que no sé.

* * *

Dejemos aquí, con esta estremecida esperanza, a Aranguren, para, en una muy breve reflexión final, plantear una sugerencia antropológica. El pie me viene dado por el último texto en el que se hacía referencia a la pregunta ¿quién soy? Como se sabe, ésa era para Kant la pregunta filosófica fundamental en la que se compendian las otras tres grandes preguntas en las que confluyen para él todos los intereses de la razón: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué podemos esperar? Que el hombre sea un ser que se interroga sobre sí mismo es ya digno de reflexión, pues como observara Dostoievski, la hormiga conoce el molde de su hormiguero, la abeja conoce el molde de su panal. El hombre es el único ser que no conoce su propio molde.

En cualquier caso, y sin osar ahora introducirme en tan apasionante pero arduo terreno, y sólo como sugerencia según decía, quizá lo que nos pueda hacer justicia sea no esquivar la pregunta –que a veces nos ilusiona pero también nos desasosiega, por lo que en tantas ocasiones nos conformamos con las identidades que externamente nos vienen dadas, por los papeles o atributos sociales a los que se refería Robert Musil (Musil, 2001)– pero tampoco permanecer en la nuda interrogación que nos deja sin amarres ni arrimos, continuamente a la intemperie, lo que me temo sólo serviría, más pronto que tarde, para acabar buscando refugio en cualquier covacha. *Incapaces de eludirla, pero incapaces de responderla*, dado que el hombre, según hemos insistido, no está nunca dado de una vez sino que siempre se encuentra *in fieri*, haciéndose, quizá lo más que podamos encontrar, entre la desnudez esteparia del puro interrogante y el señuelo de hallar el verdadero rostro, la morada definitiva, sea algo así como albergue provisional, posada en el tiempo. Esa posada en el tiempo que haría consonancia con la identidad narrativa de la que hemos venido hablando.

Referencias

- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta.
- Agustín, san (1990): *Confesiones*, ed. de P. Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza.
- Aranguren, J. L. L. (1973a): *Erotismo y liberación de la mujer*, en *O. C.*, cit., III, 583-650.
- Aranguren, J. L. L. (1973b): “San Juan de la Cruz”, en *O. C.*, cit., VI, pp. 268-281.
- Aranguren, J. L. L. (1982): *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, en *O. C.*, cit., T. III

- Aranguren, J. L. L. (1993): *Estudios literarios*, Madrid, Círculo de lectores, ed. ampliada. (Recogido asimismo en el vol. 6 de las *Obras completas*, 1994-1996).
- Aranguren, J. L. L. (1994-1996): *Obras completas*, ed. de F. Blázquez, Madrid, Trotta, 6 vols.
- Aranguren, J. J. L. (1996): “El teatro y la vida”, en *Obras Completas*, cit., VI, 335-337. (Recogido asimismo en Gómez, 2010, pp. 278-280).
- Aranguren, J. L. L. (2001): *Ética*, Madrid, Alianza, 9ª reimp. (Se encuentra asimismo en *Obras Completas*, cit, T. II).
- Ariès, Ph. (1982): *La muerte en Occidente*, trad. J. Elías, Barcelona, Argos Vergara.
- Ariès, Ph. (1992): *El hombre ante la muerte*, trad. M. Armiño, Madrid, Taurus, 4ª ed.
- Aristóteles (1974), *Poética*, edición trilingüe de V. García Yebra, Madrid, Gredos.
- Eliade, M. (1981): *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, trad. de A. Medinaveitia, Madrid, Cristiandad, 2ªed.
- Flaubert, G. (1993): *Madame Bovary*, trad. de G. Palacios, Madrid, Cátedra, 5ª ed.
- Freud, S. (1972a): *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 3ª ed., T. I
- Freud, S. (1972b): *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, en *O. C.*, cit., T. II.
- Freud, S. (1972c): *Análisis terminable e interminable*, en *O. C.*, cit., T. III.
- Gómez, C. (1995): “La Escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas”, en F. Vallespín, ed. (1995), *Historia de la Teoría Política. VI*, Madrid, Alianza, pp. 219-258.
- Gómez, C. (2002a): *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 5ª reimp. 2012.
- Gómez, C. (2002b): *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid, biblioteca Nueva-Asociación Psicoanalítica de Madrid, 2ª ed. 2009.
- Gómez, C. (2010a): *José Luis L. Aranguren. Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, Madrid, Trotta-UNED.
- Gómez, C. (2010b): “Razón de la sinrazón de los sueños”, prólogo a S. Freud, *La interpretación de los sueños*, trad. de L. López Ballesteros y de Torres, Madrid, Ediciones El País, pp. 9-20.
- González, J. Mª (1998): *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza.
- González, J. Mª (2006): *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado.
- Habermas, J. (1985): “Ética del discurso, Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Barcelona, Península, 57-134.
- Heidegger, M. (2003): *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Madrid, Trotta.
- James, W. (2002): *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. de J.-F. Ivars, Barcelona, Península.
- Juan de la Cruz, san (1965): *Obras*, ed. de J. L. L. Aranguren, Barcelona, Vergara.
- Kierkegaard, S. (1943): *Ou bien...ou bien*, trad. del danés por F. y O. Prior y M. H. Guignot, París, Gallimard. (Hay ed. en castellano, de B. Sáez Tajafuerte, *La alternativa*, en Madrid, Trotta, 2006).
- Kierkegaard, S. (1951): *Etapas en el camino de la vida*, trad. de J. Rueda, Buenos Aires, Santiago Rueda.

- López de la Vieja, M^a T. (2003): *Ética y Literatura*, Madrid, Tecnos.
- López de la Vieja (2013): *Bioética y Literatura*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Mayorga, J. (2013): *La lengua en pedazos*, Buenos Aires, CELCIT
- Mayorga, J. (2014): *Teatro, 1989-2014*, prólogo de Claire Spooner, Segovia, La uña rota ediciones.
- Martín Díez Fischer, F. (2014): “La potencialidad de la tradición hermenéutica”, *Doletiana*, 4, pp. 1-10.
- Musil, R. (2001): *El hombre sin atributos*, trad. J. M^a Sáenz, Barcelona, Seix Barral
- Ortega y Gasset, J. (1970): *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 6^a ed.
- Pascal, B. (1962): *Pensamientos*, trad. de X. Zubiri, Madrid, Espasa-Calpe, 6^a ed.
- Pérez, J. (2007): *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*; Madrid, Algaba.
- Pirandello, L. (1999): *Seis personajes en busca de autor*, trad. M. Massa-Carrara, Madrid, Jorge A. Mestas ediciones.
- Platón (1985): *Apología de Sócrates*, en *Diálogos, I*, introd. De E. Lledó, trad. de J. Calonge, Madrid, Gredos.
- Ricoeur, P. (1988): *El discurso de la acción*, trad. de P. Calvo, Madrid, Cátedra, 2^a ed.
- Ricoeur, P. (1995-1996): *Tiempo y narración*, trad. A. Neira, Madrid, Siglo XXI. (3 vols.: I. *Configuración del tiempo en el relato histórico*, II. *Configuración del tiempo en el relato de ficción*, III. *El tiempo narrado*).
- Ricoeur, P. (1996): *Sí mismo como otro*, trad. de A. Neira, Madrid, Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2001): *La metáfora viva*, trad. de A. Neira, Madrid, Trotta, 2^a ed.
- Ricoeur, P. (2009): “La vida: un relato en busca de narrador”, en Ricoeur, P., *Escritos y conferencias, I. Alrededor del psicoanálisis*, trad. de A. Castañón, México, Siglo XXI, pp. 192-206.
- Salinas, P. (1969): *La voz a ti debida. Razón de amor*, ed. de J. González Muela, Madrid, Castalia.
- Savater, F. (1990): “Comentario a *Desde la perplejidad*”, *El País*, 23 de septiembre.
- Savater, F. (1999): *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Ariel.
- Taylor, Ch. (2007): *A Secular Age*, Harvard University Press. (La primera parte de la obra ha sido recientemente traducida como *La edad secular, I*, trad. de R. García Pérez, Barcelona, Gedisa, 2014).
- Tirso de Molina (2008): *El condenado por desconfiado*, Madrid, Cátedra.
- Thiebaut, C. (1995): “Filosofía y Literatura: de la retórica a la poética”, *Isegoría*, 11 (1995), pp. 81-107.
- Trías, E. (1988): *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Ariel.
- Trías, E. (2002): “La filosofía y su poética”, *Archipiélago*, 50, pp. 41-42.

Dewey: El significado democrático de la primacía de los hábitos

Dewey: The democratic meaning of the priority of habits

CARLOS MOUGAN*

Resumen: La relevancia que Dewey concede a los hábitos en la deliberación sirve de clave para precisar la manera en que entendió la democracia. Aunque es posible encuadrarlo dentro de los defensores de la democracia deliberativa, la importancia que da a los factores no estrictamente epistémicos hace que rechace los supuestos intelectualistas que suelen caracterizar aquellas posiciones. La consecuencia es una teoría política normativa que entiende que la democracia requiere no sólo el cultivo de las capacidades cognitivas, sino el desarrollo de un *ethos* que haga posible la extensión de los valores democráticos.

Palabras clave: Dewey, hábitos, democracia, deliberación, virtudes cívicas.

Abstract: The relevance Dewey bestows to habits in deliberation provides the key to clarify how he understood democracy. Although it is possible to list him among the advocates of deliberative democracy, the importance that he gave to non-epistemic factors led him to reject the intellectualist assumptions, that often characterize that position. The result is a normative political theory where it is understood democracy requires not only the growing cognitive abilities, but also the development of an *ethos* that fosters the extension of democratic values.

Keywords: Dewey, habits, democracy, deliberation, civic virtues.

John Dewey hizo de la prioridad de la acción sobre el pensamiento, de los hábitos sobre la conciencia, una de las claves alrededor de la cual gira su obra. Aclarar las implicaciones políticas y democráticas de dicha afirmación será el objeto de este trabajo. Se empezará por poner de manifiesto (1) en qué sentido los hábitos son importantes para el proceso de deliberación, lo que incluye precisar (2) que los hábitos son más que un instrumento, un elemento integral del conocimiento. Una de las claves de la relevancia ético-política de los hábitos radica en que (3) incorpora tanto elementos subjetivos como del medio desdibu-

Fecha de recepción: 19/11/2014. Fecha de aceptación: 24/03/2015.

* J. Carlos Mougan Rivero es Doctor en Filosofía y profesor titular de Filosofía moral y política en la Universidad de Cádiz. Correo electrónico: carlos.mougan@uca.es. Especialista en el pragmatismo americano, en especial en la obra de J. Dewey, sus investigaciones giran en torno a “calidad de la democracia y virtudes cívicas”, “educación para la ciudadanía”, “perfeccionismo liberal” y “ética profesional”. Recientemente ha publicado “En defensa del perfeccionismo democrático” en *Perfeccionismo. Entre la ética política y la autonomía personal*, Pérez Chico y Garécía Ruiz (eds.), 2014, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, y, “An Engaged Fallibilistic Pluralism” en *Confines of Democracy. Essays on the Philosophy of Richard J. Bernstein*, Ramón del Castillo, Ángel M. Faerna & Larry A. Hickman (eds.), (2015) Amsterdam & New York, Rodopi.

jando las tradicionales fronteras entre lo interno y lo externo, lo individual y lo social, lo ético y lo político, lo personal y lo institucional (4). Lo distintivo del análisis de Dewey de los hábitos (5) es que son estos los que abren una dimensión normativa que permite juzgar actitudes e instituciones democráticas. Por último, este análisis de los hábitos deja claro (6) que Dewey rechazó tanto el intelectualismo democrático que entiende la democracia como un triunfo de la razón, como de quienes rechazan toda pretensión epistémica de la misma. La importancia que Dewey concede a los hábitos en la deliberación se traduce en una teoría política que consiste en una propuesta normativa sobre la educación moral del ciudadano.

1. La relevancia de los hábitos para la deliberación

Tanto la formación de ideas como su ejecución dependen del hábito. Si pudiéramos concebir una idea correcta sin un hábito correcto, tal vez podríamos prescindir de éste para ejecutarla; pero un deseo toma forma definida sólo cuando está conectado con una idea, y ésta a su vez la toma sólo cuando hay un hábito que la respalde. Un hombre sólo se da cuenta de lo que es adoptar una postura correcta cuando de antemano ha podido ejecutar el acto de mantenerse erguido y sólo entonces puede invocar la idea requerida para la debida ejecución de ese acto. La acción debe anteceder al pensamiento y el hábito a la capacidad de evocarlo a voluntad. (Dewey, 1964, 39)¹.

En este texto, como en general a largo de *Naturaleza humana y conducta*, Dewey señala que los humanos sabemos antes con los hábitos que con la conciencia. Esto sugiere, como el propio Dewey indica, una inversión de la manera usual en que interpretamos la relación entre hábito e ideas. La comprensión de la relevancia de los elementos no estrictamente cognitivos e inferenciales en la deliberación exige poner de manifiesto cómo se hace presente a lo largo del proceso que singulariza a la inteligencia y la investigación. Lo está, para empezar, en el origen mismo de la deliberación, pues esta comienza por la obstrucción del flujo continuo de la acción que caracteriza al hábito. Sólo cuando ocurre una interrupción de la acción, un conflicto entre hábitos, o entre un hábito y un impulso, tiene origen la deliberación. Son, por tanto, elementos no cognitivos o lógicos los que marcan el comienzo de la actividad intelectual. Lo que se requiere, de entrada, es una sensibilidad, una disposición que nos permita captar o ver el desajuste, la falta de adecuación de la situación. El pensamiento no comienza su tarea si no se ha sentido con antelación la existencia de un problema. Un hábito adormecedor, una sensibilidad abotargada, pueden hacer difícil o imposible la percepción de un obstáculo o una dificultad.

Hábito y sensibilidad no sólo aparecen como desencadenantes de la deliberación sino que también se hacen presentes en su desarrollo. Dewey define la deliberación “como un ensayo

1 En los casos en los que hay traducción castellana del libro de Dewey, las citas harán referencia a ella en relación con el año de su publicación. La demás referencias a los escritos de John Dewey se basarán en la edición crítica de las obras completas publicada por Southern Illinois University: EW (*The Early Works*), MW (*The Middle Works*) y LW (*The Later Works*). Las citas se harán según el modelo normalizado entre los estudiosos de la obra de Dewey: la inicial de las series son seguidas por el volumen y el número de la página.

teatral (imaginario) de diversas posibles líneas de acción que están en competencia” (Dewey, 1964, 78). De este modo, la imaginación juega un papel central representando mentalmente distintas posibilidades y alternativas. De acuerdo con Fesmire “la deliberación moral es fundamentalmente imaginativa y adopta la forma de un ensayo dramático” (Fesmire, 2003, 4). Pero este juego imaginativo de diversos cursos de acción no es producto de una mente desencarnada o aislada de cualquier medio. Los diversos cursos posibles de acción están marcados por la existencia previa de la acción en la que el individuo está inmerso y que viene marcada por las pautas establecidas por los hábitos. Incluso si actúa la imaginación introduciendo novedades en el curso de acción que el agente se representa en la mente, esta modificación está hecha sobre la base de pautas de acción previas. La deliberación está condicionada, incluso en su aspecto de creación de novedades, por el hábito del que emergen. Como señala Alexander “la imaginación emerge como la necesidad del hábito de expandirse e integrarse con el cuerpo total del comportamiento” (Alexander, 1993, 386). Pero, más aún, en ese ensayo teatral imaginario son los elementos no inferenciales los que servirán finalmente para evaluar los distintos cursos de acción y, por consiguiente, los que determinarán la decisión a tomar. En esto, la deliberación está guiada por el mismo carácter objetivo y experiencial que siguen los cursos de acción. Así, “tanto en el pensamiento como en la acción manifiesta, los objetos experimentados al seguir un curso de acción atraen, repelen, satisfacen, molestan, activan y retardan”. (Dewey, 1964, 180).

Por su parte, el resultado de la deliberación supone la armonización de las distintas preferencias que entran en conflicto. La solución tiene que atender a integrar las exigencias de los impulsos y los requerimientos de los hábitos. Por tanto, habrá de ser no una solución que rompa con los elementos anteriores, impulsos, hábitos, deseos, etc., sino una que logre integrarlos en una respuesta que resulte satisfactoria desde el punto de vista de la situación. “La elección es razonable cuando nos induce a actuar con sensatez, es decir, con consideración a los derechos de cada uno de los hábitos e impulsos antagónicos”. (Dewey, 1964, 182).

Por consiguiente, el análisis de la deliberación supone la mediación entre los componentes emotivos y racionales siendo así que la inteligencia consiste finalmente en la armonización de nuestros deseos y comportamientos con los de los demás. Son exitosas aquellas deliberaciones que restauran el equilibrio con el medio y con los demás. El propio Dewey dice claramente que el objetivo de la deliberación es “reanudar la continuidad, recobrar la armonía, utilizar los impulsos sueltos y dar una nueva dirección del hábito” (Dewey, 1964, 186). Así pues, se produce una inversión de la tradición racionalista de pensamiento. En ella los hábitos y las emociones aparecen como elementos distorsionantes del buen juicio, aquel que no se deja llevar por elementos ajenos al devenir de la dinámica racional. Por el contrario, para Dewey no se trata de oponer el pensamiento contra los hábitos sino de modificar los ya existentes para hacerlos más adecuados al medio, para que den respuesta a las circunstancias problemáticas que provocan la interrupción del hábito y lograr, finalmente, un mayor grado de integración y armonía. Lo que necesitamos, como señala Pappas, para “contrarrestar la seducción de imágenes y apelaciones emocionales que distorsionan la investigación es más, no menos, hábitos emocionales e imaginativos” (Pappas, 2008, 253-254). Dewey lo afirmó explícitamente: “la conclusión no es que la fase emocional y apasionada de la acción pueda o deba ser eliminada a beneficio de una razón fría e impassible. Más pasiones, no menos es lo que se necesita” (Dewey, 1964,

183) Al final del ejercicio de la deliberación, de la tarea del pensamiento, de nuevo nos encontramos con los hábitos. Es ahí en su renovación y adecuación donde hallamos el índice de que el pensamiento ha llevado a cabo su tarea.

2. El valor epistémico de los hábitos

Aun cuando, tal y como se ha mostrado, los hábitos tienen una fuerte presencia en todo el proceso de deliberación queda preguntarnos si tienen o no un valor epistémico. Tomando como referencia el texto inicial la cuestión es ¿por qué sólo el que ha adoptado la posición correcta puede pensar correctamente sobre su significado? La pregunta es hasta qué punto, o en qué medida, el juicio correcto depende del hábito adquirido. Porque podría ser que el hábito fuera importante para que se emitiera un juicio correcto al poner las condiciones que hacen posible que el agente lo emita, pero que, al mismo tiempo, estas condiciones no tuvieran una incidencia en el contenido mismo. Hábito y juicio práctico quedarían, si este fuera el caso, en una relación meramente externa, siendo los primeros un elemento auxiliar de la deliberación.

Un aspecto clave para entender la posición de Dewey al respecto es tener en consideración que las normas y los principios morales no son realidades fijas y permanentes a la espera de ser aplicadas. Dewey defiende una ética del agente en la que es este quien tiene la tarea siempre innovadora y creativa de encontrar la respuesta adecuada en la situación concreta. Dewey prolonga, en este sentido, la perspectiva aristotélica de que es el agente en situación quien, teniendo las disposiciones apropiadas, debe averiguar una respuesta que no está dada de antemano. “Como Aristóteles subrayó solo el buen hombre es un buen juez de lo que es verdaderamente bueno; se necesita un carácter adecuado y bien establecido para reaccionar inmediatamente con las correctas aprobaciones y condenas” (LW 7: 271). Cabe, en consecuencia, situar a Dewey en la línea de los teóricos de la virtud que han defendido que los hábitos excelentes tienen un papel epistémico, constitutivo respecto de la deliberación. Quiere esto decir que entienden que las virtudes son “el mejor criterio para determinar qué decisiones están justificadas” (Amaya, 2009, 33). Para Dewey, la disposición y hábitos del agente no son sólo una condición externa de posibilidad del ver y entender moral sino un elemento integral en la percepción y el razonamiento moral. Esto es, son las disposiciones las que permiten seleccionar aquellos aspectos de la situación que resultan relevantes y que pueden desempeñar el papel de constituir un motivo para la toma de decisión. Esta caracterización valdría para Dewey puesto que, en su interpretación, está claro que carácter y hábito condicionan de manera decisiva la selección de lo que es relevante. “Lo que un hombre ve o deja de ver con anticipación, lo que tiene en gran estima o en menosprecio, lo que considera importante o trivial, aquello a que se apega o que pasa por alto, lo que recuerda fácilmente u olvida de manera natural, son cosas que dependen de su carácter” (Dewey, 1964, 191). Así considerado, el hábito es en sí mismo un filtro que opera sobre la realidad seleccionando estímulos y señalando caminos del pensamiento. Además, el hábito no actúa sólo cuando propiamente se repite un acto, como sería usual en la manera de entenderlo, sino que pone de manifiesto su influencia sobre nuestra representación y comprensión del mundo justo cuando está en reposo. “Hábito quiere decir sensibilidad o accesibilidad especial a ciertas clases de estímulos, de predilecciones y aversiones permanentes; no simple repetición de

actos específicos” (Dewey, 1964, 49). Así, la persona que tiene el hábito de andar tiene una percepción determinada de las distancias que es diferente del que tienen las personas con un hábito distinto. El hábito no indica únicamente algo pasivo en el ser humano sino que implica tanto un elemento de receptividad como de acción y transformación sobre el mundo.

Es esta presencia de la disposición del sujeto lo que servirá a Dewey para distanciarse de la manera en que los utilitaristas entienden la deliberación. La objetividad del cálculo utilitarista –la deliberación no es un cálculo algebraico, dice Dewey– parece dejar de lado que nuestras valoraciones están condicionadas por los estados del individuo. “Una persona de disposición bondadosa se siente lastimada ahora al pensar en un acto futuro que ocasione daño a los demás y, por lo tanto, está al acecho de consecuencias de esa clase, a las que concede gran importancia”. (Dewey, 1964, 191).

3. La superación del dualismo entre lo interno y lo externo

Sería, sin duda, un error interpretar que Dewey estimó que sólo había que fijarse en las condiciones subjetivas y no en las condiciones institucionales que, en buena medida, determinan los hábitos. Más aún, *Naturaleza humana y conducta* es, como su subtítulo indica –“una introducción a la psicología social”–, una obra que quiere poner de manifiesto la relevancia del medio social en la determinación de la conducta y un rechazo a la consideración de que la moral es un asunto interior. Puesto que, para Dewey, el hábito es tanto una función del medio como del propio organismo quiere llamar la atención sobre la importancia de modificar las condiciones sociales que conforman los hábitos y, con ello, los mecanismos de pensamiento. Estos no pueden explicarse por una lógica trascendente ni tampoco por cualquier tipo de determinismo naturalista que pretendiera explicarlos o justificarlos únicamente por referencia a una naturaleza humana dada. De manera reiterada, Dewey llamó la atención sobre el carácter tendencioso e ideológico de quienes apelaban a impulsos naturales como mecanismo de explicación de la realidad social y política. Se trate del egoísmo individual, de la agresión, de la buena voluntad, etc., en verdad siempre estamos ante la misma tesis: la presencia de componentes últimos invariables como justificación final del pensamiento y del comportamiento humano (Dewey, 1964, 105-122). La crítica a esta perspectiva subrayando los aspectos históricos, sociales y contextuales explica, en buena medida, la precedencia que Dewey concedió al hábito sobre el impulso. Aunque el impulso es primario en el sentido de ser un dato primitivo en la naturaleza humana, y el hábito es secundario en el sentido de ser adquirido, sin embargo, en la conducta del humano “lo adquirido es lo primitivo” (Dewey, 1964, 90). “El significado de las actividades innatas no es congénito sino adquirido” (Dewey, 1964, 91). Y es que la experiencia humana está constituida por significados de manera que el impulso sólo adquiere sentido y significado a través del hábito que lo canaliza. Para Dewey, habitamos en un mundo de significados.

Puesto que el hábito es una función adaptativa del individuo al medio, la modificación de las circunstancias externas provoca, lógicamente, la transformación del hábito. No basta, por tanto, en moral con la apelación a la voluntad humana o con la invocación a factores ocultos o misteriosos. Dewey es explícito: “debemos actuar sobre el medio y no sólo sobre el corazón de los hombres” (Dewey, 1964, 32). Esta actuación sobre el medio ha de tener como base el estudio experimental de las condiciones bajo las que vivimos. No se trata de

cambiar de modo caprichoso o aleatorio las condiciones bajo las que se forman hábitos, carácter y conducta. Las modificaciones han de ser resultado del análisis objetivo y consecuencial de las experiencias habidas. Para Dewey estas condiciones “pueden ser estudiadas tan objetivamente como las funciones fisiológicas, así como modificadas por medio de un cambio de elementos, personales o sociales”. (Dewey, 1964, 27).

Ahora bien, si tan importante es el hábito para el proceso de deliberación –y, por ello, para el juicio moral y político–, y el hábito es un factor del medio tanto como del individuo, lo que podemos deducir es que la formación de este hábito, y con ello de la conducta y pensamiento del individuo, ha dejado de ser una cuestión privada y se ha convertido en una cuestión pública y política. La primacía concedida al concepto de hábito permite romper el dualismo ético/político, interior/exterior, y ello implica que los hábitos excelentes –o virtudes cívicas, visto desde la perspectiva política– son tanto un asunto individual como producto de las condiciones sociopolíticas. En la medida en que consideremos que la deliberación es una actividad central en democracia, parece lógico que, dada la relevancia de los hábitos para el pensamiento, deba haber un cierto grado de control en la formación de estos.

De ahí que, desde una perspectiva deweyana, los intentos de privatización de la formación de hábitos deban ser considerados como una pretensión antidemocrática. Esto permite una lectura crítica de una tendencia en auge en nuestra sociedad que se plasma en los crecientes intentos de privatización de los sistemas educativos, de comercialización de importantes aspectos de la socialización, de mercantilización de las formas de conocimiento, de control por parte de instituciones religiosas de la formación de creencias o, en definitiva, en la defensa de una concepción de la libertad entendida como ausencia de controles sociales. Esta posición de Dewey no tiene que suponer una defensa del control estatal de la formación del carácter sino, como desarrolló en *Democracia y Educación*, de un cierto grado de control social (Dewey, 1995, 34-40).

En todo caso, los mecanismos de deliberación individual son en buena medida la interiorización de los procedimientos externos de discusión. Caspary entiende que, para Dewey, la diferencia entre la deliberación pública y la deliberación particular es únicamente una cuestión de grado, siendo análogas en su funcionamiento e interactuando entre ellas (Caspary, 2000, 2014). A menudo se señala que la calidad del debate público depende estrictamente de la capacidad individual de tener en consideración otras perspectivas, ser sensibles a los hechos, estar correctamente informado, etc. Pero no tan frecuentemente se subraya el mecanismo opuesto que se deduce igualmente del planteamiento deweyano acerca de la deliberación; esto es, que la disminución de nuestra capacidad individual de deliberación puede ser fruto, en buena medida, de la disminución de la calidad del debate público. En este sentido, es una evidencia empírica que contextos más ricos desde el punto de vista intelectual fueron generadores de hábitos que propiciaron la investigación científica, artística o filosófica, de modo que la aparición simultánea de una cierta cantidad de grandes pensadores o científicos más que atestiguar una casualidad metafísica es fruto de un ambiente donde existía un caldo de cultivo apropiado. Pues bien, la degradación del diálogo y del debate en los espacios públicos aparece así como una amenaza creciente para el desarrollo de la individualidad.

En esta misma línea cabría resaltar que, puesto que la calidad de la deliberación depende de la capacidad de imaginar líneas de acción alternativas, diferentes, novedosas, entonces el cultivo de esta imaginación resulta crucial en el desarrollo de la inteligencia y de la demo-

cracia. Recientemente, Nussbaum (2001, 2013) ha puesto de manifiesto la importancia del papel que la imaginación y la enseñanza de las humanidades desempeñan en la calidad de la democracia. Al mismo tiempo ha defendido que la democracia está en peligro por la progresiva mercantilización de los estudios que conlleva el arrinconamiento de las humanidades y, con ello, de la imaginación narrativa que constituye una de las capacidades fundamentales de la inteligencia. Se trata de una actualización de la tesis deweyana de que la democracia requiere una dimensión estética (música, literatura, filosofía, ...) que contribuya a la expansión de nuestra sensibilidad, nuestra capacidad para entender y considerar ideas desde diferentes perspectivas. Como el propio Dewey resumiera tomando la cita de Shelley “la imaginación es el gran instrumento del bien moral” (Dewey, 2008, 393)². En la deliberación deweyana la inteligencia ha de ser imaginativa para servir a los propósitos democráticos, y esta es producto de un hábito y una capacidad que ha de ser cultivada.

4. Hábitos e instituciones

El acento que Dewey puso en los hábitos y disposiciones ciudadanas ha llevado a considerar que el desdibujamiento de la fronteras entre lo interior y lo exterior, entre lo público y lo privado tiene como consecuencia una teoría política que se ciñe a las disposiciones ciudadanas como el elemento clave de la democracia. De hecho, diversos autores han echado en falta en la obra de Dewey referencias al aspecto institucional, lo han declarado “ingenuo” (Knight y Johnson, 1999, 566), o de acuerdo con el perfil que Bernstein realiza de la ética de Dewey “hay poco énfasis en el análisis de qué instituciones se requieren para el florecimiento de la democracia”. (Citado en Woods, 2014, 132).

Ahora bien, también es posible encontrar en Dewey textos que apoyan una interpretación diferente según la cual reconoció el papel de las instituciones en la configuración de la democracia. En este sentido es reveladora su posición en *Liberalismo y acción social*, donde señala que el uso social de la inteligencia permanecerá deficiente si todo lo que dice es que debe haber discusión y persuasión (1996, 104-105). Lo que en esta obra defiende es que la aplicación del uso de la inteligencia social implica planificación y control y, puesto que de lo que se trata es de modificar hábitos, las instituciones cumplen un papel fundamental en ello.

En este sentido, se ha ido abriendo paso una nueva línea de interpretación. Así, según Woods, “Dewey reconoció que el diseño institucional para dirigir la política y la economía fue y es necesario para permitir a la educación satisfacer su función social” (Woods, 2014, 134). Por su parte, Ralston (2010) ha defendido la compatibilidad entre pragmatismo e institucionalismo dado que, a su entender, la disputa en ciencia política entre institucionalismo y behaviorismo acerca del papel de las instituciones como el sujeto propio para el estudio normativo y empírico no hace sino reiterar un dualismo entre posiciones idealistas y anti-idealistas que es justamente objeto de crítica desde la perspectiva de Dewey.

Más recientemente aún, se ha propuesto un nuevo modelo de democracia institucionalizada bajo el rótulo “experimentalismo democrático” que reivindica a Dewey como su

2 La relevancia de la imaginación para la democracia en la obra de Dewey es la tesis defendida por Thomas Alexander (1993, 1995).

inspirador (Sabel, C.H. y Simon, W.H., 2011, Sabel 2012, Simon, 2012)³. Estos autores parten de reconocer que, efectivamente, Dewey consideró que “el cambio cultural sin cambio institucional sería inefectivo” (Simon, 2012). Sabel y Simon entienden como características propias del enfoque deweyano de las instituciones que estas deben: generar confianza por su capacidad para aprender y adaptarse a los continuos cambios y variaciones, ser descentralizadas, enfatizar el compromiso de cooperación entre los agentes y los afectados, y ser menos rígidas y más abiertas a la experimentación y a la evaluación de resultados. Se trata, desde la óptica experimentalista de Dewey, de extender el papel de la deliberación y la cooperación a todos los niveles de las instituciones y la administración.

Como Pappas ha reconocido, el experimentalismo democrático de Sabel y Simon supone una aportación al diseño de políticas institucionales desde la perspectiva del pragmatismo de Dewey; pero, al mismo tiempo, señala en la dirección que aquí queremos subrayar que no puede dejarse de lado que el éxito de las instituciones depende, en última instancia, de las virtudes ciudadanas. “Si el experimentalismo democrático no aborda la importancia de los hábitos y sus relaciones, su proyecto es susceptible de ser ‘leve’, ‘formal’, ‘legalista’ y ‘vertical’ a pesar de sus buenos objetivos e intenciones... El experimentalismo democrático no representa una oportunidad sin la encarnación de las virtudes cívicas”. (Pappas, 2012, 70-71).

En este debate la toma en consideración de los hábitos como sede del ejercicio democrático pone en claro cuál es la situación de Dewey en relación con las instituciones. Si la tarea de la democracia es educativa, de conformación del tipo de subjetividad e individualidad democrática, sería ingenuo pensar que dicha tarea se puede acometer sin las instituciones adecuadas. De la misma manera que Dewey criticó a quienes reducían la democracia a su estructura formal, también se opuso a quienes realizan un interpretación moralista –en el sentido de no política–. Así, “la tarea educativa no puede quedar reducida a la esfera puramente mental, no puede prescindir de una acción que produzca cambios reales en las instituciones. Y una de las viejas pautas que han de ser alteradas es precisamente la idea de que las disposiciones y las actitudes pueden modificarse haciendo uso de medios ‘morales’, entendiendo por tales aquellos que actúan en el interior de las personas” (Dewey, 1996, 97)

Y es que las instituciones, siguiendo en esto a Ralston, consisten en creencias, hábitos y actividades o, en definitiva y como algunos teóricos lo denominan, en “una cultura organizacional” (Ralston, 2010, 75). Los hábitos hacen las instituciones del mismo modo que estas modelan de manera decisiva el carácter, la conducta y los hábitos de las personas⁴. Ya se ha señalado que, para Dewey, la verdadera tarea de la filosofía moral era la modificación de las condiciones del medio que hacían posible el desarrollo y crecimiento de los individuos. La cuestión, por consiguiente, no es que pensara que las instituciones son irrelevantes, sino que trató de enfatizar que no hay principios generales, ni instituciones fijas o permanentes que valgan como remedio por sí mismas para los males de la democracia. Entendió que era necesario llamar la atención sobre el hecho de que el medio y las condiciones que propician

3 El número 9 (2012) de *Contemporary Pragmatism* está dedicado al debate en torno a Dewey y el “experimentalismo democrático”.

4 Sherman J. Clark defiende que hay hasta seis formas en que, conscientemente o inconscientemente, las leyes y la política moldean la conducta de las personas, lo que incluye aspectos como prohibir, exhortar, cultivar, conductas e ideas, así como proporcionar modelos de comportamiento y facilitar la discusión y el debate acerca de determinadas cuestiones. (Clark, 2013, 80-83).

el desarrollo y la profundización en la democracia tienen que ser continuamente renovados para que cumplan su tarea de hacer viable el florecimiento de los individuos y la profundización en una sociedad democrática.

En todo caso, cabe admitir que Dewey se centró más en las disposiciones subjetivas que en las condiciones y transformaciones institucionales. En buena medida, porque dada la naturaleza contextual de su enfoque, una teorización de los mecanismos institucionales que pretendiera fijar las condiciones formales de la democracia habría sido contradictoria. Pero ello no significa que no le concediera importancia a la dimensión institucional y que no considerara que esta es una condición imprescindible para el desarrollo democrático. Ocurre que, estando en un país considerado formalmente democrático, Dewey entendió que los “individuos que son democráticos en pensamiento y acción son la garantía final para la existencia y perduración de instituciones democráticas” (LW 14: 92) y, de una manera que nos puede parecer ahora premonitoria, que el gran enemigo de la democracia no eran fuerzas externas sino problemas de legitimación, motivación, participación y convicción en la democracia por parte de los propios ciudadanos. Como el propio Dewey escribiera, “la democracia sólo tiene realidad por cuanto forma parte de la vida diaria” (Dewey, 1996, 204).

5. El alcance normativo de los hábitos

La importancia que Dewey concedió al condicionamiento social en la configuración de la individualidad, y la atención concedida en tal sentido al concepto de hábito, ha llevado a algunos a subrayar la conexión de la perspectiva de Dewey con la de algunos sociólogos, recientemente Bourdieu. Así, por ejemplo⁵, Colapietro señala: “la concepción de Bourdieu del *habitus* agranda y profundiza el rango de fenómenos conectados con la noción de hábito de Dewey” (Colapietro, 2004, 78). Esta ampliación del concepto de hábito de Dewey hace referencia a conceptos bourdesianos como los de capital (social, cultural, académico), campo y poder. Es cierto que, tanto en Bourdieu como en Dewey, el hábito se convierte en el conjunto de disposiciones que canalizan actitudes, modos de comportamiento y pensamientos. En el análisis de cómo los distintos campos de la actividad humana encierran mecanismos de organización del poder estructurados a través de los hábitos, los escritos de Bourdieu representan un paso adelante en relación con la perspectiva de Dewey haciéndolos más accesibles al estudio social empírico.

Ahora bien, al subrayar este camino de interpretación de Dewey, el del carácter social de la construcción de la individualidad, perdemos de vista otro lado de la cuestión que singulariza la posición de Dewey; esto es, la conexión de la idea de hábito con su propuesta de transformación social. Dicho de otro modo, se trata de la referencia normativa de los hábitos, su transformación en virtudes cívicas como medio de realización de una democracia moral.

Para Dewey, los hábitos no son exclusivamente mecanismos caprichosos de reproducción social o de reproducción de estructuras sociales o de jerarquías de poder, sino también respuesta a problemas y condiciones objetivas, modos de adaptación de los grupos sociales a los requerimientos que el medio plantea. Podemos así decir que, por un lado, ningún individuo

5 También Reich (2012): “la idea de hábito de Dewey es similar al más reciente concepto de *habitus* desarrollado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu”. En Garrison, 2012, 5.

ni ninguna generación está preparada para responder ante el mundo de una manera que esté más allá de los hábitos adquiridos (un carácter y talante radicalmente igualitario fue imposible en sociedades esclavistas, o un espíritu liberal en una sociedad jerárquica, estamental o cerrada). Pero, por otro, los hábitos, en tanto que permanecen estancados y no evolucionan preparando a las personas para responder de manera más inteligente y permitiendo una mejor adaptación a las circunstancias del medio, se convierten en un obstáculo para la inteligencia moral. “El hábito no excluye el uso del pensamiento, pero determina los canales a través de los que opera” (LW 2: 335). Por tanto, los hábitos, además de establecer límites, son también las condiciones de posibilidad del uso de una inteligencia abierta y experimental. De manera que no se trata de subrayar sólo el condicionamiento de la inteligencia por parte de los hábitos, sino también la capacidad de aquella de reobrar sobre estos. En Dewey los hábitos tienen una dimensión teleológica. No son simplemente actividades que se repiten serialmente, sino que están estructuradas hacia la resolución del curso de acción. No son estructuras pasivas, sino que persiguen el incremento de significado de la acción⁶. En este sentido, y de acuerdo con la interpretación de Dewey de que la tarea de la ética es la aplicación de la inteligencia a la evaluación moral, podemos decir que no todos los hábitos son moralmente iguales. Los hábitos que preparan y conducen para la acción inteligente, y moralmente excelente, son las virtudes, y Dewey no distingue entre virtudes epistémicas y morales⁷. La vinculación que establece entre ética y ciencia se aclara en el terreno de los hábitos. Quienes interpretaron a Dewey de manera positivista erraron claramente al considerarlo un reduccionista puesto que lo que estaba defendiendo era la generalización de los hábitos que son propios del quehacer científico. Es, por tanto, una llamada de atención al hecho de que no podemos avanzar en cuestiones morales y políticas si no es por una extensión a la ciudadanía de las capacidades de autorreflexión, de juzgar y evaluar en función de los hechos y las consecuencias, de contrastar información, etc... Se trata de la extensión social de lo que Dewey definió como el método de la investigación.

Es en *Ethics* (LW 7) donde Dewey manifiesta con mayor claridad el carácter normativo de los hábitos y el papel de la inteligencia en su reconstrucción. Así, distingue entre la “moralidad convencional o de costumbres” y la “moralidad reflexiva”. Esta última “identifica la virtud no con lo que de hecho es aprobado sino con lo que debería ser aprobado” (LW 7: 253). Desde luego esto implica reconocer la importancia de la tarea de la reflexión en su esfuerzo por mediar bienes y normas y dar respuesta a las demandas de cada situación. Esta tarea es posible porque los hábitos hacen referencia a bienes objetivos sin los que los hábitos no pasarían a ser virtudes, quedándose en el ámbito de la moralidad de costumbres.

Así pues, percepción, creatividad, atención a los otros, sensibilidad, son rasgos de la acción inteligente. Pues bien, hay hábitos que favorecen estos rasgos y preparan en mayor medida para la atención a los otros, el análisis empírico de los hechos, el diálogo y la toma en consideración de los otros, para la reflexión y la deliberación. La virtud de la tolerancia capacita al individuo para tener en consideración la legitimidad de las diferencias; la virtud de la solidaridad y la generosidad capacita al individuo para un mayor sentido de la igualdad y un rechazo a la desigualdad arbitraria e injusta; el espíritu de lealtad tanto a las institu-

6 Sobre la estructura teleológica de los hábitos, véase Alexander (1993, 385).

7 Pappas defiende dicha interpretación contra las que han realizado Talisse y Misak (Pappas, 2008, 255).

ciones democráticas como a las personas capacita a los individuos para un trato decente e imparcial con los demás; la virtud del espíritu crítico prepara para el examen detenido de ideas y principios a la luz de las consecuencias; la virtud del esfuerzo nos capacita para el rechazo de una vida carente de sentido del logro y del afán de mejora. Estas virtudes, estos hábitos que preparan para la acción moral excelente, son el núcleo alrededor del cual gira el significado de la democracia entendida como modo de vida.

En resumen, tomar en consideración la perspectiva que Dewey nos dejó sobre los hábitos supone no sólo situarla en la línea de los sociólogos que han subrayado el condicionamiento social del pensamiento, sino también junto a aquellos que, aun reconociendo dicho influjo social, han entendido que el ser humano es un ser abierto a la experiencia, capaz de aprender de ella y de transformar la acción haciéndola más armónica en relación con el medio y con los otros seres humanos. Lo distintivo en este punto es que son los hábitos los que abren una dimensión normativa que permite juzgar actitudes e instituciones.

6. La primacía de los hábitos y la filosofía política de Dewey

Dewey entendió que la democracia es un modo de vida caracterizado por la investigación social cooperativa (Honneth, 1998). Es en este contexto de la inteligencia cooperativa como debemos entender su caracterización de la deliberación. Guiado por la idea de comunidad de investigación Dewey entendió que la democracia radicaba en la cooperación social guiada por el uso y método de la inteligencia y, por consiguiente, que la deliberación había de ser un elemento integral suyo.

Autores como Misak (2000) y Talisse (2005, 2007) han argumentado a favor de una interpretación política del pragmatismo, si bien basándose en la obra de Peirce, de acuerdo con la cual lo singular de esta perspectiva filosófica reside en una renovada defensa epistémica de la democracia bajo la convicción de que esta guarda relación con la manera en que defendemos y justificamos nuestras creencias. La consecuencia de su perspectiva es que la aceptación del marco epistemológico del pragmatismo conduce a la defensa de una concepción deliberativa de la democracia en la que lo relevante para la mejora de la calidad de la democracia radica en un cierto perfeccionismo epistémico, en la mejora de las capacidades argumentativas y deliberativas de la ciudadanía (Talisse, 2005, 118-121, 2007, 85-98).

Frente a autores como Posner (2003), y en diferente modo también el propio Rorty (1991), que han insistido en que la inspiración pragmatista supone el abandono de las pretensiones epistémicas de la democracia, cabe afirmar –de acuerdo con Talisse o Misak– que la concepción deliberativa de la democracia es la que se adecua más a la inspiración filosófica que representa el pragmatismo. Así, para los defensores de la concepción deliberativa, en democracia la actividad política ha de girar en torno a ofrecer y aceptar argumentos, bajo la idea de que las decisiones correctas son aquellas que son aceptadas por buenas razones, que estas emergen en el intercambio de ideas y que la mayor parte de los ciudadanos pueden o podrían aceptar.

Ahora bien, estas interpretaciones no dan cuenta del verdadero giro que en las teorías deliberativas propone la obra de Dewey. El modelo deliberativo de democracia puede ser acusado de tener un sesgo excesivamente racionalista, de atender exclusivamente a los elementos cognitivos que intervienen en la elaboración del juicio práctico político. Desde la

perspectiva pragmatista se podrá compartir con los teóricos de la deliberación el rechazo a otras formas de entender la democracia (agregativa, procedimentalista, pluralista, minimalista,..) pero, por otro lado, y de acuerdo con la perspectiva desarrollada por Dewey que hace de los hábitos el eje de su concepción normativa, se debe acusar a las teorías deliberativas de no atender suficientemente a los aspectos no estrictamente cognitivos que son parte consustancial del proceso práctico de elaboración del juicio, de dar primacía al componente epistémico de la democracia frente a su caracterización como empresa ética. En este sentido autores como Pappas (2008), Shalin (2011) o Stout (2005) habrían venido a acentuar que el enfoque deweyano y pragmatista supone subrayar que otros componentes no epistémicos son determinantes de la democracia.

En esta dirección, J. Bohman ha situado el sentido de la deliberación en el terreno pragmático al señalar, de un lado, el carácter contextual de la deliberación y, de otro, que el éxito de esta consiste no tanto en un acuerdo racional como en mantener y reforzar los mecanismos cooperativos. Refiriéndose a la deliberación, señala: “Comienza con una situación problemática en la que la coordinación se ha interrumpido. Triunfa cuando los actores son capaces de cooperar de nuevo... El éxito se mide no por el fuerte requisito de que todos estén de acuerdo con el resultado sino con el más débil de que los agentes estén suficientemente convencidos de su continua cooperación. Un resultado de una decisión actual es aceptable cuando las razones detrás de ella son suficientes para motivar la cooperación de todos aquellos que deliberan” (Bohman, 1996, 33).

Bohman prolonga la línea abierta por Dewey al indicar que lo que ha de guiar la deliberación es la voluntad de continuar la cooperación y, por tanto, que son elementos actitudinales los que modelan el proceso de deliberación. En esta interpretación, las ideas se convierten en un instrumento al servicio del entendimiento y la cooperación. Ahora bien, si esta interpretación de Bohman es adecuada como respuesta a una consideración teórica e intelectualista de la deliberación, resulta insuficiente desde la perspectiva de los hábitos señalados con anterioridad. Lo que no indica Bohman es que esa voluntad de cooperación depende, en definitiva, del desarrollo de capacidades y disposiciones sin las que esa cooperación es posible. De hecho, resalta la importancia de ponerse en el papel del otro –recurriendo a Mead– como uno de los mecanismos importantes de la deliberación. Desde luego, se trata de una de las capacidades y actitudes que exige una voluntad de cooperación democrática. Pero también es necesario tener en consideración que hay otros hábitos que hacen posibles actitudes y disposiciones que son igualmente definitorias de lo democrático; por ejemplo, las que hacen referencia a la inclusividad y la integración, el aprecio por la libertad, y la sensibilidad hacia la igualdad. Son estos hábitos los que, diseminados entre la ciudadanía, son los garantes de la existencia del buen funcionamiento de los mecanismos deliberativos que harán posible la resolución democrática de los conflictos. El ensanchamiento y extensión de los hábitos, de las actitudes y disposiciones cívicas, deviene un elemento esencial para la mejora de la calidad de la democracia. Siguiendo en esto a Pappas (2008) el giro deliberativo de la teoría democrática debe ser completado a su vez con un giro pragmático en el sentido marcado por J. Dewey. “Por esto para Dewey el giro deliberativo debe ser más que un giro epistémico. La democracia es mucho más que epistemología. Hay más en la investigación democrática que el intercambio de razones y argumentos por pensadores con excelentes hábitos epistémicos” (Pappas, 2008, 255).

La inversión de la lectura de las prácticas deliberativas que el pragmatismo exige consiste en interpretar que no es que el hábito o la virtud cívica sea un instrumento necesario para la práctica deliberativa, como parte de las teorías deliberativas y, especialmente, republicanas habrían venido a afirmar sino a la inversa, que la prueba de fuego de la práctica deliberativa radica en su capacidad para contribuir a la mejora de los individuos. Habría que juzgar, siguiendo la máxima pragmática, el valor de las distintas maneras de entender la democracia por el tipo de ciudadano que contribuye a crear, por el tipo de hábitos que contribuye a diseminar entre los ciudadanos. “La democracia tiene muchos significados, pero si tiene un significado moral, lo encontraremos en que establece que la prueba suprema de todas las instituciones políticas y de todos los dispositivos de la industria está en la contribución de cada una de ellas al desarrollo acabado de cada uno de los miembros de la sociedad.” (MW 12:186). El valor de la deliberación estriba, por consiguiente, en que nos hace autónomos, sensibles a los argumentos, establece lazos entre los individuos contribuyendo a la formación de una personalidad más rica, nos hace más libres e iguales, y nos vincula a las normas. Por el contrario, otras teorías de la democracia, como en general las teorías minimalistas, desincentivan la responsabilidad social de los individuos, animan a que los ciudadanos se consideren competidores y no colaboradores, y terminan por dibujar una sociedad donde triunfa la manipulación y el ansia de poder.

En este punto el elemento a tener en consideración es que el juicio, además de normativamente orientado desde los requerimientos de la coordinación social, debe estarlo también hacia la consecución de bienes que consideramos esenciales desde la perspectiva de la democracia. La democracia no es, vista de este modo, un sistema de organización política y social desprovisto de valores morales. No es, como tantos liberales han defendido, un sistema neutro que permite la más amplia variedad posible de posiciones morales comprensivas. Antes al contrario, caracteriza a la democracia el haber configurado un marco de valores que aspiramos a convertir en realidad y que se encuentran identificados en declaraciones internacionales y, a menudo, en las propias constituciones. Stout (2005) ha reivindicado, desde la óptica del pragmatismo, que la democracia es una tradición, que no es exclusivamente un asunto de dar y recibir razones sino una forma de vida que incorpora actitudes, hábitos, disposiciones y motivaciones que implican una sensibilidad hacia un conjunto de bienes que son identificables en el seno de la tradición democrática. La idea es que “la democracia se genera a través de prácticas sociales que incluyen hábitos, actitudes y disposiciones en sus participantes” (Stout, 2005, 203). La democracia no es un logro intelectual que se impone frente a costumbres y hábitos, sino una práctica que contiene el elemento reflexivo entre sus más destacados caracteres, que se autocorriga en el proceso mismo del movimiento y que se orienta a la consecución de bienes e intereses que compartimos.

7. Conclusión

La primacía de los hábitos en la explicación del comportamiento humano y su relevancia en el proceso de deliberación nos dan algunas claves para situar el pensamiento político de Dewey en el marco de las teorías de la democracia.

Si bien Dewey puede ser considerado un defensor de la democracia deliberativa, esto es, de la democracia entendida como la búsqueda inteligente y cooperativa de las soluciones a nuestros problemas, la importancia que concede a los elementos no cognitivos le aleja de

otros teóricos de la democracia deliberativa. No se trata de negar que la democracia ha de ser el régimen donde primen las mejores razones, sino poner de manifiesto que las razones son siempre situadas y en sujetos encarnados. La primacía que Dewey otorgó a los hábitos en el proceso de deliberación tiene como consecuencia el alejamiento de una interpretación idealista del intercambio de ideas. En democracia no queremos argumentos y razones en sí y por sí, sino aquellos dirigidos hacia la realización de determinados valores, los guiados por ciertos deseos y pasiones, los que permiten y ayudan a la continuidad de la cooperación en la resolución de los problemas.

Es la presencia de los hábitos en la deliberación lo que hace a Dewey sostener que la transformación social lo que requiere es, básicamente, educación. De lo que se trata es de modificar los hábitos para conseguir que la democracia se convierta en un modo de vida, de promover las condiciones sociales que hacen posible la existencia de ciudadanos virtuosos. Sea cual sea el problema político que se trate lo que necesitamos, antes que una teoría política que nos indique lo correcto, es una ciudadanía que pueda interpretar la información a la luz de los principios democráticos, que se atenga a la evidencia de los hechos y evalúe las consecuencias que se siguen de ellos. Necesitamos ciudadanos orientados hacia la consecución de los bienes democráticos, instituciones sociales y políticas que tengan un carácter educativo, y un sistema educativo que logre ciudadanos virtuosos.

La consecuencia de la interpretación de Dewey del peso de los hábitos en la deliberación se traduce en una teoría política que consiste en una propuesta normativa de la educación moral del ciudadano. Ello implica también una desconfianza en los cambios sociales radicales, y el rechazo de la convicción de que basta con las modificaciones institucionales para transformar la sociedad. Dewey no fue un revolucionario sino un meliorista convencido tanto de las posibilidades de transformación social como de que dicha transformación sólo podía hacerse modificando los hábitos existentes. En consecuencia, la tarea de la moral no puede ser otra que el cultivo de los mejores hábitos, el desarrollo de nuestras disposiciones y capacidades.

En definitiva, el antiintelectualismo desplegado por el pragmatismo en epistemología encuentra su paralelo en el ámbito de la teoría deliberativa al subrayar la importancia de los hábitos y de la virtud cívica para la resolución de los problemas democráticos. La necesidad de contar con políticas e instituciones educativas es una implicación lógica de la relevancia de la virtud ciudadana en teoría política, para la que la realización de lo bueno y lo justo depende del cultivo de la capacidad de percepción de esas virtudes y de las habilidades racionales que incorporan pretensiones universalizadoras. Como señala Shalin, “la democracia es más que un discurso, una cultura cívica” (2011, 477). Es por ello por lo que la democracia debe contener no sólo un *logos* sino también un *pathos* y un *ethos* dejando espacio no sólo para el progreso intelectual sino también para la creatividad emocional y la imaginación moral (Shalin, 2011, 478).

Quizás valga como diagnóstico y receta para enfrentar los difíciles momentos que atraviesa la política y la democracia, tanto en España como en Europa la siguiente cita de Dewey: “Lo moral es desarrollar el discernimiento, la capacidad para juzgar el sentido de lo que estamos haciendo y para usar ese juicio en la orientación de lo que hacemos, no por medio del cultivo directo de algo llamado conciencia, razón o facultad de conocimiento moral, sino fomentando aquellos impulsos y hábitos que sabemos que nos hacen sensibles, generosos, imaginativos e imparciales para percibir la tendencia de nuestras actividades incipientes” (Dewey, 1964, 193).

Bibliografía

- Alexander, T. (1993), "John Dewey and the Moral Imagination: Beyond Putnam and Rorty toward a Postmodern Ethics", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, (Indiana) 29.3 (Summer), pp. 369-400.
- Alexander, T. (1995), "John Dewey and the Roots of the Democratic Imagination". Albany SUNY, 131-154, en *Recovering Pragmatists Voice: The Classical Tradition, Rorty and the Philosophy of Communication*, ed. By Leonor Langsdorf, New York, Albany State University of New York Press.
- Amaya, A. (2009), *Virtudes judiciales y argumentación: una aproximación a la ética jurídica*. México. Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Amaya, A., Hock Lai, H., (eds) (2013), *Law, Virtue and Justice*, Oxford, Hart Publishing.
- Bohman, J. (1996), *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press.
- Caspary, W. R. (2000), *Dewey on Democracy*, New York, Cornell University.
- Clark, S. J. (2013), "Neoclassical Public Virtues" en Amaya, A. y Hock Lai, Ho, (eds) (2013).
- Colapietro, V. (2004), "Doing –and Undoing- the Done Thing: Dewey and Bourdieu on Habituation, Agency, and Transformation". *Contemporary Pragmatism*. Vol 1, N° 2, 65-93.
- Dewey, J. (1969-1991), *The Collected Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1964), *Naturaleza humana y conducta*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dewey, J. (1995), *Democracia y educación*, Madrid, Ed. Morata.
- Dewey, J. (1996), *Liberalismo y acción social*, Valencia, Edicions Alfons El Magnánim, Generalitat Valenciana.
- Dewey, J. (2008), *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós.
- Fesmire, St. (2003), *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics*, Bloomington, Indiana University Press.
- Honneth, A. y Farrell J. M. (1998), "Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today". *Political Theory*. Vol. 26, No. 6 (Dec., 1998), pp. 763-783.
- Garrison, J., Neubert, S. Reich, K. (2012), *John Dewey's Philosophy of Education: An Introduction and Recontextualization for Our Times*, New York, Palgrave MacMillan.
- Green, Judith M. (2014), *R. Bernstein and the Pragmatic Turn in Contemporary Philosophy*, New York, Palgrave MacMillan.
- Knight, J., and Johnson, J. (1999), "Inquiry into Democracy: What Might a Pragmatist Make of Rational Choice Theories? *American Journal of Political Science*, 43, pp. 566-589.
- Misak, Ch. (2000), *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, London, Routledge.
- Nussbaum, M. (2001), *El cultivo de la humanidad*. Barcelona, Ed. Andrés Bello.
- Nussbaum, M. (2013), *Sin ánimo de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Oviedo, Katz Editores.
- Pappas, G. F. (2008) *John Dewey's Ethics. Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press.

- Pappas, G.F. (2012) "What would John Dewey say about Deliberative Democracy and Democratic Experimentalism?", *Contemporary Pragmatism*, Vol. 9 No 2, (December), pp. 57-74.
- Ralston, S. J. (2010), "Can Pragmatists be Institutionalists? John Dewey Joins the Non-ideal/Ideal Theory Debate" *Human Studies* 33, pp. 65-84.
- Rorty, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Básica, Barcelona.
- Sabel, Ch. F. y Simon, W.H. (2011), "Minimalism and Experimentalism in the Administrative State", *Georgetown Law Journal*, vol. 100, N° 1, November 2011.
- Sabel, Ch. (2012) "Dewey, Democracy and Democratic Experimentalism" *Contemporary Pragmatism*, Vol. 9 No 2 (December), pp. 35-55
- Shalin, Dimitri N., (2011) *Pragmatism and Democracy*. New Brunswick, Transactions Publisher.
- Simon, W. H. (2012) "The Institutional Configuration of Deweyan Democracy", *Contemporary Pragmatism*, Vol. 9 No 2 (December), 5-34.
- Stout, J. (2005), *Democracy and Tradition*, New Jersey, Princeton University Press.
- Talisse, Robert B. (2005) *Democracy after Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics*. New York, Routledge.
- Talisse, R. B. (2007), *A Pragmatist Philosophy of Democracy*, New York, Routledge.
- Woods, David W. (2014), "Democratic Community Participation: Bernstein between Dewey and an Achieved Deeply Democratic Future" en Green, J. (2014) pp. 131-146.

El carácter preventivo del mal mediante la facultad de pensar y de juzgar desde la perspectiva de Hannah Arendt

The preventive nature of evil through the capacity of thinking and judging from the perspective of Hannah Arendt

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN*

Resumen: En este texto trato la relación entre el mal, la facultad de pensar y la facultad de juzgar. Acorde con Arendt, todos los hombres cuentan con las facultades de pensar y juzgar, y en el uso de dichas facultades habría un carácter preventivo frente al mal. Si todos los hombres cuentan con la posibilidad de pensar y juzgar ¿por qué algunos hombres hacen el mal teniendo la posibilidad de prevenirlo? La tesis que propongo es que no hay algo que condicione suficientemente a los hombres de modo que no puedan hacer el mal.

Palabras clave: Facultad, pensar, juzgar, banalidad, responsabilidad.

Abstract: In this paper I treat the relationship between evil, the capacity to think and the capacity to judge. According to Arendt, all men have the capacity to think and judge, and the use of those capacities would be preventive against evil. If all men count with the capacity to think and judge, why some men do evil still being able to prevent it? The thesis I propose is that there isn't something sufficiently conditional to men so that they can not do evil.

Keywords: Capacity, think, judge, banality, responsibility.

1. Introducción

En este texto trato la relación entre el mal, la facultad de pensar y la facultad de juzgar desde la perspectiva de Hannah Arendt. Acorde con la autora, todos los hombres cuentan con las facultades de pensar y de juzgar, y en el uso de dichas facultades habría un carácter preventivo frente al mal. Partiendo de esto, ¿por qué algunos hombres hacen el mal teniendo la posibilidad de prevenirlo? Con esta pregunta pongo en cuestión la argumentación arendtiana que propone un carácter preventivo frente al mal mediante la actividad de pensar y juzgar. La tesis que pongo a consideración de los lectores es que no hay algo que condicione suficientemente a los hombres de modo que no puedan hacer el mal.

Fecha de recepción: 21/11/2014. Fecha de aceptación: 19/05/2015.

* Universidad Pontificia Bolivariana Medellín. Estudiante de Maestría en filosofía. Filósofa y Especialista en Cultura de Paz y DIH de Pontificia Universidad Javeriana. Ética y Antropología filosófica. mesc111@hotmail.com

Puesto que el interés del artículo es mostrar el mal como una posibilidad humana, resulta plausible tratar las dos facultades que podrían prevenirlo: pensar y juzgar. Acorde con Arendt, la actividad de pensar seguida de la actividad de juzgar podría tener un carácter preventivo frente al mal.

Además, la concepción arendtiana de banalidad del mal refiere a la noción de irreflexividad, entendida como la ausencia de pensamiento y de juicio, como se verá en las siguientes aclaraciones:

Aunque Arendt utiliza la expresión “banalidad del mal” para referirse al caso de Eichmann, propongo generalizarla teniendo en cuenta que éste era “totalmente corriente, común, ni demoniaco ni monstruoso” (Arendt, 2002, 30), lo que implica que el mal puede ser realizado por personas comunes. De ahí se sigue la segunda aclaración: la expresión “banalidad del mal” no alude a la concepción tradicional del fenómeno del mal, en la que se relaciona directamente con “la maldad” presentando los motivos pasionales como características de quien lo realiza. “Los malvados, se nos dice, actúan movidos por la envidia (...) También puede guiarles la debilidad (...) O, al contrario, el poderoso odio que experimenta la maldad ante la pura bondad (...) o, la codicia” (Arendt, 2002, 30). Esto significa que la concepción tradicional otorga un *status* ontológico al fenómeno del mal, suponiendo que quien realiza el mal *es* malvado.

Por el contrario, la expresión “banalidad del mal” niega dicho *status* y relaciona al mal con la superficialidad: “no es una cuestión de ‘motivaciones malvadas’ sino más bien un intento (...) de volver a los seres *humanos* superfluos en tanto que *seres humanos*” (Bernstein, 2000, 253).

Pese al carácter superfluo de la “banalidad del mal”, este artículo se centra en su relación con la irreflexividad siguiendo la interpretación de Bernstein: “Hay un cambio relevante. La noción central de sus primeros análisis del mal radical es lo superfluo. Después de presenciar el juicio de Eichmann desplaza (Arendt) su atención hacia la idea de irreflexividad” (Bernstein, 2000, 253). Dicha irreflexividad alude a la posibilidad de hacer el mal cuando no se piensa ni se juzga.

Por último, me permito expresar que la autora no presenta una definición de aquello que sea el mal, quizá porque decir “el mal es X” implica aceptar un universal bajo el cual subsumir el fenómeno particular. Arendt considera que los juicios morales se dan del mismo modo que los juicios estéticos, juzgando el fenómeno directamente y sin que una regla determine el juicio. Es decir, no habría una definición del mal y tampoco una regla *a priori* para determinar que algo es malo, sino que al representarse un fenómeno y reflexionar sobre él sería posible decir “esto es bueno, esto es malo”. No es una definición sino las actividades de pensar y juzgar lo que permitirían decir que determinado particular es malo.

2. El mal como consecuencia de la irreflexividad

Para comprender en qué consistiría el carácter preventivo de la actividad de pensar, habría que partir de la pregunta: ¿qué se hace cuando se piensa? Lo que hace la actividad de pensar no es producir por sí misma buenas acciones “como si la ‘virtud pudiera enseñarse’ y aprenderse; solo se enseñan los hábitos y las costumbres” (Arendt, 2002, 31). El pensar,

por su parte, cuestiona los prejuicios que preceden a los hábitos y las costumbres: “No crea valores, no descubrirá de una vez por todas lo que sea ‘el bien’, y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta” (Arendt, 2002, 214).

El carácter preventivo del pensamiento frente al mal se encuentra en su carácter auto-destructivo, por ello no consiste en crear definiciones sino en pensar de modo crítico. La búsqueda de significado no deja resultados, tan solo la pérdida de la seguridad de lo que antes se asumía irreflexivamente. Ese es el rasgo autodestructivo del pensamiento y es posible comprenderlo a partir del ejemplo de Sócrates que, según Arendt, fue alguien que pensó.

Arendt toma a Sócrates como modelo de pensador no profesional (Arendt, 2002), y según González encuentra en él “el modelo de pensador que no busca en el pensamiento un propósito más allá de la actividad misma, que no ve la actividad del pensamiento como un medio para alcanzar la verdad” (González, 2011, 93). Puesto que el ejemplo de Sócrates corresponde con la concepción arendtiana del pensar, haré una clarificación de esta actividad partiendo de la interpretación que ofrece Arendt acerca de los diálogos socráticos de Platón, de los símiles de Sócrates –tábano, comadrona y torpedo– y de su metáfora del “viento del pensar”. En estos tres momentos aclararé el carácter autodestructivo del pensar.

El pensar tiene un carácter aporético. Los diálogos socráticos de Platón, indica Arendt (2002) se caracterizan por poner en movimiento preguntas cuya respuesta se desconoce y por volver a empezar la búsqueda luego de que se ha completado el círculo. El carácter aporético, la puesta en movimiento de preguntas y el volver a empezar, son elementos que aluden a la tendencia autodestructiva como uno de los rasgos del pensamiento propuestos por Arendt quien describe esta actividad “como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior” (Arendt, 2002, 110).

El pensar puede ser caracterizado partiendo de los tres símiles de Sócrates. Al referirse a este como un tábano, se alude al aspecto de aguijonear a los ciudadanos para despertarlos: “Para pensar, para que examinaran sus asuntos” (Arendt, 2002, 195). Del mismo modo, Sócrates se llamó a sí mismo comadrona y señaló: “hay que purgar a la gente de sus ‘opiniones’, es decir, de aquellos prejuicios no analizados que les impiden pensar” (Arendt, 2002, 196). Por último, el carácter al que alude el símil del torpedo es la parálisis. Esta, en relación con quien piensa, se manifiesta en la interrupción de cualquier otra actividad y en el regreso al mundo de las apariencias habiendo perdido la seguridad de aquello que se asumía indudablemente antes de reflexionarlo (Arendt, 2002).

Así, partiendo la comparación con los símiles de Sócrates, describo el pensamiento como una actividad que consiste en examinar de modo crítico, en liberarse de los prejuicios y en perder la seguridad de aquello que se asumía irreflexivamente. Estas características se relacionan con la tendencia autodestructiva del pensamiento que implica el no dejar resultados aun habiendo realizado un examen crítico.

El pensar es destructivo. Sócrates recurría a la metáfora del viento para referirse a dicha actividad:

Este mismo viento, cuando se levanta, tiene la peculiaridad de llevarse consigo sus manifestaciones previas. En su naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas). (Arendt, 2002, 197-198).

El carácter destructivo del pensamiento deshace los pensamientos congelados, es decir, los prejuicios. Esto lo hace repensando, buscando el significado contenido en las palabras, clichés, frases hechas, etc. Al buscar qué significa algo, el pensamiento “socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética” (Arendt, 2002, 198).

Ahora bien, Arendt (2002) plantea la relación entre pensamiento y mal preguntándose si la actividad de pensar podría encontrarse entre las condiciones que llevan a los hombres a evitar el mal o los “condicionan” frente a él. Siguiendo la argumentación arendtiana, de haber dicha relación todos los hombres estarían en la capacidad de prevenir el mal puesto que todos cuentan con la facultad de pensar; esta “no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad presente en todo el mundo” (Arendt, 1995, 135).

Sin embargo, Arendt alude a la frecuencia con la que la actividad de pensar es sustituida por la dependencia en los prejuicios en los asuntos humanos.

En realidad, la ausencia de pensamiento es un factor poderoso en los asuntos humanos, desde el punto de vista estadístico el más poderoso, y no solo en la conducta de la mayoría, sino en la de todos. El mismo carácter de urgencia, la *ascholia*, de los asuntos humanos se basa en juicios provisionales, la dependencia de la costumbre y los hábitos, es decir, de los prejuicios. (Arendt, 2002, 93).

Ello implica que la actividad de pensar no se da *necesariamente* aunque todos los hombres cuenten con esta facultad. El no pensar es posible porque se sustituye esta actividad por la dependencia de los prejuicios y ello, reconoce Arendt, es un factor frecuente en los asuntos humanos. Así como todos los hombres cuentan con la posibilidad de pensar, también pueden no hacerlo pues “la incapacidad de pensar no es la ‘prerrogativa’ de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos” (Arendt, 2002, 213). Si el pensar pudiera prevenir el mal, el no pensar sustituiría este carácter preventivo y, puesto que los hombres pueden pensar y no hacerlo, la posibilidad de hacer el mal siempre estaría presente.

Además de la irreflexividad, hacer el mal incluye la ausencia de juicio. ¿Qué relación hay entre pensar y juzgar? En el siguiente fragmento Arendt presenta la facultad de juzgar como la manifestación del viento del pensar.

La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí. (Arendt, 2002, 215).

El elemento preventivo lo interpreto, entonces, como examen y destrucción de los prejuicios que realiza quien piensa. De ahí que la manifestación del pensamiento que no deja resultados, sea distinguir entre lo bueno y lo malo, entre lo bueno y lo feo, es decir, juzgar. Esta interpretación también es expresada por Albrecht Wellmer quien, si bien no menciona ningún elemento preventivo, refiere a la relación entre la facultad de pensar y la facultad de juzgar presentando a la primera como liberadora de la segunda.

Para Arendt, pensar es una actividad mucho más destructiva que constructiva, que limpia el terreno y elimina los obstáculos para ejercer la facultad de juicio. Esos obstáculos son las falsas generalidades, tales como normas, conceptos y valores que tienden a determinar nuestros juicios como salvaguardas engañosas de una vida no reflexiva. Al dispersar las falsas generalidades de una vida social irreflexiva, el ‘viento del pensamiento’ libera la facultad del juicio entendida como la facultad de ascender, sin la guía de ninguna norma, de lo particular a lo universal. Y más concretamente, como la facultad ‘para distinguir el bien del mal y lo bello de lo feo’. (Wellmer, 2000, 260).

Partiendo del anterior fragmento, concluyo que la facultad de pensar permite poner en cuestión los prejuicios mediante la reflexión sobre los mismos. Este es el elemento de purgación al que alude el segundo símil de Sócrates con el que se expresa una eliminación de la certeza sobre los prejuicios. La actividad de pensar purga, en el sentido de limpiar o deshacer lo que se aceptaba irreflexivamente pero no deja ningún resultado. Más bien, *libera* la actividad de juzgar mediante la puesta en cuestión de los prejuicios.

Si se admite que los hábitos y las costumbres se basan en prejuicios, y que la puesta en cuestión de estos podría preparar la actividad de juzgar, cabría preguntarse si la distinción entre lo bueno y lo malo sería suficiente para evitar que un hombre continúe realizando un hábito. Es decir, ¿un juicio sería suficiente para anular un hábito que, luego de pensar y de juzgar, se conciba como malo? Yo considero que al juzgar, por ejemplo, que una acción “es mala” su realización podría ser al menos cuestionada, cosa que no sucede si se ejecuta asumiendo irreflexivamente el prejuicio en el que se basa dicha actividad. Además, puesto que juzgar implica *decir para otros*, cuando alguien expresa “esto es bueno, esto es malo” podría llamar la atención en los demás. En este sentido, el mal podría prevenirse mediante el uso de las facultades de pensar y de juzgar y todos los hombres contarían con esta posibilidad. Sin embargo, en la conclusión mostraré que el uso de las facultades no se da necesariamente.

Así pues, la irreflexividad y la ausencia de juicio *podrían permitir* que se haga el mal. Con esto no quiero expresar que siempre que se actúe sin reflexionar y basándose en prejuicios se haga el mal, este puede no hacerse aunque se actúe por hábito o costumbre; de no ser así, el mal sería tan frecuente como la dependencia de los prejuicios que se da en los asuntos humanos. No obstante, cabe la posibilidad de que la irreflexividad permita una mala acción que podría ser evitada pensando.

Este es el carácter preventivo que expuse partiendo de la posibilidad de pensar con la que todos los hombres cuentan. Pese a ello, la autora reconoce la frecuencia con la que en los asuntos humanos el pensar es sustituido por los prejuicios y la posibilidad de no pensar implica que siempre es posible hacer el mal por no haber reflexionado. Luego, la argumentación arendtiana muestra una posibilidad de prevenir el mal y, con ello, reafirma la responsabilidad de los hombres, pero aunque todos los hombres estén facultados para pensar y juzgar podrían no hacerlo sino basarse en prejuicios. Por ello concluyo que la existencia de estas facultades no condiciona a los hombres de modo que estos no puedan hacer el mal, pues la posibilidad de prevenirlo es dada mediante el uso de dichas facultades y éste puede ser evitado.

3. La conciencia moral como subproducto del pensar¹

Antes de iniciar el desarrollo de este argumento, haré una aclaración respecto de la actividad de pensar y la conciencia moral, para indicar que de la actividad de pensar surgirían dos maneras de prevenir el mal. Mientras que en el apartado anterior el elemento preventivo surge de la actividad misma, en éste surge de un subproducto de dicha actividad. En el anterior apartado expuse que la actividad de pensar tendría un carácter preventivo frente al mal que consistiría en poner en cuestión los prejuicios y liberar, así, la facultad de juzgar. La puesta en cuestión de prejuicios es realizada mediante el diálogo del dos-en-uno, es decir, el elemento preventivo frente al mal surge de la actividad misma de pensar. La conciencia moral, como subproducto del pensar, también contiene un elemento preventivo que conllevaría a evitar realizar el mal, pero no lo previene durante la actividad de pensar sino que, quien conoce la relación consigo mismo, (el diálogo del dos-en-uno, que es pensar) crea la conciencia moral.

Acorde con la argumentación arendtiana, la actividad de pensar crea la conciencia moral como subproducto: Arendt afirma que “sin la conciencia, en el sentido de autoconciencia, el pensamiento no sería posible” (Arendt, 2002, 210). La autoconciencia es requisito del pensamiento puesto que el pensar, entendido como el diálogo del yo consigo mismo, requiere un interlocutor: “este acto es dialéctico: se desarrolla bajo la forma de un diálogo silencioso” (Arendt, 2002, 210). El diálogo solo es posible cuando quien se ha retirado del mundo de las apariencias aparece ante sí mismo como su interlocutor.

El pensar es una actividad “en la que soy tanto quien pregunta como quien responde” (Arendt, 2002, 208). Por esto, como señala Camps (2006), cuando el yo pensante se retira de la realidad –que en la terminología arendtiana se expresa como la retirada del mundo de las apariencias– entra en un diálogo consigo mismo.

Ahora bien, acorde con Arendt (2002), en el proceso de pensar se actualiza la diferencia entre los dos interlocutores, y el único criterio del pensar es la coherencia con uno mismo. La actualización de la diferencia y la coherencia como criterio del pensar son tratados por Arendt a partir de la siguiente afirmación de Sócrates:

Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo y *me* contradiga².

Respecto de la anterior frase señala Arendt (2002) que Sócrates habla de ser uno y, por tanto, ser incapaz de correr el riesgo de estar en desacuerdo consigo mismo. Añade que nada idéntico a sí mismo puede estar en armonía consigo mismo, pues para producir un tono armónico se necesitan al menos dos tonos. Sócrates pretendía esa armonía o coherencia consigo mismo puesto que actualizaba la diferencia del dos-en-uno. Es decir, quien es autoconsciente aparece ante sí mismo como su interlocutor, y para iniciar el

1 Arendt utiliza “conciencia”, adelante argumentaré por qué utilizo “conciencia moral”.

2 Fragmento tomado de Arendt, 2002, 203. Referencia original: Platón, *Gorgias*, 482 c.

diálogo –que es pensar– se procura que ambos interlocutores estén en armonía. En este sentido, la actividad de pensar hace patente la diferencia del yo consigo mismo, y esta diferencia se muestra como coherencia o incoherencia.

El remordimiento y el sentimiento de culpa nacen, precisamente, de la reprobación que nos hace la conciencia. Para no poner, pues, en riesgo la armonía del espíritu, los dos que habitan tienen que llegar a un acuerdo. Y el único posible es el de no peligrar la amistad cometiendo actos que nos impidan vivir en armonía con nosotros mismos. Por eso, vale la máxima ‘no te contradigas’, porque tendremos que rendir cuentas al tribunal de nuestra propia conciencia. (Estrada, 2007, 47).

Quien actualiza la diferencia del dos-en-uno se aprueba o se desaprueba según los actos que haya cometido. En el caso de haber cometido un crimen y examinar sus actos pensando, tendría que convivir con quien ha realizado dicha acción y, contrario a la armonía entre los dos interlocutores, quien piensa se reprobaba a sí mismo.

Según Arendt (2002) la experiencia del pensamiento condujo a Sócrates a hacer las dos afirmaciones y, por esto, son subproductos del pensar; estas afirmaciones sugieren la coherencia consigo mismo y el rechazo a realizar el mal. Por esto, la conciencia moral es un subproducto del pensar ya que, quien piensa, pretendería la coherencia consigo mismo y para esto evitaría hacer el mal.

Arendt afirma: “Si hay algo en el pensamiento que puede prevenir a los hombres de hacer el mal, debe ser una propiedad inseparable de la actividad misma, con independencia de cuál sea su objeto” (Arendt, 2002, 203). Esta propiedad sería la actualización de la diferencia del dos-en-uno (autoconciencia), puesto que quien piensa tendrá que aparecer ante sí mismo como su interlocutor, independientemente de aquello sobre lo que se dialogue. La autoconciencia es la propiedad del pensamiento que prevendría el mal porque quien piensa pretendería estar en armonía consigo mismo y para ello evitaría hacer el mal. En otras palabras, la autoconciencia crea la conciencia moral. Esta última tendría un carácter preventivo frente al mal que no se da durante la actividad de pensar, sino como subproducto de esta actividad. Entonces ¿cuál es la concepción arendtiana de conciencia moral?

La conciencia moral (*conscience*) tal y como la entendemos en cuestiones morales y legales, se supone que siempre está presente en nosotros, igual que la conciencia del mundo (*consciousness*). Y se supone también que esta conciencia moral tiene que decirnos qué hacer y de qué tenemos que arrepentirnos; era la voz de Dios antes de convertirse en *lumen naturale* o la razón práctica kantiana. A diferencia de esta conciencia, el hombre del que habla Sócrates permanece en casa; él lo teme, del mismo modo que los asesinos, en *Ricardo III*, temen a su conciencia: como algo que está ausente. La conciencia aparece como un pensamiento tardío (...) A diferencia de la voz de Dios en nosotros o el *lumen naturale*, esta conciencia no nos da prescripciones positivas– incluso el *daimonion* socrático, su voz divina, solo le dice lo que *no* debe hacer; en palabras de Shakespeare ‘obstruye al hombre por doquier con obstáculos’. (Arendt, 1995, 134-135).

Arendt se separa de la concepción tradicional de conciencia moral que da prescripciones positivas y siempre está presente. La conciencia que propone la autora se crea mediante la actividad de pensar donde, quien piensa, examina sus acciones en compañía de sí mismo. Solo durante la actividad de pensar se actualiza la diferencia del dos-en-uno y surge la reprobación de sí mismo –en el caso de haber cometido crímenes– o la aprobación. No obstante, quien conoce la relación consigo mismo anticipa la actualización de la diferencia del dos-en-uno, aun estando en el mundo de las apariencias. “Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que lo está esperando solo *si* vuelve a casa” (Arendt, 1995, 135).

La conciencia que propone Arendt no dice lo que tiene que hacerse, sino que *no se haga algo*. Es como si dijera “cuando llegues a casa y hablemos te recordaré que hiciste X, entonces, te desaprobarás a ti mismo”. Luego, este hombre que sabe que lo acompaña un testigo a quien no podrá engañar porque es él mismo, evitará cometer delitos para conservar la armonía consigo mismo.

En suma, aunque la concepción arendtiana de conciencia se distingue de la concepción tradicional de conciencia moral puesto que no da prescripciones positivas, de cierto modo podría entenderse como una conciencia moral en la medida en que prevendría el mal. Esta conciencia moral –distinta de la tradicional– implica una distinción entre lo bueno y lo malo para que, cuando se examina lo que se dice y lo que se hace, pueda surgir la auto-aprobación o la auto-desaprobación. La prevención del mal surge de la anticipación de la actualización del dos-en-uno pues, quien conoce la relación consigo mismo, no querrá desaprobarse cuando esté en su compañía. Luego, cabe aceptar que el temor a desaprobarse, a la incoherencia, al remordimiento, al sentimiento de culpa –que surge de la actualización del dos-en-uno cuando se ha hecho el mal– podría conducir a que alguien evite hacer el mal.

Ahora mostraré dos casos en los que, incluso quien conoce la relación consigo mismo podría hacer el mal: Arendt afirma: “A quien desconoce la relación entre yo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo” (Arendt, 1995, 135). Pero la actividad de pensar, dada en soledad, puede ser sustituida por la soledad.

El pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria, pero no aislada; la soledad (*solitudine*) es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo. La soledad (*loneliness*) aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno (...) cuando soy uno y sin compañía. (Arendt, 2002, 207-208).

El pensar se da en soledad, el diálogo consigo mismo solo es posible para quien está en compañía de sí mismo. En soledad, por el contrario, el pensar no es posible. Puesto que ambas situaciones son posibles para todos los hombres, quien ha anticipado la actualización del dos en uno, el “cuando llegues a casa y hablemos te recordaré que hiciste X, entonces, te desaprobarás a ti mismo”, podría simplemente eludir este diálogo.

Según Camps (2006), Eichmann no pensó ni se interrogó a sí mismo sobre lo que iba a hacer y de este modo eludió la relación consigo mismo que le hubiera forzado a preguntarse si estaba haciendo lo correcto. Pero, a diferencia de la interpretación de Camps sobre Eichmann, en este caso sí se habría “interrogado sobre lo que *iba a hacer*”, pero la anticipación

de la actualización del dos-en-uno no implica que *necesariamente* se dé esta actualización después de realizar la acción. En pocas palabras, es posible saber que me desaprobare si realizo determinada acción, y realizarla sin desaprobarme simplemente *no pensando*.

Como segundo caso supóngase que un hombre, que conoce la relación consigo mismo, anticipa la actualización de su dos-en-uno que le dice “cuando llegues a casa y hablemos te recordaré que hiciste X, entonces, te desaprobare a ti mismo”. Ante el obstáculo que le pone su conciencia moral, y que quizá cuestiona la realización de la acción, este hombre podría decidir ejecutarla sabiendo que hace el mal.

Posteriormente aquel hombre pensaría sobre ello y se desaprobare a sí mismo, encontraría, en palabras de Arendt (2002), la “catástrofe de medianoche”. Este hombre no sería, propiamente, un villano, sino una persona común que ante la posibilidad de realizar una acción que le causará remordimiento o evitarla, se inclina por la realización y luego se arrepiente de ello. Y si este proceso se repite las suficientes veces de modo que se acostumbre “al remordimiento” o la “desaprobación de sí mismo”, el mal sería continuamente realizado incluso por alguien que distingue entre lo bueno y lo malo, y está inconforme con el hecho de realizar el mal. Arendt expresa lo siguiente, refiriéndose al mal realizado por personas que no actualizan la diferencia del dos-en-uno:

Aquí no nos ocupábamos de la maldad, a la que la religión y la literatura han intentado pasar cuentas, sino del mal; no del pecado y los grandes villanos, que se convirtieron en héroes negativos en la literatura sino de la persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y que por esta razón es capaz de *infinito* mal; a diferencia del villano, no encuentra nunca su catástrofe de medianoche. (Arendt, 1995, 135).

El caso que propuse tampoco se ocupa del mal realizado por alguien cuyo propósito es hacer el mal teniendo motivos para ello; de ser así no se sentiría inconforme con el hecho de realizarlo. Esta persona común simplemente “enfrenta el temor a desaprobarse a sí mismo” e incluso podría acostumbrarse a él. Por ello sugiero que, a diferencia de Sócrates, podría haber hombres capaces de estar en desacuerdo consigo mismos.

En suma, la argumentación arendtiana reafirma la responsabilidad de los hombres –en su posición de actores, es decir, en la posición de quien realiza la acción– frente al mal al mostrar que podrían prevenirlo mediante la conciencia como subproducto del pensar. Esta conciencia anticiparía en quien piensa la desaprobación de sí mismo por haber realizado el mal y esto conllevaría a evitarlo.

No obstante, es posible que alguien, aun sabiendo que sentirá remordimiento, evada la actividad de pensar y, con ello, la desaprobación de sí mismo. También es posible que enfrente el temor a la culpa prefiriendo esto en lugar de evitar realizar el mal. Por ello concluyo que, aunque la conciencia moral contenga un carácter preventivo frente al mal, no condiciona a los hombres de modo que no puedan realizarlo.

4. Juicio y Acción

Según Arendt (1995), el pensar tiene relevancia política en “casos de emergencia”. Esta relevancia surge cuando las actividades de pensar y de juzgar se manifiestan en el mundo de

las apariencias pudiendo originar la acción. Luego, este apartado está enmarcado dentro del contexto de aquellos “casos de emergencia” que, siguiendo a Arendt, podrían interpretarse como casos en los que comúnmente nadie hace uso de sus facultades de pensar y de juzgar. Aquí, aquel que piensa y juzga podría originar una acción al llamar la atención de los demás y, así, prevenir el mal.

A continuación, realizaré una descripción de la actividad de juzgar que podría prevenir el mal. Primero, la actividad de pensar es preparatoria para la actividad de juzgar. “El diálogo interior meditativo es, entonces, de naturaleza prepolítica pero no antipolítica. Su relevancia política consiste en que nos purga de nuestros prejuicios y despeja la mirada del juicio reflexivo” (Estrada, 2007, 49). Es decir, el carácter purgativo del pensar podría entenderse como preparación para juzgar puesto que permite perder la certeza de lo que se admitía irreflexivamente y, aunque se da en solitud y por esto podría entenderse como una actividad privada, es posible aceptar su naturaleza prepolítica en la medida en que despeja el espacio para juzgar. En el siguiente fragmento Arendt presenta la actividad de pensar como preparatoria para la actividad de juzgar:

Así, creo que este ‘pensar’ sobre el que escribí y estoy escribiendo ahora –pensar en el sentido socrático–, es una función mayéutica, es obstetricia. Es decir, uno saca a la superficie todas sus opiniones, sus prejuicios, cosas por el estilo; y uno sabe que nunca, en ninguno de los diálogos (platónicos), Sócrates descubrió jamás a ningún hijo (de la mente) que no fuera un huevo hueco. Que uno queda, en un sentido, vacío después de pensar... Y una vez que uno está vacío, entonces de un modo que es difícil de expresar, uno está preparado para juzgar. Es decir, sin tener libro alguno de reglas bajo las cuales incluir un caso particular, tiene uno que decir ‘esto es bueno’, ‘esto es justo’, ‘esto es injusto’, ‘esto es hermoso’ y ‘esto es feo’. Y la razón por la que creo tanto en la *Crítica del juicio*, de Kant, no es porque yo esté interesada en la estética, sino porque creo que el modo en el que decimos ‘esto es justo, esto es injusto’, no es muy diferente del modo en el que decimos ‘esto es hermoso, esto es feo’. Es decir, ahora estamos preparados para salirle al encuentro al fenómeno, por decirlo así, de frente, sin ningún sistema preconcebido. Y, por favor, ¡incluyendo el mío propio!³.

Segundo, para juzgar se requiere la operación de la imaginación y de la reflexión–teniendo en cuenta que para Arendt los juicios morales se dan del mismo modo que los juicios estéticos. Arendt (2003) describe el juicio estético (en Kant) como un proceso que requiere de la *imaginación*⁴ y de la reflexión, como “la auténtica actividad de juzgar algo” (Arendt, 2003, 127). En este sentido, no se juzga la mera percepción del fenómeno, el particular no está presente sino representado y sobre esta representación se reflexiona, es decir, se juzga. “Solo lo que conmueve en la representación, cuando no se puede seguir estando afectado por la presencia inmediata (...) puede ser juzgado como bueno o malo, importante o irrelevante, bello o feo, o algo intermedio” (Arendt, 2003, 124).

3 Tomado de Young-Bruehl (1993). Referencia original: Transcripción de las observaciones de Arendt a la American Society for Christian Ethics, Richmond, Va., 21 enero, 1973m Library of Congress.

4 Cursiva de Arendt.

Tercero, la actividad de juzgar es realizada por el espectador y no por el actor para que el juicio sea imparcial. Arendt (2002) señala que la posición del actor es parcial puesto que cuenta con un papel que debe representar, por el contrario el espectador ocupa una posición que le permite ver el conjunto. Además, añade que para el actor es decisivo cómo aparece ante los otros mientras que para el espectador no; ello debido a que el éxito o el fracaso del actor dependen de las opiniones de los espectadores. Luego, que sea el espectador quien juzgue alude a una pretensión de imparcialidad en el juicio, que no se conseguiría si quien juzga está implicado en aquello que se juzga.

Cuarto, no se requerirían reglas para juzgar moralmente sino que el fenómeno se revela al espectador. La pregunta inmediata que surge, cuando uno acepta que la preparación para juzgar es un pensar purgativo, es: si la manera de juzgar no es mediante la subsunción de un particular bajo un universal cuya certeza se perdería durante la actividad de pensar, ¿cómo se juzga? Al parecer, se juzga el fenómeno como éste se muestra, sin las reglas previas que se perderían durante el pensar. “El juicio se ejerce mejor cuando este espacio ha sido despejado por el pensamiento crítico. De este modo, lo universal no domina sobre lo particular; más bien, puede aprehenderse este último tal y como se revela” (Beiner, 2003, 195). Pero el fenómeno se revela al espectador y no al actor puesto que la posición del actor es parcial.

No es a través de la acción sino de la contemplación como se revela el ‘algo más’, es decir, el significado de todo. No es el actor sino el espectador, quien posee la clave del significado de los asuntos humanos. (Arendt, 2002, 118).

Quinto, la actividad de juzgar requiere un distanciamiento y una mentalidad amplia. Aunque esta actividad no requiera reglas, es preciso que quien juzga se retire de la participación y tenga en cuenta las opiniones de los demás. “Por una parte, el espectador que juzga debe poder ‘apartarse’ librarse de intereses y propósitos preocupantes para ver el objeto de juicio ‘desde cierta distancia’. La imparcialidad surge de la posición del espectador puesto que no está involucrado en la acción. Por otra parte (...) debe ser experimentado” (Beiner, 1987, 176).

Esta idea es expuesta por Arendt en el siguiente fragmento donde expresa: “El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre de los intereses de la ganancia y la reputación, depende de las opiniones de los demás, es más, según Kant, una ‘mentalidad amplia’ debe tenerlas en cuenta” (Arendt, 2002, 116). La mentalidad amplia se logra cuando, quien juzga, apela al sentido común cuyas máximas son “pensar por uno mismo (...) situarse en el lugar del otro (...) estar de acuerdo con uno mismo” (Arendt, 2003, 131). De este modo, el espectador desinteresado se hace integrante de una comunidad ya que “se juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por un sentido comunitario, un *sensus communis*” (Arendt, 2003, 139).

En suma, juzgar es una actividad para la que se estaría preparado luego de haber pensado. Esta actividad es realizada por el espectador mediante la operación de la imaginación y de la reflexión sobre la representación de un fenómeno que se revela; por último, esta reflexión requiere del distanciamiento y la mentalidad amplia del espectador para que sea imparcial.

A continuación presentaré tres casos que relacionan las actividades de pensar y juzgar con la categoría arendtiana de acción, para sopesar las posibilidades de prevenir el mal.

El primer caso que propongo es pensar y no juzgar. Si la actividad de pensar no es seguida del juzgar, no se manifestará puesto que el pensar no deja resultados sino que es autodestructivo y se da en soledad. Por el contrario, el juzgar “(...) realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar” (Arendt, 1995, 137). Es decir, el juicio es la manifestación del pensar en el mundo de las apariencias, donde se está en compañía de otros y solo ahí sería posible originar la acción y así, quizá, prevenir el mal.

“La acción, que da lugar al plano de los asuntos humanos, nunca es posible en el aislamiento, en la soledad, solo es posible mediante la presencia de los otros” (Latella, 2006, 105). Si el pensar por sí mismo, que se realiza en soledad, negaría la posibilidad de acción ya que “estar aislado es lo mismo que carecer de capacidad de actuar” (Arendt, 2005, 216). Por esto concluyo, que en el caso de que la actividad de pensar no sea seguida de la actividad de juzgar, no habría posibilidad de originar la acción y, así, prevenir el mal.

El segundo caso que propongo es pensar y juzgar pero *no* hacer público el juicio. Arendt expresa refiriendo a los casos de emergencia que “aquellos que piensan son arrancados de su escondite *porque su rechazo a participar llama la atención*⁵ y, por ello, se convertiría en un tipo de acción” (Arendt, 1995, 136). Cabe suponer que, si aquel que ha pensado y juzgado deja de participar en determinado acto, es porque ha juzgado que eso “es malo” y, además, ha decidido actuar *conforme a su juicio*. En este caso, aunque esta persona no expresara públicamente “esto es malo”, lo habría manifestado en el mundo de las apariencias mediante el acto de no-participar y un acto podría originar la acción. “Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano (...) Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar” (Arendt, 2005, 206-207). Esto significa que si el juicio *no* es manifestado en el mundo de las apariencias mediante palabra o acto, no habría posibilidad de originar la acción y así prevenir el mal.

El tercer caso que propongo es pensar, juzgar y emitir el juicio ante los demás. Ahí sería posible originar la acción ya que el juicio sería emitido en el mundo de las apariencias donde llamaría la atención de los demás y, puesto que esta acción surgiría de la expresión pública de un juicio moral, entonces podría prevenir el mal⁶.

Sin embargo, la acción no solo depende de quien hace o dice algo, sino de los demás hombres que comparten con él el mundo de las apariencias. Esto es, la posibilidad de prevenir el mal, mediante la manifestación de un juicio moral que podría originar la acción, no implica que efectivamente se prevenga debido a la ilimitación y a la impredecibilidad de la acción.

Esta prevención estaría dada en un ámbito político e implica la relación entre los hombres. “Parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para ‘llevar’ y ‘acabar’ la empresa aportando su ayuda” (Arendt, 2005, 217). Dicha relación entre los hombres

5 Cursiva mía.

6 Una posible objeción sería que no solo actuar conforme a un juicio o manifestarlo públicamente podría originar la acción pues, acorde con Arendt (2005), la reificación del pensamiento también podría originarla. Luego, también ahí habría una posibilidad de prevenir el mal, dada la ilimitación y la impredecibilidad de la acción. Sin embargo, aun reconociendo que los libros, las obras de arte y todos los actos y palabras podrían originar una acción, ésta siempre sería ilimitada e impredecible y por ello no sería posible determinar que efectivamente prevendría el mal.

alude a la ilimitación como característica de la acción. La ilimitación es el hecho de que los hombres puedan reaccionar a la acción con sus propias acciones (Arendt, 2005). Luego, la prevención del mal no solo dependería de quien origina la acción sino de los demás hombres capaces de acción.

Además de la ilimitación, la acción se caracteriza por la impredecibilidad. Ésta no solo alude a la imposibilidad de predecir todas las consecuencias, sino a que el significado de la acción solo se revela con el tiempo (Arendt, 2005). Por ello no es posible determinar, *a priori*, que la manifestación de un juicio moral que podría originar una acción prevenga o no el mal.

En consecuencia, teniendo en cuenta la ilimitación e impredecibilidad como características de la acción, no es plausible afirmar que *efectivamente* el mal sería prevenido cuando alguien actúa conforme a su juicio o lo emita públicamente.

La argumentación arendtiana propone la posibilidad de prevenir mediante la manifestación de un juicio moral que podría originar una acción. Con ello reafirma la responsabilidad de los hombres en su posición de espectadores puesto que, sin estar implicados en aquellos actos en los que se haría el mal, podrían prevenirlo. No obstante, la prevención del mal no solo depende de quién origina la acción sino de los demás hombres, ya que la acción es ilimitada. Luego, aunque no sea posible determinarlo por la impredecibilidad de la acción, cabe aceptar que actuar conforme a un juicio moral o expresarlo no prevendría *necesariamente* el mal. Esto es, la manifestación de un juicio moral que podría originar una acción no condiciona a los hombres de modo que no puedan hacer el mal.

5. Conclusiones

Aunque la argumentación arendtiana reivindica la responsabilidad de los hombres frente al mal ya que tendrían la *posibilidad* de prevenirlo, sin embargo no hay algo que condicione a los hombres de tal modo que *no puedan* hacerlo. Hacer el mal siempre será una posibilidad humana.

Esta ilimitada posibilidad de hacer el mal no nos exime de nuestra responsabilidad. Es, más bien, un llamado de atención hacia el uso de nuestras facultades mentales; es como si Arendt nos estuviera diciendo “¡Piensen!”. Frente a esta incondicionada posibilidad humana de hacer el mal, solo queda intentar prevenirlo. Esto es, asumir la responsabilidad que tenemos como actores y espectadores del mundo.

Finalmente quiero cerrar dejando en la mesa dos preguntas para futuras investigaciones. Ambas giran en torno a la libertad puesto que considero que es la concepción de un hombre libre lo que lleva a la concepción de un hombre con posibilidades (tanto de hacer como de evitar el mal). Para responderlas habría que tener el problema de la libertad frente a nuestras condiciones contextuales y frente a las particularidades (biológicas y psicológicas) que tenemos como individuos.

- 1) ¿Podría haber algo en el ser humano que condicione sus juicios morales? Esto permitiría comprender por qué cada hombre puede llegar a un juicio distinto sobre lo que es bueno o malo.
- 2) Si todos juzgáramos del modo propuesto por Arendt (poniendo en cuestión los prejuicios y diciendo “esto es bueno, esto es malo” sin partir de reglas), ¿llegaríamos a emitir el mismo juicio sobre un fenómeno en particular?

Referencias

- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*, Barcelona, España, Paidós.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*, Barcelona, España, Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, España, Paidós.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*, Barcelona, España, Paidós.
- Beiner, R. (1987). *El juicio político*, México D.F., México, Fondo de cultura económica.
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En Ronald Beiner (Ed.) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant (157-270)*. Barcelona, España, Paidós.
- Bernstein R. J. (2000). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. En F. Birulés. (Ed.) *Hannah Arendt: El orgullo del pensar (235-257)*. Barcelona, España, Gedisa.
- Camps, V. (2006). La moral como integridad. En M. Cruz (Ed). *El siglo de Hannah Arendt (63-86)*. Barcelona, España, Paidós.
- Estrada, M. A. (2007). La normalidad como excepción: la banalidad del mal en la obra de Hannah Arendt. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49 (201), 31-53. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmspsys/article/view/42590>
- González, A. E. (2011). *Hannah Arendt, el pensamiento y el mal* (tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/5297/1/andreseduardogonzalezsantos.2011.pdf>
- Latella Calderón, L. (2006). Análisis de la significación política de los conceptos de Perdón y Promesa en Hannah Arendt. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 11(35), 103-113. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903508>
- Wellmer, A. (2000). Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón. En F. Birulés. (Ed.) *Hannah Arendt: El orgullo del pensar (259-280)*. Barcelona, España, Gedisa.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*, Valencia, España, Edicions Alfons el Magnànim.

1864. El asalto a la razón de Dostoievski

1864. Dostoevsky's Destruction of Reason

DAVID MONTERO BOSCH*

Resumen: El presente artículo es un intento de situar en su contexto el pensamiento anti-nihilista de Dostoievski. Se centra en la reacción del autor ruso contra su contemporáneo Chernishevski, que se origina entre 1861 y 1864. Las novelas de este periodo son habitualmente consideradas el punto de inflexión hacia la madurez y focalizan su reflexión en temas filosóficos. Aquí se ha escogido especialmente el de la oposición de Dostoievski al positivismo de Chernishevski, que éste formulaba en términos utilitaristas o del egoísmo inteligente. Los autores contemporáneos que se han ocupado del tema han evaluado los argumentos de Dostoievski desde una clara simpatía con su oposición al radicalismo revolucionario o al positivismo. En esta línea se adopta habitualmente una separación entre sus escritos teóricos y las novelas. Este trabajo, por el contrario, pretende presentar los argumentos los dos autores rusos desde una perspectiva más neutra. Desde este punto de vista se ha tratado de buscar las conexiones del proyecto literario de Dostoievski con su pensamiento político y religioso que desembocan en lo que se ha llamado aquí el "asalto a la razón".

Palabras clave: Dostoievski, Chernishevski, irracionalismo, egoísmo inteligente, utilitarismo, nihilismo.

Abstract: This article is an attempt to locate the anti-nihilist thought of Dostoevsky in its real context. It focuses on the reaction of the Russian author against his contemporary Chernyshevsky, which has its beginning between 1861 and 1864. The novels of this period are usually considered the turning point towards maturity and focus their reflections on some philosophical topics. Dostoevsky's opposition to Chernyshevsky's positivism, based on utilitarianism and intelligent egoism, has been chosen here. The contemporary authors have evaluated Dostoevsky's thesis from a clear sympathy for his position against revolutionary radicalism or positivism. This line usually makes a gap between the theoretical writings and novels. However, this article aims to present the arguments of the two Russian authors from a more neutral perspective. From this point of view the aim has been the connections between Dostoevsky's literary project and his political and religious thought that leads to what is called here the "destruction of reason".

Keywords: Dostoevsky, Chernyshevsky, irrationalism, intelligent egoism, utilitarianism, nihilism.

En Abril de 1849 un alto dignatario ruso, el Senador K.N. Lebédev, escribe en su diario: "Toda la ciudad está preocupada con la detención de algunos jóvenes (Petrashevski, Golovinski, Dostoievski, Palm, Lamanski, Grigóriev, Mijáilov y otros muchos)"¹. Lebédev

Fecha de recepción: 01/12/2014. Fecha de aceptación: 16/07/2015.

* Universidad de Valencia. Doctorando. damontero22@hotmail.es. Publicación relacionada: "La dialéctica entre fuerza y debilidad en Dostoievski (1860-64). La ideología como clave para la interpretación", *Revista de Filosofía (Madrid)* 38 (2):135-147 (2013). Líneas de trabajo: emociones morales, Dostoievski, Albert Camus.

1 Frank, Joseph, *Dostoevsky. The Years of Ordeal. 1850-1859*. Princeton University Press, 1990, p. 6.

consigna también que estos jóvenes se reunían en casa de Petrashevski, bajo el pretexto de encuentros literarios, para discursar acerca de la cuestión campesina, la reforma del gobierno o los desórdenes que ocurrían en Europa Occidental.

Tales actividades llevaron a la detención de los miembros de la supuesta organización y a un proceso en el que se dictaron severas condenas que incluían la pena de muerte para los que fueron considerados cabecillas, entre los que se encontraba Dostoievski. Después de un simulacro de fusilamiento, la pena capital se conmutó por una sentencia a trabajos forzados y exilio en Siberia, que en el caso de Dostoievski, duró ocho años².

La pieza de convicción principal que figuraba en la acusación contra él fue el hecho de que hubiera leído en una de las reuniones una carta abierta que el crítico radical Belinski había dirigido contra el novelista Gógol. Éste, que había significado en su momento un modelo para los radicales, había proclamado en un artículo que la única esperanza del pueblo ruso era la muy conservadora iglesia ortodoxa. En la carta que Dostoievski leyó, al parecer con fuerza y emoción, según un esbirro infiltrado, se proclamaba una especie de manifiesto ilustrado y radical en el que se podía leer:

Por lo tanto, Ud. no se ha dado cuenta de que Rusia ve su salvación no en el misticismo, ni el ascetismo, ni en la piedad, sino en los logros de la civilización, la iluminación y la humanidad³.

Aparte de su sentido explícito, esta carta contenía algunas referencias que apuntaban hacia el movimiento socialista de inspiración cristiana a la manera de George Sand y, más allá, al fourierismo, un movimiento muy de moda entre la *intelligentsia* rusa de aquellos momentos. No sorprenden demasiado en Dostoievski, quién en los momentos de idilio con el grupo de Belinski, en 1849 ya reducidos a cenizas, había expresado sus simpatías en este sentido. Ni siquiera en el escrito de exculpación que debió dirigir al tribunal durante el proceso, en el que trataba de desligarse del movimiento socialista, encontramos un rechazo absoluto a estos ideales que, justamente, serían para él ideas bellas, pero alejadas del contacto con el mundo real y sobre todo del pueblo ruso⁴.

El hiato entre el ideal ilustrado progresista manifestado en la carta de Belinski y el pensamiento de Dostoievski comenzará a ahondarse en los años subsiguientes a su regreso de Siberia hasta convertirse en una franca incompatibilidad, en la medida en que sus posiciones se fueron acercando a las concepciones tradicionalistas del partido eslavófilo. Ya en *La aldea de Stepánchikovo y sus habitantes* (1859), el peso satírico recae sobre el personaje de Fomá Fomich Opiskin, cuyos intentos de ilustración forzada del campesinado conducen a mil desastres más o menos chuscos. En pocos años, esta mirada cargada de ironía un tanto condescendiente se transformará en un ácido sarcasmo. De ser simplemente un iluso o un estúpido, el ilustrado progresista pasará a convertirse en el padre de todos los demonios desencadenados para la perdición del pueblo ruso: nihilistas, revolucionarios, ateos...,

2 *Ibíd.*, cap. II, para los detalles del juicio y condena.

3 Belinski (Belinsky), Vissarion G., "Letter to N. V. Gogol", *Selected Philosophical Works*, Moscow, Foreign Languages Publishing House. 1948; p. 504-6. Traducción personal del inglés.

4 "Explication de F. M. Dostoievski", en Catteau, dir., *Cahier Dostoievski*, Paris, Ed. de L'Herne, Cahiers de L'Herne, n° 24, 1974, p. 33ss.

denominaciones bajo las que se englobaba a todos aquellos que se oponían radicalmente a la política y la moral dominantes. Por el camino, la invocación a los “logros de la iluminación” que figuraba en la carta de Belinski quedará absolutamente olvidada. Años más tarde escribe desde el lado opuesto: “Yo afirmo que nuestro pueblo se ha ilustrado ya hace tiempo al recibir en su esencia a Cristo y sus enseñanzas”⁵.

Por lo que sabemos de sus propias declaraciones y las de sus allegados, el compromiso de Dostoievski con los ideales revolucionarios fue efímero y atormentado. Desde el momento de su encarcelamiento en Siberia hasta su regreso a la actividad literaria y social en 1860, se había producido un giro de 180° en su pensamiento. Por una parte, este cambio se traduce en un creciente alineamiento con el tradicionalismo eslavófilo, basado en su caso en una especie de adhesión emotiva al zar como persona y símbolo del alma del pueblo ruso, verdadero ejemplo del cumplimiento del designio divino a escala universal. Por otro lado, Dostoievski se siente tocado por el dedo de Cristo en forma de crisis, al parecer de índole epiléptica, que le permiten la experiencia de un sentimiento de felicidad inefable que él asocia con el Amor a todo y todos⁶. No se trata aquí de abrir el debate en torno a la naturaleza de la enfermedad de Dostoievski, sino señalar tan sólo cómo, en la explicación que él mismo da de su conversión, los instantes de éxtasis que preceden al abatimiento propio de estos casos le proporcionan un modelo que tratará de aplicar a las cuestiones de moral personal y política.

El resultado de este giro en el tema que nos ocupa, el de la crítica al racionalismo, se puede observar en la carta que, poco después de salir del presidio, escribe a una de sus benefactoras, la Sra. Fonvizina, esposa de uno de los famosos decembristas.

Creo que no hay nada más hermoso, más profundo, más atractivo, más racional, más humano y más perfecto que el Salvador; me digo a mí mismo con amor celoso que no sólo no hay nadie como Él, sino que no puede haberlo. Incluso me atrevería a decir más: si alguien pudiera probarme que Cristo está fuera de la verdad, y si la verdad realmente excluye a Cristo, yo preferiría quedarme con Cristo y no con la verdad⁷.

Algunos críticos han intentado suavizar el irracionalismo de sentencias como la anterior restringiendo su alcance. Según ellos, Dostoievski no estaría condenando la razón y la ciencia, sino un determinado tipo (positivista) de entenderlas⁸. En mi opinión, sólo una descontextualización permite este tipo de suavizaciones. Considerado en su contexto, el párrafo se deja entender como una pieza más de un proyecto típicamente fideísta.

5 Dostoievski, Fiódor, “Disputa al caso. Cuatro lecciones sobre diversos temas a propósito de una lección que dictó el Sr. Gradovsky. Con una invocación al Sr. Gradovsky”, en *Páginas críticas del “Diario de un escritor”*, Buenos Aires, EMECÉ, 1944, p. 52.

6 Frank, Joseph, op. cit., p. 196.

7 Carta a la Sra. Fonvizina (20 febrero 1854; (Ethel G. Mayne, trad y ed.: *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his Family and Friends*, London, Chatto & Windus, 1917, 2ª edición, p. 66). Aforismo al que recurre Dostoievski a lo largo de su vida. En la versión de Catteau (Fiodor Dostoievski: *Correspondance* T. 1; Jacques Catteau ed., Paris, Editions Bartillat, 1998, p. 341), la expresión “realmente” está resaltada. Posteriormente encuentra un tratamiento mucho más explícito en palabras de Shátov, que en *Los demonios* (1869) claramente habla por Dostoievski (Dostoievski, F. *Los demonios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 299).

8 Katz, Michael R.: “Dostoevsky and Natural Science” en *Dostoevsky Studies*, vol 9, Universidad de Toronto, 1988, p. 74.

No quiero decir con ello que el proyecto vital y literario de Dostoievski sea un fideísmo cerrado, como el del movimiento eslavófilo de su tiempo. Los principios o ideas que rigen el proyecto intelectual del novelista se desarrollan de manera dialéctica en la confrontación con las teorías rivales. Es un mérito comúnmente reconocido al crítico ruso Mijaíl Bajtín el haber señalado la naturaleza polifónica de la obra de Dostoievski, esto es, la característica esencial de los personajes dostoievskianos consistente en encarnarse como ideas vivas en una continua oposición de puntos de vista conflictivos. Esta tensión se manifestaría tanto en la confrontación con actantes diversos cuanto en la formación misma de su discurso interno⁹. Sin embargo, en mi opinión, Bajtín confunde lo que es una técnica expositiva y persuasiva, la polifonía, con el proceso de desarrollo del proyecto novelístico. En cierto sentido, se puede decir que el autor lleva a cabo en la novela un proceso de experimentación de sus creencias, confrontando su resistencia o poder respecto a otras que mantienen principios contrarios a las suyas. Este proceso puede ser más o menos objetivo, más o menos inteligente o más o menos consciente, pero siempre se da en la trastienda de la obra literaria. Dostoievski, a diferencia de otros autores contemporáneos que ocultan el bullir de la lucha de contrarios en la gestación y presentan el producto final de forma monolítica y cerrada, levanta el velo y deja que la confrontación se manifieste públicamente. Es más, convierte el principio de ideación literario en antropológico cuando entra en la mente de sus protagonistas y expone esta misma lucha como parte de su personalidad. Pero no hay que perder de vista que este procedimiento corresponde a un intento de exposición persuasiva¹⁰.

A partir de 1864, el referente que sirve para puntuar el desarrollo de las novelas de Dostoievski, el leitmotiv de los conflictos internos y externos de sus protagonistas, es el nihilismo, especialmente encarnado en Nicolái Gavrilovich Chernishevski, el principal mentor de la radicalidad rusa a principios de los años 60 del siglo XIX¹¹.

Admiradores de Dostoievski, como Berdiaeff, Catteau o Camus¹², asocian su ácida crítica al nihilismo a la prevención contra los sistemas socialistas autoritarios. Pero una parte importante del movimiento socialista ruso de 1860 era contraria a estas formas de oposición al zarismo. Chernishevski abogaba por un socialismo democrático y había desautorizado los pronunciamientos a favor de la violencia indiscriminada. Para él, ninguna coacción puede dar lugar al bien. La justicia sólo puede alcanzarse liberando la naturaleza humana de todos los instrumentos de la opresión y el adoctrinamiento, mediante el convencimiento racional. A favor de un tránsito pacífico al socialismo democrático también se había manifestado Petras-

9 Bakhtin, Mikhail, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 8ª edición, 1999, p. 92.

10 Una crítica similar en Wellek, René, "Bakhtin's View of Dostoevsky: 'Polyphony' and 'Carnavalesque'", en *Dostoevsky Studies*, Toronto, International Dostoevsky Society, Vol 1, 1980, p. 33.

11 Para la confrontación que Dostoievski lleva a cabo con su obra, en concreto su novela *¿Qué hacer?*, cf. Llinares, Joan B., "La crítica de F. Dostoievski a la antropología de N. Chernishevski. *Memorias del subsuelo* como réplica a *¿Qué hacer?*", VIII Congreso Internacional de Antropología Filosófica 'Las dimensiones de la vida humana' – Madrid, UNED, 16-19 de septiembre de 2008, SHAF.

12 Berdiaeff, Nicolás, *El credo de Dostoyevsky*, Barcelona, Apolo, 1935, p. 20; Catteau, Jacques: «Du palais de cristal à l'âge d'or ou les avatars de l'utopie», en Catteau, Jacques, dir., *Cahier Dostoievski*, Paris, Ed. de L'Herne, Cahiers de L'Herne, n° 24, 1974, p. 184; Camus, Albert, "Pour Dostoievsky", en Jacqueline Lévi-Valensi, ed., *Albert Camus. Œuvres complètes*, IV, 2006, p. 590. (Original de 1958).

hevski, en oposición a algunos miembros más radicales del grupo que recibió su nombre, entre los que algunos autores sospechan que pudiera haber estado el propio Dostoievski¹³.

Pero al escribir en 1864 *Memorias del subsuelo*, la primera de sus diatribas noveladas contra el movimiento renovador en Rusia y su ala radical, las críticas de Dostoievski no van en la dirección que mencionan Camus o Catteau. No tratan de la violencia como arma política. En este momento, se dirige más bien a la crítica del racionalismo utilitarista o, más ampliamente, de la razón ilustrada como fundamento de un sistema social justo e igualitario que correspondería *grosso modo* al socialismo utópico. Y en este momento, 1864, Chernishevski ha escrito en la cárcel una novela panfleto que había de conmocionar el universo político ruso, *Una pregunta vital, o ¿Qué hacer?*¹⁴.

Uno de los aspectos de esta novela que más atractivo ejerció sobre el radicalismo ruso y más escandalizó a la intelectualidad conservadora y liberal fue el rechazo a la moral, hasta el punto de que éste se convirtió en el rasgo distintivo del nihilista. El movimiento radical socialista ruso no era un todo coherente. Las diferencias entre unos y otros sectores podían ser sustanciales, pero a partir de la novela *Padres e hijos* de Turguénev (1862), se acuña el término “nihilista” para atribuirles un rasgo común distintivo¹⁵. Consistiría éste en un cierto inmoralismo, es decir, la supeditación de la moral al pensamiento positivo o a la eficacia revolucionaria. Característicamente, uno de los protagonistas de la novela de Chernishevski, Lopújov, se niega en redondo a emitir cualquier juicio moral, incluso sobre los personajes más repelentes que se cruzan en su camino. En su opinión, que obviamente expresa la del autor, las personas actúan impulsadas por fuerzas determinantes y por su ignorancia respecto a lo que realmente les conviene. Condenarlas por acciones a las que están necesariamente abocadas, debidas a la educación y a la naturaleza de sus impulsos biológicos, sería como condenar a la piedra que cae por una pendiente por los daños que pueda causar. De igual manera, cuando se tiene en cuenta que el libre albedrío es una ilusión, se apercibe uno de que los actos que más nos repugnan están provocados por la ignorancia de los verdaderos intereses de la persona malvada, ignorancia de la que ella no es responsable. Según el aforismo hegeliano, todo lo real es racional y ocurre porque debe ser según ley. Por lo tanto, ignorar la ley es absurdo. Lo que hay hacer es utilizarla racionalmente. Hay que poner los medios para que el entorno social no produzca individuos asociales y perversos. Esto se consigue mediante la transformación de la sociedad y mediante la persuasión racional. Así, la fuerza dialéctica de Lopújov llega a convencer de manera natural a una madre despiadada que trata de explotar a su hija de que sus verdaderos intereses están en dejar que ésta escape a sus designios siguiendo su propio camino. Nada es imposible para quién, olvidándose de las inútiles exhortaciones a los grandes principios morales y con lógica implacable, convence de que la propia felicidad consiste en la cooperación y el respeto mutuo.

La noción del egoísmo racional de Chernishevski constituía un intento de formular una teoría del bien natural compatible con una epistemología positivista y una ontología materialista. La ciencia constituye el único método que provee de conocimiento al hombre. Es más, es capaz de proporcionar un conocimiento exacto de la naturaleza material de las

13 Venturi, Franco, *El populismo ruso*, t. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 26-7, 213.

14 Tchernishevsky, Nicolai G., *A Vital Question or What Is to Be Done ?*, New York, Thomas Y. Cromwel, 1898.

15 Turguénev, Iván S., *Padres e hijos*, Madrid, Cátedra, 2ª ed, 2002.

cosas, la única realmente existente. Obviamente, ese conocimiento no es dado de una vez por todas, sino adquirido mediante un proceso progresivo en el que el hombre va desarrollando medios cada vez más potentes, no sólo de comprensión, sino de control tecnológico de los recursos naturales. En *¿Qué hacer?*, las teorías políticas de Chernishevski se transforman en una utopía visionaria futurista y esencialmente optimista. La novela tiene dos desarrollos paralelos. Uno está dedicado a reflejar la lucha de los precursores, apóstoles del egoísmo racional, que en aquellas fechas eran relacionados con el nihilismo, como el caso de Lopújov que he mencionado antes. Otra parte son los sueños de la protagonista, en los que se describe una sociedad futura regida por los principios de utilidad y cooperación.

Por lo tanto, eliminando la moral autónoma, la metafísica, la religión y todas las construcciones ideológicas que fundamentan el malestar de los pueblos, la filosofía materialista contribuye al progreso de la única manera eficazmente posible: mediante la aplicación de los principios científicos al conjunto de la vida social y personal de los hombres. La nueva filosofía no hace sino señalar cuáles son esos principios de la verdadera felicidad y cómo llevarlos a la práctica.

Dostoievski reaccionó violentamente contra este positivismo, aunque en ningún caso realizó una evaluación analítica del aparato conceptual de Chernishevski, quizás lo más discutible de la concepción positivista de este último. Su estrategia –la de Dostoievski–, como se verá hacia el final de este trabajo, consiste en dejar abierta la posibilidad de algún tipo de fundamentación de las creencias que sea superior a la racionalidad. Su argumentación empieza por rebajar la jerarquía cognoscitiva de la razón en general y la ciencia, en particular, con el fin de enfrentarla a una certeza de orden superior de orden espiritual.

En *Notas de invierno sobre impresiones del verano*, dedica un contundente párrafo al asunto.

¿Los argumentos de la razón pura? Pero la razón se ha revelado inconsistente delante de la realidad y, lo que es más, los mismos hombres dotados de razón, los mismos sabios, hoy comienzan a profesar la idea de que los argumentos de la razón pura no existen, que la razón pura misma no existe, que la lógica abstracta es inaplicable al hombre, que lo que existe es la razón de los Iván, los Pedro y los Gustavo, y que la razón pura en sí misma no ha existido nunca : es solamente una invención inconsistente del siglo XVIII¹⁶.

Verdaderamente el párrafo es demasiado breve y su estilo condensado no permite siquiera aclarar el concepto de “razón pura” que aquí se maneja. No parece que con el término *razón pura* se esté refiriendo al concepto kantiano. En el marco de las polémicas filosóficas y literarias en la Rusia de mediados del XIX, los referentes son más bien el hegelianismo y el positivismo, conocidos generalmente a través de epígonos o derivados. Creo que decir que “la razón pura no existe” es una manera de rebatir la confianza absoluta que Chernishevski mostraba respecto a los principios y métodos de la ciencia. Cuando Dostoievski afirma, en las notas que escribe en el velatorio de su primera mujer, que existe una “confusión e

16 Dostoievski, Fiodor, *Notes d'hiver sur impressions d'été*, Arles, Actes du Sud, 1995, p. 87. Traducción personal del francés.

incertidumbre en los principios” que es debida a que “el estudio racional de la naturaleza es demasiado joven”, y cita a Descartes y Bacon, es obvio que está pensando en la Nueva Ciencia como modelo de racionalidad¹⁷.

Pero en el siglo XIX, negar a la ciencia la capacidad de obtener conocimiento es realmente difícil. Ni la razón de Pedro ni la de Iván han conseguido construir puentes o precisar los movimientos de la Tierra, y algún tipo de conocimiento se desprende de esta clase de hechos. Dostoievski es consciente de la dificultad de un relativismo absoluto, pero trata de soslayarlo reduciendo la ciencia a un saber de segundo orden. Concede que la ciencia sería útil como un saber instrumental, pero que jamás podrá constituirse como saber sobre el ser humano¹⁸. Podemos agradecer a la ciencia occidental aquellos conocimientos que nos permiten vivir más cómodamente, pero hallar en la razón cualquier contribución a la búsqueda de una guía que de sentido a la vida, esto es sencillamente imposible. Aparentemente Dostoievski plantea aquí el problema del intelecto y el sentimiento moral. En realidad se trata de colocar por delante de la razón cualquier tipo de motivación humana que sea diferente y más poderosa: las emociones, el deseo de libertad o, en el extremo, el impulso irrefrenable hacia el mal. En este camino podría haber encontrado algunos antecedentes en los propios ilustrados. Pero el que emprende Dostoievski es peculiar y le aleja de cualquier forma de Ilustración, incluso de los disidentes del racionalismo extremo. Él opondrá a la razón no sólo los sentimientos, sino los impulsos agresivos o la fe religiosa en su acepción más clásica, porque todos ellos minan, de alguna manera, el poderío que Chernishevski había atribuido a la razón, su imperio sobre los mandatos morales. Por eso, desde el punto de vista psicológico o antropológico, como fundamento de la conducta humana, Dostoievski opone las emociones y el deseo de libertad a la razón.

La base de la teoría del egoísmo inteligente de Chernishevski era una afirmación fáctica: los seres humanos siempre tienden a buscar el fin que, de acuerdo con su capacidad para la racionalidad, consideran que más les conviene. Él pensaba que se podía hacer un listado de impulsos básicos, que siempre serían dominantes en cualquier conflicto y también que estos impulsos podían hacerse patentes mediante un libre debate, permitiendo a las personas conocerse mejor y saber cuáles podían ser los medios más adecuados para su felicidad. Podríamos decir que estos dos principios marcan su optimismo respecto a las posibilidades de progreso social. Pese a las dificultades inherentes a la obstrucción de los poderes conservadores, la mejora de la sociedad es posible mediante el esfuerzo racionalizador, basado en las potencialidades de la naturaleza humana.

Frente al optimismo antropológico de Chernishevski, Dostoievski se manifiesta contrario a cualquier teoría explicativa sobre la naturaleza humana. La psicología como ciencia es imposible porque el ser humano es esencialmente impredecible. A lo largo de toda su obra literaria, Dostoievski muestra los aspectos más inestables de la conducta de sus personajes, que se ven arrastrados por fuerzas ocultas que, ni ellos ni el lector, pueden prever. Si podemos decir que la conducta normalizada consiste en fijarse objetivos y medios coherentes, los antihéroes dostoievskianos llevan su patología hasta hacer todo lo contrario de lo que

17 “Méditation devant le corps de Marie Dmitrievna”, en J. Catteau dir., *Cahier Dostoïevski*, Paris, Ed. de L’Herne, Cahiers de L’Herne, n° 24, 1974.

18 Dostoievski, Fiódor, “Disputa al caso.”, Op. Cit., p. 51 y Dostoievski, Fiódor, *Diario de un escritor*, Barcelona, Alba Editorial, 2007, p. 305, respectivamente.

piensan, sumiéndose en estados de estupor cuando menos les conviene y apasionándose de tal manera que pierden todo sentido de la realidad. Una y otra vez, los personajes se ven forzados a situaciones ridículas o dramáticas, cuyo caso más paradigmático es el empeño de Raskólnikov (*Crimen y castigo*), por hacer y decir todo lo que le incrimina sin poder evitarlo. Por otra parte, en la descripción de estos estados y conductas anormales Dostoievski juega constantemente con predicados incompatibles entre sí, no sólo en estadios inmediatamente sucesivos, sino simultáneamente. Esta anti-psicología, que tanto molestó a Belinski, es una reacción directa contra el principio de utilidad de Chernishevski.

Llevada a su extremo, la incoherencia psicológica liberaría impulsos destructivos, un sadismo básico que sería un componente de la naturaleza humana más dominante que cualquier otro. En el caso del Mayor, el terrorífico director de la prisión en *Memorias de la casa muerta*, el sadismo es puro instinto de crueldad. Algo semejante en el caso de Cleopatra (*Memorias del subsuelo*) –personaje que toma de Pushkin, adaptándolo a su manera–, a la que el mortal aburrimiento de una vida satisfecha lleva a las más refinadas crueldades. Nada que hacer con estos individuos (más numerosos de lo que querría Chernishevsky), cuyas inclinaciones desmienten la idea de que se puede convencer al malo mediante la argumentación racional. Dostoievski emplea este componente perverso de la humanidad para rechazar la utopía de Chernishevski como inviable. El arquetipo es el *dandy* conservador que el Hombre del Subsuelo imagina, que antepone su libertad arbitraria para destruir la felicidad reglada y colectiva porque ésta le resulta insufrible: “Bueno señores ¿y por qué no echamos de una vez abajo esa cordura, para que todos esos logaritmos se vayan al demonio y finalmente podamos vivir conforme a nuestra absurda voluntad?”¹⁹.

Es esta una figura inquietante, tremendamente ambigua. Casi parece que Dostoievski justifica este tipo antisocial que coloca su capricho por encima de los beneficios sociales en nombre de la superioridad de la libertad sobre la razón. En otra de las posibles interpretaciones, el *dandy* simboliza los impulsos egoístas que resistirían a todo intento de persuasión racional, sin más base que la negación de todo consenso. Que Dostoievski refleje correctamente el punto de vista de Chernishevski es asunto diferente. Aquí, por ejemplo, Chernishevski había previsto la objeción de la existencia de elementos asociales similares al “caballero reaccionario”. Para prevenirla, establece una especie de ostracismo, según el cual, quien no estuviera dispuesto a seguir las normas de la colectividad ideal podría irse a vivir fuera de ella, en una sociedad no cooperativa en la que desfogar sus impulsos destructivos particulares. La solución, buena o mala –y habría que recordar *Brave New World* de Aldous Huxley para contemplarla con más profundidad²⁰–, no cogía desprevenido a Chernishevski.

Junto con la eclosión de los instintos perversos de la naturaleza humana, Dostoievski recurre a un argumento típico del pensamiento conservador: establecer la absoluta incompatibilidad entre la justicia igualitaria y la libertad, fundándola en la índole de la naturaleza humana.

19 *Memorias del subsuelo*, Madrid, Cátedra, 5ª ed., 2009, p. 90.

20 En *Brave New World (Un mundo feliz)*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000), Aldous Huxley satiriza amargamente sobre la exclusión de los elementos antisociales que son encerrados en una reserva de “salvajes”.

Pero entonces, nuevo enigma: a priori, se asegura al hombre plenamente, se le promete nutrirlo, darle de beber, proporcionarle trabajo, y, a cambio, no se le pide más que una muy pequeña gota de su libertad personal por el bien de todos, la más pequeña, la más minúscula. No, el hombre se niega a vivir con todos estos cálculos, incluso ceder esa gota es doloroso para él. Él muy imbécil, siente que está en una cárcel, y es mejor estar solo, porque entonces, él tiene libertad total. (...) ²¹.

Pero nótese que lo que hace Dostoievski es oponer la absoluta libertad a cualquier grado de justicia social. No se trata de los límites intolerables a la libertad que se establecen en éste o aquél sistema autocrático o totalitario, sino de ceder “una gota” de libertad. Y nótese también que Dostoievski aparenta no estar haciendo una valoración, sino enunciando un hecho propio del “ser hombre”. El hábil uso de la ironía –“el muy imbécil”, equivalente aquí al “sí que lo siento”– hace recaer el peso del argumento en el ser así de lo humano. El socialismo queda refutado en este primer intento por su insuficiencia para contentar el impulso irrefrenable a la libertad. No cualquier libertad, sino la libertad absoluta. Pero entonces, Dostoievski está destruyendo toda posibilidad de una sociedad mantenida sobre un contrato porque el mismo hecho de establecer uno, sea el que sea, implica la renuncia a “una gota” de libertad. Y esto no es porque el contrato sea malo, dice, es que es imposible. Cualquier atisbo de democratización llevaría al caos hobbesiano, y la alternativa inmediata –de la utópica hablaré hacia el final– no es otra sino la autocracia paternalista del Zar, a quien dedicó Dostoievski algunos ditirambos apasionados ya desde su salida de la prisión ²².

Pero, una vez la caja de Pandora abierta, no sólo deja escapar la agresividad innata contra personas y cosas, sino la tendencia hacia la autodestrucción. El héroe trágico asumía el sufrimiento porque era la consecuencia natural de su orgullo. Orgullo de realeza, como en Edipo; orgullo de valor, como en Aquiles; orgullo de mujer ultrajada, como Medea... Orgullo de hombre-dios, cuyo destino en las novelas de Dostoievski no puede ser otro que el suicidio que espera a todo endemoniado consciente. Pero si los antihéroes dostoievskianos, dominados por el orgullo de equipararse a Dios, están abocados a la autodestrucción deliberada, tampoco hay el menor rastro de búsqueda del propio interés en los héroes positivos, sino la felicidad o resignación en el sufrimiento y la humillación propios. El protagonista dostoievskiano, se caracteriza por la asunción de su sufrimiento como una condición de salvación, previa toda renuncia a mantener una posición de poder o de exaltación de la felicidad de vivir con placer. Natasha (*Humillados y ofendidos*) plantea el tema directamente: “Es necesario sufrir otra vez de algún modo por nuestra futura felicidad, comprarla a costa de nuevos tormentos. El sufrimiento lo purifica todo...” ²³. El concepto de la naturaleza humana es así esencialmente trágico. No parece posible una alternativa de felicidad consecuente con los principios del placer, sino que la consciencia desemboca necesariamente en la autodestrucción o el sufrimiento.

21 Dostoievski, *Notes d'hiver sur impressions d'été*, op. cit., pp. 94-5.

22 Empezando por el poema que dedica a la zarina viuda de Nicolás I (Frank, op. cit., p. 199). Dejo de lado la cuestión de si también aquí Dostoievski refleja adecuadamente el pensamiento de Chernishevski. En mi opinión vuelve a simplificarlo en exceso. Parece que el concepto de “gallinero”, que es el que utiliza despreciativamente Dostoievski en *Memorias del subsuelo*, convendría más a las visiones de Písarev.

23 Dostoievski, Fiódor, *Humillados y ofendidos*, Madrid, Boreal, 1998. p. 90.

Como dije más arriba, dentro del campo del racionalismo y la Ilustración es posible encontrar ejemplos de pensadores que hayan advertido sobre los límites morales de la racionalidad. Spinoza y Diderot llamaron la atención sobre el poderío de las emociones; Hume, sobre la incapacidad de la razón para fundamentar los juicios de valor; Rousseau, sobre los peligros de los artificios racionales desvinculados del sentimiento moral. Aunque Dostoievski se acerca bastante a este último, da unos cuantos pasos más en la condena de la racionalidad y la inteligencia: es el ejercicio mismo de la razón el que destruye la bondad. Este camino de autoaniquilación se ejemplifica de manera señalada en la tercera de las novelas que Dostoievski publica tras su retorno a Petersburgo, *Memorias del subsuelo*.

Memorias del subsuelo es el eje en el que se consuma el giro del pensamiento de Dostoievski contra el racionalismo. Su protagonista es el primero entre los anti-héroes dostoievskianos en ejemplificar claramente la tensión entre la razón y la emoción, que en este caso se resuelve en la derrota de la segunda en la escena final de la novela. La razón no es sólo impotente frente a los sentimientos humanos, como ante el caso del egocéntrico irremediable o del sádico compulsivo, sino contraria a las motivaciones positivas como la empatía. En efecto, en el caso del Hombre del Subsuelo, en donde eclosiona el problema de una forma explícita, mientras que el deseo es la fuente de las emociones positivas (el amor), la razón es la que se le opone con el cálculo egoísta del propio interés. En el momento cumbre de la segunda parte, cuando el afán de humillar hace que el protagonista ponga en la mano de Liza un billete de cinco rublos después de violarla —o intentarlo—, su consciencia implacable nos informa de algo que, por otra parte, ya venía anunciado varias veces: "... no lo hice sintiéndolo con el corazón, sino por culpa de mi estúpida cabeza. Aquella crueldad resultaba tan fingida, tan cerebral, tan premeditada y elaborada..."²⁴.

El Hombre del Subsuelo inicia la galería de individuos atormentados por la contradicción entre razón y sentimiento que llega hasta Iván Karamázov y cuyo representante más elaborado es Stavroguin en *Los demonios*. Dostoievski explota en todos ellos el drama de la persona incapaz de amar, muy típica del melodrama de todas las épocas, para conseguir dar tensión a un problema que, en el fondo, es filosófico. No es el único que recurre a este artificio literario para plantear el tema. Por las fechas en que Dostoievski comienza a escribir tras el exilio, se publica una de las novelas más emblemáticas de Turguénev, *Padres e hijos*, que muestra el mismo dilema en la persona de Bazárov, el nihilista. El esquema es el mismo: el intento de racionalizar la conducta en base al principio de utilidad lleva necesariamente a la destrucción de la persona porque en la búsqueda del bien el sentimiento es superior a la razón y la razón embota la capacidad de sentir. Su ciencia, la medicina, destruye a Bazárov física y simbólicamente. Stavroguin, antes de suicidarse, arrastra a todas las personas de su entorno. Por su parte, el Hombre del Subsuelo prefiere enterrarse en vida. En cualquier caso, todos ellos ilustran la perversión de la racionalidad. Frente a los personajes diabólicos que, simplemente, carecen de toda empatía, como Stavroguin o Piotr Stepanovich Verhovenski (*Los demonios*), resultan mucho más patéticos los que deliberadamente embotan sus afectos debido a una constante racionalización de su conducta, como el Hombre del Subsuelo. Son ellos los que ejemplifican el exceso de la inteligencia, que se manifiesta de diferentes formas.

24 Dostoievski, Fiodor, *Memorias del subsuelo*, op. cit, p. 191.

Uno de los efectos del dominio de la razón sobre los deseos es la inactividad. Si la razón demuestra que algo *es*, como que dos más dos son cuatro, establece un muro con el que mis deseos chocarán sin poder hacer nada por mucho que quiera, dice el Hombre del Subsuelo. Entonces, la razón elimina el deseo y lleva a la inactividad.

¡Hagan el favor! —les gritarán—, es inútil rebelarse. ¡Se trata, del dos por dos son cuatro! La Naturaleza no va a consultarlo con usted; poco le importan sus deseos, y si le gustan o no sus leyes. Deben aceptarla tal y como ella es, y por consiguiente, también aceptar todos sus resultados²⁵.

También la motivación desaparece desde el momento en que la razón demuestra que no hay responsabilidad porque los hombres actúan determinados por causas ineludibles. Desde un punto de vista moral, el hombre está motivado a hacer determinadas cosas porque siente que es su obligación hacerlas. Si la idea de obligación desaparece, se llevaría con ella lo que consideramos el hacer propiamente humano. Un mundo sin obligaciones regresaría al mero animalismo en la conducta. No habría lugar para la civilización.

Estos dos argumentos, como todo el monólogo del Hombre del Subsuelo, están dirigidos contra Chernishevski, al que, una vez más, por mor de la eficacia dialéctica, se simplifica considerablemente. En la teoría de este último, la lógica del determinismo no lleva a la inacción. Por el contrario, como dije más arriba, una comprensión mejor de las leyes de la Naturaleza es la condición necesaria para poder utilizarlas en nuestro provecho. El desconocimiento de las mismas, lo mismo que el desconocimiento de la verdadera raíz de nuestras voliciones, es el que lleva al hombre a chocar contra lo que desconoce y caer en la desesperación²⁶. No porque una persona deje de considerar moralmente buena la cooperación dejará de practicarla, si entiende que la satisfacción que de ella se extrae es superior al ejercicio del egoísmo desordenado. Lo que Dostoievski no advierte en sus críticas, ni Chernishevski probablemente tampoco, es que el determinismo de este último es imperfecto, es decir, introduce un elemento corrector que es la capacidad de comprensión. Sin la razón el determinismo es ciego; con la razón el hombre se capacita para utilizar la Naturaleza contra sí misma, por así decirlo. O si se quiere, servirá para ayudarla a que alcance un estadio más evolucionado. El acto civilizado inteligente no es más que el accionar de la Naturaleza por medios específicos. Las razones por las que la persona alcanza la comprensión de los hechos no están en su libre albedrío. No las elige, sino que se las encuentra. Pero en la medida en que le sobrevienen, por así decirlo, obligan a seguirlos. Al argumentar de esta manera, Chernishevski devuelve la consideración moral del problema al terreno de lo fáctico. El principio de conducta no sería un imperativo, sino el hecho de que cualquier persona que descubre cuál es su bien, si su constitución mental no está mermada, actuará persiguiendo ese bien. Y si su razonamiento es correcto, hará lo correcto. El caso del *dandy* asocial de *Memorias del subsuelo* planteará para el racionalismo egoísta una anomalía de la personalidad, no una conducta reglada ni un modelo de actuación para una persona sana.

25 *Ibid.*, p. 79.

26 “Essays on Gogol Period of Russian Literature”, en N. G Chernishevski, op. cit., p. 490. (Trad. personal del inglés).

Admitiendo esta precisión a la teoría del determinismo, el punto fuerte de la argumentación contra Chernishevski en el terreno de la psicología social habría que buscarlo en el personaje del príncipe Valkovski, en *Humillados y ofendidos*, obra escrita poco antes que las *Memorias del subsuelo*. Dado que esta novela no fue muy apreciada por el propio Dostoievski y que la crítica posterior no la consideró una de sus obras mayores, su importancia para entender la lucha que el autor mantuvo con Chernishevski ha sido menospreciada. Sin embargo, el personaje del villano Valkovski, constituía una refutación de la idea básica del utilitarismo progresista. La idea que transmite el personaje –y los personajes de Dostoievski son ideas encarnadas, como advirtió Bajtín²⁷– es que la persecución del propio interés asociada con una especial inteligencia desemboca en el cinismo, que utiliza a las personas para explotarlas. El cínico no actúa por dandismo, como el personaje de *Memorias del subsuelo*, cuyos impulsos le llevaban a la destrucción por la destrucción del orden social. Esto sería una patología desde el punto de vista del egoísmo racional. El príncipe Valkovski no destruye por el placer de hacerlo, sino que usa a las personas como herramientas de sus deseos. Él no podría satisfacerse con la autoexclusión reservada a los que no aceptan el orden reglado, como preveía la utopía de *¿Qué hacer?*, porque su modo de existencia presupone la de otras personas (incluso su propio hijo) que puedan ser expoliadas y utilizadas en su propio interés en términos de riqueza y status social. En el cálculo de beneficios utiliza un baremo distinto y niega que la empatía produzca una satisfacción mayor o igual que la de sus deseos egoístas, entendidos estos en sentido individualista. La condición misma de la existencia del príncipe Valkovski es un sistema social basado en la cosificación, vale decir, la explotación de los seres humanos. Sus objetivos y sus medios son inteligentes y egoístas, pero sus consecuencias contradicen el bien solidario que pretendidamente debía resultar de su desarrollo lógico.

Abocado a este desafío, la vía del egoísmo racional cooperativo es complicada. O entrega la baremación y el cálculo de la felicidad en manos de psicólogos y etólogos, que tienen dificultades para establecer un consenso en estos puntos –y con ello se cuestiona el estricto positivismo–, o defiende la superior cualidad moral de la empatía sobre la búsqueda del mero provecho individual. Pero esta salida, al introducir lo cualitativo, le obliga a una labor alejada de las cuestiones de hecho y claramente marcada por los juicios de valor autónomos, que es lo que se quería evitar. Seguramente quién lea esto se habrá dado cuenta de que nos encontramos ante el clásico dilema de toda ética utilitarista.

Pero a lo largo de su obra Dostoievski apenas explota este filón. El nihilista oportunista, que utiliza su inteligencia para escalar en la jerarquía social y beneficiarse del poder económico, ya no vuelve a presentarse en sus novelas en el lugar preferente de *Humillados y ofendidos*. Vuelve a aparecer sin tanto protagonismo en *Crimen y castigo*, como el novio de Dunia Karamázov, Lujín, y luego se difumina aún más en las novelas siguientes. Es significativo que Dostoievski hubiera trazado uno de los retratos más vigorosos del nihilista de su tiempo, el del cínico triunfador, contra el que también arremeterá Tolstói en sus últimas obras, sin que, sin embargo, constituya el objeto de sus preocupaciones. Probablemente la diferencia entre ambos estriba en que para el autor de *Resurrección* el objetivo fundamental es

27 Bajtín, op. cit., pp. 24, 86...

la crítica de la sociedad pseudocristiana de su tiempo, mientras que para el de *Los demonios* todos los males mayores derivan de los intentos nihilistas de destrucción del orden social.

Ahora se ha despejado el campo para la entrada de la transcendencia. Porque no cabe duda: si hay que elegir entre la Verdad y Cristo, Dostoievski descartaría la verdad, la razón o las pruebas contrarias a sus creencias. A la luz de lo dicho no creo que quepan muchas interpretaciones del párrafo de la carta a la Sra. Fonvizina que citaba al principio. La clave de la interpretación correcta de este texto reside, en mi opinión, en el concepto de razón que utiliza Chernishevski y que Dostoievski retoma sin modificarlo. En el contexto de este debate, la razón se equipara a la ciencia. Pero, en sintonía con los positivimos del siglo XIX, el concepto de ciencia aquí utilizado es dogmático. El radical ruso desdeña la característica esencial, o ideal, de la verdad científica, es decir, que se produce en un proceso de intercambio y consenso de hipótesis y teorías y en la revisión de los sistemas a la luz de nuevas experiencias y nuevos conjuntos teóricos. En cambio, Chernishevski habla de la razón (científica) como un bloque compacto de verdades que resultan ser inductiva o deductivamente inapelables. El desprecio con que despacha a las matemáticas no euclidianas, como juegos ociosos sin posibilidad de contacto con el mundo empírico, sin sentido ni referencia, ilustra de manera clara su punto de vista²⁸.

Convertida la razón en un dogma, Dostoievski tiene a mano el recurso de oponerle otro dogma diferente, el de la fe. Paradójicamente, sus razones para preferir una antes que la otra también pueden ser utilitaristas. Según él, la superioridad de la fe sobre la razón reside en el hecho de que ésta es radicalmente anti-social. La lógica de los presupuestos racionalistas, como hemos visto, desemboca en las diferentes formas de nihilismo: el dandismo, la apatía, el crimen o el suicidio. Por tanto no es que la creencia en la inmortalidad del alma, principio en el que Dostoievski hace radicar la superioridad de la religiosidad sobre el ateísmo, se corresponda con los hechos o con las leyes de la racionalidad, sino que es, en sentido estricto, necesaria porque es útil o conveniente. La verdad, en el sentido en que Dostoievski la piensa, es superflua o perniciosa.

De qué manera y con qué fuerza se ejercen los beneficios de la fe es cuestión a la que Dostoievski respondió de manera ambigua. En sus obras teóricas la fe no es deseo ni volición, sino una fuerza misteriosa que impele a amar a toda la Humanidad a través de la figura de Cristo. En un texto no demasiado conocido, “Socialismo y Cristianismo”, se explicitan claramente los supuestos del pensamiento antirracionalista de Dostoievski²⁹. Aquí se construye en unos cuantos brochazos una utopía que oponer a la del egoísmo inteligente. El fin del Mal en la Tierra sólo podrá conseguirse cuando todo ser humano esté dominado, literalmente dominado, por el Amor a toda la Humanidad. Será el cumplimiento perfecto de la Regla Áurea, “ama al prójimo como a ti mismo”. El proceso para llegar a tal punto utópico, que significaría el fin de la Historia, parte de oponer la libertad a la determinación y el individualismo al colectivismo, para, a continuación, ir renunciando a toda libertad y al Yo individual en una fusión universal del todo social. El Yo se aniquila libremente, y con ello se somete a la Ley del Amor, entregándose sin reservas a sus semejantes. Como todo el mundo se entrega a todo el mundo, éste es el Reino paradójico de la Individualidad sin indi-

28 Carta a sus hijos, 8 de marzo de 1878, en N. G. Chernishevski, op. cit., p. 518-9.

29 “Socialisme et Christianisme”, en Catteau dir., op. cit., p. 63.

viduos y la Libertad sin libertades. Este proceso no puede ser guiado por la inteligencia –ya lo hemos visto–, ni por la conciencia –si por tal se entiende algo autónomo–, sino por una “sensación invencible”. Es ésta la misma sensación invencible de comunidad con el Todo que Dostoievski dice sentir en sus crisis nerviosas y que también reproduce literariamente en algunos pasajes de sus obras³⁰.

De acuerdo con estas ideas, Dostoievski selecciona cuidadosamente los personajes de sus novelas poseídos por la fe o por el Amor, que son instancias equiparables. Todos ellos, desde el príncipe Mishkin, de *El idiota*, Aliosha Karamázov, Sonia Marmeladova, en *Crimen y castigo*, o ya de una manera muy directa el obispo Tijón (*Los demonios*) o el padre Zósima (*Los hermanos Karamázov*), muestran una penetrante perspicacia que no se deriva de sus cualidades intelectuales. La posición anti-intelectualista, expresamente declarada en los escritos teóricos, tiene su correlato en la valoración implícita de sus personajes literarios. Es Gide quién advierte que en los personajes positivos de Dostoievski, las almas buenas o los hombres santos, hay una carencia de o una renuncia a la inteligencia³¹. La bondad o la comprensión se asocian a impulsos e intuiciones, con frecuencia independientes u opuestos a la racionalidad e incluso al sentido común. En su extremo, el príncipe Mishkin puede parecer idiota porque sus discursos son considerados delirantes por los miembros de una sociedad encallecida por el racionalismo pragmático, pero demuestra ser enormemente persuasivo, lo mismo que Aliosha Karamázov, cuando habla a las almas simples, los niños. Algo parecido ocurre con Sonia (*Crimen y castigo*), cuya bondad evangélica irradia sin necesidad de decir palabra, encantando a los reclusos y empujando al arrepentimiento a Raskólnikof. Hay una Verdad que sólo es accesible a las almas simples, en consonancia con la interpretación habitual del conocido mensaje evangélico.

En el origen de todo ello está el Hombre del Subsuelo quien, con la agónica contradicción entre el sentimiento y la inteligencia y su hundimiento final en los sótanos del espíritu, marca el punto de inflexión en el que encontramos la primera denuncia de la causa primera de todos los males, según Dostoievski: el orgullo de la razón que se pretende autónoma. Construir una alternativa en forma de “idea encarnada”, que diría Bajtín, fue la tarea de las novelas que le siguieron, pero los fundamentos ya estaban puestos en esta pequeña obra, que pasó casi desapercibida en su momento, pero que ha sido largamente recuperada y admirada a partir del siglo pasado.

A modo de conclusión, ciertas implicaciones del caso

No me gustaría haber dejado la impresión de que las claves de la polémica entre Chernishevski y Dostoievski –o más bien debería decir de Dostoievski contra Chernishevski– nos llevan a conceptos obsoletos de teorías que carecen de implicaciones con la actualidad.

Por un lado, si nos alejamos ligeramente del mundo académico, el utilitarismo de Chernishevski, que uno estaría tentado de apostillar como “vulgar”, no difiere gran cosa de algunos representantes del cientificismo de nuestra época, como podría ser B. F. Skinner en

30 Una narración del propio Dostoievski en la que dramatiza sus éxtasis es “El mujik Maréi”, en *Diario de un escritor*, op. cit., pp. 201-7.

31 André Gide, *Dostoievski. Articles et causeries*. Paris, Gallimard, 1970, p. 129.

Más allá de la libertad y la dignidad, o más recientemente Sam Harris³². Y las posiciones irracionalistas cercanas a la de Dostoievski son muy fuertes en los mundos confusos de la política, la teología, la pseudociencia y las religiones de diseño.

Por otro lado, creo que, atendiendo a muchos aspectos concretos de su polémica, cuando alguno de los dos autores en los que me he centrado resulta ser más brillante –en lo cual, y al menos literariamente, Dostoievski lleva sobrada ventaja–, no es difícil encontrar el reflejo de sus ideas en la filosofía o la hermenéutica contemporáneas. Convenientemente expurgado de sus aspectos más reaccionarios, Dostoievski ha sido repetidamente citado por existencialistas o posmodernos, quienes parecen encontrar en él un terreno fértil en sugerencias³³. El egoísmo inteligente de Chernishevski, también refinado, tiene puntos de contacto con el pensamiento contemporáneo que cifra la racionalidad en la satisfacción de los propios intereses³⁴. Y pienso que sería mal asunto si, llevados por nuestra cercanía sentimental o teórica a Dostoievski, descuidáramos evaluar a Chernishevski en su justa medida y con conocimiento de causa. Este artículo es un modesto intento de contribuir a esta labor.

32 Skinner, B. F., *Beyond freedom and dignity*. New York, Knopf, 1971. Harris, Sam, *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*. New York, Free Press, 2011.

33 Desde el karamazoviano “Si Dios ha muerto, todo está permitido”, que recoge Sartre en *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires, Huascar, 1972), hasta el prefacio de Julia Kristeva a *La poétique de Dostoïevsky* de Mijaíl Bajtín (Paris, Ed. du Seuil, 1970). Sin olvidar los múltiples préstamos en toda la obra de Albert Camus.

34 Véase la armonización de auto-interés y justicia en la “posición original” en John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999. También David Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Barcelona, Paidós, 1998.

Deleuze y Derrida: diferencias divergentes

Deleuze and Derrida: diverging differences

DIEGO ABADI

Resumen: A causa de su pertenencia a una misma generación intelectual, y del interés compartido en ciertas problemáticas que dominaron el campo filosófico de su tiempo, las filosofías de Deleuze y Derrida se han podido considerar como cercanas o, cuanto menos, como afines. En el presente trabajo, sin embargo, nos proponemos negar esa semejanza, exhibiendo una serie de puntos a partir de los cuales ciertas divergencias radicales emergen. Para ello, desarrollaremos uno de los tópicos quizá paradigmáticos de ambas filosofías, a saber, el de la diferencia. Así, mostraremos cómo, a pesar de su aparente similitud, la *différance* derrideana y la diferent/ciación deleuziana son nociones que dan cuenta de una incompatibilidad filosófica profunda.

Palabras clave: Deleuze, Derrida, Diferencia, Filosofía francesa.

Abstract: Because of their common belonging to an intellectual generation, and the shared interest in a number of issues that dominated the philosophy of their time, the works of Deleuze and Derrida were usually considered to be close and, in some senses, similar. In the present paper, however, we intend to deny that resemblance, showing a number of points from which irresolvable divergences emerge. To do this, we will develop one of the topics that may be considered to define both philosophies, namely the problem of difference. Thus, we show how, in spite of its apparent similarity, Derrida's *différance* and Deleuze's different/ciation are notions that reflect a deep philosophical incompatibility.

Keywords: Deleuze, Derrida, Difference, French philosophy.

1. Introducción

Entre las obras de Gilles Deleuze y Jacques Derrida sobrevuela un aura de semejanza: la centralidad de la noción de diferencia, cierto retorno a Nietzsche como respuesta a una hegemonía totalizante del hegelianismo, una crítica pos-fundacional a los sistemas cerrados, la recuperación de la noción de acontecimiento, y algunos otros tópicos dan cuenta de esa sintonía. A causa de esas temáticas compartidas y de la cercanía generacional, se los agrupó, junto con Foucault, bajo las categorías de pos-estructuralismo o French Theory.

Fecha de recepción: 12/12/2014. Fecha de aceptación: 21/03/2015.

* Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Universidad Nacional de San Martín. Realizando en la actualidad estudios doctorales sobre la obra de Gilles Deleuze en la Universidad de Buenos Aires y en la Université Paris 8. Publicaciones recientes: "El aporte algebraico de Galois a la teoría deleuziana de los problemas", *Revista Ágora: Papeles de filosofía* (en prensa); 'El don y lo imposible. Figuras de lo quasi-trascendental en Jacques Derrida', *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVIII (2013), pp. 9-27. Mail: diego.abadi@gmail.com

Pero a diferencia de lo acontecido con Foucault, a quien Derrida dirige un artículo crítico que desencadena un intercambio polémico entre ambos, y a quien Deleuze dedica un libro, que cierra una larga serie de textos y comentarios recíprocos, Derrida y Deleuze casi no dedicaron espacio en su obra publicada a analizar el pensamiento del otro. Entre sus textos puede deducirse una especie de indiferencia respetuosa, cuya huella se traduce en alusiones y comentarios al paso, siendo las más relevantes, por parte de Derrida, una nota al pie de “La *différance*” en la que se menciona una coincidencia con Deleuze alrededor del tema de la diferencia de fuerzas en Nietzsche, y por parte de Deleuze, un puñado de notas al pie de *Diferencia y Repetición* y *El anti Edipo*, apuntando sobre todo a “Freud y la escena de la escritura”, y unas líneas en el cuerpo del texto de *El anti Edipo*. Allí, en apenas media página, se exponen tanto sus coincidencias con el concepto derrideano de escritura como su punto de disidencia, condensado en una sola oración. Pero a pesar de esa falta de materia textual, o quizá, podríamos decir, gracias a ella, la semejanza entre ambos pensamientos se mantuvo, de una manera implícita, como una tesis aceptada pero nunca del todo desarrollada. De hecho, así lo afirma el propio Derrida en el obituario que escribe tras la muerte de Deleuze:

Desde el principio, todos sus libros (pero sobre todo *Nietzsche, Différence et Répétition, Logique du sens*) fueron para mí no sólo fuertes incitaciones a pensar, por supuesto, sino que en cada ocasión la experiencia turbadora, tan turbadora, de una proximidad o de una afinidad casi completa con las “tesis”, si puede decirse así, a través de las diferencias demasiado evidentes en aquello que llamaré, a falta de palabra mejor, el “gesto”, la “estrategia”, la “manera”: de escribir, de hablar, de leer quizás. Por lo que respecta, aunque esta palabra no es apropiada, a las “tesis”, y concretamente a aquella que concierne a una diferencia irreductible a la oposición dialéctica, una diferencia “más profunda” que una contradicción (*Différence et Répétition*), una diferencia en la afirmación felizmente repetida (“sí, sí”), la asunción del simulacro, Deleuze sigue siendo sin duda, a pesar de tantas diferencias, aquel de quien me he considerado siempre más cerca de entre todos los de esta “generación” (...) (Derrida, 1995).

Y es quizá esa misma línea la que sigue Jean-Luc Nancy en su artículo “Las diferencias paralelas. Deleuze y Derrida” (Nancy, 2008, 249-262). Nancy parte allí de lo que considera como su contemporaneidad, en tanto comunidad problemática compartida, y que identifica como “el tiempo del pensamiento de la diferencia” (Nancy, 2008, 250). Así, intentando ser fiel a aquel *dictum*, Nancy reconoce que hay entre ellos maneras diferentes de pensar la diferencia, pero postulando sin embargo que se trata de diferencias paralelas. Es decir, las diferencias ocuparían espacios heterogéneos, ni convergiendo para unificarse en una posición idéntica, ni divergiendo de modo de arribar una mutua exclusión. Sin embargo, Nancy aclara que no demostrará su propia tesis del paralelismo, contentándose simplemente con hacer un corto bosquejo que permita abrir el juego¹. Despliega entonces

1 “(...) sólo quiero sugerir esto: su paralelismo. No lo demostraré (por lo demás, la existencia de paralelas entendidas en el sentido euclidiano es un axioma), no haré más que un corto bosquejo. Ni un estudio, ni un análisis. Me aligero de toda referencia, solamente abro el juego.” (Nancy, 2008, 253).

un gesto ambiguo: borra por un lado la diferencia entre los dos, aludiendo a los autores como D y D, pero marca por otro el “hiato considerable” que considera se cierne sobre ambos a través de definiciones de los autores que parecen oponerse (Deleuze dirá “diferir consigo mismo”, mientras que Derrida dirá “sí mismo difiriéndose” (Nancy, 2008, 255), y en lo que respecta al sentido, por ejemplo, “uno lo ve diferir abriéndose, el otro lo ve ser abierto difiriéndose” (Nancy, 2008, 256)). Pero la ambigüedad deliberada de Nancy confunde el pensamiento diferente de la diferencia con la mera imprecisión, en la medida en que, a través de la exposición de definiciones o juegos de palabras que parecen espejarse, intenta conciliar la heterogeneidad del paralelismo con la afirmación implícita de que sin embargo hay, entre las diferencias, una complementariedad que las asemeja.

En el presente texto nos proponemos entonces sostener lo contrario. Si bien aceptamos que ambos autores parten de temáticas compartidas, temáticas que de hecho conforman un campo problemático que los excede y comprende a muchos otros autores de gran relevancia,² creemos sin embargo que aquella cercanía planteada no es más que aparente, habiendo entre ambos pensamientos una divergencia radical³. Ahora bien, en un primer momento hablamos de las obras de ambos autores, y posteriormente nos referimos a su “pensamiento”. Evidentemente, en el espacio de un artículo sería imposible plantear una simple comparación entre las obras; como tampoco, con escaso margen para trazar matices y proveer el material textual necesario para sostenerlo, podría justificarse la exposición sin más *del* “pensamiento” o de *un* pensamiento en cada autor en cuestión. Por lo tanto, nos centraremos en la cuestión de la diferencia, y más precisamente, en las nociones particulares de diferencia que cada uno de los autores construye. Si bien no podremos delimitar el campo de aparición y despliegue de una noción semejante, nos proponemos sin embargo indicar a partir de qué problemáticas tales conceptos surgen en cada uno de los autores, qué funciones cumplen en el interior de cada obra, y cómo se relacionan con otras nociones que aquellas exigen o en las cuales pueden encontrarse posteriormente comprendidas.

En lo que respecta a la ubicación de la temática de la diferencia en cada una de las obras, habría que hacer ciertas precisiones. Si bien ocupa un lugar preponderante en las obras del primer período de producción tanto de Deleuze como de Derrida, posteriormente los conceptos de diferencia desarrollados por cada uno de ellos pierden protagonismo, dando lugar a otros conceptos o pasando a ser nombrados de otro modo, según las condiciones del problema enfocado. Pero en la medida en que se trata en ambos casos de una

-
- 2 En el prefacio a *Diferencia y repetición*, Deleuze resume su visión acerca de las problemáticas epocales compartidas: “El tema aquí tratado se encuentra, sin duda alguna, en la atmósfera de nuestro tiempo. Sus signos pueden ser detectados: la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la Diferencia ontológica; el ejercicio del estructuralismo (...). Todos estos signos pueden ser atribuidos a un anti-hegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. Pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico.” (Deleuze, 2002, 15).
- 3 En el campo de los comentaristas de la obra de Deleuze, esta opinión es compartida, entre otros, por Gordon Bearn (Bearn, 2000) y Daniel Smith (Smith, 2012). Este último de hecho afirma: “This difference may appear to be slight, but its very slightness acts like a butterfly effect that propels Derrida and Deleuze along two divergent trajectories that become increasingly remote from each other, to the point of perhaps being incompatible” (Smith, 2012, 275).

noción de gran relevancia, creemos que al mostrar sus avatares podremos también esbozar una mirada más general sobre el pensamiento de los autores que nos ocupan.

Nuestra exposición tendrá entonces la siguiente estructura. En un primer punto, con el fin de llegar a la noción de *différance*, partiremos del problema que creemos puede dar cierta unidad al pensamiento derrideano. Una vez hecho eso, podremos mostrar cómo el despliegue de dicho problema lo lleva a inaugurar un modo nuevo de pensar el signo representativo, dotándolo de un alcance cuasi-trascendental, lo que a su vez lo conduce a postular la noción de *différance*. Finalmente, para dar cuenta del destino de esta noción, exhibiremos sucintamente el reordenamiento al que Derrida somete sus nociones a partir de la década del ochenta, y la reintroducción de la trascendencia que esta reformulación implica. En un segundo punto, nos ocuparemos del pensamiento de Deleuze, aunque en este caso la exposición estará desde el inicio estructurada según una lógica del contrapunto. Partiremos entonces de la crítica que Deleuze dirige a la representación, e intentaremos mostrar cómo tras ésta se anuncia un pensamiento positivo de la diferencia. Marcaremos la distancia que hay entre este tipo de diferencia y la *différance* derrideana, e intentaremos responder a las objeciones que desde la segunda se podrían dirigir a la primera. Para ello, nos detendremos en la cuestión de la determinación, e intentaremos dar cuenta de la particular relación que la diferent/ciación deleuziana tiene con lo indeterminado. Por último, en una muy breve conclusión, intentaremos poner de relieve lo que creemos puede considerarse como un presupuesto de la filosofía derrideana, mencionando las consecuencias teóricas y prácticas que se desprenden de aquel.

Pero resulta necesario aclarar que si bien por momentos intentaremos plantear un contrapunto, nuestra exposición no adquirirá sin embargo la forma de una comparación neutral. En la medida en que rechazamos el axioma euclideo de Nancy, concebimos una divergencia que hace a ambas perspectivas incompatibles. En ese sentido, nos ubicaremos en la perspectiva deleuziana, ya que creemos que desde allí el pensamiento derrideano se encuentra más fielmente comprendido de lo que está el pensamiento de Deleuze desde la perspectiva de Derrida.

2. Derrida

a) *El proyecto deconstructivo*

El problema bajo el cual creemos que pueden organizarse los cuasi-conceptos derrideanos es el de la puesta en cuestión de la identidad o, quizá más precisamente, de los procesos identitarios. Es decir, si la crítica a las totalidades fue un problema que atravesó a muchos y variados autores en la segunda mitad del siglo XX, en Derrida esa preocupación deja de ser una preocupación política derivada –la preocupación por el totalitarismo como consecuencia de la postulación de totalidades–, para resonar en el interior mismo del discurso filosófico, reconociendo un movimiento propiamente conceptual que hace de la identidad una clausura sobre sí, y conlleva la postulación de una “interioridad” originaria y/o final.

Esta crítica se jugará en varios planos: por una parte, en un nivel hermenéutico, enfocándose en el discurso filosófico como objeto de lectura, por otro, en un nivel fenomenológico, dirigiéndose a cierto tipo de experiencia subjetiva. Dichos niveles, sin embargo, no son

más que indicativos, y los introducimos por la utilidad que aportan a nuestra exposición, ya que Derrida se propondrá, por razones que veremos a continuación, difuminar esos límites, explotando la ambigüedad resultante de dicha operación. Partiendo entonces de esa distinción provisoria, en lo que respecta a la lectura de la disciplina filosófica, la deconstrucción se presenta como una empresa que si bien es crítica de la metafísica, no por eso anuncia ni aboga por su fin, ya que no dirige su ataque a la metafísica sin más, sino a un rasgo que históricamente parece haberla acompañado, pero cuya inherencia esencial habrá que poner en cuestión. A este respecto, el rasgo que define la totalización se traduce como una crítica al carácter de sistema cerrado del discurso filosófico. Y dentro de esta línea pueden a su vez separarse distintos niveles análogos de totalización, ya que serán diferentes casos de estructuras cerradas autosuficientes: el libro, como unidad mínima, la obra de un autor, en tanto sistema filosófico completo, y el discurso filosófico en general, verdadero portador del rasgo del que los anteriores son herederos. En “Tímpano”, artículo que funciona como introducción a *Márgenes de la filosofía*, Derrida se enfoca en esto último, afirmando que la “filosofía siempre se ha atenido a esto: pensar su otro” (Derrida, 2003, 17-18), transformando así lo otro, lo exterior o lo no-filosófico, en *su* otro o *su* afuera, mediante un proceso de apropiación que lo incluye como momento propio de la filosofía. Así, la lectura deconstructiva se propone, en cada texto enfocado, encontrar el hilo a través del cual un libro o un sistema pierden la identidad que ellos mismos pretenden poseer y se abren hacia una alteridad que los desborda.

Pero ese movimiento de cierre sobre sí que caracteriza a los sistemas cerrados tiene como condición y como efecto la producción de un elemento peculiar, cuyos nombres varían según el caso, pero que definen siempre algún tipo de presencia, y que funcionan como origen y como *telos*. Si hay una voluntad de desmitificación en el pensamiento derrideano, esta se dirigirá, una y otra vez, a mostrar que esa presencia, que funciona como dadora de sentido, nunca es efectivamente dada en una experiencia presente, sino que no es más que el efecto retroactivo de alguna especie de *re*-presentación.

b) *Inversión del lugar del signo representativo*

Para captar la necesidad de aquella operación es preciso dejar a un lado la perspectiva hermenéutica y trabajar sobre el nivel fenomenológico. Para ello, las lecturas de Husserl que Derrida lleva adelante en sus primeros textos publicados resultan ejemplares. Podría decirse, parafraseando el subtítulo de *La voz y el fenómeno*, que allí el objetivo de Derrida es justamente introducir el problema del signo en la fenomenología de Husserl. Fiel a su proyecto cartesiano, éste último se propone acceder al verdadero núcleo de la subjetividad, a la conciencia vivida que será el principio de todos los principios. Para ello, en su camino de reducción, Husserl tendrá que deshacerse de todo aquel contenido de la conciencia que la ligue a lo empírico, y entre esos elementos estarán los signos. Así, divide los signos en indicativos y expresivos, los primeros como meras señales, y los segundos como signos portadores de sentido o querer-decir (*Bedeutung*). Pero la diferencia entre ambos tipos de signos no es exactamente la de ser o no lingüísticos, ya que los signos indicativos, aunque en un sentido derivado, también lo son. La distinción yace pues en el tipo de relación que poseen con el querer-decir: mientras que los signos indicativos mantienen con este una

relación de mera exterioridad, los signos expresivos guardan con aquel una relación interior. Así es que, si bien toda expresión estaría de hecho en algún punto contaminada por signos indicativos, los signos expresivos estarían de derecho a resguardo de aquella a causa de su relación interior con el querer-decir. Pero esta relación no define todavía una identidad, ya que entre el signo expresivo y el querer-decir se encuentra el elemento de la voz, en tanto discurso oral no exteriorizado, recogido en una voz interior como monólogo puro. Éste, a su vez, remitiría a la consciencia voluntaria como querer-decir, la consciencia viviente presente a sí, que funcionaría como el principio de los principios. Así pues, a partir de la vivencia pura de la consciencia se deriva una primera representación, la de las palabras como signos expresivos en el monólogo interior, de la cual a su vez se deriva una segunda representación, la de las palabras reales o efectivas, que tienen una inscripción empírica.

Ahora bien, toda la carga de la demostración está puesta entonces en la vivencia presente a sí, que describe un instante como unidad indivisa del presente temporal, y absolutamente ajeno a la significación. Pero Derrida sostiene que, desde el propio texto husserliano, aquella esfera de presencia pura resulta insostenible:

Se apercibe uno entonces muy pronto de que la presencia del presente percibido no puede aparecer como tal más que en la medida en que compone continuamente con una no-presencia y una no-percepción, a saber, el recuerdo y la espera primarias (retención y protención) (...) si la puntualidad del instante es un mito, una metáfora espacial o mecánica, un concepto metafísico heredado, o todo eso a la vez, si el presente de la presencia a sí no es simple, si se constituye en una síntesis originaria e irreductible, entonces toda la argumentación de Husserl está amenazada en su principio. (Derrida, 1985, 114, 117-118).

Quizá resulta extraño identificar la retención y la protención como signos, pero allí hay una operación de lectura deliberada. Si un signo es aquello que representa o sustituye a alguna otra cosa que no se da en sí misma, la retención y la protención son de alguna manera las representaciones mínimas de la conciencia. Así, para Derrida, signo y representación se tornan equivalentes: ambas son el efecto, conservado o conservador, de una presentación. Y es justamente en este punto que Derrida realiza la operación de lectura que definirá su estilo filosófico, efectuando una redistribución de lo empírico y lo trascendental. Si tradicionalmente la metafísica pensó la presencia como primera, lógica o temporalmente, y por lo tanto como condición trascendental, y todas las formas de re-presentación o significación como formas empíricas derivadas de ésta, la puesta en cuestión de la presencia conduce a invertir aquella distribución. Así pues, en lugar de justificar la imposibilidad *de hecho* de acceder a una presencia para sostener *de derecho* su valor trascendente, Derrida postula que tal imposibilidad de la presencia a sí constituye una experiencia *de derecho* o trascendental, y no meramente su consecuencia empírica. Continuando con el comentario de Husserl, en el siguiente fragmento Derrida resume lo anterior e introduce nociones de las que nos ocuparemos a continuación:

la presencia del presente es pensada a partir del pliegue del retorno, del movimiento de la repetición y no a la inversa. Que este pliegue sea irreductible en la presencia

o en la presencia a sí, que esta huella o esta diferencia [*différance*] sea siempre más vieja que la presencia, y le procure su apertura, ¿no prohíbe todo eso hablar de una simple identidad consigo mismo “*im selben Augenblick*”? (Derrida, 1985, 122).

Así, se produce una inversión en el camino de producción del sentido: ya no se trata de una presencia primera, que al ausentarse empíricamente, genera como efectos diversos tipos de signos –en este caso “pliegues del retorno” o “movimientos de la repetición”–, que a medida que se alejan de la fuente de sentido tienen una relación cada vez más exterior y más material con este, sino que por el contrario lo primero serían los signos y su posibilidad de repetición, inevitablemente materiales y exteriores, y la presencia, o los valores que se le asocian, sus efectos.

c) Iterabilidad y *différance*

El signo, tradicionalmente *condicionado* por la presencia de la cual es signo, deviene *condición de posibilidad* de una experiencia, imposible de derecho, de la presencia. Esto nos pone en el camino de una noción con la que Derrida se refiere a este particular tipo de repetición: la iterabilidad. Esta noción intenta ligar la repetición a la alteridad, en la medida en que, si la repetición es primera, no puede decirse que repita una presencia idéntica, sino que por el contrario, en el movimiento de su repetición diferenciante otorga cierta identidad relativa a lo repetido. Habíamos identificado anteriormente al signo con la representación por su común relación con la presencia. Ahora, dando cuenta de la potencia de repetición que estos poseen por sí mismos, puede verse cómo se despegan de una empiricidad bruta y se elevan hacia cierto carácter trascendental. De hecho, Derrida deja de lado nociones como signo o representación, en la medida en que ambas se encuentran demasiado asociadas a un valor de presencia que les da sentido –el significado en el caso del signo, la presentación en el caso de la representación–, y se vuelca a otros términos, como los de escritura o huella. Pero bajo dicha elección de términos se halla una operación conceptual de gran importancia: la generalización, o puesta en equivalencia, de todos los signos, y con ello, su consiguiente elevación a un estatuto cuasi-trascendental. Para dar cuenta de esa elevación, la escritura o la huella pasan a llamarse *archi-escritura* o *archi-huella*. Es esta generalización la que justifica nuestra prudencia inicial en el momento de hablar de diferentes niveles, hermenéuticos y fenomenológicos, de la lectura deconstructiva, ya que si la huella es una estructura que atraviesa transversalmente todos los niveles de la experiencia, torna equívocas y siempre provisionarias las distinciones entre campos de acción.

Pero el esbozo de esa especie de campo trascendental de signos hace surgir cuestiones esenciales: ¿puede decirse que la huella sea entonces un trascendental? ¿Hay efectivamente una inversión de lo empírico y lo trascendental? Como una suerte de respuesta a esos interrogantes aparece la noción de *différance*. Esta noción retoma, y se propone profundizar, la lógica de la iterabilidad, proveyendo cierto principio de funcionamiento a aquellas repeticiones de la diferencia o de la alteridad. Dice Derrida al respecto:

En una conceptualidad y con exigencias clásicas, se diría que la “diferencia” [*différance*] designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de

ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos. Pero aproximándonos al núcleo infinitivo y activo del diferir, “diferancia” (con a) neutraliza lo que denota el infinitivo como simplemente activo (...). Y veremos por qué lo que se deja designar como diferencia [*différance*] no es simplemente activo ni simplemente pasivo, y anuncia o recuerda más bien algo como la voz media, dice una operación que no es una operación, que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto (...). (Derrida, 2003, 44).

Detengámonos pues sobre las dos indicaciones que Derrida provee en este extracto. Si bien aclara que corresponde a una conceptualidad clásica que se pretende cuestionar, la definición dada nos permite acercarnos a uno de los rasgos característicos de la *différance*, es decir, al de “causalidad constituyente, productiva y originaria”. Así, la *différance* da lugar a un diferir que posee un sentido doble: diferir en tanto temporización y en tanto espaciamiento. El primero de ellos recoge el matiz temporal que se halla en el diferir en tanto “dejar para más tarde”, comprendiéndolo como la mediación temporal “que suspende el cumplimiento o la satisfacción del ‘deseo’ o de la ‘voluntad’” (Derrida, 2003, 43). El segundo de ellos recoge al sentido más coloquial del diferir en tanto “no ser idéntico, ser otro” (Derrida, 2003, 44), y refiere a la producción de una cierta distancia polémica entre lo que difiere. Así, la *différance* es aquello que hace que los diferentes difieran espacio-temporalmente, sosteniendo la duración de cada diferencia a través de una repetición diferenciante que posterga el cumplimiento de una presencia (inadecuación consigo), y manteniendo unas fuera de las otras a las diferencias entre sí (inadecuación entre sí).

Ahora bien, tal como advertía Derrida, la designación de la *différance* como “causalidad constituyente” formaba parte de una perspectiva tradicional que resultaba necesario deconstruir. Ya que si siguiéramos la senda marcada por esa definición llegaríamos a las preguntas “¿Qué es lo que difiere? ¿Quién difiere? ¿Qué es la *différance*?” (Derrida, 2003, 50), que Derrida considera mal planteadas, en la medida en que implican comprender a la *différance* como “existente-presente” (Derrida, 2003, 50). Derrida no se refiere a la *différance* como a una causa incondicionada o como puro principio productivo, ya que cree que ello conduce inevitablemente a la postulación de un ente presente, lógica o temporalmente primero, y a la consiguiente reconstrucción de la criticada lógica de la presencia y la representación. La noción de *différance* se hace entonces elusiva y difícil de aprehender, ya que debe referirse tanto al diferir espacio-temporal en tanto efecto como al diferir espacio-temporal en tanto causa. O, según el estilo derrideano, podría decirse que no puede referirse ni a uno ni al otro, ya que puesto en cuestión el fundamento en tanto ente trascendente, el intento por trazar una distinción acabada entre el diferir como fundado y el diferir como fundamento resultará vana.

Cabe a su vez recalcar que la imposibilidad de designar un fundamento presente no equivale a postular la ausencia *como* fundamento, ya que aquella operación sigue asegurando el lugar incontaminado de lo trascendente. Así pues, no puede hablarse de una falta en el origen, pero sí habría que postular una inadecuación *originaria* entre originario y derivado. Ello implica dos hipótesis que trabajan a la par según una lógica aporética: la de un incondicionado excesivo, siendo las condiciones las repeticiones que tornan experimentable aquel exceso; y la de un incondicionado ausente, siendo las condiciones los efectos repetidos que

retroactivamente dan cuerpo a aquella ausencia. La apuesta teórica derrideana yace pues en la afirmación de esta tensión aporética, que tornando imposible la identificación totalizante intenta cumplir el designio crítico planteado. Así pues, *différance* es uno de los tantos nombres que se le dan a la estructura cuasi-trascendental que, sin un centro o una presencia, da lugar a –y se confunde con– los existentes diferentes, conminándolos a diferir espacio-temporalmente sin un telos que organice su recorrido.

d) *La estructura formal: condiciones de imposibilidad de la experiencia*

Pero si la *différance* designaba una estructura cuasi-trascendental, en la cual fundamento y fundado resultaban indistinguibles, a partir de los trabajos que se desarrollan de 1980 en adelante, Derrida se propone, aun afirmando su imposibilidad de distinción de hecho, volver a separar al menos de derecho esos niveles. Esta operación teórica podría parecer paradójica, pero responde a una necesidad doble, que por un lado corrige y por otro profundiza los desarrollos anteriores.

Una de las caras de aquella necesidad resulta de un cuestionamiento de tipo ético; más precisamente, de la acusación de relativismo ético que se le hizo a la deconstrucción. Así pues, en su conferencia “Del derecho a la justicia”, a propósito de problemáticas políticas, Derrida traza una distinción entre un plano incondicionado y un plano condicionado, dando una determinación positiva del primero como justicia y una del segundo como derecho. Pero en la medida en que la imposibilidad de designar un fundamento trascendente sigue siendo un condicionamiento ineludible, Derrida intenta conciliar esa distinción de derecho con un funcionamiento dinámico que vuelve a contaminarlos estructuralmente. Así pues, en este caso, la justicia funciona como condición de posibilidad del derecho, en la medida en que, en tanto “infinita, incalculable, rebelde a la regla” (Derrida, 2008, 50), plantea un imperativo que da nacimiento al derecho, pero es a la vez su condición de imposibilidad, en la medida en que, en tanto infinita, singular e incalculable, conmina al derecho a una realización imposible, en tanto este se comprende esencialmente como institución de reglas finitas y calculadas. Pero, recuperando la aporía o el *double bind* planteado en la sección anterior, la misma dinámica puede pensarse en un sentido inverso: el derecho es la condición de posibilidad de la justicia, ya que sin la fuerza de un cálculo, la justicia nunca podría adquirir efectividad, pero es a la vez también su condición de imposibilidad, ya que, tal como lo mencionamos anteriormente, el derecho inscribe a la justicia en un cálculo general que inevitablemente traiciona su singularidad.

Pero si bien esta problemática del derecho y de la justicia parece referirse exclusivamente al ámbito limitado de las categorías políticas, la estructura de doble vínculo que las relaciona va a exceder ese campo particular para transformarse en lo que Derrida denominará una “estructura universal de la experiencia” (Derrida, 2002, 289). Así pues, los nombres de lo incondicionado podrán variar indefinidamente (el Otro, el acontecimiento, el don), requiriendo ser puestos en relación con un condicionado para determinarse, aunque siempre parcialmente. Lo que no variará será entonces la estructura de funcionamiento que liga a uno con el otro, y que terminará de definir lo cuasi-trascendental como las condiciones de posibilidad de la experiencia que son, en sí mismas, también sus condiciones de imposibilidad.

Ello nos permite abordar la otra cara de la necesidad de este reordenamiento. La ampliación del campo trascendental efectuada mediante la postulación de nociones como la archi-huella, y la imposibilidad de distinción entre los niveles de lo incondicionado y lo condicionado que movilizaba, por ejemplo, la noción de *différance*, corrían el riesgo de generar un efecto paradójico: las huellas, mediante la borratura del origen, parecerían cerrarse sobre sí mismas, habilitando la construcción de un adentro omniabarcativo, en lugar de propiciar la apertura hacia un afuera que pudiese conectar con una alteridad radical. Para evitar pues la posibilidad de una clausura sobre sí, Derrida recupera la trascendencia levinasiana y, en lugar de suspender su identificación con un origen o un *telos*, hace de esta, positivamente, origen y *telos*, sólo que al precio de concebirlos como imposibles. Así pues, la noción de *différance*, que intentaba expresar la diferencia espacio-temporal y la diferencia entre originario y derivado, deja su lugar a una estructura formal de la experiencia y a otro tipo de nombres, que se referirán a lo incondicionado o a lo imposible. Si el proyecto derrideano partía entonces de la crítica de la identidad y de los procesos identitarios que se le asociaban, la noción de alteridad probará ser más efectiva que la noción de diferencia a la hora de pensar la cuestión de la no-identidad.

3. Deleuze

a) *Diferencia en sí y crítica de la representación*

Tal como lo hemos visto, Derrida inicia su decurso argumentativo denunciando el valor de la presencia como mistificación. Podría en ese sentido decirse que, al impugnar dicho valor como origen de todo tipo de representación, libera a esta última de su carácter derivado, haciéndola florecer en un plano de condicionamiento en el que todos los signos se tornan equivalentes, y que no puede denominarse, a causa de la pérdida de la presencia como valor ordenador trascendente, ni como empírico ni como trascendental. Así pues, a partir de la falla de la representación, es decir, del reconocimiento de su inevitable inadecuación, se suspende la afirmación ontológica, comprendiéndose esta como la predicación positiva y definitiva sobre aquel incondicionado que funcionara como origen de las representaciones.

Deleuze, en cambio, desarrolla una operación opuesta, ya que apunta sus críticas explícitamente a la representación, intentando liberar una nueva noción de presencia o presentación que se desligue de una relación de inherencia con la representación. En *Diferencia y repetición*, libro publicado en el mismo año en que tuvo lugar la conferencia sobre la *différance* de Derrida, se desplegará esta doble operación, mediante un rechazo de la representación y de la lógica que implica, y en favor del pensamiento de un tipo de presencia que, en tanto “presentaciones de la diferencia” (Deleuze, 2002, 223), difícilmente pueda equipararse a la de un ente presente.

Es por ello entonces que la representación es el blanco de las críticas deleuzianas no exclusivamente por lo que se podría considerar como sus fallas o sus limitaciones, sino también por las consecuencias que su correcto funcionamiento implica. La representación da cuenta de una configuración general del saber que, heredera de una ya olvidada decisión moral, somete la diferencia pura a la identidad. Así pues, mediante la identidad

en el concepto,⁴ la analogía en el juicio, la oposición en los predicados y la semejanza en la percepción, toda diferencia individual queda inevitablemente reducida a una semejanza previa. En el éxito de la representación, el pensamiento adquiere una imagen absolutamente pueril: el pensar se agota en el reconocimiento de objetos, a través del ejercicio armonioso de las facultades que, bajo la identidad de un sujeto como concepto indeterminado, forman un sentido común. Así, pensar se identifica con la predicación más elemental, “S es P”, y su negativo, con el error como fruto de un mal reconocimiento, decir “buen día, Teodoro” cuando el que pasa es Teeteto (Deleuze, 2002, 228). Es pues, como consecuencia de su mismo funcionamiento, que al pensar la diferencia, y su noción asociada de repetición, la representación se precipita en antinomias de las cuales no puede librarse. Si el concepto se entiende como la unidad de un múltiple, no hay manera de superar la abstracción: tanto la diferencia como la repetición se tornan inaprehensibles. En cuanto a la diferencia, la representación sólo puede pensarla como diferencia *en* el concepto. Es decir, en tanto diferencia conceptual, la diferencia se torna diferencia específica y asegura, mediante la oposición en los predicados, la especificación del concepto. Pero la especificación tiene un límite claro, que es el de individuo, de tal manera que la diferencia nunca puede llegar hasta la diferencia individual, cayendo la presencia singular irremediamente fuera del concepto. Por esa razón, desde esta perspectiva, la noción de repetición se torna necesaria, ya que, en tanto diferencia sin concepto, recoge aquella parte de la diferencia que el concepto no podía retener. Lo repetido será entonces aquello que difiere sin concepto, es decir, aquello que sólo se distingue *in numero*, espacio-temporalmente.

Retomando entonces la comparación, si bien para ambos autores la representación reviste un problema, la resolución de dicho problema traza vías divergentes. Si, tras reconocer una especie de inadecuación estructural, Derrida libera a la representación de la presencia, podría decirse que Deleuze invierte la carga de la prueba, forzando un cambio de perspectiva. Así pues, si la representación falla, y es víctima de una inadecuación irresoluble, en lugar de denunciar a la noción de presencia que supuestamente la funda y mantener sin embargo los “derechos” de la representación como lo fundado, Deleuze, al desentenderse de aquel mismo valor de presencia, deja caer también a la lógica representativa que resultaba dependiente de aquel. Así pues, concebir al movimiento de la diferencia y de la repetición como ligado a una inadecuación entre originario y derivado es pensar la diferencia desde el punto de vista de la representación, conduciéndola a una perspectiva que, según lo ya expuesto, la torna impensable. Dejando entonces atrás las categorías de la representación y su funcionamiento predicativo, Deleuze puede ensayar una afirmación ontológica: hay un *en sí* de la diferencia, y hay un para sí que es la repetición. El devenir, como relación entre la diferencia y la repetición, será pues una disimetría en el origen, y no una inadecuación entre el origen y sus efectos.

4 En *Diferencia y repetición* Deleuze opone concepto, término que mantiene para referirse a la noción representativa que pretende criticar, al término Idea, que es aquel que refiere a su propia noción de multiplicidad. Más adelante en su obra, y más precisamente en *¿Qué es la filosofía?*, el término concepto retoma el lugar que antes había ocupado el término Idea. Nosotros sin embargo mantenemos la distinción entre ellos, por una parte, porque en nuestra argumentación seguimos generalmente las líneas rectoras de *Diferencia y repetición*, y por otra, porque esa distinción resulta provechosa en la comparación con Derrida, sosteniéndose en ambos casos un rechazo del concepto, y una búsqueda de una noción alternativa como la de cuasi-concepto en uno, e Idea en el otro.

En lo que respecta a la noción de signo, la diferencia entre ambos también se profundiza. Si para Derrida todos los signos se tornaban inevitablemente representativos, para Deleuze el signo se separa radicalmente de la representación. El signo será, para este último, una presentación, y por lo tanto, el objeto de un encuentro. Pero lo que se presenta a la sensibilidad es una disparidad –una diferencia de intensidad–, que en ningún momento se subsume bajo un concepto idéntico que la mediatiza, sino que comunica un movimiento que conecta las facultades en un para-sentido. Es decir, en lugar de que una diferencia se mediatice bajo el ejercicio conjunto de las facultades en un sentido común, y que así se reconozca un objeto como uno y el mismo sin importar la facultad desde la que se lo enfoque, la diferencia de intensidad fuerza a la sensibilidad a ir más allá de sí misma, llevando a su exceso a cada una de las facultades y dando lugar a una repetición de la diferencia, una repetición diferente de la diferencia, que refiere a un proceso de aprendizaje en lugar de designar el producto de un saber.

b) *Univocidad e inmanencia*

La afirmación ontológica deleuziana, la postulación de un en sí de la diferencia, permite a Deleuze llevar al pensamiento hacia zonas que, desde la óptica derrideana, se encontraban vedadas. Así pues, la diferencia se revela como un principio genético:

La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso. La diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano nómeno del fenómeno. (...) Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona. Toda diversidad, todo cambio remiten a una diferencia que es su razón suficiente. Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias, diferencia de nivel, diferencia de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, *diferencia de intensidad*. (Deleuze, 2002, 333).

Pero si Derrida se negaba a definir a lo incondicionado como origen o fuente, lo hacía bajo el presupuesto de que ello implicaba transformarlo en un fundamento trascendente presente a sí. Si dividimos este sintagma complejo de modo analítico, tras haber visto por qué la diferencia no resulta equivalente a una presencia a sí, habría todavía que mostrar por qué tampoco puede equiparársela con un fundamento trascendente. Así, para abordar las categorías de “fundamento” y de “trascendencia”, nos referiremos a dos nociones, las de causa inmanente y la de univocidad, que sirven para caracterizar el plano de las diferencias puras.

En lo que respecta pues al carácter *trascendente* del fundamento, recurriremos a la noción de causa inmanente que Deleuze expone en su lectura de Spinoza. En *Spinoza y el problema de la expresión*, al momento de presentar distintas relaciones causales posibles entre el fundamento y lo fundado, se distinguen tres tipos de causalidad: la causalidad creativa, la causalidad emanativa y la causalidad inmanente. La causalidad creativa, que se asocia con el pensamiento cristiano, plantea una separación radical entre la causa primera, Dios, y sus criaturas. El modo de causación es vertical, por donación, siendo la causa primera el ente ejemplar. Pero la causalidad emanativa –cuya formulación es obra de los

neoplatónicos— y la causalidad inmanente —muchas veces insinuada pero nunca desarrollada completamente hasta la obra de Spinoza— tienen un rasgo común: ambas permanecen en sí para producir. Sin embargo, si bien la causa emanativa “permanece en sí, el efecto producido no es en ella y no permanece en ella” (Deleuze, 1996, 167), siendo que “el Uno es necesariamente superior a sus dones”, ya que “no hay participación sino por un principio él mismo imparticipable, pero que da de participar” (Deleuze, 1996, 166). En el caso de la causa inmanente, en cambio “el efecto mismo es ‘inmanado’ en la causa en vez de emanar de ella. Lo que define la causa inmanente, es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella” (Deleuze, 1996, 167). Así, pues, si la diferencia en sí se plantea como inmanente, no tiene porqué asociarse necesariamente, en tanto principio genético, con un ente trascendente.

Pero para sostener la inmanencia, es imprescindible que esta no se comprenda, en ningún nivel, como inmanente a algo. Si ello sucediera, las diferencias se transformarían en diferencias *de* algo, reconstruyendo así un fundamento idéntico, dentro del cual las diferencias no serían más que identidades parciales. Cabe preguntarse entonces: ¿cómo mantenerse en el pensamiento de la pura diferencia? ¿Cómo plantear un plano de diferencias que no remitan a nada exterior a ellas? Para ello, Deleuze responde, es preciso dejar atrás el fundamento y pasar al universal desfundamento. Es con ese propósito que Deleuze recupera y reinventa la noción de univocidad del ser. Así, afirmará, para pensar las puras diferencias es necesario pensar el ser como unívoco, pero el ser se dirá en un único y mismo sentido sólo a condición de decirse de lo diferente. Así pues, las diferencias componen la univocidad, o la pura inmanencia, del ser. Nada trasciende al ser unívoco que, en tanto afuera absoluto, no puede nunca cerrarse sobre sí de modo de reconstruir un fundamento. El ser unívoco, lo indeterminado o la pura inmanencia, no es entonces un fundamento, sino que debe ser, por el contrario un desfundamento universal.

c) La determinación de lo indeterminado

Pero si bien las aclaraciones anteriores respondían a una objeción externa que podía hacerse desde la posición de Derrida, todavía es necesario resolver una cuestión que hace a la posibilidad misma de sostener a la diferencia como pura inmanencia. Al plantear la causa inmanente como origen productivo, quedaron distinguidos, por un lado, las puras diferencias indeterminadas como elementos últimos sin forma ni función, y por otro, los entes actuales como objetos determinados. Ahora bien, si no se logra pensar la relación que hay entre un plano y el otro, mostrando en qué sentido el primero es principio genético del segundo, la inmanencia, en tanto mero indeterminado, será otra vez equivalente a una trascendencia, separada de sus productos o efectos. En este punto la divergencia entre Deleuze y Derrida se hace patente. En el caso de Derrida, la puesta en cuestión del fundamento generaba una crisis de determinación, porque al estar la mediación desligada de un fundamento, y manteniendo una relación equívoca con la trascendencia formal, se tornaba indeterminable. Si en Hegel la negatividad funcionaba como determinación debido al fundamento totalizante dentro del cual la diferencia se transformaba en contradicción, y en Kant, bajo el fundamento del sujeto trascendental las categorías brindaban una determinación formal como condiciones de posibilidad, en Derrida las condiciones

de posibilidad, que son en sí mismas también condiciones de imposibilidad, ni subjetivas ni ontológicas, no pueden aportar más que una mediación indeterminada. En el discurso deconstructivo sobrevuela por tanto cierta equivocidad entre todos los tipos de signos, sin que haya forma de distinguir órdenes o jerarquías de determinación.

Deleuze, a diferencia de Kant, se propone despejar las condiciones reales o genéticas de la experiencia, y a diferencia de Hegel, necesita hacerlo sin recurrir ni a la negatividad ni a un fundamento Idéntico. Así pues, es preciso mantener a lo indeterminado –el desfundamento–, y producir un modo de determinación diferencial –no negativo–. Dice Deleuze al respecto:

La diferencia es ese estado en el cual puede hablarse de LA determinación. La diferencia “entre” dos cosas es solamente empírica, y las determinaciones correspondientes, extrínsecas. Pero, en lugar de una cosa que se distingue de otra, imaginemos algo que se distingue –y que, sin embargo, *aquello de lo cual se distingue no se distingue de él*–. El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiese de lo que no se distingue. (...) La diferencia es ese estado de la determinación como distinción unilateral. Acerca de la diferencia hay, pues, que decir que uno la hace, o que ella se hace, como en la expresión “hacer la diferencia”. (Deleuze, 2002, 61)⁵.

Así pues, para dar cuenta del paso de lo indeterminado a la determinación, y para mostrar a qué se refiere cuando habla de *hacerse* de la diferencia, Deleuze construye la noción de diferent/ciación. Ni lo indeterminado es entonces un defecto del concepto, ni la determinación una mediación conceptual que lo niegue o lo limite, sino que se trata de un proceso sub-representativo de producción de diferencias individuales. Lo indeterminado se determina individuándose o actualizándose, y la individuación se lleva a cabo a través de un proceso de diferent/ciación mediante el cual, sin mediación alguna de un término idéntico ni bajo condiciones mínimas de semejanza, las diferencias se relacionan unas con otras conformando sistemas diferenciales. Resulta necesario distinguir entonces tres niveles. En primer lugar, el de las puras diferencias como origen indeterminado. En tanto pura inmanencia o ser unívoco, estas conforman un caosmos, un plano compuesto por divergencias en el que no todo está individuado. En segundo lugar, el nivel de lo virtual, donde tiene lugar la primera mitad del proceso de diferent/ciación, la diferenciación. Si las diferencias puras son indeterminadas, en sus relaciones sin embargo se produce un tipo de determinación problemático-ideal, el de las relaciones diferenciales. Estas constituyen las condiciones problemáticas y pre-individuales, el campo problemático diferenciado sobre

5 Moises Barroso Ramos reemplaza el ejemplo del relámpago por el de las corrientes marinas, que creemos ilustra de un modo más intuitivo lo que se quiere mostrar: “Una corriente marina se distingue del océano porque la corriente tiene una individualidad, pero el océano no se distingue de la corriente, sino que la acompaña, como diferencia de su diferir, como multiplicidad diferencial. En realidad, en relación con esa multiplicidad diferencial, en relación con el océano infinito de la sustancia inmanente, las diferencias formadas no son nada, las corrientes no son nada o, más bien, sólo son singularidades, flujos heterogéneos en movimiento que coexisten en la multiplicidad intensiva, por más que podamos darles nombre: corriente del Golfo, de Canarias, Labrador, Falkland. Las corrientes son circuitos de intensidad en el océano, pero el océano es la multiplicidad intensiva de todos los circuitos.” (Barroso Ramos, 2002, 60).

el cuál se trazarán los casos de solución actuales. Es pues justamente lo actual o lo individuado lo que compone el tercer nivel mencionado, y es el proceso de diferenciación el que, mediante la creación de nuevos casos de solución, da lugar a la individuación. Pero si bien separamos tres niveles que parecen ser autónomos y tener una distribución lógico-temporal fija, se trata sin embargo de un único proceso de diferenciación, en el cual no se va de lo indeterminado a la diferenciación de un modo sucesivo y lineal. Habría que decir entonces que, en la medida en que no son fundamento, las puras diferencias no están en un plano originario anterior a los otros dos, sino que están entre el plano de lo virtual y el plano de lo actual, como el diferenciante de la diferencia, la diferencia que conecta las dos partes del proceso de diferenciación.

4. Conclusión: un presupuesto derrideano

Pero si en el apartado anterior intentamos poner a prueba las nociones deleuzianas, confrontándolas a lo que creíamos podían ser objeciones dirigidas desde la perspectiva derrideana, para terminar nos interesaría llevar adelante la operación opuesta, exponiendo una cuestión que compete al problema de la mediación y en la cual, desde un ángulo deleuziano, puede reconocerse un presupuesto implícito.

La pregunta que podría hacerse a Derrida al respecto es: ¿por qué lo incondicionado necesita ser mediado? En el funcionamiento de las condiciones de posibilidad e imposibilidad que habíamos esbozado, esta necesidad se expresaba al postular que lo condicionado era también, por su parte, condición de posibilidad de lo incondicionado. Pero si lo incondicionado requiere de una mediación externa es porque Derrida concibe, de un modo más o menos explícito, al sin-fondo de lo incondicionado como a un puro caos. Así pues, en tanto apertura absoluta de lo diferente, lo incondicionado sería el abismo en el que toda diferencia se extingue. Y esto puede verse justamente en su lectura de Hegel cuando, tras identificar al Espíritu en su aparición indeterminada como “pura luz, simple determinabilidad, medio puro, transparencia etérea de la manifestación donde nada aparece más que el aparecer, la luz pura del sol” (Derrida, 1974, 265 A), afirma que entre aquella pura luz y el incendio no hay diferenciación posible: “Juego y pura diferencia, he ahí el secreto de un quema-todo [*brûle-tout*] imperceptible, el torrente de fuego que se abrasa a sí mismo” (Derrida, 1974, 266 A).

Deleuze, en cambio, considera que plantear que más allá del concepto hay un caos indiferenciado es la consecuencia de someterse a las exigencias de la representación para pensar aquello que de hecho escapa a su órbita:

Para la representación, es preciso que *toda individualidad sea personal* [Je], y *toda singularidad, individual* [Moi]. Allí donde se cesa de decir Yo [Je], también cesa por consiguiente la individuación, y allí donde la individuación cesa, cesa también toda singularidad posible. Es forzoso, desde ese momento, que el sin fondo se represente desprovisto de toda diferencia, ya que no tiene individualidad ni singularidad. (...) Del mismo modo que la individuación como diferencia individuante es un anti-Yo [Je], un anti-yo [moi], la singularidad como determinación diferencial es preindividual. El mundo del SE, o de “ellos”, es un mundo de *individuaciones impersonales* y

de *singularidades preindividuales*, que no se reduce a la banalidad cotidiana (...). La ilusión límite, la ilusión exterior a la representación, que resulta de todas las ilusiones internas, es que el sin fondo no tenga diferencia, cuando, en verdad, ella hormiguea en él. (Deleuze, 2002, 408-409).

Así pues, en lugar de plantear una instancia externa de mediación que oscila entre la limitación y la negación de lo incondicionado, Deleuze postula un proceso de diferenciación mediante el cual, atravesando distintas fases, lo indeterminado mismo se diferencia hasta llegar a la constitución de diferencias individuales.

Pero este presupuesto derrideano tiene un alcance que excede lo meramente especulativo. Así, la aporía teórica que Derrida intentaba afirmar mediante su dialéctica de las condiciones de posibilidad imposibles tiene una deriva práctica muy marcada. Si la imposibilidad de un acceso teórico inmediato a lo incondicionado conducía a la aceptación de una inevitable mediación, desde la perspectiva práctica aquella aceptación se ve reforzada, ya que allí la mediación no es más solamente lo inevitable, sino que se transforma en algo deseable. Ante un incondicionado que es un caos indiferenciado, ante la pureza de un ser que es también pura violencia, en la mediación estará la clave de una nueva salud. Desde la perspectiva deleuziana, sin embargo, llegar a desear la mediación será el síntoma último de una incapacidad de afirmación. Un pensamiento que postule la limitación o la negación de la intensidad del ser con el pretexto de su autoconservación, y que eleve la espera y la pasividad a caracteres éticos privilegiados, difícilmente logre afirmar el devenir, y con él, la aparición de lo nuevo.

Bibliografía

- Barroso Ramos, M. (2006), *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. Universidad de La Laguna. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaites?codigo=966>.
- Bearn, G. (2000), "Differentiating Derrida and Deleuze". *Continental Philosophy Review* 33: 441-465.
- Deleuze, G. (2002), *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Deleuze, G. (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik editores.
- Derrida, J. (1974), *Glas*. Paris, Galilée.
- Derrida, J. (1995), *Tendré que errar sólo*. Derrida en Castellano. www.jacquesderrida.com.ar
- Derrida, J. (2003), *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- Derrida, J. (1985), *La voz y el fenómeno*. Valencia, Pre-textos.
- Derrida, J. (2008), *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid, Tecnos.
- Derrida, J. (2002), Marx e hijos. En *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, ed. Michael Sprinker, 247-306. Madrid, Akal.
- Nancy, J. L. (2008), Las diferencias paralelas. Deleuze y Derrida. En *Por amor a Derrida*, ed. Mónica B. Cragolini, 249-262. Buenos Aires, La Cebra.
- Smith, D. (2012), *Essays on Deleuze*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

NOTAS CRÍTICAS

Los nudos del poder en la subjetividad.
Nota crítica sobre *Del gobierno de los vivos. Curso en el*
***Collège de France (1979-1980)*, de Michel Foucault**

The knots of power in subjectivity.
Critical note on the book *Del gobierno de los vivos. Curso en el*
Collège de France (1979-1980), by Michel Foucault

DIEGO EZEQUIEL LITVINOFF*

Resumen: Nota crítica que aborda la problematización de la relación entre el poder y la subjetividad, a propósito de la reciente publicación del curso dictado por Michel Foucault en el *Collège de France* titulado *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, 441 pp.

Palabras clave: Foucault, poder, subjetividad, verdad, renuncia, obediencia.

Abstract: Critical note that addresses problematization of the relationship between power and subjectivity, regarding the recent publication of the course given by Michel Foucault at the *Collège de France* entitled *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, 441 pp.

Keywords: Foucault, power, subjectivity, truth, renunciation, obedience.

La reciente aparición del libro *Del gobierno de los vivos*¹, de Michel Foucault, es un acontecimiento de suma trascendencia para el campo académico filosófico. Es sabido que, por voluntad expresa del propio Foucault, quedó prohibida la publicación de todo escrito que no haya visto la luz durante su vida. Con ello, se libraba de la divulgación de las cartas, notas o diarios que suelen proliferar cuando fallece algún gran pensador, y que tienden a

Fecha de recepción: 20/02/2015. Fecha de aceptación: 18/05/2015.

* El autor forma parte del Proyecto de Investigación UBACyT N° 20020130100308BA “Lo contemporáneo en la política, las artes y los medios”, financiado por la Universidad de Buenos Aires. El autor es sociólogo y docente. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de la materia Sociología en la Carrera de Diseño de Imagen y Sonido, de Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires. Trabaja sobre la relación entre las imágenes, los modos de subjetivación y las formas de poder contemporáneas. Ha publicado sus escritos en libros y revistas académicas, entre otros, “Disrupción social y emergencia del documental”, en *Disrupción social y boom documental. Argentina en los años sesenta y noventa*, editado por Marrone, Irene y Moyano Walker, Mercedes, en Editorial Biblios y “Luz-color y Cuerpo-masa. La subjetividad de la nación argentina, según la pintura de Pío Collivadino”, en *Arte, individuo y sociedad*, Revista de la Universidad Complutense de Madrid. Contacto: diegolitvinoff@yahoo.com.ar

1 Foucault, M., *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

reemplazar la complejidad de una obra fundamentada en su saber con la exhibición de su vida privada. Del mismo modo, se cubrió de la tentación que suele surgir en estos casos de publicar, bajo la forma de libro, apuntes que se encontrarán en ciernes y que no hubieran atravesado la rigurosidad exigida para adquirir estado público.

Exentas, no obstante, quedaron de esa imposibilidad, las conferencias, entrevistas y clases en las que, a lo largo de su activa vida intelectual, Foucault ha hecho pública su palabra y que, por ello, pueden volver a ver la luz bajo la forma de publicaciones escritas. Esta estrategia interpretativa permite, así, adentrarse a la vastedad de un pensamiento que sólo con sus libros sería inaccesible². Pero si las conferencias y entrevistas fueron compiladas en 1994 en los cuatro tomos que conforman *Dichos y escritos*, mucho más hubo que esperar para que aparecieran sus cursos brindados en el *Collège de France* entre 1970/71 y 1984³, en la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento*. La lectura de estos cursos permite ampliar el marco de referencia de los problemas estudiados por Foucault, encontrar derivaciones y profundizaciones y, a su vez, llenar los huecos que dejó, tanto la ausencia de publicaciones póstumas, como el período comprendido entre los años 1976 y 1984, en los que no publicó ningún libro y que Deleuze llama el silencio de Foucault⁴. Es en este marco que hay que ponderar la importancia de la reciente publicación en español, por Fondo de Cultura Económica, del curso *Del gobierno de los vivos*, brindado en el año 1980.

Se trata de un curso bisagra, porque Foucault vuelve a plantear el problema de la relación entre subjetividad y verdad después de nueve años⁵, habiendo desarrollado extensamente, durante sus últimos cursos, el problema del poder y la gubernamentalidad, vinculando así uno y otro tema. Pero no sólo allí reside la relevancia de esta publicación. Por centrar su análisis principalmente en el cristianismo, desde sus formas primitivas y hasta el siglo XVIII, este curso permite llenar el vacío dejado por el IV tomo de su *Historia de la sexualidad* no publicado, que se titularía *Las confesiones de la carne*, que Foucault estaba terminando de corregir cuando murió y donde se proponía abordar, justamente, la relación entre subjetividad, sexualidad y verdad en aquel período.

Habiendo desarrollado sus primeras indagaciones teóricas partiendo desde el Renacimiento, y remontando sus genealogías, sobre todo durante sus últimos años, hasta la Antigüedad griega, el período comprendido entre el primer cristianismo y la aparición de los monasterios es fundamental para comprender las principales problemáticas que Foucault se proponía abordar. Diversos textos, como las conferencias dictadas en la Universidad de Vermont del año 1982⁶ o las clases en la Universidad católica de Lovaina en 1981⁷, así

2 De este modo, por ejemplo, así como el extenso volumen dedicado al pintor Édouard Manet sobre el que había trabajado durante muchos años no pudo ser publicado, sí, por el contrario, se pueden conocer sus principales ideas sobre dicha materia a partir de la lectura del compendio de conferencias que brindó en Túnez en el año 1971, editadas en español como Foucault, M., *La pintura de Manet*, Barcelona, Alpha Decay, 2004.

3 Al día de hoy todavía no han sido publicados en su totalidad en lengua francesa y, en español, no contamos con los que dictó en los años 1972, 1973 y 1981.

4 Dicha mención aparece en Deleuze, G., *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*, Buenos Aires, Cactus, 2014.

5 Ese problema fue abordado en su primer curso en el *Collège de France* dictado en el año 1971, Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

6 Publicadas como Foucault, M., *Tecnologías del Yo*, Barcelona, Paidós, 1990.

7 Recientemente tituladas en español como Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

como la circulación de fragmentos del tomo IV de *Historia de la sexualidad*⁸, permiten completar, aunque sea en parte, el gran rompecabezas de la teoría foucaultiana. Del mismo modo operan las alusiones que, en términos de oposición, ofrece en los cursos posteriores que dictó en el *Collège de France*, dedicados al pensamiento griego y grecorromano entre los siglos IV a.C. y II d.C.

Sin embargo, por su extensión, por el modo en el que presenta de manera clara los fundamentos de su planteo teórico y, también, por el acento que pone en este periodo específico, el curso de 1980, titulado *Del gobierno de los vivos*, se erige como una piedra fundamental que permite no sólo abarcar un período poco conocido en los análisis de Foucault, sino encontrar allí el modo en el que se articula el conjunto de sus preocupaciones teórico/políticas: la dimensión del saber, del poder y de la subjetividad.

Ello es así, porque el avance en el derrotero teórico de Foucault no se sucede de manera lineal, sino que, bajo la forma de flujos y reflujos, sus indagaciones previas aparecen en cada nuevo abordaje iluminadas por un nuevo punto de vista. Así, en este curso, vuelve a plantear, retomando las conclusiones de libros escritos muchos años atrás⁹, el carácter arbitrario y contingente del conocimiento llamado científico, formulando, por ejemplo, enunciados de este tipo: «La ciencia, el conocimiento objetivo, no es sino uno de los casos posibles de todas esas formas a través de las cuales se puede manifestar lo verdadero»¹⁰. Frente a ello despliega el concepto de *aleturgia*, mediante el cual postula la noción de un conocimiento que no es entendido como el de la correspondencia objetiva entre los enunciados y la evidencia empírica, sino como el procedimiento de producción de las condiciones bajo las cuales se puede postular que algo puede llegar a ser verdadero o falso. Y la *aleturgia*, claro está, se encuentra imbricada con el ejercicio de poder, pero no en el sentido vulgar de que sólo puede poseerlo quien esconde el secreto de la verdad. Distanciándose de quienes realizan un análisis del poder desde una perspectiva ideológica, Foucault plantea que su ejercicio no implica tanto un acto de ocultamiento o la plasmación de una falsa conciencia. Por el contrario, desplegar el poder exige desarrollar la capacidad de imbricar su ejercicio a un *régimen de verdad*, concepto que, según Foucault, engloba «los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y los sujetos que son sus operadores, sus testigos o eventualmente sus objetos»¹¹.

Para desarrollar su análisis, Foucault propone una metodología que bautiza como *anarqueología*, que consiste en dar cuenta, al mismo tiempo, de la fragilidad y no necesidad de los fenómenos específicos estudiados y de su necesaria inteligibilidad para aquellos que los experimentan. El momento fundante de la genealogía que recorre Foucault es el texto *Edipo rey*, de Sófocles, al que le dedica las primeras tres clases de su curso. Discutiendo con las corrientes estructuralistas, pero con una estrategia distinta a la ofrecida por Deleuze y Guattari, la propuesta de Foucault no es dejar de lado el abordaje de esa tragedia sino,

8 Por ejemplo, Foucault, M., «La lucha por la castidad», en Aries, P. y Bejin, A. (eds.), *Sexualidades occidentales*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 33-50.

9 Por ejemplo en Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

10 Foucault, M., op. cit., 2014, p. 25.

11 *Ibid.*, p. 123.

como lo atestigua la frecuencia con la que suele recurrir a ese texto¹², ofrecer un modo de lectura alternativo. En lugar de presentar el contenido del relato de Sófocles como la puesta en escena de un trauma universal de la condición humana, Foucault se propone indagar la estructura del desarrollo de la trama como el registro documental de la transformación en las condiciones de producción de la verdad y su relación con el poder. De allí que proponga «una especie de lectura de *Edipo Rey*, no en términos de deseo e inconsciente, sino de verdad y poder, una lectura, si se quiere, aletúrgica»¹³. Es por ello que reintroduce, de este modo, la tragedia en su contexto histórico político, vinculándola con la crisis del poder tiránico, del cual el rey Edipo no era sino uno de sus exponentes. La aparición de una nueva forma de saber, desarrollada sobre todo en las nuevas prácticas judiciales, basada en la evidencia y el testimonio, que en la tragedia encarnan los personajes del sirviente y el esclavo, contradice un ejercicio del poder sostenido por el saber de los dioses. Ante un saber que hace que suceda lo que dice, aparece un observador impotente que se limita a decir lo que sabe por haber presenciado, él mismo, el hecho que describe.

Lo que Sófocles pone frente a frente son los dos grandes procedimientos mediante los cuales, en la Grecia clásica, se había definido la manera de suscitar la manifestación de lo verdadero conforme a reglas capaces de autenticar y garantizar dicha manifestación¹⁴.

La paradoja que lleva a la tragedia es que, al mismo tiempo que Edipo es quien quiere saber bajo esa nueva modalidad, la conclusión a la que dicho procedimiento lo lleva es a la pérdida de su propio poder, es decir, a la negación de su condición de rey. Contradicción entonces entre un ejercicio del poder tiránico y una práctica de saber subjetivo/testimonial es lo que pone en escena el texto de Sófocles.

¿De qué modo, en lugar de entrar en contradicción, el ejercicio del poder logró afirmarse bajo esa forma de saber? Ese es el problema que se propone estudiar Foucault a lo largo de su curso, afirmándolo que «la cuestión de la que querría hablar este año: el gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad»¹⁵. La respuesta al problema que en Sófocles adquiriría una manifestación paradójica, y que encontrará en las prácticas del cristianismo monástico, exigirá el rodeo de dos antecedentes, uno cristiano y otro grecorromano, cuyo abordaje para Foucault resulta crucial.

En primer lugar, se trata de modificaciones en nociones centrales del cristianismo con efectos inmediatos sobre las prácticas, análisis al que le dedicará seis clases. Estas sucedieron entre los siglos II y III, vinculándose con el desarrollo de la institución del catecumonado. Remitiéndose, principalmente, a los escritos de Tertuliano, y confrontándolos con la *Didaché*, Foucault señala que en esos años se produjo una importantísima modificación en la concepción moral, que sustituyó la idea de que ésta consistía en una elección entre dos

12 Sus conferencias en Río de Janeiro, publicadas como Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995, son sólo el ejemplo más conocido. También abordó *Edipo Rey* en el primer curso que dictó en el *Collège de France*, anteriormente mencionado.

13 Foucault, M., op. cit., 2014, p. 41.

14 *Ibid.*, p. 60.

15 *Ibid.*, p. 103.

posibles caminos, el del bien y el del mal, por el planteo, por primera vez en la historia occidental, del pecado original, una mancha que por su naturaleza todo hombre posee y, por ello mismo, siempre está en condiciones de volver a sufrir. Esta nueva moral implicó modificaciones en torno a las prácticas del bautismo y la penitencia. Si la penitencia consistía en un acto de enseñanza, para dotar al sujeto de una serie de conocimientos que le permitirían acceder a la iluminación, representada por el bautismo, a partir de entonces la penitencia comenzó a involucrar un conjunto de pruebas permanentes –disciplina penitencial–, que colocaron al sujeto en un estado de dependencia, mientras que el bautismo dejó de ser una práctica única y definitiva, persistiendo siempre el miedo de volver a caer, por obra de Satanás, en el pecado. Esto hizo del cristianismo, desde entonces, una religión que no se preocupó tanto por la salvación definitiva de los caídos, como por el problema de la recaída, de la imperfección constitutiva y permanente de la que no se puede salir, pero frente a la que hay que dedicar una tarea de vigilancia y prueba constante.

Este conjunto de transformaciones prepararon el terreno para que, por primera vez, el régimen de verdad encontrara un anclaje en el sujeto como objeto de conocimiento. Tanto los mecanismos de acceso, como las prácticas que se llevan adelante en el catecumenado respondían a este principio, cuya formulación Foucault resume de este modo: «El ser que es verdadero sólo se te manifestará si tú manifiestas la verdad que eres»¹⁶. Y esa verdad sólo podía manifestarse en el proceso de conversión, bajo la forma de una lucha permanente con el demonio que, como condición originaria, todos llevamos dentro.

Sin embargo, en la penitencia primitiva, los procedimientos de verdad asumieron la forma de una manifestación de sí como pecador, que se plasmó en las costumbres, las vestimentas, los actos realizados, la exposición y dramatización pública de los suplicios (a excepción de una exposición previa, de los motivos por los que se pretende iniciar el proceso), y no la forma de la expresión lingüística, analítico descriptiva, de los pecados, en lo que hoy conocemos como confesión.

Si insistí a la vez en los procedimientos que acompañaban la preparación para el bautismo y en los de la penitencia, lo hice justamente para mostrarles que, si en uno y otro el sujeto necesita manifestarse como verdad, [si] esa necesidad tiene una existencia efectiva, estaba marcada con claridad, era insistente, estaba ritualizada, tenía sus reglas y sus códigos. Pero esa manifestación de sí no tomaba la forma de un acoplamiento entre la verbalización de la falta con el fin de borrarla y la exploración de sí mismo con el fin de pasar de lo desconocido a lo conocido¹⁷.

Pero ello no sucedió sino hasta que el cristianismo incorporó a sus prácticas ciertos procedimientos que habían sido desarrollados por los grecorromanos, pero con fines muy distintos a los que ellos les asignaron, siendo este el segundo antecedente de las prácticas del cristianismo monástico estudiado por Foucault. El más relevante es la llamada dirección de conciencia, cuyo análisis para el periodo grecorromano, que es el segundo rodeo que tomará Foucault antes de estudiar su inserción en el cristianismo, le demandará las últimas tres cla-

16 *Ibíd.*, p. 184.

17 *Ibíd.*, p. 255.

ses. Esta práctica, desarrollada principalmente por los estoicos y que, aun cuando incluye el examen de conciencia no tiene una estructura judicial de acusación, sino más bien el de la administración de los propios actos, implica un vínculo voluntario, carente de sanciones y límites y tiene como objetivo la *subjetivación*, es decir, una modificación en la relación del dirigido consigo mismo, que lo lleve a la autonomía. Se trataba, así, de hacer una revisión completa de la propia vida, indagando en los errores para corregirlos, buscando principios racionales para regir las acciones y modificarlas en el futuro y no indagar en los secretos recónditos que expliquen nuestras acciones pasadas.

A partir del siglo IV, el cristianismo incorporó aquellas prácticas desarrolladas por la filosofía grecorromana¹⁸, pero los fines que con ella perseguía y, por ello mismo, los modos en los que la llevó a cabo, fueron completamente diferentes, de manera que aparece «una tecnología de la dirección que modifica e invierte todos sus efectos»¹⁹. Siguiendo los textos de Casiano, Foucault muestra cómo los monasterios eran instituciones donde la dirección de conciencia era una práctica fundamental. Pero ésta, en lugar de comprender un periodo específico de tiempo, era permanente, al punto tal que nadie, ni los propios guías de conciencia, estaban exentos de recaídas, ni dejaban de estar dirigidos, a su vez, por otros. Esto se explica por la moral cristiana del pecado original, con la amenaza constante de Satanás de introducirse nuevamente en el alma del cristiano. De allí que el principal problema que enfrentaba el cristiano no era, como los grecorromanos, el de ceder ante las pasiones, sino el de caer preso de la ilusión. No se trataba entonces de aprender los principios para distinguir el bien del mal, pues el demonio en nosotros puede hacernos trampa. Por eso, el cristiano no persigue un estado de perfección y autonomía, sino uno de dependencia y renuncia a un *sí mismo* –portador constitutivo del demonio– como prueba de pureza²⁰. De allí que, en lugar de consistir la dirección de conciencia en enseñanzas específicas, aquello que resultaba crucial era la propia modalidad de la relación, según la cual obedecer una orden resultaba ser más importante que el contenido de lo que se ordenaba, y por ello resultaba irrelevante la formación del guía.

Hasta aquí, se trató de llevar al paroxismo las modificaciones introducidas por Tertuliano. Pero los monasterios introdujeron una fundamental innovación: la exposición permanente de la conciencia en busca de sus secretos, a través del dispositivo examen confesión. Ya no se trataba de la administración de los actos pasados, sino de la indagación en acto de los pensamientos, y no para discernir si son o no verdaderos, sino para saber quién es el que los produce ¿Soy yo o es el demonio? «Lo que está en cuestión ya no es el valor de las cosas con respecto al sujeto, es la ilusión interna de sí sobre sí mismo»²¹. Se estableció, de este modo, la necesidad de hacer un discurso permanente para decir la verdad sobre sí mismo, es decir, una veridicción bajo la forma de la confesión, produciéndose así la paradoja del régimen de verdad del cristianismo: por un lado, la verdad se encuentra en el interior del

18 Foucault se detendrá en un análisis detallado de estos procedimientos en los siguientes cursos que dictará en el *Collège de France*.

19 Foucault, M., op. cit., 2014, p. 323.

20 En Agamben, G., *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2012, puede observarse un detallado análisis de las implicancias contemporáneas del desarrollo de esta ontología que el pensador italiano define como *efectual*.

21 Foucault, M., op. cit., 2014, p. 337.

sujeto; pero, por el otro, si el sujeto se constituye como el portador de una verdad, sólo puede acceder a ella renunciando a sí mismo, porque no es algo exterior a lo que debe acceder por aprendizaje, sino aquello que puede exhibir dado que posee, aunque no lo sepa realmente. El esquema de la subjetividad cristiana se da por el vínculo entre producción de verdad y renuncia a sí, en un proceso de subjetivación que, como lo afirmará en cursos posteriores Foucault²², tendrá como un resultado la objetivación.

La trascendencia de esa unión entre la obligación de renunciar a sí para obedecer y el decirlo todo de sí como confesión, radica en que

la unión entre ambos principios está, creo, en el corazón mismo, no sólo de la institución monástica cristiana, sino de toda una serie de prácticas, de dispositivos que van a dar forma a lo que constituye la subjetividad cristiana y, por consiguiente, la subjetividad occidental²³.

Con este curso, Foucault pone en evidencia que, más allá de las sucesivas modificaciones sufridas a lo largo de los años, los nudos creados por el dispositivo de la subjetividad del cristianismo no han dejado de afirmarse. Ello se deduce de las menciones explícitas que Foucault realiza durante el curso, como la relación intrínseca que se establece entre aquel dispositivo y el pensamiento cartesiano, piedra angular de la filosofía moderna, o las sorprendentes semejanzas que existen entre las nociones morales entonces creadas y las corrientes del marxismo contemporáneo. Pero también, aunque no lo diga de manera explícita, las conclusiones de este curso permiten horadar los fundamentos de la teoría de la ideología. Oponiendo la verdad científica a la ilusión de la falsa conciencia y desplegando una práctica de renuncia a sí mismo como fundamento práctico, estas corrientes teórico políticas no harían sino volver a poner en práctica aquel dispositivo que, lejos de dotar al hombre de autonomía, lo convierten cada vez más en blanco de un poder que lo obliga a constituirse como objeto de un saber que no posee y como agente de prácticas que no domina. Volver al momento crucial en el que dicho problema fue creado fue la tarea principal del curso *Del gobierno de los vivos*. Encontrar, en los dispositivos de subjetivación anteriores y paralelos, alternativas de resistencia será, a partir de entonces, la última tarea que Foucault emprenderá en los cuatro años que le resten de vida.

22 Principalmente en Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

23 Foucault, M., op. cit., p. 309.

RESEÑAS

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/227441>

GALINDO HERVÁS, Alfonso, *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2015, 270 pp.

Pionero en el ámbito hispanoparlante de la recepción del filósofo italiano Giorgio Agamben, a quien entre otros muchos trabajos dedicó un agudo y cuidado volumen (*Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005), Alfonso Galindo pone el broche de oro con esta obra a su dilatada trayectoria investigadora sobre lo que ha denominado bajo el ideal-tipo de “pensamiento impolítico contemporáneo”. Con la caja de herramientas propias del taller weberiano y la historia conceptual koselleckiana, el profesor de Filosofía Política de la Universidad de Murcia ha sabido reconocer, pese a la dificultad de unos textos complejos y oscuros, las afinidades entre sus diversos autores y exponer con precisión una de las corrientes filosóficas más referidas en la actualidad. Es de rigor por tanto señalar que la profundidad y riqueza del texto superan con creces la humilde presentación que se lleva a cabo en esta reseña.

Renacida en los setenta en el ámbito italiano, la impoliticidad, grosso modo, constituiría una suerte de pasión negativa que renuncia a contribuir a la implementación de políticas reconocibles y que viene a cuestionar todo proceso de institucionalización (moderna) de mediaciones instalándose en la mera deconstrucción. Lo impolítico sería un índice y factor de un resto externo a la representación y al orden político. Así por ejemplo, no habría mediaciones entre la biopolítica soberana del Estado de derecho y la vida mesiánica de la comunidad que viene deseada por Agamben, o entre la inmunidad estatal y la comunidad impersonal descrita por Roberto Esposito o entre el Estado sobe-

rano y la comunidad del ser singular plural planteada por Jean-Luc Nancy o entre el ser y el acontecimiento si hablamos en términos de Badiou.

El trabajo se estructura en seis capítulos en los cuales se presenta con acierto y sistematización esta corriente, sus fuentes de referencia principales, así como el pensamiento de Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy y Alain Badiou. El sentido del primer capítulo es ofrecer los rasgos esenciales del concepto de impoliticidad, que lleva a Galindo a poner el acento en la resistencia de esta filosofía posfundacional (más allá de Marchart) a las formas cerradas, definidas, completas o totales que caracterizaría la asunción de la teología política schmittiana. Como consecuencia, la impoliticidad, impugnando la metafísica de la presencia, niega la forma Estado y apela a una experiencia de comunidad o democracia que identificará con la política misma. La comunidad de los impolíticos va a ser una comunidad sin soberanía, pero también sin representación, una especie de mesianismo que no anuncia nada más que su autonomía y su desobra. Bajo este punto de vista, la democracia remite para los impolíticos a experiencias de irrepresentabilidad y de ausencia de fundamentos para la acción, para el gobierno y para el orden. Esto es “remite a un concepto de lo político como ámbito inasimilable a la política”.

El segundo capítulo lo dedica Galindo a presentar, con tino de señalar ciertas precauciones y reservar metodológicas, algunas de las fuentes de referencia reconocibles e importantes en el desarrollo del pensamiento

impolítico contemporáneo. Esta empresa le exige comenzar por Martin Heidegger, cuya influencia se atisba en la reivindicación de los *topos* teóricos vinculados a la crítica heideggeriana a la tradición metafísica occidental que permitirá a los impolíticos pensar más allá de esta, especialmente los conceptos de potencia o posibilidad, contingencia, historicidad, temporalidad, acontecimiento y comunidad. Junto a Heidegger, el autor fundamental para esta corriente es, sin ningún tipo de dudas, Carl Schmitt, ya que el pensamiento impolítico se dirigirá fundamentalmente contra la forma radical y decisionista de pensar el poder que tiene el jurista de Plettenberg, pero en el fondo implicará la asunción por parte los impolíticos de la comprensión schmittiana de la representación, de la soberanía estatal y de lo político. Precisamente esta filosofía se caracterizará por asimilación en parte del nexo que une violencia y derecho teorizado por Walter Benjamin, cuya perspectiva mesiánica supondrá uno de los puntos esenciales de la crítica impolítica, como reflejan los trabajos de Agamben sobre el estado de excepción o los textos de Jean-Luc Nancy sobre el mito. El capítulo concluye presentando la tarea de indagación histórico-filosófica de Michel Foucault y su diagnóstico sobre la modernidad concretado en la evolución del paradigma biopolítico, que será asumido en cierta medida por Agamben y Esposito.

El pensamiento de Giorgio Agamben es analizado en el capítulo tercero. En primer lugar, Galindo se centra en la exposición de las cuestiones metodológicas en torno a la noción de arqueología que permiten al pensador italiano llevar a cabo su empresa de deconstrucción de los conceptos políticos contemporáneos. En deuda con Schmitt y la teoría de la secularización, Agamben sostiene que los conceptos fundamentales de la economía y su reproducción social poseen

un origen teológico. De tal modo que el paradigma moderno de gobierno debe ser entendido como una versión secularizada de la doctrina de la providencia. En segundo lugar, se analiza la tesis de la inseparabilidad de las dimensiones de legitimidad (soberanía, totalitarismo, fundamento, *autorictas*) y legalidad (gobierno, biopolítica, acción y *potestas*) del poder político. Según Agamben, en Occidente todo poder soberano es biopolítico y toda biopolítica es en última instancia expresión de violencia soberana. El *homo sacer* daría muestra de ello. Sirviéndose de la categoría mesiánica de resto, Agamben presenta una propuesta emancipatoria que tiene que ver con la resistencia frente a toda voluntad de acabamiento y todo ideal de homogeneidad. Desde este análisis, como indica Galindo, la doctrina franciscana del uso ejemplificaría una forma de vida (mesiánica) comunitaria fuera de todo derecho que mostraría la relevancia de una ontología de la posibilidad.

En el capítulo cuarto se estudia la obra filosófica desarrollada por Roberto Esposito, centrada en la exposición de los paradigmas de la inmunidad y de la comunidad así como en la relaciones entre ambos. Por un lado, se podría interpretar el discurso de Esposito como la concreción del pensamiento de Foucault en la medida que se entienda la tarea de la filosofía como la labor de ofrecer una ontología de la actualidad. La protección inmunitaria constituiría la clave interpretativa para comprender la especificidad de nuestra época. El paradigma inmunitario permitiría completar el sentido los paradigmas hermenéuticos del totalitarismo y la biopolítica. Como indica Galindo, la biopolítica sería tanto “hacer vivir” como “dejar morir”, que se evidenciaría claramente en las prácticas como el racismo y la colonialidad que concretan espacial y biológicamente la idea schmittiana de enemistad

política. Así, la inmunidad supondría absolutizar la supervivencia individual y el retiro al interior de nosotros mismos, siendo por ello simétricamente opuesta a la experiencia comunitaria. La comunidad nombraría ante todo la verdad del ser a la que debe hacer justicia toda ética, toda política y todo derecho. De esta manera, lo significativo del concepto de comunidad vendría definido por su dimensión ontológica. Esta concepción da la razón a Galindo al adscribir a Esposito a la impoliticidad en la medida en que se afirma una comunidad que no nombra ni una experiencia reconocible históricamente ni representable políticamente. El capítulo se cierra con un despliegue del potencial liberador de lo impersonal, como aquello que impediría el dispositivo excluyente de la persona.

Por su parte, el capítulo quinto viene dedicado al filósofo francés Jean-Luc Nancy. Siguiendo a Galindo, podemos asegurar que la propuesta impolítica del autor de *La communauté désœuvrée* se sintetiza en un planteamiento que sustrae el concepto de soberanía del propio del Estado teológico-político para desarrollar una nueva ontología deudora de Heidegger que más allá de la soberanía se centra en el problema más propio del ser: el ser-com. La comunidad, para Nancy, hace emerger la muerte en torno al ser que nos com-parte y que imposibilita todo pretendido acabamiento que no es sino ese mismo y originario ser-con, el no ser nunca sino posibilidad y posibilidad-con. En este sentido, para Galindo, hacer de la comunidad el nombre justo del ser implica sustraerla del plano político al óntico. “No hay ejemplo alguno de comunidad” (207). Su dimensión propia es por tanto la desobra, la interrupción, la fragmentación, el cuestionamiento. La comunidad debe des-obrar todo sujeto incluida ella misma. Está hecha de la interrupción de las singularidades, o del

suspense que son los seres singulares. Pese a todo Nancy nos proporciona una experiencia comunitaria: la literaria, en la medida en que la literatura puede ser esencialmente interruptora por ser voz del ser-con. Sin mito posible no se recae en la idolatría del sujeto. No pretende moldear ni fundar nada, dejando reducida la política a la mera escucha. Cuando ese habla acaece, se inaugura una comunidad. A su imagen, como también aseveraría María Zambrano, la política democrática debe renunciar a figurarse a sí misma, impolíticamente “queda remitida a un régimen de sentido no mediable, no traducible, en instancia ordenadora alguna” sin soberanía, sin autoridad y sin sujeto.

El volumen culmina con un sexto capítulo dedicado a presentar las tesis políticas del filósofo franco-marroquí Alain Badiou. En la primera parte del mismo, Galindo expone con agilidad algunas de las categorías ontológicas fundamentales de su pensamiento, que toma esencialmente del campo de las matemáticas y le sirven como herramienta para su devenir político. Para Badiou el reto de la lógica como ciencia del aparecer ha sido desarrollar una teoría del ser-ahí que explica la cuestión de cómo es posible el cambio, lo cual remitirá a la relación entre objetos y en particular a la noción de acontecimiento. El acontecimiento abre una grieta en el orden del estado de las cosas que cuando da lugar a una ruptura desde lo inexistente a una nueva ley se llamará revolución. En el segundo apartado se analiza la crítica de Badiou al orden político y económico de las democracias liberales. Y se concluye con un epígrafe en el que la noción de acontecimiento se entrecruza con lo que se ha denominado “hipótesis comunista”. El comunismo no remitirá a una forma de gobierno realmente existente o histórica sino a “una difusa y genérica idea de política auténtica, opuesta

al Estado de derecho, que es visto como un índice y factor de dominación” (234-5). De este modo, para Badiou, el acontecimiento es indeducible del estado de la situación, es decir no es la realización de una posibilidad interna, que abre la posibilidad de lo imposible. Bajo este punto de vista, la política queda definida como fidelidad a la Idea (de comunismo) que calificada como irrepresentable y excluyente de toda forma de planificación, siempre por venir, confirmaría (no sin cierta problematicidad), según Galindo, la impoliticidad de dicha concepción.

En conclusión, el vertiginoso y armónicamente elaborado texto de Alfonso Galindo identifica con rigor el ideal tipo de lo que se ha denominado “pensamiento impolítico”. Su perspectiva cuestiona la abstracción impolítica contemporánea que reduce la

política a mera ontología, poniendo en evidencia su pasión anti-institucional, anti-histórica, anti-gubernamental y anti-jurídica, al tiempo que pone de manifiesto la riqueza de su labor crítica frente a la teología política, el decisionismo schmittiano y su resistencia a la homogeneidad totalitaria. Sin embargo, más allá de la radicalidad filosófica estimulante del impoliticismo, el autor, que conoce bien que la *res publica* tiene que ver sobre todo con la retórica, las mediaciones y las instituciones –aun reconociendo la radical contingencia e inmanencia de todo fundamento de lo social–, apuesta –entre otros con Rorty– decididamente por una política desligada de la necesidad de poseer verdad alguna: una política a la altura de la imperfección humana.

David Soto Carrasco

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/230081>

BIANCO, Giuseppe: *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, 377 págs.

Este libro constituye en cierto modo un experimento innovador en el terreno de la Historia de la Filosofía. Aparentemente trata un tema convencional: la recepción de la obra de Bergson en la filosofía francesa, desde 1918 hasta comienzos del siglo XXI. El trabajo, conformado inicialmente como tesis doctoral presentada en 2009 en la Universidad de Lille (Bianco es investigador en el Institut D'études Avancées de París), podría entenderse entonces como una continuación de la excelente monografía de François Azouvi, *La gloire de Bergson* (2007), centrada precisamente en la génesis y cristalización triunfal del proyecto bergsoniano, antes de finalizar la Gran Guerra.

Pero más allá de esta adscripción, el trabajo de Bianco ofrece una propuesta metodológica novedosa. Trata de combinar la historia filosófica e internalista de la filosofía más clásica, siguiendo la estela de su director de tesis, Frédéric Worms, con la sociología de la filosofía. En este caso las referencias son múltiples. Aparte de Bourdieu y sus discípulos (Pinto, Fabiani), se adoptan también instrumentos de Randall Collins, de la sociología del conocimiento en su “programa fuerte” (Latour, Bloor) y de una sociología de la filosofía inspirada en la teoría orteguiana de las generaciones (José Luis Moreno Pestaña).

Bianco enuncia desde el primer momento sus principios metodológicos. Frente a todo

esencialismo, considera a Bergson y al bergsonismo como una herencia de rostros cambiantes según los contextos de recepción. El desafío consiste en reconstruir ese movimiento examinando su impacto en el universo filosófico francés. La filosofía se afronta como una actividad coral y no solitaria, poniéndose en suspenso la jerarquía entre autores principales y meros seguidores. El caso específico de Bergson se selecciona para plantear algunos problemas de calado en Historia de la Filosofía: ¿cómo se consagra un autor?; ¿cómo se configura una herencia intelectual?; ¿qué es una escuela? Se adopta además una perspectiva reflexiva que trata, no sólo de cuestionar los esquemas de clasificación recibidos (por ejemplo la dicotomía difundida por Foucault, entre filosofía del concepto y filosofía del sujeto dentro del pensamiento francés), sino de reconstruir su génesis histórica y social.

Para cumplir sus objetivos, el autor recurre a una variopinta paleta de técnicas de análisis y descripción: estudio de los “estilos de pensamiento” (Fleck), prosopografía, análisis generacional mediado por la sociología del *habitus* y de los campos, examen de los espacios de sociabilidad intelectual, exploración de los rituales de interacción.

Esta amalgama ecléctica de instrumentos se aplica sobre un *corpus* inmenso y bien delimitado. No sólo se atiende a la presencia de Bergson en las cumbres de la filosofía francesa (Sartre, Merleau-Ponty, Bachelard, Deleuze, Derrida, Lévinas, Foucault), sino en una mirada de pensadores de segundo y tercer orden, rastreando exhaustivamente revistas especializadas, ciclos de conferencia y homenajes, e incluso material inédito de archivo.

El esquema organizativo del libro es tripartito. Se atiende a las tres generaciones receptoras, escindidas en los tres momentos diferenciados por F. Worms en la filosofía francesa del siglo XX: la etapa del espí-

ritu (ca. 1918-1930); de la “existencia” (ca. 1930-1955) y de la “estructura” (ca. 1955-1985), prolongada después por la controversia entre los seguidores de Gilles Deleuze y los de Alain Badiou (ca. 1985-2005). Cada una de estas unidades generacionales no constituye, empero, un bloque temporalmente homogéneo; Bianco acoge en su relato la distinción braudeliana de múltiples cadencias; desde el ritmo corto de la creación de conceptos hasta el largo decurso de los programas académicos, las instituciones y las jerarquías disciplinares, pasando por el tiempo medio de las corrientes intelectuales.

En el momento del “espíritu”, el campo filosófico francés aparecía dominado por la referencia a Kant. Se trataba de una peculiar reinterpretación de la analítica trascendental incorporada por la filosofía oficial de la Tercera República. En esta lectura se reconocían tres posiciones centrales e institucionalmente dominantes, en tanto que podían generar redes discipulares con facilidad. La *Revue de Métaphysique et de Morale* y la Société Française de Philosophie eran sus baluartes; Brunschvig y los sociólogos durkheimianos en la Sorbona y Alain en el ámbito de la École Normale Supérieure. Kant era leído en estos círculos desde planteamientos racionalistas y acordes con los valores laicos e ilustrados de la República. Bergson, en una posición institucional intelectualmente prestigiosa pero académicamente marginal (Collège de France), representaba una versión del kantismo marcada por el empirismo y el irracionalismo. En el otro extremo, también ubicado en la periferia, se emplazaba la lectura idealista y apriorística propuesta por Hamelin.

Siguiendo a Fabiani y a Moreno Pestaña, aunque en este último caso Bianco no siempre explicita su deuda intelectual (por ejemplo en la caracterización de las escuelas filosóficas presentada en el cuadro nº 2, p. 16, tomado del

trabajo de Moreno pestaña, titulado “Qu’est-ce qu’un héritage intellectuel ? A propos du corps et de la politique chez Merleau-Ponty et Foucault”), las controversias se convierten en el principal hilo conductor de la descripción histórica. Los debates conciernen al estatuto de la filosofía, pero afectan también a la relación con disciplinas como la psicología y la sociología, y ponen en liza a los valores políticos republicanos, asociados al racionalismo científico y a la idea de progreso.

La campaña antibergsoniana entre 1918 y 1930 se recompone a través de tres ejes: la condena, a la vez ética y gnoseológica, formulada por Alain y continuada por sus discípulos (Canguilhem, Aron, Simone Weil); el rechazo *sorbonnard* de Brunschvicg (continuado por seguidores de éste como Cavaillès o Raymond Ruyer) y de los durkheimianos (Bouglé, Lévy-Bruhl), y la descalificación del bergsonismo por su incompreensión de las revoluciones científicas en curso y en especial de la teoría de la relatividad (Meyerson, Bachelard). En el curso de su exposición, Bianco perfila algunos excelentes análisis de las intervenciones y los círculos filosóficos, siguiendo a Randall Collins e interpretándolos en clave de interacción ritual y generación de energía emocional (por ejemplo de la puesta en escena bergsoniana en el Collège de France o de la veneración de Alain por sus discípulos).

El tránsito del momento del espíritu al momento filosófico de la existencia, entre la década de 1920 y los primeros años 30, está espléndidamente descrito. El éxito combinado del impulso político revolucionario y de las vanguardias artísticas, la apelación a la acción y a la recuperación de lo concreto, el paso de la inquietud de los años 20 a la náusea y a la angustia de los 30, el interés por la triple H (Hegel, Husserl, Heidegger) y por Kierkegaard, la recepción del psicoanálisis, pautan una nueva coyuntura y un viraje radical en el campo filosófico francés.

Sobre este trasfondo, Bianco pasa revista al declive del bergsonismo. Los jóvenes filósofos de los años 20, marcados por la impronta del surrealismo y muy presentes en revistas como *Esprit* o *Philosophies* (Morhange, Lefebvre, Friedman, Nizan, Politzer, etc) recusaron la pasividad contemplativa de la intuición bergsoniana, pero también el idealismo abstracto del neokantismo a lo Brunschvicg. De estas críticas, al mismo tiempo gnoseológicas y políticas, la más influyente fue la de Politzer, que cuestionaba el realismo cosificador de la psicología bergsoniana. Esta impugnación preparó el terreno para el rechazo del bergsonismo en la filosofía existencialista de las décadas siguientes: Sartre, Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty. Bianco alcanza en esta segunda parte uno de los momentos más logrados de su libro. Reconstruye con precisión las coaliciones mentales de los actores dentro del menú de opciones teóricas del momento, la variación de las lecturas bergsonianas a tenor de sus trayectorias y en relación con la composición de su capital cultural. Lo que no resulta tan preciso, y este es un fallo extendido a lo largo de todo el libro, es la referencia de los años de nacimiento y muerte de los filósofos citados, poblada de errores. Una nueva revisión del texto antes de su publicación no habría estado de más.

En este ambiente de decadencia del bergsonismo, continuado tras la Liberación, el acercamiento de Jankélévitch constituyó una excepción. Su esfuerzo se concentró en dialectizar a Bergson, aproximando su vitalismo a la *Lebensphilosophie* y a las críticas germánicas del intelectualismo. Esta lectura de Jankélévitch fue decisiva para la reevaluación favorable que hizo Canguilhem, a partir de la segunda mitad de la década de 1930, del legado bergsoniano.

La tercera parte del libro, que entroniza el momento de la “estructura”, comienza analizando el proceso de canonización aca-

démica conocido por el bergsonismo en la década de 1950. Difundida en los programas de la *Agrégation*, en los cursos de la ENS impartidos por Hyppolite y Merleau-Ponty, la obra de Bergson se convirtió en un objeto simbólico “sagrado”. Editadas en el centenario del nacimiento del filósofo y convertidas en “carne” de tesis doctorales, se transformaron en bienes de culto para la Asociación de Amigos de Bergson (fundada en 1947) y para la revista *Études Bergsonniennes* (desde 1948).

Al mismo tiempo y pese a su presencia más o menos relevante en distintas reflexiones sobre el saber histórico (Aron, Marrou, Merleau-Ponty, algunos historiadores del grupo de *Annales*), el bergsonismo pareció periclitado, trasladado al cuarto de los trastos “viejos” de la filosofía. La inflexión antihumanista iniciada en los años 50 con la recepción del segundo Heidegger (Hyppolite) y más tarde con la eclosión del estructuralismo, pareció sellar su certificado de defunción. Pero de forma inesperada, Gilles Deleuze, cuya travesía en el campo filosófico es descrita con extrema meticulosidad, engendró un “niño monstruoso”. Su lectura, a la vez sistemática y descentradora dio lugar a un Bergson antihumanista, filósofo de la inmanencia e impugnador de la filosofía de la representación. Este Bergson revolucionario se mantuvo más allá de la descalificación del bergsonismo en el momento estructural (Lèvi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault), ofensiva reforzada por la incompatibilidad manifiesta del autor de *L'évolution créatrice* con las ciencias emergentes (Topología, Genética, Biología Molecular).

Deleuze puso en marcha una empresa insólita. Conciliaba a Bergson con el antihumanismo, lo que le valió las críticas de un grupo de pensadores católicos y personalistas, afines al bergsonismo clásico. Al mismo tiempo presentaba al autor de *Matière*

et mémoire como un pensador del acontecimiento y de las multiplicidades movientes, justamente lo excluido por los estructuralistas. Esta vindicación alcanzó su clímax con los cursos sobre cine y filosofía, editados por Deleuze en la primera mitad de los años 80.

Su reflexión sobre el cine vino a coincidir con un proyecto filosófico coetáneo, el de Alain Badiou, que encontró expresión madura en *L'être et l'événement* (1988). Badiou y Deleuze compartían adversarios: el postmodernismo de Lyotard, el neohumanismo de Ferry y Renaut y los ataques de los *nouveaux philosophes* al totalitarismo de los sistemas filosóficos. Sin embargo sus propuestas ontológicas diferían por completo. Deleuze aludía a unas multiplicidades sensibles y en movimiento, de raíz bergsoniana. Las multiplicidades de Badiou tenían su paradigma en las matemáticas y en una tradición que pasaba por Platón, Galileo, Kant y Gödel. La controversia entre ambos autores, proseguida por sus discípulos, constituye, todavía en la actualidad, uno de los centros de atención de la escena filosófica francesa. Pero esta reactualización del bergsonismo tiene también otras procedencias que arrancan en la década de los 90: la presencia de *La pensée et le mouvant* en el programa de la *Agrégation*; la conciliación de Bergson con las últimas derivas de la termodinámica y las ciencias del caos (Stengers, Serres) y, finalmente, el reciente *revival* del vitalismo y de la discusión sobre la biopolítica, al hilo de la edición de los cursos de Foucault.

El bergsonismo comparece entonces, usando una figura muy bergsoniana, como una imagen-movimiento, una serie de fugaces singularidades que Bianco utiliza como sismógrafo, fiel y eficaz, para tomar el pulso de la filosofía francesa contemporánea.

Francisco Vázquez García
(Universidad de Cádiz)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/233431>

CAYUELA SÁNCHEZ, Salvador: *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2014. 351 pp.

Cuatro décadas después de la caída del régimen franquista, el debate académico sobre su naturaleza y su repercusión en la sociedad española continúa en plena efervescencia. Se trata de un debate necesario que ocupa la labor de numerosos investigadores, con el fin de arrojar luz sobre nuestro oscuro pasado. En este marco, *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco* ofrece un exhaustivo recorrido histórico y un novedoso análisis filosófico-político de aquellos “mecanismos ocultos de poder” que caracterizaron su singular forma de gobierno y articularon ciertas “formas de ser y de pensar”, haciendo posible su permanencia por un extenso periodo de treinta y seis años.

Para llevar a cabo este trabajo, Salvador Cayuela toma como referencia intelectual y metodológica las aportaciones de Michel Foucault al estudio de las relaciones de poder y las distintas formas de “gubernamentalidad” –esto es, del gobierno en tanto “conducción de conductas”–, e integra en su investigación diferentes disciplinas y planos de estudio¹ que conforman una rica red de análisis desde la que se puede vislumbrar “la biopolítica franquista”. De modo que, sin pasar por alto el papel fundamental que tuvo la violencia empleada por el régimen para doblegar a los españoles, el autor centra su

estudio en sus estrategias de legitimación, a través de la exploración de aquellos “dispositivos disciplinarios y reguladores” puestos en marcha en 1939 y de sus sucesivas mutaciones hasta el fin de la dictadura en 1975, así como de los modelos de subjetividad que se fueron gestando en ese proceso.

Dos amplios bloques estructuran la obra atendiendo a distintos periodos en los que Cayuela reconoce dos formas diferentes de la gubernamentalidad franquista. Por un lado, la “gubernamentalidad totalitaria”, propia del “primer franquismo” (1939-1959), se inscribe en una dinámica de control absoluto e indistinción entre la vida pública y la vida privada de los sujetos, en posible comparación –aunque con ciertas singularidades inconmensurables– con otros gobiernos fascistas y totalitarios de la época. Por su parte, la “gubernamentalidad autoritaria”, de talante menos extremo, corresponde al “segundo franquismo” (1959-1975) y es presentada como la fase de gran transformación del régimen, preocupado por paliar la presión interna de una sociedad cada vez más convulsa y la presión externa de un contexto internacional marcado por el avance del neocapitalismo. A su vez, el análisis de los dispositivos biopolíticos activados en ambos periodos está estructurado simétricamente en función de diversos ámbitos de estudio que se corresponden con los capítulos de cada bloque dedicados, respectivamente, al terreno *económico* (“orden de los bienes”), *médico-sanitario* (“orden de los cuerpos”) e *ideológico-pedagógico* (“orden de las creencias”). Un cuarto y octavo capítulo cierran cada uno de los bloques recogiendo, en la figura del “*homo*

1 Antonio Campillo (catedrático de la Facultad Filosofía de la Universidad de Murcia y director de la tesis doctoral de Cayuela, “La biopolítica en la España Franquista”) destaca tres planos de análisis armoniosamente entrecruzados: la investigación histórica, la crítica política y la reflexión filosófica. Véase, “Prólogo”, en Cayuela, S., *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 15.

patiens” emergente en el primer franquismo y de nuevas formas de subjetividad en el segundo, la confluencia de los diversos ejes analizados.

Tomando como punto de partida el plano económico de la posguerra española, el autor inicia su obra explorando el modo en que el primer franquismo convierte al trabajo en valor supremo y sede fundamental de activación de diversos dispositivos biopolíticos, cuyo resultado será la subordinación de la vida de cada trabajador al “deber de engrandecer la Patria”. En este contexto, el análisis del proceso de gestación de un “sindicalismo vertical”, encarnado en la Organización Sindical Española (OSE), resulta clave para explorar aquellos mecanismos difícilmente detectables de adoctrinamiento y desmovilización de los trabajadores mediante la regulación del sistema laboral.

También el malestar social derivado de la miseria de posguerra –con la consecuente proliferación de enfermedades e incremento de la mortalidad– fue utilizado por el régimen para desarrollar un programa de intervención sanitaria apoyado en su proyecto ideológico y que, a través de un “discurso racial”, “la patologización del disidente” y de “campañas de educación sanitarias”, le permitió autolegitimarse como alternativa única de “sanación social”. Por ello, en el segundo capítulo, Cayuela explora la puesta en marcha de toda una serie de dispositivos orientados a “ordenar a los cuerpos” en función de la “raza española” inscrita en el “cuerpo nacional”, es decir, en la nación concebida como organismo vivo. Salud individual y salud nacional pasan a formar una unidad indiscernible, por la que todo individuo discordante con los valores de la “raza hispánica” predeterminados por el Nuevo Estado se convertía automáticamente en un peligro para la nación. De especial interés resulta el análisis de la psiquiatría como un

dispositivo fundamental que trascendió su propio ámbito de actuación para convertirse en el “discurso psiquiátrico de los vencedores”. Mediante un proceso de desmoralización y deshumanización del enemigo republicano vencido, el primer franquismo pudo desarrollar un programa eugenésico *positivo*, en pretendida concordancia con los preceptos básicos de la moral católica, y un proyecto eugámico, como confluencia de los intereses de la “raza española” y la educación sexual de la población.

El tercer capítulo, dedicado a los dispositivos para ordenar las creencias, se inicia con un análisis del proceso de centralización del poder de los medios de comunicación y el uso de la propaganda basada en la adulación al “Generalísimo”, ambos convertidos en una vía clave de estandarización de la opinión pública. Aún más singular resulta la exploración del papel biopolítico de los organismos frontales de entrenamiento –como el Frente de Juventudes (FJ) y la Sección Femenina de la Falange (SF)–, no por su carácter movilizador, sino por su capacidad para bloquear el desarrollo de toda habilidad ciudadana. En contraposición a la interpretación de aquellos estudios que ven en el fracaso de estas organizaciones la inminente derrota del régimen, Cayuela sugiere que estaríamos ante uno de sus mayores logros, a saber, el “control y desmovilización política de los sectores juveniles”. También el sistema educativo se convirtió en un dispositivo disciplinario básico que, desinteresado en la formación de los individuos, centró sus esfuerzos en homogeneizar a la sociedad a través de la interiorización de los “valores hispánicos”.

La segunda parte de la obra toma como referencia distintos puntos de inflexión que marcan el cambio de rumbo en la gubernamentalidad de la dictadura. En este bloque, el autor centra su atención en las mutaciones

de las estrategias de legitimación del régimen, caracterizadas por un progresivo acercamiento al capitalismo y así poder hallar un lugar en el contexto internacional que se había gestado tras la caída de los gobiernos totalitarios y el inicio de la Guerra Fría.

Cayuela encuentra en el Plan de Estabilización de 1959 el punto de inflexión más significativo en lo que respecta al “orden de los bienes”, pero de gran repercusión también en los otros ámbitos de análisis. Se trata de un proceso de mitigación del modelo económico fascista que contó con la ayuda de la Organización Europea de Cooperación Económica (OECE) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), dejando en evidencia la nueva predisposición de apertura al exterior. El proceso de liberalización de la economía española y de la inversión extranjera, junto al incremento del turismo y las remesas de los emigrantes, supusieron un rápido crecimiento económico y la necesidad de llevar a cabo reformas laborales acordes a la nueva situación. Según el autor, la Ley de Convenios Colectivos de 1958 representaría el abandono del rígido sistema vertical del sindicato para dar paso a un “sindicalismo de participación” e introducir la capacidad de diálogo y negociación en la relación empresario-trabajador, aunque en clara desventaja para este último, todavía subordinado a las directrices del gobierno dictatorial.

El sexto capítulo, dedicado a la “nueva ordenación de los cuerpos”, enfatiza, por un lado, el modo en que se fue gestando, no sin tensiones, un sistema de Seguridad Social más afín al modelo de otros países europeos que, como afirma Cayuela, es “uno de los aspectos primordiales de la biopolítica social de la *Welfare State*”²,

y por otro lado, la suavización del discurso eugenésico en transición hacia una eubiatria de la “raza hispánica”. La Ley de Bases de la Seguridad Social de 1963 es concebida como el momento de viraje del ámbito sanitario a partir del cual el autor ofrece un interesante análisis del confuso proceso de implantación del Plan de Seguridad Social, llegando a concluir que, a pesar de sus importantes deficiencias, dicha ley representó el primer paso hacia una mejora de la seguridad social española. Por su parte, la psiquiatría continuó siendo en esta etapa un dispositivo biopolítico básico de legitimación del régimen y de control social a través del discurso biologista y racial, aunque atenuado por el proceso de adaptación al marco internacional. Asimismo, continuando la línea marcada por el primer franquismo, el dispositivo psiquiátrico desarrolló en esta fase una labor de “higiene racial” convirtiendo al psiquiatra en “eubiatra” supuestamente capacitado para enseñar a los españoles cómo debían vivir, siempre en beneficio de la Patria.

En cuanto al terreno ideológico, el cambio de rumbo del sistema educativo también estuvo orientado por las exigencias externas de los organismos que estaban colaborando en la integración de España al contexto global. Así, la necesidad de mano de obra cualificada y adaptada a los nuevos tiempos, y de la ampliación del derecho a la educación a la mayor parte de la población, se convirtieron en los puntos centrales de actuación. Estos cambios llevados a cabo por el régimen, en realidad, con el único objetivo de permanecer en el poder, fomentaron un proceso de democratización de la educación que, según Cayuela, abrió grietas por las que se introdujeron formas de resistencias destructoras de la dictadura.

Cada uno de los bloques concluye con el análisis de las distintas formas de sub-

2 *Ibid.*, p. 243.

jetividad que cristalizaron en la España franquista. Los dispositivos biopolíticos activados durante el primer período fueron calando en la sociedad española hasta configurar lo que Cayuela denomina “*homo patiens*”, la forma de subjetividad propia de la posguerra caracterizada por la pasividad, la resignación y la sobriedad de aquel individuo “capaz de soportar las privaciones en pro de la grandeza de la Patria, destinado a vivir estoicamente en el sufrimiento”³. Según la tesis que sostiene el autor, fue precisamente este modelo de subjetividad “la piedra angular sobre la que pudo sostenerse aquel sistema político”⁴. Por su parte, el periodo desarrollista manifestará su propia singularidad basada en una ambivalencia: si, por un lado, la reactualización de los dispositivos biopolíticos del régimen, así como la activación de otros nuevos, revelaron “su idiosincrática capacidad de adaptación”⁵, por otro, esta obra demuestra que no fue lo suficientemente potente para generar “formas de subjetivación que hubieran permitido el sostenimiento de la dictadura”⁶. De hecho, Cayuela defiende que fue precisamente esta adaptación de los mecanismos biopolíticos lo que favoreció la emergencia de modos de resistencia, convertidos en auténticas “revueltas de conducta” a las que el aparato tardofranquista no pudo hacer frente. Es importante señalar que el autor no espera a esta última fase de una dictadura ya erosionada para recuperar distintos escenarios de resistencia, sino que alude a ellos incluso en la etapa más represiva del régimen. Y es que también en el primer franquismo, y a pesar del triunfo del *homo patiens*, tuvieron lugar formas de resistencia que, aunque muy

reducidas, permiten iluminar aquel periodo como intermitentes momentos de lucidez en un contexto de plena ofuscación social.

Sin duda, la obra cumple con el propósito de dilucidar la configuración y desarrollo de la gubernamentalidad franquista, así como sus particularidades y el modo en que los dispositivos biopolíticos penetraron en la “las almas de los españoles” articulando ciertas formas de subjetividad. Pero lejos de tratarse de un objetivo cerrado, abre novedosas e inquietantes preguntas que invitan a reflexionar críticamente sobre qué es lo que permanece de aquel sistema en nuestra sociedad actual y del *homo patiens* en nosotros mismos.

Tras una transición a la democracia basada en lo que se denominó “pacto de olvido”, el debate académico y público sobre la dictadura franquista y su dolorosa huella aparece como indicio de avance en la lucha contra la “amnesia colectiva”. En mi opinión, *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco*, demuestra que esa labor permanece latente, y lo hace ofreciendo un excelente ejercicio de memoria, de exploración socio-histórica y de reflexión filosófica y política. Si, como decía María Zambrano, “es siempre y para todo pueblo, imprescindible una imagen del pasado inmediato, como examen de los propios errores y espejismos”⁷, Salvador Cayuela aporta con este trabajo una herramienta fundamental para examinar nuestro sombrío pasado como parte indiscernible de nuestros espejismos presentes.

Agustina Varela Manograsso
(Universidad de Murcia)

3 *Ibid.*, p. 206.

4 *Ibid.*, p. 207.

5 *Ibid.*, p. 241.

6 *Ibid.*, p. 309.

7 Zambrano, M., “Amo mi exilio”, en *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 65.

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/233691>

DE LUCA, Pina y LAURENZI, Elena: *Por amor de materia. Ensayos sobre María Zambrano. Un entramado a cuatro manos*. Traducción de Consuelo Pascual Escagedo, Madrid, Plaza y Valdés, 2014.

El libro *Por amor de materia. Ensayos sobre María Zambrano. Un entramado a cuatro manos* es una recopilación de ensayos escritos, tal y como se indica en el título, a cuatro manos. Sus autoras, Elena Laurenzi y Pina de Luca, son dos reconocidas traductoras e investigadoras de la obra y el pensamiento de María Zambrano.

Los ensayos incluidos en este volumen tienen la originalidad de adentrarse en algunas de las principales problemáticas tratadas por Zambrano, sirviéndose de la materia como hilo conductor. La materia se concreta en Zambrano mediante una serie de nociones recurrentes a lo largo de su obra. Sea mediante la metáfora de la luz en sus diferentes variantes, las entrañas, el corazón, los sentidos o la pintura, la materia aparece como aquello que pone límites a nuestra conciencia y que, al mismo tiempo, puede conectarnos con el fondo último de la realidad, lo sagrado. Por esta razón, la materia no se presenta como un elemento aislado en la filosofía de Zambrano, sino que es estudiada en la relación que el ser humano establece con ella. Respecto a esto, cobra sentido el título del libro que nos ocupa *Por amor de materia*. Si entendemos el amor como Zambrano lo define en *El hombre y lo divino*: una búsqueda de lo otro, «un ir y venir entre las zonas antagónicas de la realidad», entonces *por amor de materia* podría interpretarse como una investigación del contacto que establece la razón con el elemento antagónico de la materia. Pues la realidad, según Zambrano, se nos ofrece siempre a través de una mediación.

De ahí, como no podía ser de otra manera, que la referencia a la noción de piedad zambraniana sea otra constante en estos ensayos.

La piedad tiene el sentido para Zambrano de «un relacionarse» o «un saber tratar» con lo otro. En resumidas cuentas, una forma de relacionarse con la otredad que, por otro lado, no anula las diferencias de cada uno de los elementos. Al contrario, en la piedad se da un intercambio donde los componentes de la relación dejan una marca en el otro. Sin fusión ni anulación, pues ambos permanecen como entidades distintas. Esto es lo que Pina de Luca define como «contagio del logos por la materia» y a lo que se refiere Elena Laurenzi con una suerte de «filosofía de la materia». A través de esta terminología, ambas autoras señalan la «contaminación» mutua entre razón y materia presente en la filosofía de Zambrano.

En este libro, las autoras exploran la materia en distintos lugares, y lo llevan a cabo a través de problemáticas que siguen siendo de gran contemporaneidad a pesar del paso del tiempo. Debates en torno al lenguaje, la condición humana, el género y la libertad, entre otros, que son repensados a partir de Zambrano, y con una prosa poética y rigurosa al mismo tiempo.

El ensayo que abre el libro está dedicado a dos cuestiones relacionadas entre sí que son claves en la comprensión del pensamiento de Zambrano. Por un lado, la lengua –«lengua mixta» como la denomina Pina de Luca– y, por el otro, la noción de razón poética. Del estudio de la lengua y la razón se pasa a un trabajo comparatístico, llevado a cabo por Elena Laurenzi, entre Calvino y Zambrano que toma como punto de unión el concepto de levedad: levedad, gravedad y peso como condiciones asumidas por Zambrano. El siguiente artículo, explora la mate-

ria desde una perspectiva distinta. De Luca aborda la noción de criatura en Zambrano, el «siempre naciente», en una reflexión sobre la condición humana. A continuación, se nos presenta otra problemática de total vigencia como es el tema del género. Laurenzi desarrolla un estudio comparativo entre Zambrano y Chacel, en esta ocasión, analizando la respuesta de ambas pensadoras al debate sobre la diferencia de los sexos que tuvo lugar entre los intelectuales en *Revista de Occidente* en los años '20, subrayando el posicionamiento de Zambrano como crítica a la razón hegemónica. Junto a este caso tenemos, asimismo, la reflexión de Pina de Luca en torno a Antígona. Esta figura femenina, recuperada por Zambrano en *La tumba de Antígona*, es retomada aquí para plantear su posición como mujer mediadora capaz de lidiar con la alteridad. En penúltimo lugar, el libro presenta la cuestión fundamental de la libertad. Laurenzi estudia la paradoja de la libertad en Zambrano, planteando la cuestión de si la necesidad y la limitación que

deriva de lo material no será acaso una condición constitutiva de la libertad. Finalmente y a modo de conclusión abierta, queda el último capítulo del libro «... para no concluir», que se abre como una invitación al lector, para que sea éste quien retome y continúe la necesaria tarea de la interpretación.

La materia aparece como el sonido de fondo que acompaña los sugestivos e interesantes trabajos de este libro. Una atención sobre la materia que se propone como apuesta filosófica y como actitud frente a la vida y sus conflictos. Estamos ante una manera novedosa de filosofar que pretende aproximarse a la vida, y que se sitúa en la intersección de nuestra relación con ella. Así pues, hilvanando logos y materia, a cuatro manos, Elena Laurenzi y Pina de Luca acompañan a quien se adentra en el libro que nos ocupa a pensar «con» y a partir de Zambrano los problemas de nuestro tiempo.

Patricia Palomar Galdón
(Universidad de Barcelona)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/239731>

LÓPEZ ARNAL, Salvador: *Manuel Sacristán y la obra del lógico y filósofo norteamericano Willard Van Orman Quine*. Ediciones del Genal, Málaga, 2015, 149 pp.

En toda trayectoria intelectual es posible rastrear la presencia e influencia que en ella han tenido el pensamiento y las obras de los autores hoy considerados “clásicos”. Así nos lo muestra Salvador López Arnal en su libro *Manuel Sacristán y la obra del lógico y filósofo norteamericano Willard Van Orman Quine* al ofrecernos una panorámica amplia y rigurosa de la influencia y presencia del brillante lógico y filósofo W. Van Quine (1908-2000) en el hacer filosófico y académico de Manuel Sacristán Luzón

(1925-1985), «uno de los grandes filósofos, lógicos e intelectuales hispánicos de la pasada centuria» (p. 110).

El autor cuenta con reconocimiento más que suficiente para llevar a cabo esta tarea. Salvador López Arnal no solamente es discípulo de Manuel Sacristán sino también uno de los mayores investigadores y divulgadores de su pensamiento. Así lo atestigua su amplio repertorio bibliográfico dedicado al lógico y filósofo madrileño, del cual cabría destacar varios de sus

trabajos como coordinador y colaborador en obras colectivas –*Homenaje a Manuel Sacristán: escritos sindicales y de política educativa* (1997), *30 años después: acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”* (1999) o *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán* (2007), entre otras– así como más de una quincena de artículos –basten como ejemplo *Noticia de Manuel Sacristán Luzón* (1998) o *El legado de Manuel Sacristán: una aproximación crítica a nuestro presente y alternativas al modelo político y económico* (2015)–.

La obra despliega su contenido central a lo largo de once capítulos cuyo orden expositivo trata de respetar el orden cronológico de los hechos narrados y mostrados en ella. Ello permite al lector tanto acercarse a algunas etapas de la vida de Sacristán como vislumbrar la progresiva influencia del pensamiento y obra de Quine en su quehacer filosófico y académico. Tras los capítulos principales, el libro se cierra con siete anexos cuya función es complementar, ampliar o incluso soportar documentalmente los contenidos anteriormente expuestos.

En el primer capítulo («*Admirando a un clásico*»), de carácter introductorio, se señala que Quine fue frecuentemente referenciado y presentado por Sacristán como todo un clásico de la lógica y filosofía contemporáneas; esto es, como «una fuente de inspiración que define las motivaciones básicas de su pensamiento» (p. 16). Esta muestra de admiración por parte de Sacristán hacia el autor norteamericano encontraría su base fundamental en la capacidad que éste vio en Quine a la hora de ampliar las perspectivas de la epistemología contemporánea y de ocuparse con rigor de los problemas de fundamentación de las ciencias. La admiración y múltiples referencias

que Sacristán hizo de Quine a lo largo de su trayectoria filosófico-académica no son –tal y como sostiene Salvador López Arnal– en ningún modo ocasionales, sino que el filósofo y lógico norteamericano estuvo manifiestamente presente en el pensamiento y labor de Sacristán en varias de las etapas y trabajos de su vida. El autor dedica a fundamentar esta proposición el resto de la obra.

De este modo, en el segundo capítulo titulado «*Contra el convencionalismo*», después de realizar una breve aproximación biográfica a la figura de Quine y a las influencias en el ámbito académico de su producción filosófica, se analizan y exponen las primeras referencias y notas personales que el lógico y filósofo madrileño hizo del lógico y filósofo norteamericano, siendo especialmente destacadas aquellas realizadas en el trabajo *Filosofía. La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial* (1958), donde Sacristán trata el neopositivismo y discute la (im)pertinencia de la posición convencionalista en la “teoría de la ciencia”.

Un acercamiento más profundo por parte de Sacristán a las obras de Quine podemos encontrarlo en la traducción que éste llevó a cabo de *Methods of Logic* (1950), editada en 1962 por Zetein. Precisamente a tratar algunas cuestiones relacionadas con la labor de traducción como las motivaciones que llevaron a Sacristán a la realización de esta tarea, los comentarios de traducción realizados y algunas anotaciones personales tomadas por Sacristán durante su lectura está dedicado el tercer capítulo del libro, «*Los métodos de la lógica*».

En el capítulo cuatro, que lleva por nombre «*Desde un punto de vista lógico*», se nos muestra de forma detallada la aproximación analítica que Manuel Sacristán realiza a *From a Logical Point of View* (1953). Aproximación que queda especialmente

recogida en el texto de la solapa y en la presentación de la primera edición en lengua castellana de la citada obra, editada por Ariel para la Colección Zetein en 1962. En ese importante texto de presentación, el «más extenso que escribiera [Sacristán] sobre la filosofía de la lógica y de la ciencia de Quine» (p. 36), el lógico y filósofo hispano pretendía «facilitar al lector no familiarizado con la lógica el acceso al texto de Quine» (p. 40) a la vez que hacer valer el trabajo realizado por el lógico y filósofo norteamericano a la hora de presentar las técnicas de la “inferencia natural” y de reflexionar sobre los problemas fundamentales de la lógica (en especial sobre el problema de los universales).

Una presentación más centrada en la vida de Sacristán y en la situación socio-académica de la España de los años 60 es ofrecida en el quinto capítulo, «*Unas oposiciones hegemónicas por el Opus Dei*». Allí, se explica con cierto nivel de detalle el dilatado y deplorable proceso político y académico que tuvo lugar en el transcurso de las oposiciones para la ocupación de la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia, en las que participó Sacristán. Proceso que abarca desde la publicación de la convocatoria a concurso en 1958 hasta la resolución de la plaza a favor de Manuel Garrido Jiménez en 1962. Todo ello se realiza poniendo especial atención, como cabría esperar, en las intenciones de Sacristán a la hora de presentarse al concurso –dada su situación política y el manifiesto «control de los Tribunales por parte de sectores católicos» (p. 52)– y en las múltiples referencias que éste realizó al pensamiento y obra de Quine durante el mismo.

En el sexto capítulo («*Una conferencia sobre formalismos y ciencias humanas*») se analizan las referencias que Sacristán realizó al autor norteamericano en dos de sus ponencias: en el seminario *Cinco lecciones*

sobre ciencia natural y filosofía en Occidente: ayer y hoy (1960) y, especialmente, en la conferencia *Formalismos y ciencias humanas* (1962), donde «lo primero que anota Sacristán es que en realidad la diferencia de situación epistemológica entre las ciencias naturales y las sociales no es tan global» (p. 72) dada la posibilidad de formalizar también las ciencias sociales (entendiendo “lo formal” en el sentido de Quine, esto es, como el establecimiento del marco de posibilidad del conocimiento).

Si el capítulo anterior se refería a las referencias realizadas por Sacristán al pensamiento y obras del lógico y filósofo norteamericano en algunas de sus ponencias, en el séptimo capítulo, titulado «*La obra de Quine en las introducciones*», se realiza la misma actividad pero esta vez aplicada a dos manuales escritos por Sacristán: *Introducción a la lógica y al análisis formal* (1964) y *Lógica elemental* (1996) (aún cuando se menciona también que en la entrada «Lógica formal» realizada por Sacristán para la Enciclopedia Larousse (1967) éste «volvía a recordar a Quine y *Los métodos de la lógica*» (p. 81) en la bibliografía).

En «*Palabra y objeto*», el octavo capítulo de la obra, se analiza el trabajo de traducción llevado a cabo por Sacristán de *Word and Object* (1960) para la editorial Labor en 1968. Para ello, se sigue un esquema expositivo similar al que aparecía en el capítulo dedicado a *Los métodos de la lógica*: primeramente, se presentan las notas de traducción más relevantes y, posteriormente, se muestran y analizan los comentarios que Sacristán realizó al primer capítulo de la mencionada obra, titulado «*Lenguaje y verdad*» (el resto de comentarios realizados a esta obra se recogen en el sexto anexo del libro).

Más adelante, en el noveno capítulo («*Filosofía de la lógica*»), se menciona la

labor de coordinación de la traducción del *Diccionario de filosofía* (1960) de Dagobert D. Runes (1902–1982) llevada a cabo por Sacristán en 1969. Diccionario que tuvo como complemento en su primera edición española tanto información adicional en algunos de los artículos originales como una serie de nuevos artículos añadidos. Entre los artículos nuevos, se encontraba uno referido a Willard Van Orman Quine que, como resulta esperable, fue firmado por el propio Sacristán. Por otro lado, en este capítulo también se expone el proceso de contratación de Manuel Sacristán para la traducción de *Philosophy of Logic* (1970) –iniciado en 1972 por Javier Pradera (bajo recomendación de Javier Muguerza)–, así como algunas de las notas de traducción más relevantes y los breves comentarios y anotaciones personales que Sacristán realizó de dicha obra.

Avanzando un poco más en el tiempo, en «*Las raíces de la referencia*» (décimo capítulo) se analizan de forma muy breve los elementos más significativos de la traducción llevada a cabo por Sacristán en 1977 de la obra de Quine *The Roots of Reference* (1974). El análisis hace referencia tanto al texto de la solapa de dicha edición, «cuya autoría cabe atribuir a Sacristán» (p. 106), como a la observación realizada por el filósofo y lógico hispano a la “Introducción” elaborada por Nelson Goodman para la edición inglesa.

En el último capítulo («*Una carta desde Harvard*») Salvador López Arnal, basándose en una carta que el propio Quine le hizo llegar desde Harvard, certifica que Sacristán no tuvo correspondencia y relación personal alguna con el autor norteamericano, y que éste únicamente conocía a aquél por su papel como traductor de algunos de sus trabajos.

Cerrando y complementando la obra objeto de esta reseña encontramos –tal y

como se mencionó con anterioridad– siete valiosos anexos. El primero («*Sobre Juan de Santo Tomás*») incluye algunas notas halladas en la memoria de la oposición de 1962 de Manuel Sacristán en las que se hacía referencia al lógico tomista Juan de Santo Tomás, a quien el madrileño elogió en varias ocasiones. En el anexo segundo («*Presentación de la traducción castellana de A. G. Papandreou, La economía como ciencia*») se nos ofrece la presentación realizada por Sacristán a la traducción castellana de *Economics as a Science* (1961), donde se hace evidente su posición inicial en lo que respecta a la metodología de las ciencias sociales. También se incluyen otros textos pertenecientes a otros trabajos del filósofo y lógico hispano relacionados con esta temática. En el tercer anexo («*Sobre Formalismo y ciencias humanas*»), se nos muestra tanto el texto de la solapa elaborado por Sacristán para la edición castellana de *Pensée formelle et sciences de l’homme* (1960) de Gilles Gaston Granger, como las anotaciones personales tomadas por el madrileño durante la lectura de este ensayo. En el cuarto anexo («*Sobre la deducción*») se realiza un comentario y resumen de la exposición que Sacristán realizó sobre la deducción en la materia “Metodología de las ciencias sociales” durante el curso 1981-82. En el quinto («*Acerca del condicional*»), se realiza la misma actividad que en el anexo anterior pero esta vez aplicada a las reflexiones de Sacristán sobre el condicional lógico recogidas en los apuntes para la materia “Fundamentos de Filosofía” del curso 1956-57. En el sexto anexo («*Word and Object. Anotaciones complementarias*») se enumeran los comentarios realizados por Sacristán a los capítulos II y III de la obra de Quine *Word and Object* (los comentarios relativos al capítulo I se encuentran, tal y como se

señaló en su momento, en el octavo capítulo de la obra). En el séptimo y último anexo («*El último examen*») se nos ofrece «el último examen de lógica propuesto por Sacristán a sus alumnos de metodología de las ciencias sociales de la Facultad de Económicas» (p. 144) de la Universidad de Barcelona en junio de 1985.

Todo ello nos sitúa ante una obra bastante completa que cumple de manera excepcional su objetivo principal, de forma breve pero bien fundamentada. No obstante, se echa en falta la presencia de un apartado bibliográfico en el que se dé cuenta de la pluralidad de fuentes consultadas y citadas en el transcurso de la obra así como de otros posibles trabajos que podrían interesar al lector a la hora de profundizar, ya sea en la

temática-objeto, como en asuntos periféricos poco desarrollados. Con todo, y obviando este pequeño detalle, se trata de un libro especialmente recomendable para todo aquél que desee (i) tener información detallada sobre la influencia del pensamiento y trabajos de Quine en el hacer filosófico y académico de Sacristán, (ii) acercarse de manera superficial a algunas tesis y facetas centrales del pensamiento del filósofo norteamericano enriquecidas por los comentarios realizados por Manuel Sacristán o, incluso, (iii) introducirse en determinados aspectos de la vida y trayectoria filosófico-académica de este magnífico filósofo y lógico español.

Sergio Urueña López
(Universidad de Salamanca)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/244021>

CASADO DA ROCHA, Antonio (ed.): *Autonomía con otros. Ensayos sobre bioética*, Madrid-México D. F., Plaza y Valdés, 2014, 236 páginas.

1. La autonomía es una cuestión bioética persistente. Su manifestación más sobresaliente en el ámbito biomédico, el consentimiento informado, desempeñó un papel capital en el documento fundacional de la ética de la investigación, el Código de Núremberg (1947), y lo ha mantenido después (e.g. Declaración de Helsinki, 1964, 2013⁸). El primer principio del Informe Belmont (1979) lleva como enunciado el respeto por las personas, aunque es propiamente una descripción del principio de respeto de la autonomía, denominación elegida por Tom Beauchamp y James Childress desde la primera edición (1979) del libro más influyente de la bioética asistencial, *Principios de ética biomédica* (Beauchamp & Childress, 2013). Así ha sucedido también en el plano legis-

lativo. Ciñéndome al ámbito español, los catálogos de derechos de los pacientes han tenido como eje la autonomía, ya en la Ley General de Sanidad (artículo 10 de la Ley 14/1986, de 25 de abril) y luego de modo más elocuente en la Ley básica de autonomía del paciente (Ley 41/2002, de 14 de noviembre) y las disposiciones autonómicas equivalentes.

Parte importante del debate bioético consiste en la disputa entre quienes critican el desequilibrio entre los principios a favor de la autonomía, que sería el *primus inter pares* (García Llerena, 2012), y quienes afirman que la autonomía actúa en igualdad de condiciones que el resto de principios: no maleficencia, beneficencia y justicia (Beauchamp & Childress, 2013, ix, 101 ss.). En España este

debate discurrió en sentido inverso, pues las críticas (Cortina, 1993; Atienza, 1996; Simón, 2000) apuntaban a la infravaloración de la autonomía y la necesidad de alzaprimarla junto a los principios del denominado nivel 1, propio de la ética de mínimos o del deber: no maleficencia y justicia (Gracia, 1989).

2. Los ensayos bioéticos de *Autonomía con otros* recorren otro camino con un afán común: alejarse de la autonomía engreída e ilusamente independiente de los comienzos de la reflexión bioética y buscar nuevos significados para ella. Una autonomía vinculada con uno mismo y con los demás, intersubjetiva, humilde, no ideal y no puramente racional, coloreada por las emociones. La autonomía es como el agua, un elemento vital para el ser humano que se presenta en diferentes estados (aquella: líquido, sólido, gaseoso; ésta: decisorio, funcional, informativo), con volumen y fuerza variables, de manera que su descripción completa requiere atender sus diversas formas o manifestaciones.

La introducción del editor del libro, Antonio Casado da Rocha, resume los capítulos, su genealogía y su contexto, revelando los antecedentes y otras aportaciones coetáneas. Por encima de otros rasgos destacaría su autenticidad, es decir, el ejercicio de cultura bioética postulado por sus autores, que comparece desde el comienzo como ensayo de bioética narrativa a partir de una obra del jurista y escritor alemán Bernhard Schlink (Schlink, 2012).

Me parece un acierto elegir la contribución de Ángel Puyol como capítulo 1 (“Un fundamento inesperado para la autonomía en la bioética actual”), advirtiendo de la necesidad de precisión filosófica y conceptual para examinar la autonomía. Un repaso al manejo de las concepciones kantiana, milliana y libertaria dominantes en el discurso bioético explica la idolatría de la auto-

nomía y conduce a la tesis de que tratamos a los individuos como autónomos por razones prudenciales o pragmáticas, y no porque la libertad con la que deciden sea algo bueno en sí; esto es, no por su autonomía.

El fracaso de los intentos de fundamentar la autonomía mueve a buscar nuevas respuestas. Tras fijar en el capítulo inicial el estado de la cuestión, los restantes capítulos muestran el carácter poliédrico de la autonomía bioética. Si acaso el lector podría acudir después al capítulo 3 (“Los múltiples conceptos de autonomía en bioética”), donde Ion Arrieta amplía el panorama de las concepciones bioéticas de la autonomía. La autonomía personal, negativa, de principios, relacional o naturalizada son descritas a partir de la obra de sus defensores y/o críticos, exponiendo después sus deficiencias en los ámbitos asistencial e investigador para concluir afirmando la necesidad de una autonomía relacional, más carnal y menos formalista.

La llamada o encuentro con el otro de resonancias lévinasianas es el núcleo de la nueva ética médica propuesta por Alfred Tauber, expuesta parcialmente en el capítulo 9 (“Hacia una nueva ética médica (fragmentos)”), que es parte del libro *Confesiones de un médico* (Tauber, 2011). Antes, Omar García Zabaleta introduce el pensamiento de este autor en el capítulo 8 (“Los límites de la autonomía: un diálogo con Alfred Tauber”) y compendia los aspectos vinculados a la autonomía del debate que la edición española del libro generó entre estudiosos de las humanidades médicas y la bioética (cfr. la sección monográfica “Debate: Alfred Tauber y las confesiones de un médico” del número 8 (2012) de la revista *dilemata: Revista internacional de éticas aplicadas*).

La interdependencia, la cooperación y la interacción son las expresiones de la autonomía con otros de los capítulos 4 (“La noción de autonomía en biología: aportaciones,

retos y discusiones”, de Arantza Etxeberria y Álvaro Moreno) y 5 (“Enacción y autonomía: cómo el mundo social obra sentido mediante la participación”, de Hanne De Jaegher), que enseñan cómo la defensa de una nueva concepción de la autonomía no se limita a la filosofía moral, sino que la biología, las ciencias cognitivas y las ciencias sociales evolucionan y comparten caminos como la participación, la agencia y la importancia de las emociones para lograr una idea interactiva de autonomía.

El libro dedica un espacio a la autonomía aplicada. En el capítulo 6 (“El papel de los comités en bioética”) Mabel Marijuán e Ismael Etxeberria-Agiriano dan cuenta del tímido proceso de institucionalización de la bioética a través de los comités de ética asistencial y los comités de ética de la investigación, que ejemplifican con su puesta en marcha y desarrollo en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Identifican así varios problemas de la evaluación y configuración de la autonomía y reivindican una autonomía responsable y relacional para que cada individuo contribuya al sostenimiento de la asistencia y de la investigación científica. Este enfoque se acentúa en el capítulo 7 (“La participación ciudadana en ciencia y tecnología”), donde Marila Lázaro parte de la problemática convivencia del conocimiento de los expertos y de los legos, en concreto en torno a las denominadas conferencias de consenso, para examinar la vigencia de la concepción tradicional de la ciencia desde una perspectiva ética y democrática y las posibilidades de institucionalización de nuevas formas de gestión del conocimiento científico y tecnológico. Frente a las orientaciones tecnocráticas la autora ofrece argumentos a favor de una ciencia ciudadana y de una ciudadanía científica y tecnológica que expresan una perspectiva cívica de la bioética coherente con otros capítulos del libro.

El capítulo 2 (“Autonomía y enfermedad: qué puede aportar la filosofía de la medicina a la bioética”) contiene la propuesta más audaz sobre la autonomía bioética y vale como epítome del libro. Antonio Casado da Rocha y Arantza Etxeberria redefinen desde la filosofía de la medicina los conceptos decisivos de salud y enfermedad a partir de una triple perspectiva: profesional, paciente y sociedad, que luego proyectan sobre la bioética principialista de Georgetown (Beauchamp & Childress, 2013). De ese modo confirman que las concepciones estándar o sustantivas de la autonomía no contemplan la situación real de muchos usuarios y enfermos, siendo preciso un modelo de “autonomía en la enfermedad” menos abstracto y más orientado a la experiencia subjetiva de cada paciente.

La autonomía decisoria debe completarse con la autonomía funcional (Naik et al., 2009). A estas dos se añade la autonomía informativa (Seoane, 2010), y a ellas Casado y Etxeberria incorporan una cuarta, la autonomía narrativa (Casado da Rocha, 2014), que es una autonomía interactiva y diacrónica, constituida por un diálogo a lo largo del tiempo. Estas cuatro dimensiones de la autonomía son clasificadas con arreglo a dos ejes. De acuerdo con un primer eje temporal la autonomía decisoria y la autonomía informativa son sincrónicas, limitadas a un momento puntual de toma de decisiones o de gestión de la información; en cambio, son diacrónicas la autonomía funcional, centrada en la evolución de la autonomía del paciente a lo largo del tiempo y en sus prácticas continuadas de autocuidado, y la autonomía narrativa, que genera relatos o historias de una persona relacionando pasado, presente y futuro. En función del segundo eje de análisis, la autonomía decisoria y la funcional son constitutivas, porque son propiedades de los pacientes en relación a sí mismos, mientras

que la autonomía informativa y la narrativa son interactivas, porque se refieren a los pacientes en relación a otros.

A diferencia de los autores, yo preferiría hablar de autonomía en o para la salud en lugar de autonomía en la enfermedad, pero es cierto que esta última aporta verosimilitud y realismo a la autonomía y contempla las limitaciones derivadas de nuestra menesterosidad y vulnerabilidad. Además, estoy de acuerdo con ellos en la pluridimensionalidad de la autonomía: se debe hablar de autonomías y no de autonomía, pero discrepo de la consideración de la autonomía narrativa como una cuarta dimensión, equiparable a las autonomías decisoria, funcional e informativa, al menos según sus parámetros. La autonomía narrativa puede brindar una nueva perspectiva para relatar el comportamiento de un sujeto desde una concepción de autonomía compartida y relacional, pues nuestro relato y nuestra identidad se configuran en diálogo y relación, pero no es una dimensión semejante a las restantes. Además, una concepción más individualista de la autonomía también podría ser narrada diacrónicamente, aunque como soliloquio o monólogo y no como diálogo. Asimismo, creo que la autonomía informativa podría ser concebida de forma constitutiva, al igual que la decisoria y la funcional, y que éstas podrían ser concebidas a su vez de modo interactivo.

En otro orden de cosas, todo ejercicio de la autonomía puede ser entendido y explicado como un ejercicio puntual o sincrónico: la manifestación de una decisión mediante el consentimiento informado (autonomía decisoria), la gestión del uso o la comunicación de una información personal (autonomía informativa) y la realización de aquella decisión que antes he elegido (autonomía funcional), mas también puede hacerse desde una perspectiva diacrónica, como evolución a lo largo del tiempo: la relación clínica como

proceso comunicativo y deliberativo entre profesionales y pacientes es un diálogo sostenido en el tiempo que implica elecciones y toma de decisiones, por ejemplo planificando los cuidados que quiero recibir en una futura situación de incapacidad para decidir autónomamente (autonomía decisoria), o la selección de las personas que pueden conocer o con quienes quiero compartir confidencialmente mi situación de salud (autonomía informativa), o la realización de las decisiones que, en razón de mi situación de salud, aún puedo ejecutar por mí mismo y aquéllas que paulatinamente requerirán un sistema de apoyos o una asistencia crecientes (autonomía funcional).

3. Dédalo aconsejó prudencia a su hijo Ícaro: no vuelas muy cerca del sol, para evitar que éste derrita o funda la cera, ni muy próximo al mar, para que no se humedezcan las alas y seas incapaz de remontar el vuelo por su peso. Fuera por orgullo, desobediencia, *hýbris*, ansia de descubrimiento o temeridad, la autonomía de Ícaro condujo a un resultado no deseado. Como Dédalo, el libro editado por Antonio Casado da Rocha advierte de que la hipertrofia de la autonomía equivale a un autonomismo o autonomía mal entendida, irreal y tóxica para la relación clínica o investigadora, y aconseja varios caminos hacia una autonomía que se reconozca a sí misma entre y con los otros.

4. *El último verano* (Schlink, 2012) es una joya bioética y literaria que sirve para pensar la autonomía. Las dificultades de la convivencia y el gobierno del azar o de lo que está fuera de nuestro alcance (la *tyché*) frente a nuestra encumbrada autonomía. La fuerza normativa de lo fáctico y lo consuetudinario, y la débil resistencia que las elecciones pueden oponer a los hábitos y acontecimientos de la vida. Los problemas de la elección y la inevitabilidad de elegir. La imposibilidad de preparar la felicidad *a priori* y la dificultad de

hallarla, pues es una fórmula magistral personalizada que no resulta de la suma o agregación de sus partes. La escasez de elecciones deliberadas y genuinas, pues la mayor parte de nuestras acciones no viene precedida de una decisión sino de una repetición asentada en el hábito o en la comparación. El riesgo de deslumbrarnos con una felicidad definida de modo tan laxo que dé cabida incluso a situaciones contrarias a ella pero favorables en su conjunto para nuestra vida.

En el cuento sorprende la firmeza y precisión del quejumbroso diagnóstico de la relación que hace la mujer del protagonista, y luego conmueve su franqueza acerca de la imposibilidad de recuperar los años perdidos y de los riesgos de acabar instrumentalizando a los seres queridos (Schlink, 2012, 162, 166, 173). La mujer, en realidad, le está diciendo con tristeza a su marido: bastaba con mirar y reflexionar para resolver tus incógnitas. El protagonista, perdido, intenta ser quien no es pero sí como cree que los otros querrían que fuese, aunque su modo de vida perdura y condiciona todo lo demás. Aparece entonces el tema bioético de la gestión del final de la vida acompañado del fundamentado reproche conyugal por la opción individualista del suicidio médicamente asistido aislado (Schlink, 2012, 185), que es resultado del extravío, del temor a la muerte y del temor a hacer daño a los seres queridos. Es un relato de cómo se nubla el juicio pretendiendo hacer lo que no hemos decidido pero pensamos que deberíamos decidir para complacer a los demás. Teatralizar el final de la vida o la muerte, en lugar de tratarla como una etapa vital, no conduce a nada bueno. Para normalizar la muerte hay que hacer lo propio previamente con la vida, y aquí es difícil por la impostura de la forma de vida anterior. El final ficticio o impostado de la vida es una huida, y tal desajuste

provoca lo contrario de lo pretendido: la decisión individual buscaba la compañía, pero desemboca en una soledad no querida, es decir, en el aislamiento, en la casa vacía (Schlink, 2012, 187 ss.), que es peor que el dolor y que devasta al protagonista, pues la fuente principal de sufrimiento y pesar es sentirse separado. El cuento nos revela que no cabe planificación anticipada de uno solo ni decisión aislada, sino autonomía conjunta o con otros, aunque aquí esto solo se aprende en el umbral del error, cuando el miedo a la muerte remite a los demás (Schlink, 2012, 194-195).

Referencias bibliográficas

- Atienza, M. (1996), "Juridificar la bioética. Una propuesta metodológica", *Claves de razón práctica*, nº 61, pp. 2-15.
- Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (2013), *Principles of biomedical ethics*, 7th edition, New York, Oxford University Press.
- Casado da Rocha, A. (2014), "Narrative autonomy. Three literary models of healthcare in the end of life", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, nº 23/2, pp. 200-208.
- Cortina, A. (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.
- García Llerena, V. M. (2012), *De la bioética a la biojurídica: el principialismo y sus alternativas*, Granada, Comares.
- Gracia, D. (1989), *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema.
- Naik, A. D., Dyer, C. B.; Kunik, M. E.; McCullough, L. B. (2009), "Patient autonomy for the management of chronic conditions: a two-component reconceptualization", *American Journal of Bioethics*, nº 9/2, pp. 23-30.
- Schlink, B. (2012), "El último verano", en *Mentiras de verano*, traducción de Txaro Santoro, Barcelona, Anagrama, pp. 157-195.

Seoane, J. A. (2010), “Las autonomías del paciente”, *dilemata*, nº 3, pp. 61-75.

Simón, P. (2000), *El consentimiento informado: historia, teoría y práctica*, Madrid, Triacastela.

Tauber A. (2011), *Confesiones de un médico. Un ensayo filosófico*, traducción de Antonio Casado da Rocha, Madrid, Triacastela.

José Antonio Seoane
(Universidade da Coruña)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/247971>

JAVIER SAN MARTÍN: *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015, 204 pp.

Javier San Martín, Catedrático de Filosofía de la UNED y creador de la Sociedad Española de Fenomenología (1988), de la que actualmente es Presidente honorífico, es de sobra conocido en el ámbito académico nacional e internacional, destacado investigador de la filosofía de José Ortega y Gasset, fenomenología y antropología filosófica. Reconocido especialista en la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938), a la que ha dedicado trabajos tan importantes como *La estructura del método fenomenológico* (UNED, Madrid, 1986), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos* (UNED, Madrid, 1994) o *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología* (Anthropos, Barcelona, 1987, reeditado en Biblioteca Nueva, Madrid, 2008). La obra que ahora comentamos, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, nos ofrece, si se me permite la expresión, una “puesta a punto” de la fenomenología husserliana. Como va indicado en el subtítulo, la obra recoge cinco *lecciones* que el profesor San Martín impartió en la universidad mexicana de Guanajuato en el Programa de Doctorado en Filosofía en 2012. Esto implica

que el lector a quien va dirigido posee unos conocimientos básicos de la fenomenología de Husserl, si bien, como indica el propio San Martín, su comprensión es viable para cualquier lector de filosofía con unos conocimientos básicos de ésta (p. 20). Y me permito añadir que la lectura de esta obra no es sólo viable, sino muy recomendable –por no decir exigida– a todo estudiante, profesional o simplemente interesado en fenomenología, en particular, y en filosofía contemporánea, en general, pues al movimiento fundado por Husserl, nos recuerda San Martín, pertenecen autores tan importantes como Heidegger, Ortega y Gasset, Zubiri, Merleau-Ponty, Sartre, A. Gurwitsch, Lèvinas, Ricoeur, Blumenberg o Hannah Arendt (p. 38, nota).

Contrasta, pues, la importancia e influencia de Husserl en el pensamiento filosófico actual con su deficiente y tergiversada recepción e interpretación, ya que Husserl ha pasado al ideario filosófico como un idealista trascendental ocupado en cuestiones epistemológicas y psicológicas, de ahí que el *movimiento fenomenológico* que éste inició en 1900 con las *Investigaciones lógicas* se haya considerado, en muchos casos, superado y obsoleto tan pronto como la filosofía de su fundador. Sin embargo, esto no

obedece más que a un cliché filosófico, que responde a lo que San Martín denomina el “Husserl convencional”, caracterizado sistemáticamente por tres puntos: considerar “la epojé como búsqueda de apodicticidad, el sujeto trascendental como único y abstracto, y la reducción trascendental como necesariamente eidética” (p. 53). Frente a este Husserl, San Martín nos muestra –y demuestra, según mi opinión– al auténtico Husserl, al filósofo unitario y consecuente, cuya obra responde, de principio a fin, a una *intención* unívoca y constante, de ahí que San Martín defienda “una visión coherente de la totalidad de la obra desde una perspectiva teleológica” (p. 124, nota).

El título de la obra, *La nueva imagen de Husserl*, nos indica ya que no se trata en ningún caso de la *aparición* de un “nuevo Husserl”, pues éste siempre había estado ahí, tal y como San Martín había venido mostrando y defendiendo desde sus primeros trabajos, sino que se trata, más bien, de la nueva “imagen” de Husserl que irrecusablemente se nos impone ante la evidencia textual ofrecida por la sucesiva publicación de los textos inéditos de Husserl. Sin embargo, esta “novedad” no puede suponer más que una confirmación de la lectura *teleológica* de la fenomenología de Husserl mantenida siempre por San Martín, la cual se apoya en la distinción entre la *estructura o teoría* fenomenológica y su *intención o función*, resultando que sólo desde esta última cobra aquélla pleno sentido, de ahí la necesidad de una interpretación *teleológica* de la fenomenología de Husserl. A esta y otras cuestiones análogas dedica San Martín las dos primeras *lecciones*, tituladas “La cuestión del «nuevo» Husserl” (pp. 23-59) y “Las tres etapas universitarias de Husserl: Halle, Gotinga y Friburgo de Brisgovia” (pp. 61-81), trazando esta última un interesante recorrido a través de las tres etapas universitarias de Husserl y poniéndolas en relación

tanto con la labor filosófica en ellas realizada como con las obras publicadas al final de cada etapa.

Quizás sea la tercera *lección*, dedicada a “La revisión de las *Ideas* de 1913” (pp. 83-125), la más densa y compleja, pero en ella se ventila una parte fundamental de la obra, pues allí se explican los problemas fundamentales de *Ideas I* (1913), texto al que suelen remitirse invariablemente los críticos de Husserl, siendo ya la “crítica al concepto de reflexión” un tópico en el imaginario filosófico. De ello se ocupa San Martín, recordándonos que este primer libro persigue “un análisis general de la subjetividad, del yo o de la vida trascendental” (p. 86), y que sólo en relación con el segundo libro, *Ideas II*, dedicado “a analizar ya en concreto un conjunto de objetos que se dan en la conciencia trascendental”, concretamente el “mundo animal”, el “mundo humano” o “ser humano” y el “mundo cultural” (*Geist*) o “cultura” (p. 86), queda completada la lectura del primero. Sin embargo, estos análisis se enmarcan, en principio, en un plano psicológico –y no trascendental–, de ahí la problematización de esta obra y la ambigua interpretación de que ha sido objeto. Justamente en este movimiento o cambio de perspectivas se juega la fenomenología, de ahí que resulten decisivos textos como *Erste Philosophie I* y *Erste Philosophie II* (1923-1924), donde se explica, por ejemplo, la teoría de los tres *yo*es –el yo natural, el yo fenomenologizante y el yo trascendental–, pues sólo desde esta estructura se entiende el auténtico sentido –trascendental– de nociones centrales como *epojé* y *reducción*, resultando aquélla superada o transfigurada al comprender que la reducción a la *subjetividad trascendental* nos descubre al yo como “sujeto de hábitos”, esto es, a un yo socio-cultural, de modo que, en última instancia, la reducción trascendental no pueda resultar más que *reducción*

intersubjetiva (pp. 108-115). Es así como “el problema de la realidad en la fenomenología” (pp. 116-125) involucra e incorpora –valga la redundancia– al “cuerpo”, pues éste es condición de posibilidad de toda percepción –tanto “animal” como “cultural”–, en la cual se enraíza la “razón originaria” (*Urvernunft*), la “verdad originaria” (*Urwahrheit*) y la “evidencia originaria” (*originäre Evidenz*). Aquí se decide, en definitiva, tanto la comprensión de la fenomenología como una *teoría de la racionalidad fuerte* como el engarce entre el llamado “primer Husserl” –el “convencional” de las *Investigaciones lógicas e Ideas*– y el “segundo” Husserl de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), en torno al cual se articularía este “nuevo” Husserl. Sin embargo, nos muestra San Martín que todos estos “distintos” Husserl se reintegran en un único y coherente Husserl desde la perspectiva expuesta y atendiendo a las evidencias textuales recogidas en los trabajos de los años veinte, tales como *Introducción a la filosofía* (1922-1923) o las *Lecciones de Introducción a la ética* (1920-1924), lo cual es ya objeto de estudio de las dos últimas *lecciones*.

La cuarta *lección*, titulada “Filosofía, vocación e historia: la primera etapa de Friburgo” (pp. 127-156), desarrolla las implicaciones de una convicción latente y permanente en todo el planteamiento de Husserl: “detrás de la configuración de la fenomenología está *el debate por la imagen del ser humano*” (p. 128). Estamos pues ante la vertiente *práctica* de la filosofía o, en palabras de San Martín, “*la función de la fenomenología*” (p. 132), cuyos cuatro temas centrales cabría resumir como sigue: primero, el “sentido de Europa y la cultura filosófica que parecería definir dicho sentido”; segundo, “la ética, pues para la evaluación de la cultura, es imprescindible contar con una ética”; el tercero “viene

determinado por los dos primeros, pues ambos nos llevan a pensar en la función de la filosofía”, función que, en última instancia, vendrá determinada por el interés de “aclarar cuál es el sentido de la «humanidad verdadera»”; y, finalmente, el cuarto tema, la historia, “se deriva también de los anteriores”, ya que ésta “está implicada en el estudio de la función de la filosofía”, si bien, como nos muestra San Martín, “el tema fundamental no era la historia, sino la *función de la filosofía como profesión*. Pero, dado que la filosofía como profesión aparece en la historia, es preciso estudiar la historia” (pp. 132-133). Este último tema, el de las profesiones, nos ofrece un novedoso e interesantísimo hilo conductor entre los temas mencionados: ética, vocación e historia, y todo ello en relación con la problemática de Europa y el sentido de una auténtica cultura filosófica que posibilite una “auténtica humanidad” (*eine echte Humanität*), como afirma Husserl quizás por primera vez en *Erste Philosophie* (Hua VII, 204 s). Especial relevancia cobran en este contexto los artículos sobre “Renovación del hombre y la cultura” (1922-1923), a los que San Martín dedica un agudo comentario (pp. 149-156).

Con esto llegamos a la quinta y última *lección*, “Los dos comienzos de la filosofía: desde las ciencias humanas y desde las ciencias naturales” (pp. 157-186), en la que, al hilo de los citados textos de los años veinte, desembocamos en las problemáticas centrales de *La crisis*, que es, en opinión de San Martín, “sin la más mínima duda, uno de los libros más importantes de la filosofía del siglo XX” (p.175). Sin embargo, San Martín no se limita en su estudio a exponer y comentar el concepto central de *La crisis* –el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*)–, sino que sugiere “un poco más de imaginación para leer en lo que dice Husserl algo más allá que nos interpela a fondo en la actualidad”, pues

San Martín mantiene que “hay una nueva posibilidad de lectura de lo que representa en la actualidad el intento fundamental de este libro: exponer las dos vías nuevas de acceso a la fenomenología” (p. 158). Pero no ya sólo desde *La crisis*, sino acudiendo también a unos textos centrales en esta problemática, las “Conferencias de Londres” (1922), nos presenta San Martín la cuestión de “los caminos a la fenomenología o a la reducción” y la intrínseca relación de ésta con la tarea de la filosofía, que Husserl concibe como “una tarea ética” (p. 163).

Sin desvelar al lector qué caminos o posibilidades se abren en esta novedosa lectura sugerida por San Martín –de modo que invito y sugiero la lectura directa de esta obra–, sí es necesario empero, para finalizar, señalar dos cuestiones centrales. En primer lugar, incidir en cómo San Martín nos muestra una lectura unitaria y coherente de la obra completa de Husserl, y esto en un doble sentido: primero, reconstruyendo la *trayectoria filosófica* de Husserl, desde las *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis* y, segundo, mostrando la intrínseca relación entre *teoría* y *praxis* fenomenológica, pues sólo desde esta correlación cobra sentido la primera, de modo que nociones en principio abstractas y teóricas como *epojé*, *reducción* o *subjetividad trascendental* quedan *concretizadas* y *toman cuerpo* en el marco de la *función práctica* de la fenomenología, tema central, como hemos señalado, de la última obra de Husserl, *La crisis*. La segunda cuestión que deseo señalar atañe a la relación entre la filosofía y el resto de ciencias (naturales o humanas), pues con ello concluye *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Justamente ante la problemática misma de esta cuestión nos encontramos al plantearnos si es la filosofía una ciencia (*Wissenschaft*) más entre las demás ciencias, de modo que pueda ésta equipararse a aquéllas o limitarse a ser una “cien-

cia auxiliar” (*Hilfswissenschaft*) o si, incluso, deba la filosofía disolverse y enmudecer ante aquéllas. San Martín es claro y contundente al respecto: “tanto la neurociencia como la antropología cultural son el mayor desafío de nuestro tiempo a la filosofía” (p. 184). Ante este panorama, nos corresponde a los filósofos o a los que nos dedicamos a la filosofía articular una respuesta razonable y rigurosa desde una filosofía enraizada en *una teoría de la racionalidad fuerte* y desde una imagen del ser humano que no se limite a cuestiones de hecho –siempre contingentes–, pues, como insiste San Martín, no otro sentido tiene la fenomenología de Husserl (p. 129), de ahí la conocida sentencia de *La crisis*: “Ciencias de solo hechos [o meras ciencias de hechos] hacen seres humanos de solo hechos (*Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen*) (Hua VI, p. 4). Aquí se juega todo el sentido de la fenomenología de Husserl, filosofía a cuya comprensión y divulgación ha contribuido como pocos, tanto a nivel nacional como internacional, el profesor Javier San Martín, de quien amistosamente me permito afirmar, recordando el afectuoso comentario que J. Habermas dedicó a H-G. Gadamer, que San Martín ha “urbanizado” como ningún otro discípulo de Husserl la “Provincia husserliana”, facilitándonos su lectura a todos los que nos dedicamos a la filosofía, ya se trate de estudiantes novicios o de consagrados profesores universitarios.

Noé Expósito Ropero¹

1 Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2018 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Contacto: nexposito@fsf.uned.es.

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/248401>

VON UEXKÜLL, Jacob Johann: *Cartas Biológicas a una dama*¹, Buenos Aires, Cactus, 2014. 158 p.

Se trata de un pequeño texto de reciente traducción al español a través del cual el lector puede darse cuenta de lo interesante y original de las ideas de Uexküll, quien es declarado por algunos especialistas como el pionero de la ecología y de la biosemiótica. Las páginas de este texto, sin duda, conforman un compendio de sus principales ideas. Evidentemente, por su alcance mucho más allá de la fisiología, que era su especialidad, puede notarse aquí que sus conceptos entran en el dominio de la filosofía de la naturaleza. El texto, además de las sorpresas propias que depara el singular pensamiento de Uexküll, contagia desde su prólogo el entusiasmo por la posibilidad de descubrir (al público de habla española) a este autor hasta ahora poco accesible, que fuese citado y elogiado por filósofos tan diversos –de Benjamin a Deleuze, pasando por Merleau-Ponty o Agamben–, lo que abonará a su aura como pensador con una producción no tan extensa como influyente para todo aquel que haya estudiado de una forma u otra la filosofía de lo viviente, sobre todo en la primera mitad del siglo XX.

El libro se completa con doce cartas. Habría que decir, antes que nada, que Uexküll plantea una fenomenología de la percepción del mundo, basada en ideas y conceptos kantianos, y hace expresa esa influencia en muchos momentos de la obra. Para él la “apercepción” es guiada por el “Yo” que imprime su sello a cada experiencia, por el ánimo. De manera que no es posible salir del círculo vinculado a nuestros órganos anímicos, ya que los

medios de nuestra experiencia son también sus límites. En *Sonidos*, la primera de las cartas, se dirime sobre la pregunta “¿cómo es que se da una experiencia?” (p. 38) y esta es, a su vez, la pregunta que dará circularidad a la obra. *Colores*, la carta segunda, completa la escala de los sentidos y sostiene que “los cinco sentidos son los cinco dedos con los que el ánimo toca el mundo exterior” (p. 53). Para Uexküll –casi en total clave kantiana– sólo podemos indagar el mundo que nos rodea dentro de los límites y con los medios subjetivos dados, fuera de los cuales el mundo perdería sentido, “se derrumbaría”. *El tiempo*, en la carta tercera, aparece como el posibilizador de la secuencia y el despliegue en serie de las sensaciones de contenido: “el tiempo se proyecta en el mundo exterior con los momentos particulares como un todo y forma parte de los pilares de nuestro mundo” (p. 57). En la cuarta carta: *El espacio*, Uexküll sostiene que “cada sensación de lugar proyectada al exterior proporciona un lugar como propiedad” (2014: 67).

Desde la carta quinta y a partir de la pregunta por el origen de la forma en que el mundo es puesto en consideración, Uexküll señala que “el mundo, tal como se nos aparece en el tiempo y el espacio, está anudado a las relaciones existentes en nuestro ánimo para nuestras sensaciones de orden. Debemos llenar el mundo de lugares, direcciones y momentos” (2014: 81). La carta sexta: *El mundo circundante*, avanza sobre el concepto de *Umwelt*, una de las nociones principales desarrolla-

1 La obra original fue publicada en 1920.

das en el texto, como universo y mundo ambiental, como mundo del pensamiento y como entorno que se abre y se vuelve mundo, en definitiva como *mundo circundante*. *Umwelt* es, entonces, el medio que rodea a los seres vivos, y según lo observamos implica el movimiento del sujeto en la creación de su mundo (2014: 86). Uexküll propone un sistema esquemático en el que los objetos son *portadores de características* con los que el sujeto vivo se relaciona, mediante la percepción, a través de sus órganos sensoriales (i.e. una vía objeto-sujeto) y mediante los efectos a través de los efectores del sujeto (i.e. una vía sujeto-objeto), generando un *círculo funcional*. Pero hay aún una pieza más para entender el concepto de *mundo circundante* y es la idea de *ajustamiento*. Uexküll propone un encastre biunívoco y perfecto entre el organismo viviente y los portadores de características de su mundo circundante, de modo que el fundamento mismo de la existencia del sujeto es este *ajustamiento* a su *mundo circundante*. Cada sujeto viviente forma una unidad con su *mundo circundante*. Uexküll usa el ejemplo de la cáscara del huevo como ese espacio, esa extensión, mínima y próxima que lo rodea, no existiendo ningún otro mundo para el sujeto fuera de esa cáscara (p. 90). A lo largo de la vida, dice Uexküll –no sin ser poético, como en varios otros pasajes de estas *Cartas biológicas...*–, habrá portadores de características siempre nuevos con los que el sujeto entrará en contacto y a través de ellos el *mundo circundante* siempre se extenderá convirtiéndose en “un túnel que encierra la vida entera” (p. 90). En *Origen* Uexküll parte de una crítica a la teoría de la evolución y a la adaptación que extiende en *Especie*, la octava carta, en la que discute además las ideas de inmutabilidad, mutabilidad o variación de una especie.

Familia y Estado, las siguientes cartas, atraviesan discursivamente las tramas y relaciones de los sujetos individuales, el mundo y la totalidad a la que pertenecen. Asimismo, la idea que aúna y entreteteje el escenario planteado por Uexküll es la de la *conformidad a plan* de la Undécima Carta, presente en toda la obra como la relación sujeto-mundo, como la ley por la cual existe el perfecto ajuste vital. En principio éste aparece –y parece– en el desarrollo del texto como un concepto que indica una finalidad, una armonía perfecta, la idea de una completitud donde nada es aleatorio. Sin embargo, y aunque no deja de tener estos sentidos, se puede notar que es más importante el lugar que se le da al concepto, no ya como *telos*, sino como fuerza y sostén. Este último aspecto se vuelve advertible cuando Uexküll explica que el ajustamiento no es una relación que pueda ser reconocida por el observador, sino que es un fenómeno activo, con poder de formación, que devuelve el sujeto al mundo. Más aún, la *conformidad a plan* “es la potencia del mundo que crea sujetos”, dice Uexküll (p. 104). Sujetos que están permanente y activamente en relación con su *mundo circundante*. Y es en verdad esta relación la que genera el *ajustamiento*. La *conformidad a plan* es, entonces, aquello que une a todas las relaciones en un cambio continuo para que tengan lugar: “es la melodía que enlaza a todos los seres entre sí” (p. 149). Finalmente *Ánimo*, la última de las cartas, se presenta como un sutil retorno al punto de inicio en el que el círculo de la naturaleza vuelve sobre las relaciones sensorio-motoras y la organización corporal.

María Belén Campero
(Centro de Investigaciones Filosóficas
(CIF), CONICET)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/>

WHITE, Hayden: *The practical past*. Illinois, Northwestern University Press, 2014, 118 pp.

En la última obra del escritor de *Meta-historia* nos encontramos con una profundización, explicitación y aplicación de algunas de las tesis desarrolladas en su poética de la historia, a problemas concretos de la historiografía contemporánea. No nos enfrentamos, por tanto, a una modificación de las premisas desarrolladas en su gran obra sobre filosofía de la historia. Al contrario, nos hayamos con una serie de añadidos que permiten modular dichos principios a la hora de tratar con los desafíos que el pasado siglo presenta al historiador. En este sentido, podemos analizar su idea principal —la disolución de la frontera nítida entre la escritura literaria y la escritura histórica— a la luz de una nueva distinción que retoma del ensayo de Michael Oakeshott “Present, Future, and Past”¹. Esta distinción se establece entre dos formas de entender y tratar el pretérito. Por un lado, el *pasado histórico*, objeto tradicional de la historiografía, concretamente de aquella que a lo largo del siglo XIX desarrolla sus pretensiones de científicidad. Por el otro, el *pasado práctico*, que refiere a todo el contenido de prácticas y reglas de comportamiento que tienen su origen en el pasado y que ayudan a los miembros de un grupo determinado a tomar decisiones en su vida cotidiana. Remite, por tanto, a la familiaridad con la que los registros del pasado se presentan a los individuos concretos bajo la forma de consejos o mandatos.

Desde el punto de vista de Hayden White, ha sido la ya citada evolución de la conciencia historiográfica a lo largo del siglo XIX —con la consiguiente profesio-

nalización del historiador— la que ha conducido a dejar de lado al *pasado práctico*, como fuente de prejuicios y elementos acrílicos. Era la depuración de aquellos la que nos permite acceder a la objetividad y rigurosidad del *pasado histórico*. Conforme más científica se presentaba la escritura de la historia, mayor distancia construía entre el pasado y el presente, o lo que es lo mismo, presentaba al pretérito de forma más extraña y remota para las generaciones venideras. Su elemento distintivo sería la tentativa de relegar el *espacio de experiencia* —en terminología de Reinhart Koselleck— al ámbito del anticuario. Proceso frente al cual White reivindica recuperar la especificidad del *pasado práctico* como base de la historiografía.

Este giro historiográfico que margina al *pasado práctico* está motivado por una serie de decisiones relativas a los recursos lingüísticos y retóricos de los que se hacen uso para tramar los acontecimientos. No deja de resultar significativo que el proceso esencial de esta inclusión de la historiografía en el campo científico —su oposición respecto a la retórica— coincida sincrónicamente con la separación de la propia escritura literaria con la misma, que se traducirá con la adopción generalizada del realismo. Es decir, mientras la historia trataba de convertirse en una ciencia, la literatura se volvía realista en su tentativa de representar el presente como una historia. El paralelismo de ambos procesos no deja de ser paradójico. La historiografía necesitaba definir al ámbito de lo literario como su otro antitético para ser capaz de justificar sus pretensiones de científicidad, para construir un mundo histórico cien-

1 Oakeshott, M., «Present, Future, and Past», *On History*, Indianapolis, Liberty Fund, 1999.

tífico cuya neutralidad queda asegurada a través del empirismo metodológico del historiador. Ahora bien, los presupuestos de aquel modelo ni son sostenibles, dadas las características estructurales del escrito histórico, ni poseen ese requisito de neutralidad axiológica. Al contrario, la profesionalización de la historiografía del siglo XIX está asociada y sirve a los intereses de las naciones-estado de la época.

En cualquier caso, la tesis que defiende y explicita con mayor énfasis Hayden White se puede resumir de la siguiente manera: la separación entre *pasado histórico* y *pasado práctico* y el consecuente ostracismo que sufre este último, impide dar respuesta a muchos de los problemas que surgen en este ámbito a la hora de tramar algunos acontecimientos del siglo XX. Nos referimos a aquellos en los que los factores políticos, éticos o estéticos que rodean a los hechos, ponen a prueba las pretensiones de objetividad, científicidad y distanciamiento por parte del historiador. La mayor parte de estos problemas deriva, por tanto, del enfrentamiento entre el relato histórico tradicional y los, denominados así en otro texto de Hayden White, *acontecimientos modernistas*.

El primero de estos desafíos se presenta en el capítulo segundo, titulado «Truth and Circumstance» y podría ser definido de la siguiente manera. En los últimos decenios encontramos ciertas peculiaridades exclusivas del fenómeno histórico del Holocausto en relación con la investigación histórica. Mientras el ideal de verdad y rigurosidad de la historiografía resulta claramente legítimo en la periodización y trama de cualquier otro fenómeno histórico, en este contexto el cuestionamiento que implica trae consigo una serie de problemas procedentes de otro ámbito. Me refiero fundamentalmente al carácter moralmente reprobable que pode-

mos concederle a la investigación acerca de si los hechos que constituyen el Holocausto ocurrieron realmente. Una condición que se ha manifestado recurrentemente en el virulento rechazo del negacionismo como investigación perniciosamente motivada. La autoridad moral de la voz del testigo parece ser inconmensurable con el ideal de verdad y crítica por parte del historiador.

Considero que podemos abordar este problema en relación al famoso debate acerca de la relación entre la historiografía y la memoria colectiva. Mientras la primera se define a través de la veracidad y rigurosidad de su recuperación del pasado, la segunda se caracteriza por su fidelidad y autenticidad respecto al impacto que en su psique dejaron los fenómenos. De esta forma, la traducción del testimonio de dichas memorias al medio escrito implica siempre cierto proceso de distorsión o incluso traición al peso mnémico del mismo. Sólo así es posible entender que el tratamiento del fenómeno del Holocausto a través de medios artísticos y literarios se haya llegado a considerar prácticamente una blasfemia. Como defendería Berel Lang en «It is possible to misrepresent the Holocaust?»², la narración, con su consecuente introducción de elementos ficticios en el relato histórico, no hace sino subordinar el acontecimiento a las técnicas estilísticas del autor. Algo inadmisibles, dado el peso moral que ese evento tiene en nuestra memoria colectiva.

En definitiva, lo fundamental de este problema es la imposibilidad de dar cuenta del mismo con las categorías historiográficas tradicionales. Es decir, si tomamos por objeto al *pasado histórico* en sí mismo, no seremos capaces de explicar por qué una

2 Lang, B., «It is possible to misrepresent the Holocaust?», in Ankersmit, F. Kellner, H. (eds) *A new philosophy of history*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

pregunta como *¿Es verdad p?*, donde *p* es el Holocausto, suscita tanto rechazo y resulta inadecuada.

El problema radica en el modo de expresión asociado al relato histórico y al significado atribuido a este tipo de eventos. Si el texto histórico fuera un discurso exclusivamente declarativo, la pregunta *¿Es verdad que p?* sería legítima en cualquier contexto posible. No obstante, debemos considerar que existen modos de expresión ante los cuales ese tipo de cuestiones simplemente carecen de sentido, como el subjuntivo o el imperativo. Es precisamente la necesidad de recuperar el *pasado práctico* y, en este sentido, la dimensión de la historiografía como praxis, lo que permite entender que su modo de expresión no es únicamente declarativo. En este contexto, Hayden White recurre a la teoría de los actos de habla de Austin, a la que valora como una teoría perfectamente legítima acerca de la función poética del lenguaje histórico. El historiador del siglo XX, cuando refiere a hechos que no sólo tienen un significado histórico, sino también ético, establece proposiciones con fuerza ilocucionaria que no sólo describen el mundo, sino que intervienen sobre él, lo transforman. Desde esta teoría, percibimos que resulta más relevante para entender una obra histórica el modo en que está escrita que su carácter mimético, pues sólo así podemos entender los factores políticos, éticos, etc., que se asocian a la misma, o lo que es lo mismo, su función práctica. Sin relación a aquella no podremos dar cuenta de todas las dimensiones propias de la literatura testimonial, así como de sus conexiones con el escrito histórico.

Ligada a la cuestión del Holocausto se encuentra el problema de la definición de la naturaleza y el significado del *evento histórico*, que aborda en el tercer capítulo del libro (“The historical event”). Tradicional-

mente se ha conceptualizado al evento como la noción que refiere a todo lo que es externo y extraño a la historia humana. De forma que, a través de las tramas narrativas, es domesticado y recogido dentro de un relato, convirtiéndose en un *hecho histórico*. La característica fundamental del evento histórico es que su condición de discontinuidad en la historia requiere de un sistema previo de defensa que poder superar para convertirse en una novedad. Así, dada la tendencia de la cultura humana a leer retrospectivamente la cadena de acontecimientos causales que la preceden de forma teleológica, el evento sería el acontecimiento que rompe esa cadena, obligando a reajustarla para dar cuenta del mismo. No es de extrañar que, desde diferentes ámbitos de la historiografía y el psicoanálisis, se haya hecho uso de la noción de *trauma* para captar la naturaleza misma del evento histórico. El modelo de la *neurosis traumática* sirve para tratar de dar cuenta de la operatividad y presencia de la memoria de ciertos acontecimientos del pasado en el presente. Nuevamente, esta forma de entender la presencia viva de los eventos del pretérito en sus contextos de recepción, nos obliga a modificar la noción de *pasado histórico*, autónomo y autosuficiente, de la que partía la historiografía tradicional. Adoptando la categoría que White hereda de Oakeshott y desarrolla en este libro.

En el capítulo cuarto, titulado “Contextualism and historical understanding” Hayden White reivindica la relevancia de la utilización del modelo narrativo en la historiografía del pasado siglo, así como el hundimiento de la separación radical entre la escritura histórica y la escritura literaria que aquella implica. Las tramas narrativas tienen unas características cuya profundidad estructural afectará de lleno al texto y a la propia conciencia histórica. Al contrario

que en una crónica o memoria, la narración implica una reorientación y disposición de las proposiciones que contiene en torno a tres ejes fundamentales: el comienzo, el desarrollo y el desenlace. De tal forma que todos los elementos de la narración se presentan como las vísperas del desenlace, que constituye el polo teleológico de la misma, el punto de reconciliación al que todos los eventos tienden, que dota de un significado totalizador al texto histórico mismo. Ahora bien, lo más relevante de estas tesis de White es que la narrativa no es una mera forma que nos permite acceder a los hechos, sino una substancia en sí misma que reconfigura los significados de las proposiciones y nos obliga a redefinir el sustrato mismo del texto histórico. Los elementos literarios funcionan como categorías *a priori* kantianas en el orden de la historiografía, en la medida en que los hechos históricos pertenecerían enteramente al ámbito del lenguaje. O no serían más que *el contenido de las proposiciones a través de las cuales intentamos referirnos a los mismos*. La historiografía se articula sobre los principios básicos de composición que son más literarios y discursivos —llegando a recurrir a elementos imaginativos— que científicos o meramente empíricos. Por lo que no es posible seguir manteniendo la barrera existente entre la escritura de la historia y la escritura literaria.

Ahora bien, una vez que hemos caracterizado los elementos fundamentales del modelo narrativo en la historiografía, surge la siguiente cuestión: ¿dicho modelo se aplicará necesariamente a todo proceso de historización? ¿Hay eventos que resisten y *deben* resistir a su narrativización? La presencia del elemento normativo es relevante, en la medida en que nos movemos en un campo de problemas en el que la ética y la historia se entrecruzan. Precisamente en el último

capítulo, “Historical discourse and literary theory”, aborda esta cuestión en relación a los problemas que se presentan a la hora de narrar —y narrativizar— el Holocausto. Es la imposibilidad de integrar este hecho en una *narrativa redentora* el que justifica que debamos hacer uso de una forma literaria concreta que respete su especificidad: el modernismo. Aquí se encuentra, a mi juicio, uno de los problemas más candentes de la propuesta de White, pues su presentación del problema nos lleva a detectar ciertas incoherencias en su sistema teórico. Al fin y al cabo, de su exposición se deriva que el Holocausto nos coliga a tramarlo de una determinada manera, tesis que no casa bien con el carácter constructivo de las tramas históricas al que hemos aludido. Y en general, con la idea según la cual la selección del estilo de narración depende de factores externos a los objetos mismos. No obstante, desarrollemos las implicaciones que tiene la adopción del modelo literario del modernismo para la escritura sobre el Holocausto.

La principal característica del modernismo frente al realismo tradicional, desde la óptica de White, es que toma como objeto al *pasado práctico* en lugar de al *pasado histórico*. En este sentido, este modelo constituye una revisión de muchas de las nociones que hemos abordado anteriormente: replantea las implicaciones éticas de la narración de este fenómeno, rechaza la objetividad de la historiografía, revisa la noción de *evento*, etc.

Debemos entender el modernismo como una tentativa de narrar los acontecimientos sin narrativizarlos, es decir, aceptando el carácter constructivo de las tramas narrativas, pero sin caer en la adopción de su estructura tripartita y en la tentación del *efecto de clausura* que concede a la serie de eventos la significación propia de un propósito moral. De esta forma, no hay una

composición de eventos encabalgados bajo un *telos* que ofrezca continuidad, sino más bien una conjunción de *imágenes dialécticas* benjaminianas que reconocen su propia parcialidad ante la representación del evento. De la misma manera, la propia noción del autor se desdibuja. Ya no se trata del narrador omnisciente que se halla fuera de la acción y del discurso, sino que forma parte de la acción y se configura a sí mismo en la propia narración.

Narrativizar el Holocausto es convertirlo en algo familiar y cotidiano, en algo controlable bajo los recursos estéticos e imaginativos del autor. Pero su peso moral y político no permite ese tratamiento. En este

sentido, el modelo antinarrativo modernista rechaza, por un lado, el mimetismo asociado a la distinción entre hecho y ficción, y por otra parte, el efecto domesticador y la carga de redención moral que implica la clausura narrativa. Además, permite la toma de conciencia irónica por parte del historiador respecto a los presupuestos políticos, éticos, retóricos, etc., desde los que escribe. Todas estas consecuencias pueden ser leídas como efectos a la hora de tomar el carácter de *pasado práctico* de eventos históricos como el Holocausto.

Rafael Pérez Baquero
(Universidad de Murcia).

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN, COMPRA O INTERCAMBIO

(SUBSCRIPTION ORDER)

ENVIAR A (SEND TO):

Servicio de Publicaciones

Universidad de Murcia

Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

Telf: 868 883012 (internacional: +34 868 883012).

Fax nº: 868 883414 (Foreign countries: -international code- + 34 868 883414)

*Daimon. Revista Internacional
de Filosofía*

(Daimon. Journal International of Philosophy) ISSN: 1130-0507

1. Por favor, *suscríbame* a Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, desde el año, número....., inclusive.
2. Por favor, deseo adquirir los volúmenes o números *atrasados*:
3. Deseamos obtener Daimon, *Revista Internacional de Filosofía* por *intercambio* con la revista: cuyos datos (temática, dirección postal, etc.) se adjuntan.

FORMA DE PAGO

Pago mediante recibo. Una vez recibido el Boletín de Suscripción o Compra, le enviaremos un Recibo, que deberá hacer efectivo antes de que podamos proceder al envío de los ejemplares correspondientes.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

Suscripción anual tres números al año (IVA y gastos de envío incluidos) / Annual Subscription rates, including postage and packing cost, for a year volume with three numbers:

Suscripción normal: 35 €

Número atrasado (number delayed): 15 €

DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos, o razón social:

N.I.F. o C.I.F.: Calle / Plaza:

C.P.: Ciudad: Provincia:

País: Tlfs.: Fax:

