Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos

Filthy Skin: racial construction of the bodies

Valentina Bulo, IDEA, U. de Santiago de Chile[Φ]

Alejandro De Oto, CONICET, Argentina[I]

Recepción 12.11.2015 Aceptación 10.12.2015

Resumen: Nos enfocamos en una reflexión sobre la piel como aquel umbral que define el afuera y el adentro de los cuerpos, el presente texto trata sobre la construcción racial de los cuerpos, principalmente de la mano de Franz Fanon y su diálogo con Maurice Merleau-Ponty y los esquemas corporales, donde la construcción racial se entiende como una relación corporal que determina y distribuye la posición y disposición de unos cuerpos respecto de otros. Finalmente, el texto se detiene específicamente en nuestro propio racismo mostrando con ello el odio a flor de piel, el odio a nuestra piel.

Palabras clave: Piel, raza, esquema corporal, Fanon, Merleau Ponty.

Abstract: We focus on skin as a threshold that defines bodies inside and outside. From that perspective, this paper discusses the racial construction of bodies departing from the intertwined texts and concepts by Frantz Fanon and Maurice Merleau-Ponty, particularly from the problem of body schema, where racial construction is understood as a body relationship which determines and distributes the position and arrangement of some bodies in relation to others. Finally, the article specifically examines our own racism trying to show the skin deep hatred, hatred against our skin.

Keywords: Skin, race, body schema, Fanon, Merleau Ponty.

[Φ] Valentina Bulo es Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y académica del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Se especializa en filosofía del cuerpo y la afectividad, y entre sus publicaciones más destacadas se encuentra su libro *El temblor del ser: cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger*, Ed. Biblos, 2012 y *Tonos de realidad: pensar el sentimiento en la filosofía de Xavier Zubiri*, Ed. RIL, 2013.

[I] Alejandro De Oto es Investigador Independiente de CONICET. Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México y ha sido Research Fellow en Brown University. Es autor de varios libros y numerosos artículos. El más destacado es *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (México) que recibió en 2005 el premio "Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought" de la Caribbean Philosophical Association.

> Chile es un estado constituido contra los indios, a pesar de los indios y con exclusión de los indios.
>
> René Zavaleta Mercado, 2008, Lo nacional-popular en Bolivia, La Paz, 56

> Los grados de racismo académico persisten y se acentúan y en muchos sentidos se manifiestan como darwinismo social, expresado en la lógica de que los más aptos pueden reflexionar, escribir, debatir, y los no aptos definidos “por naturaleza” tienen que escuchar y pensar sobre lo que otros piensan, pese a que ponen muertos, trabajos, historias y llantos.
>
> Pablo Mamani, 2006. El rugir de las multitudes, 15

1.- Piel

La piel es un umbral, no es algo cerrado, es una suerte de envoltorio que determina y define un adentro y un afuera; también decide lo que entra y lo que sale. Pensemos primero en que la piel no sólo designa la “cubierta” de los seres humanos ni seres vivos; el término en francés por ejemplo (*peau*), se usa también para otras superficies, incluso de líquidos como la “piel de la leche” para referirse a la nata. La piel es un lugar umbral, a la vez impenetrable y poroso.

Ashley Montagu, en su libro sobre el tacto nos cuenta que es “el más antiguo y el más sensible de nuestros órganos, nuestro primer medio de comunicación y nuestro protector más eficaz. Todo el cuerpo está cubierto de piel. Incluso la córnea transparente del ojo está recubierta de una capa de piel modificada. La piel también se vuelve hacia dentro para cubrir orificios como la boca, las aletas de la nariz y el canal anal” (Montagu, 2004, p.11).

Como órgano, la piel está siempre alterándose, cambiando, la piel humana, por ejemplo, “forma dos nuevas capas de células aproximadamente cada cuatro horas… las células de la piel mudan a un ritmo de un millón por hora. En las diferentes partes del cuerpo, la piel varía de textura, flexibilidad, color, olor, temperatura, y lleva consigo su propia memoria de experiencia (12), esta experiencia de la piel, como esperamos mostrar aquí, no sólo es límite en el sentido de dividir el espacio entre el adentro y afuera, entre uno y otro, sino que literalmente construye a uno y otro, es experiencia que funda una relación y a los relacionados en ella.

La piel es el adentro: “su color, textura, hidratación, sequedad y otros aspectos reflejan nuestro estado. El miedo nos hace palidecer y nos ruborizamos de vergüenza, nuestra piel cosquillea de excitación y se paraliza tras una conmoción” (15). La piel es el afuera: es el sentido que nos da la sensación de realidad. “No sólo nuestra geometría y nuestra física, sino toda nuestra concepción de lo que existe fuera de nosotros, está basada en el sentido del tacto. Lo arrastramos incluso en nuestras metáforas: un buen discurso es "sólido", un mal discurso es "sólo aire" porque sentimos que el aire es intangible, no lo bastante "real”” (15).

La piel no es sólo individual, sino que es también social; separa y cristaliza aquello que aparece de aquello que no aparece. Luis Tapia, pensador Boliviano, trabaja la categoría de subsuelo para indicar aquella “parte de la complejidad producida por el movimiento de las sociedades que no es reconocida ni asumida” (Tapia, 2008, 85).

Desde esta perspectiva la piel es frontera entre lo que son capaces de contener las instituciones y las relaciones en una sociedad, y aquello que las excede y que es expulsado, en este caso para adentro. “Todo orden social pretende ser una totalidad, producir las formas y sentidos para contener los hechos y acciones que ocurren en su seno, y también busca configurar su propio universo de sentido. Sin embargo, se podría decir que en todo lugar y sociedad casi siempre ocurren más cosas que las que pueden contener las instituciones y relaciones existentes del orden social. El exceso produce una complejidad no funcional. Entre los intersticios de las esferas separadas de la vida moderna y por fuera y debajo de las instituciones oficiales, la vida se hace invisible” (84).

Quedémonos entonces con esta idea de piel medio individual y medio colectiva, como una suerte de piel perímetro con líneas entrecortadas, que como afuera es cara que da al afuera, máxima exposición, sobreexposición, lugar de la herida, de la escamación, es la cara, no el rostro, pura superficie, cara de cuica, cara de nana, nos decimos los chilenos a los chilenos mostrando con ello el odio a flor de piel, el odio a nuestra piel.

A lo largo de este texto, principalmente de la mano de Fanon, trataremos la construcción racial, como un tipo de relación corporal que determina la posición y disposición de unos cuerpos respecto de otros.

2.- Epidermis, esquemas corporales y raza

Achille Mbembe, filósofo camerunés afirma que “el cuerpo del otro, y especialmente su color, es lo que hay más de inmediato, más visual, más material” (Mbembe, 2005, 361-365). Este será el punto de reflexión: la piel tiene un rol activo, por decirlo de algún modo, la piel hace piel, es epidermización de un otro inventado para la construcción de una identidad, de un adentro.

Franz Fanon utiliza el término epidermización racial para aludir a una especie de clausura en el color: el blanco está encerrado en su blancura (8). Mbembe dirá en su último libro, *Crítica de la razón negra* que “aquello que constituye la raza es sobre todo una cierta potencia de la mirada que acompaña una forma de la voz, y a veces del tocar. Si la mirada del colono me fulmina, y me inmoviliza, y si su voz me petrifica, es porque mi vida no tiene el mismo peso que la suya. [Fanon] apela a la “experiencia vivida del Negro” donde analiza el modo en el que una cierta distribución de la mirada termina por crear su objeto, o por destruirlo, o por restituirlo al mundo” (Mbembe, 2013, 163).

Aquí hay una tesis clave en la que nos detendremos: La piel construye a uno y a otro en la distribución de la mirada, la forma de la voz y el tocar.

El texto de Mbembe está conversando con Fanon, quien a su vez atiende a Merleau-Pony y su concepción de los esquemas corporales. Epidermización racial es la respuesta a los esquemas corporales de Ponty.

Atendamos a las palabras de Merleau-Pony y luego a la respuesta de Fanon:

“Mi cuerpo entero no es para mí un amontonamiento de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo tengo como una posesión indivisa y conozco la posición de cada uno de mis miembros por un esquema corporal en que todos están envueltos…si estoy de pie ante mi escritorio, y apoyo en él mis dos manos, sólo mis manos están acentuadas y mi cuerpo va tras ellas como la cola de un cometa. Esto no quiere decir que ignore el emplazamiento de mis espaldas o de mis riñones, pero sí que no está sino envuelto en el de mis manos y toda mi postura se lee, por decirlo así, en el apoyo que tienen en la mesa. Si estoy de pie y tengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no está determinada discursivamente por el ángulo que forma con mi antebrazo, mi antebrazo con el brazo, mi brazo con el tronco, mi tronco, finalmente, con el suelo. Sé dónde está mi pipa por un saber absoluto, y por ello sé dónde está mi mano y dónde está mi cuerpo, como el primitivo en el desierto se orienta en todo momento sin tener que recordar y sumar las distancias recorridas y los ángulos de deriva, desde el principio. La palabra “aquí”, aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada en

relación con otras posiciones o en relación con coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo frente a sus tareas. El espacio corporal puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes, en vez de desplegarlas, porque es la oscuridad necesaria de la sala para la claridad del espectáculo, el fondo de sueño o la reserva vaga de poder sobre los cuales se destacan el gesto y su objetivo,' la zona de no-ser ante la cual pueden aparecer seres determinados, figuras y puntos" (Merleau-Ponty, 1957, 107s).

Fanon responde en *Piel negra, máscaras blancas*:

"El negro no es un hombre…hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada desde la que puede nacer un auténtico surgimiento…el hombre no es solamente posibilidad de recuperación, de negación…el hombre es un sí vibrante de armonías cósmicas. Desgarrado, disperso, confundido, condenado a ver disolverse una tras otra las verdades que ha elaborado…el negro es un hombre negro, es decir que, gracias a una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el seno de un universo del que habrá que sacarlo" (Fanon, 2009, 42). "En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona… sé que si quiero fumar tendré que alargar el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está al otro lado de la mesa…yo había creado, por encima del esquema corporal un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los había proporcionado "los residuos de sensaciones y percepciones…sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba, dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas…existía triple: ocupaba sitio" (Fanon, 2009, 113).

Lo primero que es necesario destacar es la peculiaridad de la escritura de Fanon con respecto al colonialismo. Fanon detecta lo que llamamos el problema de la diferencia colonial[1] cuando lee los esquemas corporales de

[1] La noción es de Walter Mignolo apoyado en las ideas de Aníbal Quijano y Enrique Dussel. La idea es que el inicio del pensamiento crítico no es una narrativa occidental sino la diferencia colonial, es decir, la diferencia que produce el colonialismo en tanto que proceso histórico social, el cual produce, por lo tanto, subjetividades y conocimiento. Lo más importante de la noción es que expresa contenidos emancipatorios si no se la piensa desde una idea centrada de lo civilizatorio. Con la escritura de Fanon se ve esto con claridad porque en ella la "lengua del amo" es utilizada, reinventada, para pensar la liberación. Para seguir en español la discusión referida a la relación entre conocimiento y diferencia

Merleau Ponty y les arroja una doble carga de historicidad. Si Merleau Ponty podía ser estimado como aquél que devolvía a la fenomenología una clara dimensión histórica espacial, Fanon articula en la experiencia de la epidermización del mundo un pliegue adicional que es precisamente aquél del órgano que recubre el cuerpo en su extensión: la piel, pero no cualquier piel, sino una piel negra articulada poco a poco como inadecuación en los discursos y en las materialidades coloniales.

¿Cómo es este proceso por el cual una conciencia representacional dominante, colonizadora, se inscribe en el cuerpo colonial? Ponty recuerda que los esquemas corporales son tramas profundas de articulación entre el aquí del cuerpo con el aquí del espacio, dos aquí no equivalentes pero relacionados, al mismo tiempo que recuerda que esa articulación no es el resultado de una conciencia representacional que deja al cuerpo como una especie de marioneta de la conciencia, sino que son los esquemas los que se han desplegado tanto espacial como temporalmente. Fanon lee con precisión esto pero señala un momento crucial en el cual el sueño emancipatorio que significaba en cierta forma asumir que no hay conciencia representacional moviendo el cuerpo en Merleau Ponty se interrumpe cuando dos formas de articulación de los esquemas en el colonialismo histórico aparecen. Los esquemas históricos raciales y luego los epidérmicos raciales.

Los esquemas históricos raciales empujan los cuerpos al mundo de los discursos coloniales y de superioridad cultural-racial, hablan de las taras congénitas, las asumen como ciertas y las convierten en fundamento de una forma de conocer y de una forma de distribuir atributos en los cuerpos. Fanon identifica en ese plano las historias y leyendas que se cuentan sobre la animalidad de los negros, sobre las pulsiones salvajes que los dominan, entre otras fantasmagorías. Sin embargo, en ese plano, que es todavía un plano discursivo en más de un sentido, el cuerpo racializado no está sujeto por completo a esas formas de narrarlo.

No causa sorpresa en este punto la coincidencia con la famosa frase de *Piel negra, máscaras blancas* “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (Fanon, 2009, 44). El esquema ya no es el esquema del cuerpo en sus coordenadas temporales espaciales sino forma representacional que lo sustituye y lo silencia en cualquier otro modo que no sea el de confirmar los atributos negativos que se le asignan. Este esquema que Fanon llama histórico racial se recorta en el fondo de las operaciones cognitivas que se pueden observar en los discursos civilizatorios, en los discursos de

colonial, ver MIGNOLO; Walter (ed.), Capitalismo y geopolítica del conocimiento, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2000.

normalización lingüística y en muchos otros planos donde los cuerpos afectados (no en sentido de afección) son cuerpos trabados, cuyos movimientos están predichos, cuya falta de movimiento inesperado es al mismo tiempo confirmación de su naturaleza y metonimia del mundo colonial.

Fanon piensa en un sentido muscular, en cuerpos en tensión, en músculos que se tensan pero no pueden descargar la energía, en cuerpos que sólo pueden ser miméticos del vaivén de los flujos coloniales. La imagen de las palmeras que se mueven por el viento de un lado a otro asimilada al ritmo de las mercancías de los puertos coloniales por Fanon, en este caso en *Los condenados de la tierra,* es la imagen del movimiento esperado de los cuerpos en el esquema histórico racial. Un movimiento que no produce efectos inesperados, un movimiento predecible y calculable desde el ojo que controla el *stock* de mercancías y de cuerpos en el colonialismo (Fanon, 1994, 25).

Es claro que allí ciertas marcas del viejo reconocimiento hegeliano de la dialéctica del amo y del esclavo se hacen presentes. El esquema histórico racial es entonces uno que se acompasa al esquema corporal del colonizado y le impone su espacialidad, su temporalidad. En ese plano la idea del cuerpo como aquí y la idea del aquí de los objetos se borran por completo hasta el punto de la no distinción entre uno y otro, en tanto el esquema no es el resultado de la naturalización del cuerpo en un mundo de relaciones libres sino la naturalización de las leyendas, de los cuentos, etc., acerca de las taras raciales. En ese plano, aunque el funcionamiento concreto de los discursos no sea el de una conciencia representacional con respecto a los cuerpos negros asume un funcionamiento tal. Este punto es crucial para entender el problema epistemológico en juego, porque una forma de dualismo se despliega, ya no entre un logos y una materia, entre un logos y un cuerpo, sino entre un discurso racial y los cuerpos. Por lo tanto, en ese nivel, reclamar por una ontología perdida es reclamar por las cadenas.

En resumen, el esquema histórico racial podría ser caracterizado como el esquema que constituye el ojo[2] del amo en la plantación cuando el cuerpo del amo está ausente y como el esquema que produce una economía de los recursos disponibles. Los cuerpos son de libre disponibilidad, son enajenables en sus propios esquemas, en tanto no pueden ser considerados como absolutos. En el nivel del esquema histórico racial Fanon todavía articula una chispa de presencia de la conciencia del colonizado. Ella está allí

[2] Para el problema del “ojo” y la mirada colonial, ver DE OTO, Alejandro, “Sobre las miradas y los condenados. Exploraciones fanonianas”. En Claudia CAISSO (ed.), *Culturas literarias del Caribe*, Córdoba, Alción, p. 233-252.

en los pliegues que se forman entre el cuerpo racializado y el esquema. Por ello puede hablar de la risa. Sin embargo, a este primer esquema le sobreviene uno de consecuencias ulteriores que es el epidérmico racial. La actividad negadora del cuerpo en este esquema se vuelve imposible porque precisamente lo que es negado es el cuerpo mismo. Ante cualquier movimiento del cuerpo negro en el esquema histórico racial un resto de actividad discursiva racializada se hacía presente. No eran los restos de "sensaciones y percepciones" las que contribuían a formular el esquema, sino elementos bien determinados acerca de la imposibilidad concreta de los cuerpos de ser tales. Cuando el suplemento de cada actividad negadora es el resto bien asentado de un discurso racial el esquema corporal ya deja de ser mimético del histórico racial y el proceso de sustitución se completa.

No hay actividad de conocimiento del cuerpo en el espacio-tiempo y la epidermis, negra, congestionada de marcas, lo reemplaza. En ese punto, el esquema corporal es solamente el flujo directo y pleno de la representación. Desaloja los esquemas y los substituye por una epidermis que funciona como evidencia de lo que afirma al tiempo que como tábula rasa. Es decir, por un lado, reafirma las razones por las cuales la epidermis es definitoria de las asignaciones de sentido hechas sobre los cuerpos, pero al mismo tiempo, desconecta, como fenómeno de superficie, toda trama histórica espacial en su formulación. No hay pasado, no hay tiempo, no hay historia en el esquema epidérmico racial. Los rastros de la temporalidad y de la espacialidad se desalojan en favor de una ontología de lo inexistente. Si no hay espacio y si no hay tiempo, no hay mundo pues para acontecer y no habría, como consecuencia, política alguna del acontecimiento. Es un punto ciego el que aparece aquí porque la tábula rasa del esquema epidérmico racial tiene una doble consecuencia. Al tiempo que desaloja de la historia los cuerpos al tramarlos en la epidermis como fundamento, desaloja toda historicidad de cualquier ontología y, en ese sentido, desaloja la ontología como posibilidad para los mismos.

Si seguimos la clave indicada por Mbembe para redefinir la epidermización racial, vemos que esta está dada por una determinada distribución de la mirada, la voz y el tocar; la epidermización racial opera al modo de los esquemas corporales, ni analíticos ni sintéticos, ellos hacen el espacio que distribuye la posición del resto de los órganos y experiencias. La racialización subsume todos los órganos y experiencias bajo el negro de la piel, a uno y a otro, al negro y al blanco; esa es su distribución de la mirada, que focaliza y clausura, dejando fuera toda otra posibilidad de sentido. Es una experiencia que funda subalternancia espacial, existo triple, dice Fanon, ocupo sitio, es una mirada que determina que el otro tiene más peso, como dice Mbembe.

Fanon equipara la interiorización a la epidermización, en este sentido, el llamado colonialismo interno[3] no es distinto de la epidermización y además no es el punto de llegada, sino el punto de partida de la relación colonial. Es una verdadera experiencia fundadora de historia. “Las miradas blancas, las únicas verdaderas me disecan. Estoy fijado…en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante” (Fanon, 2009, 115).

3.- Inmundo el resto

Un paso más: habíamos dicho antes que se pueden notar aquí ciertas marcas del viejo reconocimiento hegeliano de la dialéctica del amo y del esclavo y es así, pero en algún sentido Fanon va más allá de la dialéctica del reconocimiento. Es lo que intentaremos mostrar a través de lo que Jean-Luc Nancy denomina inmundicia.

Cuando Fanon usa la expresión de no-ser, que recordemos es la misma de Merleau- Ponty que se refiere a esta zona de no-ser como la condición de posibilidad del aparecer, el fondo oscuro de donde emergen las figuras, Fanon aludirá con ella al negro inventado por el blanco para distinguirse de él, para decir “yo no soy eso”, es el mismo fondo oscuro como condición de posibilidad del aparecer del yo-blanco .

Es desde aquí que se puede leer la frase, “no hay ontología posible para el negro”, o “hay en la *weltanschauung* de un pueblo colonizado una tara”. El negro no se inscribe en un movimiento dialéctico del reconocimiento, no llega a aparecer. Apunta al intento de disputa por la “zona de no ser” a la que aludía Merleau-Ponty en que el “aquí” del espacio corporal, a diferencia del exterior, ilumina, envuelve sus partes, “porque este espacio es la oscuridad de la sala para la claridad del espectáculo”, es, de alguna manera, una “zona de no ser *ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos”. Una forma de señalar que el cuerpo propio es del mundo.

La “zona de no-ser” fanoniana, [la] región extraordinariamente estéril y árida, [la] rampa esencialmente despojada desde la que puede nacer un auténtico surgimiento, es la zona más abyecta, allí donde el mundo se vuelve sinónimo de epidermis condenada y trama hacia la profundidad de la carne; la abyección, es al mismo tiempo, el lugar donde se puede proyectar una relación entre el espacio corporal y el exterior no atravesada por la trama representacional de la ontología racializada.

[3] La noción que casi siempre refiere a la sociología latinoamericana de Pablo González Casanova aparece aquí con una posibilidad heurística extraordinaria, conectando las dimensiones moleculares de la crítica de los colonialismos y la racialización.

La zona de no-ser, escapa de algún modo al esquema dialéctico porque queda fuera de la posibilidad del reconocimiento, apunta a aquello “irreconocible”, inabsorbible, insuperable, justamente y en este sentido confluye con la categoría de inmundicia, tal como es trabajada por Jean-Luc Nancy. Lo inmundo como una manera de entrar a esta zona de no reconocimiento, sin siquiera un horizonte que permita su aparición. Nancy usa la expresión para indicar aquellos restos de mundo que quedan fuera, restos que son opacos e inabsorbibles, que, vistos desde el mundo llamamos inmundicia. “Lo inmundo es lo que queda fuera, expulsado del mundo en pleno mundo” (Nancy, 200, 82).

La inmundicia epidermizada marca una relación que pone al otro fuera de la relación, fuera de cualquier posible sentido, es incomprensible, opaca. Lo único que hace lo inmundo es ocupar sitio; existo triple, decía Fanon. En rigor todas las diferencias materializadas son inmundas, al ordenarlas las mundificamos y eso parece conllevar dejar diferencias fuera-de; la epidermización es la clausura de la diferencia puesta en la piel como frontera, el problema está no en la inmundicia, sino en su clausura, en pretender dejarla fuera de nosotros y convertirla en otro que nos diga “yo no soy eso”.

Se trata de un complejo de actitudes y referencias como diría Edward Said, signado por las independencias nacionales africanas, por la emergencia de la figura del tercer mundo, por la decadencia de los viejos imperios y por la crisis de las ciencias humanas de la segunda posguerra que implican un entredicho con el cuerpo en el momento histórico en que los cuerpos dejan de ser opacos para las dimensiones políticas y culturales implicadas en el colonialismo y la modernidad. Si la opacidad de una época es algo aceptado, tal como lo imagina Fanon en un pasaje notable, eso no implica que en la crítica del vínculo entre las historias modernas y civilizatorias y el colonialismo la opacidad deba mantenerse. Tanto Merleau-Ponty como Fanon son las señales de que el cuerpo no puede pasar desapercibido en una política emancipatoria, sea de la representación y de los dualismos que escanden el pensamiento filosófico, sea desde las colonialidades más persistentes y enraizadas. La peculiaridad fanoniana es que apunta de entrada al carácter racializado de los cuerpos y sus configuraciones.

Desde allí, Fanon piensa que la piel, el lugar que toma contacto y vuelve inteligible al cuerpo, su aquí, en el proceso del parecido y la diferencia, su espaciamiento podríamos decir con Nancy, por la trama misma del colonialismo es el lugar donde el cuerpo es expulsado del mundo. Pero más aún, ni siquiera sería inmundo, siguiendo a Nancy, porque el color, la línea

de color de la que hablaba Du Bois, no es mundo, tiene principio, tiene trayecto, tiene creador. Lo que no permite la racialización colonial (tanto histórica como conceptual) es que el cuerpo devenga acontecimiento abierto, sin principio ni fin, zona de espaciamiento, zona de no ser. La marca racial, imaginada en el viejo relato de las potencias, pone límites a un cuerpo que puede darlo todo, todo de sí, todo para sí, volverse continuo y discontinuo a la vez de la comunidad. Fanon escribe en ese linde donde el cuerpo racializado puede ser retomado por la conciencia representacional o puede ser dejado en el mundo, que él imaginaba en términos fenoménicos.

Pero el problema no es de ese orden, es decir, dirimir procedencias teóricas, el problema en juego es que la tensión, el linde del cuerpo racializado divide el mundo, lo substancializa, define las zonas, lo distribuye, coloca lo que es mundo y lo que es fuera del mundo, sus excrecencias, en el registro de la moral. Porque convengamos que el relato que sigue sobre los esquemas corporales bien podría ser el relato de una conciencia frente a una moral. La sutileza de la escritura fanoniana previene de ese marasmo y obliga a pensar atravesando las dualidades del colonialismo que deposita en uno y otro lado lo mundano y lo abyecto, obliga a pensar que hay un paso más cuando se llega a la piel negra en los esquemas corporales, es decir, cuando se llegue al esquema epidérmico racial, y que ese paso no puede resumirse en la imagen del resto abyecto que señala la inmundicia, sino como indicio. Es decir, mundo e inmundo, no es una dimensión moral, tampoco es una dimensión autoral, es, ante todo un espaciamiento. Fanon advierte que lo que queda fuera del mundo en el colonialismo es del mundo marcado por el significante Blanco. En tal sentido, a diferencia de la idea de Nancy sobre la categoría de inmundicia que describe los restos no absorbidos por el mundo, primero hay que desmontar el mundo Blanco, para luego pensar que una política del cuerpo es una política de espaciamiento que el vocabulario que elegimos pensar se llama zona de no ser.

4.- Despedida

Es importante indicar aquí, como señala Claudia Zapata acertadamente, el diálogo explícito en la obra de Fausto Reinaga con Fanon, desde el indianismo, “citado largamente en La revolución india” (Zapata, 2013, 110) donde Fanon es “el horizonte teórico e histórico desde donde Reinaga elabora el indianismo, afirmando que el problema que afecta al indio dice relación con el colonialismo y el dominio global que este supone” (112).

Siguiendo esta línea, podemos agregar que *La revolución India,* aunque no de forma explícita tiene muchos rasgos cercanos a *Piel negra mascaras blancas* y podrían leerse conjuntamente muchos de sus pasajes recreándose incluso algo así como "la experiencia vivida del indio". El matiz que agrega Reinaga es importante, pues la experiencia del indio es mostrada como la experiencia de un pueblo:

Comenzando con el hambre, Reinaga cita a Josué de Castro: "…la tristeza del indio no es una tradición de la raza, sino un producto de la mala alimentación…la infinita melancolía de los indios es producto del hambre: y que no logran alegrarse muchas veces, ni aún con la acción estimulante del alcohol…en rigor no hay razas tristes, como afirman líricamente ciertos sociólogos; lo que hay son pueblos tristes…las llamadas "razas inferiores" no son sino razas famélicas" (Reinaga, 2010, 114). "La mujer india es una herida abierta que parte el alma. Haría sollozar a un dios impasible. Enternecería y haría llorar al mismo diablo" (118).

Aunque Reinaga no trabaja algo así como la epidermización racial sigue claramente en este punto a Fanon "después de todo, el color era la diferencia que más saltaba a la vista. No se admitía la idea del esclavo blanco" (110), "el indio aunque haya alcanzado por casualidad su grado de doctorado, carga su cultura india de la cuna al sepulcro. El indio aunque se tiña su piel, aunque luzca su título de doctor es para siempre indio" (67).

En Chile, por ejemplo, (¿podría ser Argentina?) también se cumple la afirmación de Reinaga de que "somos raza antes que clase" (112), claramente se trata de una construcción racial, de una epidermización donde los matices del blanco van determinando las jerarquías de los chilenos ya desde los años escolares, y donde los mismos matices jerarquizan también nuestras relaciones con los no chilenos.

María Emilia Tijoux afirmaba en una entrevista en esta misma línea que "la constitución del Estado-Nación en Chile, se constituye en torno al desarrollo, a un desarrollismo a la europea. Desde ese momento, los chilenos deseamos ser blancos. Y tiene que ver con una inmigración europea que llega en el siglo XIX, la que es absolutamente planificada para "blanquear la raza". Y para construir este chileno blanco a la europea es necesario odiar y construir a otro que se niega: el indígena y el negro (Tijoux, 2013).

Y Armand Mattelart, al final de su documental *El espiral*, sobre el golpe de estado del 73, define aquel sector golpista diciendo "toda la motivación política de esta clase está ahí: ejercer el poder es vivir como los europeos más privilegiados o los estadounidenses, sólo a ese precio aceptan ser

chilenos" (Materlart, min. 2:14:37) Yo no soy indio, es la afirmación implícita, como claramente lo dice Zavaleta, que constituye la identidad chilena, nuestra propia clausura.

Silvia Rivera Cusicanqui habla incluso de un "oculocentrismo occidental", y nos invita a "trabajar con la mirada despercudiéndola de la tentación de dominar lo que miras" (Rivera, 2010) Una invitación a relacionarnos corporalmente más allá de la racialización; mirar y tocar sin fijar, sin separar el mundo de lo inmundo, hacer diferir las diferencias como un ojo chueco que desvía siempre la mirada, como una mano chueca que toca siempre para el lado, pensar lo inmundo más allá de una lógica del "adentro-afuera", o si se quiere, como "un afuera que está dentro", situarnos en el campo de juego de las pieles y tocar la diferencia como nuestra y por fuera, nuestra diferencia inmunda, nuestra "zona de no ser".

Referencias bibliográficas

- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*, Paris, Èditions La Découverte.
- ---------- (2005). "Del racismo como práctica de la imaginación". En *¿A dónde van los valores?: coloquios del siglo xxi.* UNESCO, Sevilla.
- Fanon, F. (1994) . *Los condenados de la tierra,* México, FCE.
- …….. (2009). *Piel negra, máscaras blancas,* Madrid, AKAL.
- *Mamani, P. (2006). El rugir de las multitudes, La Paz, Ed. Muela del diablo*
- Mattelart, A. *La spirale*, https://www.youtube.com/watch?v=vL_5v-AXhsA
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*, Mexico, Ed. FCE.
- Ashley, M. (2004) *El tacto: La importancia de la piel en las relaciones humanas*, Barcelona, Paidós.
- Nancy, Jean-Luc, (2000). *Corpus*, Paris: Éditions Métaillié,
- Reinaga, F. (2010) *La revolución india*, La Paz: Ed. La mirada salvaje.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwaUna reflexión sobreprácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Ed. Tinta y limón,
- Tapia, L. (2008) *Política salvaje*, La Paz, Ed. La muela del diablo.

- Tijoux, M. http://radio.uchile.cl/2013/10/24/maria-emilia-tijoux-sociologa-el-racismo-es-un-problema-de-nacion.
- Zapata, C. (2013) , *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador*
- *del siglo XX,* Buenos Aires: Corregidor.
- *Zavaleta R. (2008). Lo nacional-popular en Bolivia, La Paz, Plural editores.*

Walter Benjamin en torno a la constelación crítica: entre el veneno materialista y el mesianismo político

Walter Benjamin's critical constellations: between materialistic venom and political messianism

Lorena Acosta Iglesias[Φ]
Universidad Autónoma de Madrid, España
lorena.acosta.iglesias@gmail.com

Recepción 30.09.2015 Aceptación 11.11.2015

Resumen: El presente artículo tiene como propósito rastrear la conformación progresiva del concepto benjaminiano de crítica inmanente en distintas etapas de su pensamiento que, como hitos metodológicos, sean capaces de tejer la compleja relación que mantiene con las esferas de la teoría del conocimiento, estética e historia.

Palabras clave: Walter Benjamin, crítica inmanente, redención, imagen dialéctica, Historia, estética.

Abstract: This article aims to research the progressive shaping of Benjamin's immanent critique during different periods of his development as a thinker. This development of the immanent critique considers methodologically the complex connection between the theory of knowledge, aesthetics, and history.

Keywords: Walter Benjamin, immanent critique, redemption, dialectical image, history, aesthetics.

1. Introducción y consideraciones metodológicas.

> «La crítica es un asunto de distancia correcta» (Benjamin, 2010: 71)
>
> «Benjamin habló varias veces del "veneno materialista" que tenía que añadir a su pensamiento para que sobreviviera» (Adorno, 2008: 215)

[Φ] Magíster Filosofía de la Historia: democracia y orden mundial (Universidad Autónoma de Madrid) y graduada en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid).

El presente artículo tiene como propósito rastrear la conformación progresiva del concepto benjaminiano de crítica inmanente en distintas etapas de su pensamiento que, como hitos metodológicos, sean capaces de tejer la compleja relación que mantiene con la obra de arte, cuya tensión se declina de diversas maneras a través de la obra del berlinés, dependiendo del marco de producción teórica en el que se instale. De esta manera, transitaremos los *mottos* a través de los cuales se sustenta el pensamiento benjaminiano, observando que no son meros pastiches monolíticos que señalen discontinuidades en el pensador —por excelencia e incluso míticamente, fragmentario—, sino que pretenden instaurar determinadas formas de hacer filosófico, en las cuales la postración del intento va subsumiendo unas a otras, si bien no otorgándole un sentido unitario, tal vez sí una dirección (y probablemente, esta vez sí, *dirección única*). Por todo ello, este artículo pretenderá recoger, a través de un recorrido más o menos cronológico, el *ethos* de esta práctica filosófica para transitar —mostrando tal vez el carácter del pensamiento benjaminiano, no tanto fragmentario, sino evocador de cierta estructura de fractal— al plano estético con el fin de poder observar con ello las *correspondencias* con vetas de su pensamiento más teológico-políticas o críticas de la modernidad capitalista de la cultura de masas.

Por todo ello, intentaremos, al mismo tiempo, cifrar la influencia decisiva del marxismo en el pensamiento del joven Benjamin para dar con la formulación acabada que tomará la conformación problemática de la estructura mítica del concepto de Historicismo, cuyo tótem es el concepto de progreso, y cómo esta estructura mítica obtiene su reproducción ideológica en la conformación del espacio-tiempo de la mercancía en el capitalismo temprano, tematizado por Benjamin en los pasajes de París. Con ello, pretenderemos mostrar cómo el concepto de crítica inmanente que utiliza Benjamin necesita de la irrupción del tiempo mítico de la moda que instaura la modernidad capitalista y su mimetización en el concepto de Historia —con mayúsculas— que empieza a operar en la modernidad filosófica para dar con la forma acabada que tomará su método micrológico.

El hilo rojo que recorreremos a partir de las distintas modulaciones que tomará el concepto de crítica en W. Benjamin será el concepto de redención [*Erlösung*], y nos permitirá transitar la articulación del concepto de crítica en las esferas de la teoría del conocimiento, traducción, estética e historia. De esta manera, observaremos en primer lugar las translaciones y tensiones a las que estará sometido el concepto de crítica en el periodo de tiempo que va desde la redacción de su tesis doctoral, esto es, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán,* hasta su tesis de habilitación, conocida como el *Trauerspielbuch*. Intentando señalar las diferencias y contraposiciones que marca el contexto en el que se inserta el concepto de crítica, intentaremos a su vez mostrar las continuidades que se mantendrán hasta el *Passagen Werk.* Después, nos detendremos sintomáticamente en el pequeño artículo redactado en 1920 con vistas a su publicación en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, esto es, el conocido como *Zur Kritik der Gewalt*, ya que lo consideramos el inicio de su giro materialista (Cfr. Benjamin, 2010: 14-15). Ciertamente, éste suele ser reconocido alrededor de 1924 debido a su contacto

personal con Hugo Ball así como la lectura de *Historia y consciencia de clase* (1923) de Lukács. Sin embargo, este juicio suele dejar de lado el hecho de que Benjamin ya en 1919 leyó con ahínco *El espíritu de la utopía* de Ernst Bloch, tal y como lo constata la alta consideración hacia éste que Benjamin plasma en el *Fragmento teológico-político*.

Esta prematura pista que cifraremos en *Zur Kritik der Gewalt* nos llevará a una apreciación *avant la lettre* del método que podemos encontrar como tarea del historiador dialéctico tal y como Benjamin lo plantea en el *N-Konvolut* del *Passagen Werk* así como en el pequeño escrito de 1937 titulado *Eduard Fuchs, coleccionista o historiador*. Esto nos llevará al mismo tiempo a las críticas que Benjamin propina al materialismo dialéctico tanto como al historicismo en las conocidas como "*Tesis" de filosofía de la historia*.

Por último, desarrollaremos la consideración incipiente del nuevo concepto de historia como una teoría del montaje, esto es, erigiendo «las grandes construcciones con los más pequeños elementos hechos con perfil seco y cortante, para descubrir en el análisis del pequeño momento singular el cristal del total acontecer» (Benjamin, 2013: 740) y que sea, al mismo tiempo, una indagación sobre el origen [*Ursprung*] de cuyo material se alimenta, esto es, de las imágenes dialécticas cargadas de tiempo que, como un relámpago, cortan el *continuum* de la historia.

De esta manera, a partir del ensayo de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, podremos comprender la crítica en último término como ampliación de la obra de arte, en tanto que al mimetizar la estructura mítica del historicismo en el tiempo-espacio de la mercancía, se produce una estetización de la vida cotidiana que permitirá a Benjamin reconsiderar el arte postaurático a través de una "tabuización inversa" que está directamente relacionada con la influencia brechtiana, también vislumbrada en la citada "teoría del montaje". Concluiremos, por tanto, reconstruyendo una discusión Adorno-Benjamin, a partir de una carta fechada el 18 de marzo de 1936, en la que se plantea la relación arte y verdad y el papel de la crítica como lenguaje de la obra a partir del texto de Benjamin llamado *¿Qué es el teatro épico? Un ensayo sobre Brecht.*

Finalizar con esta reconstrucción tiene dos principales fines metodológicos. En primer lugar, sacar a la luz algunos puntos claves de la estrecha relación teórica que comparten ambos filósofos, a menudo banalizada, aduciendo unilateralmente sus aparentes contrarias consideraciones respecto de la cultura popular. Normalmente suele ser considerada de esta manera debido a cierta aura misteriosa que envuelve a la recepción esteticista de nuestro filósofo berlinés y que consigue convertirle en tal fetiche que resulta imposible poder seguir pensando de su mano en términos de teoría crítica. Este ejercicio de exorcismo de la figura benjaminiana nos permitirá comprobar que muchas de sus categorías embrionarias o en muchos casos, verdaderas intuiciones, son las que luego se desplegarán con mayor fuerza teórica en Adorno. En segundo lugar, al desmitificar dicha figura esteticista de Benjamin a través de cierto *veneno materialista*, intentaremos situarnos en el camino de poder seguir

rentabilizando las categorías utilizadas por éste para abrir una posibilidad de abordar teóricamente hoy las formas de socialización en época del capitalismo avanzado.

2. De la Reflexión a la ruina. El concepto de crítica inmanente en la obra temprana de Walter Benjamin.

> Aquí está [la tesis] que ha llegado a ser lo que debería ser: una visión de la verdadera naturaleza del Romanticismo, desconocida más que en ninguna parte en la literatura, pero esta indicación sólo es indirecta; en efecto, no podía yo abordar el *mesianismo*, corazón del Romanticismo —sólo traté la concepción del arte—, ni ninguna otra cosa que se me presentase al espíritu con intensidad, sin que me lo vedara la posibilidad de la actitud científica consagrada, complicada, convencional y, a mis ojos, distinta de la auténtica.
>
> (Walter Benjamin)[1]

En este apartado del trabajo intentaremos mostrar cómo, poco a poco, esta etapa de su pensamiento temprano, que parte sobre una reflexión de la naturaleza a través de una teoría del conocimiento en la cual las cosas y sus relaciones, inmanentemente, suponen el potencial cognitivo, va tomando forma incipiente de una teoría del conocimiento más materialista, que parte de la preeminencia del objeto sin caer en la superstición del empirismo, a quien critica vivamente.

Comenzaremos por el texto que media entre *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* y el *Trauerspielbuch*. Se trata de la influencia decisiva que tuvo Goethe en el pensamiento del joven Benjamin y que éste plasmó en el texto *Las afinidades electivas de Goethe.* En efecto, si Benjamin critica el empirismo es, en gran medida, por la influencia metodológica de Goethe en el joven filósofo. Goethe comprendía la ciencia como un saber integral, en la que existía una relación activa entre sujeto y objeto. De esta manera, Goethe se distanciaba de la ciencia baconiana de la dominación técnica *more geometrico* de la naturaleza y por lo tanto, todo conocimiento debería transformar el objeto y viceversa. De esta manera, en el *Prólogo epistemo-crítico*, Benjamin advierte la necesidad de entender la ciencia como el arte, esto es, poniendo en juego alguna clase de totalidad. Por ello, el concepto de naturaleza, heredado en gran medida de Goethe, será para Benjamin una forma de objetividad viva que interactúa con el sujeto en forma de reflexión como ciencia del origen de la propia naturaleza por parte del hombre.

[1] Benjamin, W., *Gesammelte Briefe II*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 23. Citado en Witte (2002: 54), énfasis nuestro.

De aquí inferimos que la categoría central para el joven Benjamin de *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* es el concepto de reflexión, en el cual se comprende la crítica en tanto que es un momento cognoscitivo.

> Una definición del concepto de crítica de arte no se podrá pensar sin premisas epistemológicas como tampoco sin premisas estéticas; no sólo porque las últimas implican a las primeras, sino ante todo porque la crítica contiene un momento cognoscitivo, se la tome por lo demás por conocimiento puro o ligado a valoraciones (Benjamin, 2006: 14).

En tanto que emparenta el concepto de arte con totalidad, la crítica asimismo está emparentada con el arte en tanto que accede a su estructura objetiva, esto es, la misma idea de arte como totalidad, y con ello consigue dar cuenta, al mismo tiempo, de sus productos singulares como obras de arte. Con esta adherencia por parte de Benjamin al concepto de reflexión consigue garantizar tanto la inmediatez del conocimiento como su potencial infinitud. En este punto, opera la discusión que reconstruye Benjamin entre la teoría romántica del arte de F. Schlegel y una crítica por parte de éste a la intuición intelectual de Fichte, en tanto que esa inmediatez que defiende Benjamin trata de ser un mero autoconocimiento del método, esto es, algo formal; mientras que reconoce en la intuición, como momento inmediato del conocimiento, una erradicación de todos los objetos posibles, ya que éstos sólo pueden ser objetos de la propia intuición en su modo reificado.

Por tanto, para Benjamin inmediatez e infinitud supone los dos polos en los cuales se puede entender la teoría de la reflexión como *médium* de lo absoluto. Aquí tendrá especial importancia el problema de la *expresión*, que empezará a tematizar en *Dos poemas de Friedrich Hölderlin* y se mantendrá hasta los *Passagen Werk*. De esta manera, podemos advertir que en la *expresión* se sintetiza el problema estructura-superestructura al que se enfrentan Adorno y Horkheimer a través de una totalidad inmanente reflejada en lo pequeño (ya que la realidad posee ya un lenguaje a través del cual se comunica), punto clave para comprender asimismo la teoría del montaje, como veremos más adelante.

Por tanto, podemos observar que la centralidad de la teoría de la reflexión, en cuyo centro está engarzada la idea de crítica filosófica, apunta a una todavía no materialista (aún está muy pregnada de motivos metafísicos, influjo al mismo tiempo del romanticismo temprano) noción de *dialéctica*: esto es, que la crítica sea una indagación sobre el origen no significa que ella misma sea originaria, sino que identifica sus objetos como punto central de intersección. Por tanto, se trata de un *médium* absoluto de la reflexión, que tensa las concepciones infinitud e inmediatez en la relación arte y verdad. En ningún caso, se trata pues, del conocimiento como una relación unilateral en la que el objeto sea asimilado por el sujeto.

> No se da, por tanto, un mero ser conocido de una cosa, pero tampoco se limita la cosa o esencia a un mero ser conocido a través únicamente de sí. La intensificación de la reflexión suprime más bien en ella el límite entre el ser conocido por sí mismo y por otro en la cosa, y en el medio de la reflexión la

> cosa y la esencia cognitiva se interpretan. Ambas no son más que unidades relativas de la reflexión. No hay, pues, de hecho, conocimiento de un objeto por un sujeto. Todo conocimiento es una conexión inmanente en lo absoluto o, si se quiere, en el sujeto (Benjamin, 2006: 58).

Por tanto, Benjamin consigue mediante la teoría de la reflexión evitar la polarización entre sujeto y objeto y, al mismo tiempo, considerar la infinitud y lo absoluto como mediación de todo lo real. Por esto mismo, la noción de crítica en este momento sólo puede ser entendida, en tanto momento cognoscente, como condición de posibilidad del "juicio". Esto es así, ya que la obra de arte es omniabarcante y el propio sujeto cognoscente no es más que producto del propio arte en tanto despliegue de la teoría de la reflexión como dialéctica sujeto/objeto.

Especificamos, en este punto, que la crítica no supone tanto la condición de posibilidad del juicio —entendido éste como mero gusto*, a là Hegel*, esto es, como incorporación del objeto en el sujeto—, sino que la crítica supone el método de la consumación de la obra, esto es, la obra exige de la crítica para desplegar su apariencia infinita. La crítica es la *expresión* de la obra de arte. Y aquí el concepto de inmanente, que los románticos tipifican como "criticabilidad" [*Kritisierbarkeit*], tiene dos sentidos principalmente. En primer lugar, en el sentido de intrínseco a la obra de arte, esto es, respetando la primacía de objeto artístico y sus cualidades objetivas y así mismo, desplazando el sentido tradicional de juicio en el sujeto. En segundo lugar, como proceso inmanente de construcción de la obra, lo que implica que esta inmanencia sea capaz de salvaguardar la pretensión objetiva de la obra.

> La crítica comprende a lo prosaico por tanto en sus dos significados: por su forma de expresión en el que es propio suyo, tal como se expresa en el discurso carente de ataduras; y en el impropio suyo por su objeto, que queda constituido en la consistencia eternamente sobria de la obra. Y en cuanto proceso tanto como en cuanto producto, esta crítica es necesaria función de la obra clásica (Benjamin, 2006: 108).

Por tanto, el concepto de crítica romántica, del cual se apropia Benjamin en este momento, pasa por la teoría de la reflexión como una proyección espiritual sobre el objeto para extraer su contenido objetivo y, de esta manera, la crítica estimula la reflexión de la obra.[2] Sin embargo, sacando en la reflexión este contenido implícito en la obra de arte, la destruye. Ésta es la gran antinomia de la crítica inmanente: si bien la obra de arte incompleta necesita de la crítica para sacar su contenido a la luz y así reconciliarse consigo misma, esta construcción es, en el fondo, una destrucción*: la obra de arte exige su propia ruina*. Esta estructura nos llevará al planteamiento que Benjamin desarrollará en el *Trauerspielbuch* con la teoría de la alegoría.

[2] «[…] El término "crítico" significaba algo así como objetivamente productivo, creativo desde la prudencia. Ser crítico quería decir impulsar la elevación del pensamiento sobre todas las ataduras hasta el punto en que, como por encanto, a partir de la inteligencia de esas ataduras vibre el conocimiento de la verdad. En virtud de ese significado positivo adquiere el proceder crítico una afinidad estrechísima con el reflexivo.» (Benjamin, 2006: 81-82).

Efectivamente, creemos que, a partir de la cita que abre este apartado, se pueden tender puentes entre la tesis doctoral del joven Benjamin, aquí someramente expuesta, y su tesis de habilitación. De esta manera, se puede entender que abordó de modo indirecto la cuestión del mesianismo mediante la mediación de la *Kritisierbarkeit* romántica: la crítica de arte cumple la función redentora de las obras. Esto es, mediante el procedimiento inmanente, la crítica es capaz de redimir a la obra de arte particular en la idea total de arte, llevando con ello, como hemos comentado, una dialéctica inmediatez-infinitud. Una vez que la crítica recorre las obras de arte y las redime, éstas son disueltas —destruidas, cual ruina— en la idea de arte total.

> También la ironía realiza una operación similar a la de la crítica, ya que así como esta última *destruye completamente la obra*, la ironía destruye la ilusión artística, aunque conservando la obra; en ambas la obra singular se ve desplazada hacia la idea de arte. (Benjamin, 2006: 126-127, énfasis añadido)

Por tanto, el concepto de redención implica un reclamo procedente del objeto y, al mismo tiempo, consiste en una operación de rescate, de intervención de la realidad. El *Jetz der Erkenntnisbarkeit* reclama la necesidad de la redención en un nuevo concepto de historia, mediante una construcción que es, en sí misma, una destrucción como reconfiguración de lo pequeño. Así como la *Kritisierbarkeit* reclama la necesidad de redención de las obras mediante una construcción que destruye, en apariencia, la autonomía de la obra con respecto al concepto arte total.[3] Esto último será ligeramente transformado en el *Trauerspielbuch*, debido a un distanciamiento del romanticismo, que acoge tesis más goethianas: las obras de arte son *de iure* fragmentos que no pueden ser recogidos mediante el *continuum* de la reflexión. Se dejará de lado, por tanto, la preeminencia de la forma en la obra de arte, y se dará más protagonismo al contenido. De esta manera, la legitimidad de la crítica no podrá estar fundada en un proceso reflexivo que fundiría la crítica con la obra de arte, sino que empieza a ser relevante el carácter lingüístico de la verdad y el problema de la *expresión*.

Ya en *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Benjamin se distancia del romanticismo aduciendo la compleja relación histórica que estaba empezando a existir entre autonomía del arte y la inmanencia de la crítica:

> El principio cardinal de la actividad crítica posterior al Romanticismo, la valoración de las obras según criterios inmanentes, ha sido obtenido en razón de las teorías románticas, las cuales, por cierto, *ya no satisfacen plenamente en su forma pura a ningún pensador actual* (Benjamin, 2006: 108, énfasis añadido).

Por tanto, en el *Trauerspielbuch* Benjamin no ve el entramado de obras de arte articuladas según un movimiento vivo que las acoge —entiéndase, el concepto de arte total—. Más bien, se trata ahora de ver la obra de arte como una ruina y la crítica,

[3] Cfr. «El objeto de la crítica filosófica consiste en mostrar que la función de la forma artística es […] convertir en contenidos de verdad, de carácter filosófico, los contenidos factuales, de carácter histórico, que constituyen el fundamento de toda obra significativa» (Benjamin, 2006: 176).

por tanto, tratará de ser un proceso de mortificación. Esto hará que traslade el concepto de *Kritisierbarkeit* al concepto de contenido objetivo, lo que hará que la condición de posibilidad de la crítica no se encuentre tanto en una disposición "metafísica" ínsita en el arte mismo, sino en el proceso histórico que ha comprendido la obra de arte. Por tanto, la crítica de la obra de arte se aúna, en cierta manera, con una crítica de la historia, en tanto que lo que se tiene en cuenta es la recepción de la obra. Esto es así, en tanto que la crítica consiste en la búsqueda del contenido de verdad de la obra de arte a partir de su contenido objetivo, el cual es la cristalización —de ahí la centralidad que obtendrá posteriormente la imagen dialéctica— de su movimiento históricamente producido, siendo así la obra de arte la manifestación sensible de la verdad de una época histórica.

Por otra parte, en *Las afinidades electivas de Goethe*, Benjamin desarrolla esto último y elabora un concepto complementario al de mortificación de la ruina: *das Ausdrucklose*. Éste reconoce una fuerza crítica ínsita en la obra de arte que paraliza su vida y la muestra como detenida en un instante. Así se produce una cesura en lo expresado que es el propio aparecer de la obra como fenómeno cristalizado. *Das Ausdrucklose* también tiene su papel en el concepto de tragedia que maneja Hölderlin en su Edipo y asimismo funciona como enmudecimiento del héroe en el concepto de destino que Benjamin maneja en el pequeño escrito *Destino y carácter*. Se trata de la interrupción del mito que sobreviene como destino sobre el individuo. Y es que, en efecto, en la figura de la interrupción —el instante mesiánico que hace posible lo imposible, de ahí la cita con la que comienza este apartado— convergen la tarea del crítico y del historiador: ambos mediante la interrupción hacen saltar el *continuum* de la historia. De esta manera se vinculan tanto la tarea teórica como la tarea del historiador dialéctico con la idea de redención. Se trata de redimir la obra de arte que, como ruina, es fragmento de algo que tuvo su función como parte de un todo en algún tiempo —de ahí la función cultual del arte que Benjamin comenta en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*—, pero que a nosotros siempre se nos ha entregado con apariencia de totalidad monádica —en la cual, consiste su bella apariencia—. Destruir esa apariencia es denunciarla como totalidad engañosa que muestra su historicidad, arrancándole el aura, esto es, desacralizando la obra de arte. De esta manera, Benjamin rechaza la autonomía del arte como una ilusión burguesa (cfr. Abadi, 2009: 128-129), rechazando con ello, al mismo tiempo, el momento anterior a la ruina del arte postaurático. Este punto lo desarrollaremos en el último apartado en discusión con Th. W. Adorno.

3. Hacia la tarea del historiador dialéctico: sobre el imperativo de que la crítica de la razón, sea al mismo tiempo crítica de lo real.

> «La exposición materialista de la Historia lleva siempre al pasado a colocar en una instancia crítica del presente» (Benjamin, 2013: 757)

> «¿Quién sería capaz, de un manotazo, de volver hacia fuera, de repente, el tejido del tiempo?» (Benjamin, 2013: 202)

En este apartado pretenderemos vislumbrar la tarea del historiador dialéctico como aquél que es capaz de construir un nuevo concepto de historia como constelación de peligros que, en su seguimiento, el crítico trata de redimir de la trampa mortal del *continuum* homogéneo del concepto de Historia con mayúsculas. Sin embargo, esta construcción no es en ningún sentido una reconstrucción, sino que propiamente se trata de una destrucción que consigue una reconfiguración de los elementos en su propio estallido dentro del transcurso que los atrapa. En este sentido, se puede conectar la tarea del historiador dialéctico con el concepto de violencia divina, tal y como Benjamin lo perfila en *Zur Kritik der Gewalt*. Así, Benjamin trata de responder qué manifestación de la violencia sería capaz de responder a la «pregunta por la violencia inmediata pura que se vea capaz de poner coto a la violencia mítica» (Benjamin, 2009: 201-202). Esta violencia es aquella que Benjamin llama divina, en tanto que comparece como tal, y además, se opone a todo mito, es decir, mientras que la violencia mítica instaura una relación jurídica que —nunca mejor dicho— *de iure* es violenta e inculpadora de todo lo vivo; la violencia divina es redentora directamente con la mera vida, con lo creatural, «pues con la mera vida cesa todo dominio del derecho sobre los seres vivos» (Benjamin, 2009: 203). Su forma de presentación es fulminante, aunque incruenta: «Es propio de la salvación su sólida acometida, aparentemente brutal» (Benjamin, 2013: 473). Este “aparentemente” se relaciona con la tarea del historiador dialéctico y asimismo con el concepto de historia natural —que en gran medida fue heredado del concepto de segunda naturaleza de Lukács—: «La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. Y es la “filosofía” de esta historia en la medida en que sólo la idea de su desenlace posibilita un actitud crítica separadora y decisiva de sus datos temporales» (Benjamin, 2010: 120). Esta cita supone precisamente la prematura pista materialista que al comienzo de este artículo pusimos de relieve. Efectivamente, en contra de las lecturas más teologizantes de Benjamin, nosotros pensamos que en esta frase se puede leer entre líneas un momento en el que Benjamin ya empezaba a vislumbrar que la eterna repetición de emergencia y decadencia como formas simbólicas que atrapan un tiempo —esto es, su concepto de mito, el cual reproduce la Historia homogénea tributando al progreso— sólo puede comprenderse como “la otra cara de la moneda” del tiempo del eterno retorno de lo siempre igual que instaura la homogeneidad del tiempo abstracto del capital y que tiene su manifestación fenoménica en la moda.

> La fe que se establece en el progreso —perfectibilidad inacabable, infinita tarea en lo moral— y la punzante representación del eterno retorno son pues complementarias. Son las imborrables antinomias frente a las que se impone el desarrollo del concepto dialéctico en su aplicación al tiempo histórico. Pues frente a él la representación del eterno retorno se convierte en ese “chato racionalismo” que mancha la creencia en el progreso, es decir, esa fe que

> pertenece al modo propio del pensamiento mítico de igual manera que le pertenece el eterno retorno como tal. (Benjamin, 2013: 222-223)

De ahí que la única manera de dar con un concepto nuevo de historia pase por una crítica del presente, en el sentido de una construcción que es, en el fondo, una destrucción[4] de lo existente que se presenta como lo único posible, y por otra parte, se pueda entender este nuevo concepto de historia como una forma de rememoración, en tanto que se trata de mostrar, a través del agotamiento cultural, una desnaturalización que hacer convertir la reliquia en ser histórico y por tanto, inconcluso.

Cierto es que, en relación a esta cuestión (*vid*. Lanceros, 2013), Benjamin recibió una carta escrita por Horkheimer el 16 de marzo de 1937 en la que éste rezaba así: «La constatación de lo inconcluso es un proceder idealista si no incluye en sí misma lo concluso. La injusticia pasada ha sucedido y se encuentra conclusa y clausurada. Los matados a golpes son realmente unos muertos concretos y reales […] Si tomamos en serio lo inconcluso, ello impone creer en la existencia del juicio final estrictamente» (Benjamin, 2013: 758). Benjamin a esto contesta que, si bien la historia pretende ser una ciencia, es más bien una forma de rememoración tal y como hemos comentado: «Lo que la ciencia deja "establecido" el rememorar puede cambiarlo. Éste en efecto puede convertir lo inconcluso (la dicha) en lo concluso, y a su vez lo concluso (el dolor) puede transformarlo en lo inconcluso. Cierto es que esto es Teología; pero en el curso del rememorar realizamos n tipo de experiencia que nos prohíbe comprender la Historia sobre un fundamento ateológico, aunque nunca debamos intentar escribirla empleando unos conceptos inmediatamente teológicos» (Benjamin, 2013: 758, énfasis añadido).

Efectivamente, el instante que irrumpe el *continuum* de la Historia, entendida ésta en un tiempo vacío y homogéneo —heredero, al fin y al cabo, de la modernidad filosófica, en concreto de la estética transcendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant—, es un instante impredecible, cual relámpago, pues trasciende el marco de lo posible existente para hacer posible lo imposible. Por tanto, cierto es que se trata de un instante mesiánico, pero en tanto que, mediante una arqueología del origen de su ser social, lo sido se contrae en el tiempo cual mónada[5] y al quedar remanentes para que el historiador dialéctico pueda disponerlas en constelaciones de un nuevo sentido histórico, se produce ese *Jetz der Erkenntnisbarkeit*. La imagen dialéctica es su expresión y principio de movimiento. De hecho, lo que pretende hacer Benjamin es traer a concepto mediante el ahora de la cognoscibilidad, aquel recuerdo involuntario del pasado puro al que Proust ya apuntó como el momento del despertar.[6]

---

[4] Cfr. «A los efectos del materialista histórico es imprescindible distinguir —y con el rigor más extremado— la construcción de un contenido histórico de eso que, habitual y normalmente, se acostumbra a llamar "reconstrucción". La "reconstrucción" empática es unívoca. "Construcción" es "destrucción"» (Benjamin, 2013: 756).

[5] Cfr. «El materialista histórico se acerca única y exclusivamente a un objeto histórico en cuanto se enfrenta a él como una mónada.» (Benjamin, 2012: 316).

[6] Cfr. «La reducción de la distancia con el objeto establece al mismo tiempo la relación con la praxis posible, que posteriormente dirigirá el pensamiento de Benjamin. Lo que la experiencia encuentra en el

> Pues el índice histórico que les corresponde a las imágenes no nos dice tan sólo su pertenencia a un tiempo bien concreto; dice sobre todo que tan sólo en un tiempo concreto de su curso vienen a un punto de legibilidad. Y ese "venir a legibilidad" es un punto crítico concreto del movimiento dado en su interior. Porque todo presente se concreta en las imágenes que le son sincrónicas, y es que todo ahora es el ahora de una concreta cognoscibilidad. Allí, en ese ahora, la verdad aparece en tensión, hasta estallar: cargada de tiempo. […] En consecuencia, no es que lo pasada venga a volcar su luz en lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que la imagen es aquello en lo que lo sido viene a unirse como en relámpago al ahora para formar una constelación. Dicho con otras palabras: la imagen es dialéctica en suspenso. Dado que así como la relación del presente respecto del pasado es tan sólo continua, temporal, la de lo sido respecto del ahora es en cambio dialéctica: figurativa en su naturaleza, que no es de carácter temporal. Sólo las imágenes dialécticas son por lo tanto imágenes históricas —es decir, no arcaicas—. La imagen leída, esa que se halla situada en el ahora de su cognoscibilidad, lleva consigo el más alto grado el sello propio del momento crítico, es decir, el momento del peligro que hay en el fondo de cada lectura. (Benjamin, 2013: 743-744, énfasis añadido)

En la crítica benjaminiana como salvación de lo muerto se aúnan dos tiempos, por un lado el tiempo del eterno retorno de lo siempre igual de la moda como manifestación sensible del tiempo homogéneo y vacío del historicismo —heredero éste a su vez de la modernidad— y, por otra parte, un tiempo sincrónico de lo sido en su ser cualitativo singular que cuaja en la imagen dialéctica. Ésta se rastrea en las huellas de los objetos que han salido del torbellino de la moda, la cual actúa como nuevo patrón de medida del tiempo moderno vacío y homogéneo, ya que habiendo perdido su valor de uso, se alienan como cosa muerta en el formol del valor, se vacían y son saturadas de subjetividad reificada. Por tanto, con Benjamin, el tiempo ha de entenderse como coexistencia de tiempos. De ahí que el tiempo sincrónico saturado de sí mismo haga explotar, cual tiempo mesiánico, el tiempo continuo y homogéneo de la modernidad, cuyo infierno comenzó a ser real en la modernidad capitalista. Este tiempo que irrumpe fracturando la línea recta del tiempo histórico así como de la cadena de producción, se traduce como mesiánico en tanto que es capaz de hacer posible lo imposible, ya que este tiempo abstracto ha cristalizado en una pobreza de experiencia descomponiendo los mundos perceptivos a través de la estetización de la vida cotidiana que hacen realmente imposible pensar el cambio social.

déjà vu sin luz y sin objetividad, lo que Proust se prometía para la reconstrucción literaria mediante el recuerdo involuntario, Benjamin quería alcanzarlo y erigirlo en la verdad mediante el concepto. A éste le encarga que haga en cada instante lo que está reservado a la experiencia no conceptual. El pensamiento ha de obtener la densidad de la experiencia y no renunciar a su propio rigor» (Adorno, 2008: 221).

4. Crítica inmanente y teoría del montaje: entre el combate estratégico y las iluminaciones profanas.

> Porque, en efecto, nunca fue la moda sino parodia descolorida de un cadáver, provocación estricta de la muerte realizada a través de la mujer, un amargo coloquio entre susurros con las formas de la descomposición, entre risas chillonas y fingidas. Y es que eso es la moda. Por eso cambia siempre a toda prisa; le aplica a la muerte un cosquilleo y ya se ha vuelto otra, una vez más, cuando la muerte mira en torno suyo para disponerse a golpearla. (Benjamin, 2013: 140)
>
> Puede decirse, de este modo, que la situación que el teatro épico descubre es la de una dialéctica en situación de parálisis. Pues así como en Hegel el transcurso del tiempo nunca es el padre de la dialéctica, sino tan sólo el medio en el que ella misma se presenta, en el teatro épico el padre de la dialéctica no es el transcurso contradictorio de las manifestaciones o los comportamientos, sino es el gesto mismo. (Benjamin, 2009: 135)

Querríamos terminar, en este último apartado, intentando partir del paralelismo del historiador dialéctico y del crítico de la obra de arte a partir de la idea de redención y la centralidad de la imagen para ambos. De esta manera en *Eduard Fuchs, coleccionista o historiador*, Benjamin reza así:

> El materialista histórico extrae a la época de la cósica "continuidad histórica", como saca a la vida de la "época" y a la obra de la "obra de toda una vida". Y el resultado de esta construcción es el que en la obra se encuentre resguardada y conservada la obra de una vida, en la obra de una vida la época entera, y en la época el curso de la historia. (Benjamin, 2009: 71-72)

El concepto que creemos clave para entender esta interrelación entre el historiador dialéctico y el crítico de la obra de arte es la iluminación profana, que Benjamin acoge del *surrealismo*. De esta manera, Benjamin puede hablar de revelación no religiosa, referida al mundo de lo creatural. Se trata de aquel procedimiento por el cual el crítico fragmenta la obra de arte y reubica los fragmentos según un nuevo contexto distinto, consiguiendo así generar nuevos sentidos que generen el *shock*, que como interrupción, produce sorpresa en el receptor. Este procedimiento, en el texto *¿Qué es el teatro épico? Estudio sobre Brecht*, Benjamin lo llamará la teoría del montaje. Como podremos recordar, el historiador dialéctico, por su parte, también ha de poner en juego una construcción que sea en sí misma una destrucción del *continuum* de la historia, para así poder reconfigurar los fragmentos que, como imágenes dialécticas cristalizadas en la mónada, podrían ser dispuestos en una nueva constelación de sentido. Por su parte, la teoría del montaje responde a esto mismo como un intento de recuperar la magia del arte aurático en el momento de su caída mediante la

reproducción técnica del mismo —en donde la forma de producción de la obra de arte, lo es siempre ya en la forma de su reproducción—. Creemos que en gran medida es así, ya que, a partir de una carta que Adorno mandó a Benjamin el 18 de marzo de 1936 en la que el frankfurtiano consideraba *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica,* se puede observar como Benjamin en el fondo pretende tildar la autonomía del arte como meramente reaccionario[7] y por el contrario, seguir considerando ínsito en la obra de arte dependiente un potencial revolucionario inmediato en sus contenidos y formas, que en el fondo sólo propagarían mayor cosificación, según la óptica adorniana. Esto, como se puede suponer, es obra de la influencia enorme que tuvo Brecht sobre Benjamin y que Adorno intentaba remendar insuflando constantemente más dialecticidad en la obra de su compañero.

> Usted ha sacado al arte de los rincones de sus tabúes, pero parece como si temiera la barbarie que así ha irrumpido (quién podría temerla con usted más que yo) y se amparase erigiendo lo temido en una especie de tabuización inversa. La risa del espectador de cine –sobre esto hablé con Max– no es ni buena ni revolucionaria, sino que está llena del peor sadismo burgués. […] Usted menosprecia el elemento técnico del arte autónomo y sobrevalora el del arte dependiente; ésta podría ser quizás, en pocas palabras, mi objeción principal. (Adorno & Benjamin, 1998: 136-137)

Sacaremos los puntos de divergencia entre la postura de ambos filósofos a través de esta carta. Principalmente, la diferencia se constata en que Benjamin, en el fondo, no se hace cargo del momento por el cual la muerte del arte cultual es, al mismo tiempo, el momento de la autonomía de la obra de arte. Y es más, no sólo la muerte del arte cultual o aurático se promueve por la mera tecnificación del mismo, sino también por la realización de la propia ley formal autónoma, por la cual, el arte ya no sólo no posee funciones cultuales, sino que incluso se niega a figurar la realidad. En este sentido, la obra de arte peligrosa, tal y como la expone Adorno en su *Teoría estética*, quiere la utopía puesto que quiere el contenido, en tanto que al negarse a figurar la realidad, promueve la negación de la identidad y ofrece la posibilidad de poder volver a pensar lo no-idéntico como posible.

"La misión del arte hoy es introducir caos en el orden. […] El arte es la magia liberada de la mentira de ser verdad" (Adorno, 2006: 230). Sin embargo, Benjamin, en último extremo, nos parece que —no exento de ciertos motivos brechtianos— transfiere directamente a la obra de arte autónoma una función contrarrevolucionaria sin hacer referencia a su ley formal autónoma como anteriormente hemos comentado. Benjamin, por el contrario, encuentra la capacidad revolucionara del arte en el teatro épico de Brecht. Éste se entiende como un teatro, cuyo material es el gesto y cuya acción es la interrupción, que posee la función de descubrir situaciones como acontecimientos, pero que, a su vez, resulten asimilables por el sujeto en tanto que

[7] Cfr. «"*Fiat ars, pereat mundus*", nos dice el fascismo, y, tal como Marinetti lo confiesa, espera directamente de la guerra la satisfacción artística que emana de una renovada percepción sensorial que viene transformada por la técnica. Tal es el fin sin duda de la perfección total de *l'art pour l'art*.» (Benjamin, 2012: 85).

forman parte de su experiencia, no personal, *pero sí histórica*. Estas situaciones que se comportan como acontecimientos son, para Benjamin, la dialéctica en situación de parálisis, pero esta vez en el plano estético (cfr. Benjamin, 2009: 4). Con ello, el teatro épico pretende ser una ofensiva respecto al teatro de entretenimiento e intenta otorgarle un nuevo rol fuera del seno capitalista. Sin embargo, a su vez, a modo de intento de tabuización inversa —como se dice en la anterior cita de Adorno—, Benjamin atribuye al teatro épico ciertas características que identifica como emancipadoras y que a su vez forman parte del arte dependiente o cultura de masas. Algunas de estas características son, por ejemplo, la atribución de un público relajado, que se deje llevar por la acción y conformación de los hechos —en vez de por el inmanente ideal—, al igual que le ocurre al lector de novelas. Además de ello, este público debe estar empujado a su vez a tomar una postura de inmediato, que es, precisamente, como se comporta el público dictaminador en el arte dependiente, es decir, quedándose en la unilateralidad de la inmediatez por la que uno dictamina si es de su *gusto* o no, en vez de situarse en la posición de quien *intenta comprender* (cfr. Adorno, 2008: 289-294) —en el sentido en que anteriormente lo hemos especificado—. Por último, el teatro épico, que se actualiza según la acción de la interrupción, interviene precisamente con la forma del *shock,* que es la forma en la cual el arte dependiente se acredita como mercancía, pero que Benjamin intenta desmitificar en un intento de proponer un nuevo *shock* cualitativo —que él mismo sea capaz de devenir revolucionario, y en este sentido, ciframos la propia influencia de Brecht— capaz de romper el embrujo.

> El teatro épico avanza a golpes, y en esto es comparable a las imágenes de una película. Su forma fundamental es la del shock, en el cual se reúnen las varias situaciones de la obra. Las canciones, letreros y convención gestual de los actores distinguen una situación de otra. Surgen así intervalos que perjudican a la ilusión del público, paralizando su disposición a la empatía. Pero, además, estos intervalos quedan directamente reservados al posicionamiento crítico del público ante el hacer de los personajes, y ante la manera en que ese hacer es ahora y ahí representado. (Benjamin, 2009: 143)

De esta forma, quisiéramos concluir observando que Benjamin, a la hora de comprender la obra de arte, no consigue tratarla como apariencia de la figura redimida sujeto/objeto, tal y como la entiende Adorno en su *Teoría Estética*; sino que le otorga una función revolucionaria que, postrada a la perpetuación de las mismas formas fetichizadas que la embaucan, sólo conseguiría propagan la ofuscación. Esto es así porque, cuando la obra de arte se masifica, pierde distancia y se acerca a la cotidianidad como estetización de la vida, los mecanismos de percepción se amoldan a lo existente y el concepto de experiencia se empobrece, por lo que la estética ya nunca más podrá ser análisis del arte elevado como objeto bello en desarrollo espiritual, sino que tendrá que remitirse a su más antigua raíz: *aísthesis*. Es decir, la estética en condiciones de reproducción capitalista sólo podrá indagar las condiciones de aparición de los objetos en el espacio-tiempo de la mercancía, y por lo tanto, negarse a ser un arte figurativa. Esto, por otra parte, condiciona el concepto de crítica

ya que si el arte postaurático es cada vez más perfectible en el modo de su reproducción, de manera tal que produce su propio público receptor, el momento de la crítica de la obra de arte como reconfiguración de los elementos en la interrupción debería ser incorporada en el momento de la configuración artística. Y esto parece ser que es lo que intenta ver Benjamin en práctica en el teatro épico de Brecht.

Y es que parecería que Benjamin, tal y como le reprochaba Adorno, le era inherente un exceso de inmediatez que no le permitía hacerse cargo dialécticamente del todo social, quedándose rozando la piel de éste mientras escuchaba el canto de sirena del fetichismo de la mercancía transformado en *fantasmagoría* (cfr. Muñoz, 1992: 161-162). De hecho, es muy sintomático que su concepto de crítica inmanente nunca se apropiara de la idea de mediación universal en relación con el todo social, sino que, como hemos visto, atrapar los objetos como nódulos de intersecciones sociales que remiten a una constelación histórica era su peculiar forma de entender el marxismo.[8] Tal vez, cabe la posibilidad de que incluso, tal y como en una ocasión le acusó su compañero y amigo *Teddie*, pudiera «haberse hecho violencia para pagar al marxismo un tributo que ni a Vd. [a Benjamin] ni al marxismo le sientan bien» (Adorno & Benjamin, 1998: 273).

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. (2008) *Crítica de la cultura y sociedad I OC 10/1*, Madrid, Akal
- _____ (2006) *Mínima Moralia OC 4,* Madrid, Akal
- _____ (2011) *Teoría estética OC 7*, Madrid, Akal
- _____ (2013) *Estética (1958/59),* Buenos Aires, Las cuarenta
- Adorno, Th. W. & Benjamin, W. (1998) *Correspondencia 1928-1940*, Valladolid, Trotta
- Abadi, F. (2009) “El concepto de crítica de arte en la obra temprana de Walter Benjamin”, en *Revista latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV Nº1
- Benjamin, W. (2008) *Obras. Libro I, Vol. 2*, Madrid, Abada
- _____ (2010) *Obras. Libro IV, Vol. 1*, Madrid, Abada
- _____ (2013) *Obras. Libro V, Vol.1*, Madrid, Abada
- _____ (2007) *Obras. Libro II, Vol. 1*, Madrid, Abada
- _____ (2006) *Obras. Libro I, Vol. 1*, Madrid, Abada
- _____ (2009) *Obras. Libro II, Vol.* 2, Madrid, Abada
- _____ (2010) *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca nueva
- Lanceros, P (2013), “Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante” en: Barja, J., y Rendules, C., (Ed.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid, CBA, 2013.

[8] Cfr. «Su método micrológico y fragmentario nunca se apropió por completo la idea de mediación universal que tanto en Hegel como en Marx funda la totalidad. Benjamin defendió siempre el principio de que la célula más pequeña de realidad contemplada pesa tanto como el resto del mundo. Para él, interpretar los fenómenos en sentido materialista no significaba explicarlos a partir del todo social, sino relacionarlos inmediatamente, en su aislamiento, con tendencias materiales y luchas sociales» (Adorno, 2008: 217).

- Maura, E. (2013) *Teorías críticas de Walter Benjamin*, Madrid, Ediciones Bellaterra
- _____ (2010) “Romanticismo y crítica inmanente en la teoría crítica del joven Walter Benjamin”, Actas del congreso *El fondo de la historia: idealismo, romanticismo y sus repercusiones*, Madrid
- _____ (2011) “Benjamin y el tiempo”, Murcia, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº57
- Muñoz, J. (1992) “La mirada del Ángel (Notas sobre el marxismo “imposible” de Walter Benjamin)”, *Anales del seminario de metafísica*, núm. Extra. Homenaje a S. Rábade
- Witte, B. (2002) *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona, Gedisa

Entre la totalidad y el fragmento: un diálogo entre György Lukács y Walter Benjamin

Totality and fragment: a dialogue between György Lukács and Walter Benjamin

Romina Emilce Rodríguez[Φ]
Universidad de Buenos Aires, Argentina
romyro610@hotmail.com

Recepción 09.09.2015 Aceptación 10.11.2015

Resumen: El legado lukácsiano resuena en los escritos del escritor berlinés Walter Benjamin, y al mismo tiempo, el legado benjaminiano se hace presente en la obra tardía del filósofo húngaro. Sobre este presupuesto trazaremos un posible diálogo entre ambos autores que tendrá dos momentos preponderantes.

Por un lado, y atendiendo a la impronta lukácsiana en los escritos de Walter Benjamin, nos detendremos en realizar una sucinta comparación de las dos formas literarias que se mencionan en sus respectivas obras. En György Lukács aparece la novela como la forma que representa por antonomasia el mundo moderno y en Walter Benjamin el arte de narrar como aquel relato que nos traslada a la experiencia misma, pero que se ha perdido producto de la irrupción de la técnica en la vida del hombre y de acontecimientos sociohistóricos que incidieron en su constitución subjetiva. Aunque formas insospechadas pueden aflorar como reaparición de la misma. En ambos casos, trataremos de dar cuenta de las potencialidades, límites y cruces que la novela y la narración encierran, y cuáles son sus implicancias filosófico-políticas.

Por otro lado, y en relación a la obra tardía del filósofo húngaro, ahondaremos en algunas cuestiones de su *Ontología* y de su *Estética* a fin de desarrollar sus principales lineamientos y realizar una sucinta comparación con el filósofo berlinés.

Palabras clave: alegoría, novela, narrar, ontología, estética

Abstract: The Lukacsian legacy resonates in the writings of the Berlin writer Walter Benjamin, and at the same time, Benjamin's legacy is present in the Hungarian philosopher later work. On this assumption, we shall trace a possible dialogue between the two authors with two overriding moments.

On the one hand, and considering Lukacs' mark on the writings of Walter Benjamin, we shall make a brief stop to compare the two literary forms mentioned in their

[Φ] Profesora universitaria en Filosofía y profesora universitaria en Historia recibida en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Especialista en Filosofía Política por la misma universidad. Doctoranda en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral del CONICET.

respective works. György Lukács' novel appears as the quintessential form representing the modern world and Walter Benjamin's narration as the tale that takes us to experience itself, but that has been lost as a consequence of the emergence of skills in man's life and socio-historical events affecting its subjective constitution. Even though unexpected forms can emerge as it reappears. In both cases, we shall try to give account of the potentialities, boundaries, and crossovers the novel and the narration contain, and what their philosophical and political implications are.

On the other hand, in relation to the late work of the Hungarian philosopher, we shall delve into some issues of his Ontology and Aesthetics to develop its main guidelines and make a brief comparison with the Berlin philosopher.

Keywords: allegory, novel, narrate, ontology, aesthetics.

1.- La novela como expresión del derrumbe de la unidad del hombre con el mundo y la situación de enajenación generalizada

En *Teoría de la novela*, una obra que aparece por primera vez en 1916 y se publica en forma de libro en 1920, Lukács plantea que lo que define, sistematiza y da forma al mundo moderno es la novela. La novela es la expresión del fracaso rotundo de poder encontrar la forma que redima nuestra existencia. Lukács establece las grandes formas a partir de lo consagrado por los griegos: la epopeya, la tragedia y la filosofía, y su análisis se dirige, partiendo de la segunda, a encontrar la relación entre «forma de vida» y «forma artística». "Con la disgregación del mundo griego, cambiaron los puntos de referencia trascendentales del hombre y del mundo, que convertido en histórico sometió a las formas artísticas a una dialéctica" (Ludz, P., 1967: 41). En este sentido es que la novela moderna es la 'epopeya de la era burguesa', porque es una continuidad de la primera, la distinción radica en que la epopeya presenta una adecuación entre el alma interior y el mundo exterior, constituyendo una totalidad desde sus fundamentos; mientras que la novela se presenta como la falta de la totalidad. El mundo griego era total, armónico y cerrado y que esto se rompió con la irrupción del proceso histórico, perdiéndose la unidad original. Es bello aquel lamento lukácsiano que reza "El cielo estrellado de Kant ya no brilla en la sombra noche del puro conocimiento, no aclara ya el sendero a ningún viajero solitario y en el nuevo mundo, ser hombre es estar solo". En la novela no hay ya una primera naturaleza, se trata de un mundo totalmente mediatizado. La cultura se le presenta al hombre como una segunda naturaleza levantando una realidad artificial que termina sometiéndolo. La forma de la novela es expresión del desamparo trascendental de la humanidad.

Las formas que nos rodean y que le dan sentido a nuestra existencia son puras convenciones, forman un mundo de convenciones. Se trata de un gran artificio que carece de inmediatez de lo que otrora fueron las formas. Vivimos en un mundo que se hace presente en todas partes, en la multiplicidad de sus expresiones y cuya estricta legalidad es el devenir que configura una segunda naturaleza. Una naturaleza artificial, exógena que se nos impone o nos imponemos, "[…] solo determinable como

quintaesencia de necesidades reconocidas, pero ajenas al sentido, y por lo tanto, inaferrable e incognoscible en su sustancia real" (Lukács, G., 1985: 329).

La novela es la forma moderna por excelencia porque habla precisamente de la imposibilidad del hombre de toda redención. Se trata de configurar una totalidad de sentido, en un mundo totalmente alienado. Por eso "la ironía es la objetividad de la novela" (*Ibid,* 357) porque es la pretensión de encontrar lo absoluto sabiendo que es imposible afirmar la existencia de Dios. En ese mundo sin Dios, la ironía es la máxima libertad posible, y así se convierte en la única condición posible de una objetividad que cree totalidad. La ironía busca formas en los laberintos sinuosos y dismorfos de la subjetividad. Pues la propia totalidad no es más que una idea subjetiva. Con lo cual, la novela no redime nuestra existencia porque ya ha aparecido una segunda naturaleza que cubre todas las posibilidades de nuestro existir y que implica alienación. De este modo, en la novela no se puede restablecer sino solo artificialmente la totalidad perdida, el sentido unitario, la objetivación del mundo como totalidad no es posible en el mundo moderno, pues lo que le confería homogeneidad (la dependencia de los dioses) ya no tiene una existencia filosófica subjetiva (como en el mundo griego) ni objetiva. En una clara inscripción hegeliana (la tesis del arte como totalidad y la totalidad interrumpida en el arte del mundo posterior a la antigüedad) Lukács plantea que la novela es la expresión literaria del derrumbamiento de la unidad, y simultáneamente, un medio para erigir la totalidad oculta de la vida. Pero el filósofo húngaro no explicita cómo se da la unidad en literatura, solo se confina a sostener que la novela puede construir su propia totalidad (Sefchovich, S., 1979:110).

2.- El arte de narrar

Walter Benjamin consideraba el contar historias como un acto primigenio y único. Era mediante el arte de narrar lo acontecido que se podía comprimir el tiempo en diminutos y cifrados instantes que albergaban el despliegue del curso de la historia. La rememoración implicaba centrarse en pequeños, minúsculos e insignificantes detalles que daban cuenta de su aspiración a la experiencia colectica, a la vastedad. El relato dado por el narrador no albergaba la soledad del ser, como lo entrañaba la novela; sino por el contrario, recuerdos y experiencias eran inscritas en una constelación de hechos, objetos y personas.

Así nos lo describe Benjamin en la reseña sobre *Berlín Alexanderplatz,* de Alfred Döblin, llamada "Crisis de la novela" (*Krisis des Romans*, 1930):

> La existencia en el sentido épico es el mar. No hay nada más épico que el mar. De hecho, es posible relacionarse de modo muy diverso con el mar. Por ejemplo: acostarse en la playa, escuchar las olas romper y recolectar las ostras que traen las mareas. Eso es lo que hace el poeta épico. Pero también es posible salir al mar. Con muchos propósitos o con ninguno. Es posible embarcarse en un viaje y entonces, cuando se está muy lejos, no cruzarse con

> tierra alguna y ver solamente mar y cielo. Eso hace el novelista. Él está realmente sólo y silencioso. En la épica, el pueblo descansa luego de un día de trabajo: escucha, sueña y recolecta. El novelista se ha separado del pueblo y de aquello que lo impulsa. El ámbito de nacimiento es el individuo en soledad, que ya no puede expresarse de un modo ejemplar sobre sus más importantes preocupaciones ni es capaz de dar consejos para sí mismos ni para otros. […]. La novela se destaca de otras formas de prosa- cuentos, sagas, leyendas, proverbios, chistes- por el hecho de que no proviene de la tradición oral ni ingresa en ella. Pero sobre todo, se distingue de la narración, que en la prosa representa la épica en estado puro. En efecto, nada contribuye más al peligroso enmudecimiento de la humana interioridad, nada aniquila tan profundamente el espíritu de la narración, como la escandalosa expansión que en nuestra vida adquirió la lectura de novelas (Benjamin, W., 2013: 7-8).

Vemos cómo la narración implicaba retomar y retornar a toda una tradición que en el mismo relato afloraba, que nos permitía regresar no al recuerdo de un momento pasado sino al momento mismo. En donde, como Marcel Proust señaló con su noción de memoria involuntaria (*mémoire involontaire),* lo que se recobra es un tiempo puro, fuera del decurso del tiempo, que no es presente, pasado ni futuro, sino el verdadero tiempo real y éste para el escritor francés solo puede suscitarse en la obra de arte. Por eso, el arte es la verdadera realidad, que refleja a un tiempo detenido que puede permitirnos salvarnos de una realidad que es por demás decepcionante y penosa, en la que prima la novela como forma, expresión del individualismo y la celeridad que caracteriza a los tiempos modernos. Asimismo la narración, por su propia naturaleza de interminabilidad e inconclusividad, ya que se repite y se vuelve a retomar de generación en generación, implicaba en gran medida dar consejos. El narrador es alguien que tiene un consejo para dar al oyente, en este sentido, la narración implica una actitud de escucha. La escucha en donde lo irrepetible se manifiesta (Catanzaro, G., 2011:6-7).

En un ensayo de Benjamin titulado *El narrador (*1936) escrito a propósito de Nikolai Léskov, el mismo año que *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica,* el autor destaca que el arte del narrador se ha ido perdiendo así como todo lo que éste transmitía. Aquellas cuestiones que perduraban de generación en generación, que tenían asidero en las memorias de las personas porque eran objeto de interpelación, porque pertenecían a su cosmovisión cultural han sido reemplazadas. Las experiencias que se relataban en las narraciones orales, producto de las percepciones que teníamos del mundo alrededor y de nuestras propias vidas, han ido modificándose de tal modo que difícilmente puedan volver a divisarse. En el texto menciona: "[…] la cotización de la experiencia se ha derrumbado y todo indica que va seguir cayendo" (Benjamin, W., 1989b:41-42). En paralelo, esto ocurre con una pérdida de cierto grado de sabiduría poseída en tiempos anteriores. La experiencia transmitida, experiencia propia, de otros y con otros evidenciaba una realidad toda en la que muchos podían verse reflejado. El narrador tiene la facultad de […] ver en (la) piedra fina una profecía natural de la naturaleza petrificada, inanimada, sobre el

mundo histórico en que él vive" (*Ibid,* 66), es decir ve en sus narraciones la historia natural. Inclusive la narración implica interrupción, discontinuidad, irrupción de las huellas o vestigios de lo ausente o in-nombrable, actividad que se asemeja a la del coleccionista o que actúa como anticipación de la propia técnica del montaje cinematográfico o literario.

Sin embargo, la actualidad muestra que la atomización e individualismo es lo que nos caracteriza y la experiencia es tal, de alguien que vive en un mundo completamente fragmentado. He ahí que la novela haya surgido en la Modernidad. Asimismo la experiencia de comunicar que en el pasado implicaba aquello que atravesaba a todos, que les era familiar y que perduraba en el tiempo a lo largo de generaciones, ha sido reemplazada por una forma de comunicar de índole informativa, que tiene como característica la evidencia y la celeridad. Esto está relacionado con un mundo cuya actividad de trabajo exige cada vez más tiempo y la capacidad de escucha tan alimentada antiguamente, decrece enérgicamente. Así como la posibilidad del recuerdo "[…] que funda la cadena de la tradición que transmite lo acontecido de una generación a la siguiente […]" (Benjamin, W., *Ibid*.:56). Las experiencias que eran transmitidas de generación en generación, móviles del esfuerzo y la perseverancia de los adultos hacia los jóvenes es arrasada por la guerra. La guerra acalló la comunicación oral, pues la gente volvía enmudecida del frente. La miseria y la pobreza arrasaron con ella, al mismo tiempo que la técnica desplegaba todo su poder. Esa pobreza de experiencias comunes, se convertía en una suerte de barbarie. Sin embargo esta barbarie conducía a un nuevo comienzo, desde donde la pobreza interior y exterior pudieran salir a la luz, haciendo de esta nueva experiencia algo inédito, y por tanto, impredecible (Benjamin, W., 1989a).

Podríamos pensar que Benjamin, al menos en este trabajo, fue bastante pesimista con el presente de la información y la tecnología, es más que este texto bien podría contradecirse con *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica* (1936). Sin embargo, nuestra hipótesis es que ambos textos conviven, porque son dos dimensiones de un mismo proceso. Por un lado la técnica como instrumento que puede llegar a ser utilizado para despertar a la humanidad, pero por otro lado, una suerte de aniquilación del aura (el narrador, sus historias, la escucha, la autoridad, la tradición, la rememoración) vista como pérdida pero también, y aquí el diálogo con la otra obra, como puntapié de una experiencia cuyos horizontes son impensados y que debemos continuar explorando. En un texto de 1934, luego integrado con ligeras modificaciones a *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica* que abona nuestra hipótesis, titulado *El periódico,* nuestro autor menciona que "[…] en el escenario de la degradación total de la palabra (es decir, el periódico) se incuba la salvación de la palabra" (Benjamin, W., 1989b:240). Algo nuevo aflora en derrumbamiento de la otrora experiencia aurática e indudablemente está relacionado con la realidad de la tecnología. Pues esas formas mágicas y primigenias que albergaba el arte de narrar (*Kunst zu Erzählen*) bien pueden reaparecer en nuevas

formas de expresión y comunicación viabilizadas por lo que se dio a llamar segunda técnica[1].

3.- Consideraciones de ambos planteos

A partir de realizar un breve esbozo de las consideraciones generales de *Teoría de la novela* (1920) y los ensayos sobre el arte de narrar de Benjamin, vemos que mientras que en el primero hay una persistencia por articular o aspirar a la totalidad, en un principio desde una suerte de nostalgia por la totalidad perdida y su posibilidad cristalizada en la novela y posteriormente en el intento posibilitado a partir del accionar de la clase proletaria; en el segundo vemos que lo que prima es una filosofía del fragmento que precisamente puede articular instantes de sustracción, liberación o emancipación a partir del carácter inacabado del mundo, en los desechos que este ha dejado. Mientras que uno (Lukács) anhela la totalidad, otro (Benjamin) encuentra que es en la destrucción total, en la ruina, en lo que no ha sido oído o pensado donde puede articularse cierta liberación del hombre.

Frente a la novela que nos mostraba la imposibilidad del hombre de toda redención, su fragmentación y ocaso, pero también la exigencia de mostrar la realidad objetiva y producir un cambio social en el mundo; la narración albergaba un tiempo otro que cual hilos invisibles unía memorias, recuerdos y experiencias. Aunque si bien Benjamin menciona la pérdida de la tradición narrativa, encuentra en la emergencia de la técnica una reaparición del arte de narrar que podía materializarse en el cine o en la fotografía.

En un texto de 1936 titulado *¿Narrar o describir?*, Lukács menciona que la novela debe ser capaz de mostrar cómo un sujeto va a relacionarse con el mundo, y en ese sentido, va a transformar sus valores y va a transformar el mundo. La verdadera obra debe producir una reflexión real sobre lo social, y esto viene dado por las exigencias éticas que el artista debe cumplir quien debe conectarse con los problemas de su presente y actuar en consecuencia. Lukács consideraba que la verdadera novela (ejemplificada por autores tales como Walter Scott, Honoré de Balzac o León Tolstoi) tenía que dar cuenta en el relato el despliegue de todas las tendencias, figuras, los destinos de los individuos, desde el punto de vista de quien forma parte de ellos. El escenario que aparecería en la novela no debía -como ocurría con la descripción- plasmarse literalmente y sin ninguna significatividad, en donde los personajes

[1] Benjamin distinguía dos modalidades de la técnica. Su distinción radica entre lo que dio a llamar valor de culto y valor de exhibición. La noción de valor de culto aparece intrínsecamente vinculada con la primera técnica. Por un lado, los procedimientos cultuales son, en cierta medida, procedimientos de carácter técnico, ya que buscan intervenir en la naturaleza e involucran al ser humano. Por otro lado, la noción de valor de exhibición, solo puede comprenderse en el marco de una sociedad en la que la segunda técnica haya hecho su aparición. A diferencia de la primera, la segunda técnica comprende lo menos posible al ser humano y su intención no es ya el dominio de la naturaleza. La segunda técnica puede generar un uso no alienante en tanto que tiene la potencialidad de desplegar las condiciones de transformar la relación entre la naturaleza y los hombres. El despliegue pleno de las posibilidades de la segunda técnica excluiría la voluntad de dominar la naturaleza y, al mismo tiempo, transformaría el trabajo despojándolo del carácter de explotación que adquiere en la sociedad capitalista.

apareciesen como meros espectadores, sino que éstos no debían verse desgajados de su contexto histórico y social del que ineludiblemente habrían brotado. Por el contrario, debían verse inscritos en un movimiento que articulase "la vida interna ricamente desarrollada de las figuras típicas del tiempo y la práctica" (Lukács, G., 1955:185) y no que fuesen pura representación de un presente falso sin relación con el destino de las personas. El verdadero escritor "ha de poseer ideología firme y viva, ha de ver el mundo en sus contradicciones agitadas, para estar siquiera en condiciones de escoger como héroe a un individuo en cuyo destino las contradicciones se crucen" (*Ibid:* 202). Este texto es menester señalarlo porque preludia algunos elementos que serán retomados en su *Estética* tardía.

La presencia de la obra juvenil lukácsiana en Benjamin es notoria y le permite pensar en cierta medida otras formas, que en oposición a la novela y al anhelo de la totalidad, pueden conducirnos a un horizonte de emancipación. Sin embargo en el caso del filósofo berlinés no recae en la clase proletaria la posibilidad de poner fin al levantamiento de la segunda naturaleza, sino en las potencialidades que esconde esa segunda técnica producto de la emergencia de la tecnología en la vida del hombre. La relación sujeto-objeto en este caso se invierte, es el objeto mismo que en sus fisuras y de modo alegórico esconde un 'aquí y ahora' cuyas potencialidades sociohistóricas son insospechadas.

En lo que sigue, daremos cuenta de la ontología de la obra lukácsiana y ciertos elementos benjaminianos presentes en su estética tardía.

4.- Algunas aproximaciones a la «Ontología del ser social» y al «Libro de los Pasajes»

Luego de leer los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, la lectura e interpretación de la concepción marxista de Lukács tomaría un nuevo rumbo. Lo que por los años '30 Lukács encontrará en esa obra será una verdadera ontología implícita. Allí Marx había señalado que el trabajo alienado le arrebataba al hombre su vida genérica, su esencia genérica (*Gattungswesen)*.

> En la medida en que aliena al hombre 1. de la naturaleza, 2. de sí mismo, de su función activa, de su actividad vital, el trabajo alienado también aliena al hombre del *género*; hace que, para el hombre, la vida genérica se convierta en medio de vida individual […] (Marx, K., 2004:112).

Esto provocó en Lukács una elucidación sobre sus interpretaciones precedentes, en tanto y cuanto, entendía ahora que no era la clase la única "[…] capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el «nosotros» de la génesis, a saber: el proletariado" (Lukács, G., 1984:88), sino el propio género. Es mediante el trabajo en donde el hombre reivindica la genericidad humana, ya que el trabajo implica "pertenecer un género cada vez más amplio, a un complejo cada vez más complejo" (Infranca, A, Vedda, M., 2004:22). A partir de y en el trabajo es que el hombre desarrolla con otros hombres

su individualidad y el sentido de pertenencia a un género. El trabajo es lo más propio del hombre, lo constituye y lo realiza.

En este sentido el trabajo es "el principio originario del desarrollo humano" (*Ibid.,* 2004:21) en el que el hombre llega a ser hombre en el devenir de lo inorgánico a lo orgánico, y de lo orgánico a lo social. El trabajo es un 'factor dominante' (*übergreifendes Moment*) en el proceso que implican los distintos complejos existentes de la realidad, en donde el hombre se constituye como un 'complejo de complejos'.

Asimismo Lukács recupera la teleología hegeliana, para postular que "es el aspecto teleológico del trabajo pues, el momento en que la subjetividad se objetiviza, o donde lo racional se vuelve real" (*Ibid:*23). "El trabajo es el principio fundamental del individuo y de su subjetividad, es decir, del hombre que hace historia y reproduce en su conciencia y en la praxis de su vida cotidiana la propia humanidad" (*Ibid:*25). Mediante el trabajo el hombre no sólo selecciona materiales, crea instrumentos de trabajo, se los apropia, los moldea, los modifica, sino también tiene presente en la conciencia el fin al que desea arribar. Es decir, es en el trabajo donde lo que permanecía en la conciencia del hombre como ideal se materializa. Además en el trabajo el hombre debe tomar decisiones por ejemplo respecto a qué materiales tomar para crear instrumentos de trabajo. Para ello debe primar un acto de conciencia que le permita seleccionar lo más adecuado en vistas de concretar el fin propuesto, pero por sobre todo debe primar un sistema de reflejos de la realidad que le permita cristalizar una praxis determinada. Se trata pues de una cadena de alternativas que permiten configurar la realidad, que pasan de un acto de la conciencia a algo existente. Si bien la elección de las alternativas es producto de un acto racional, surgen de una necesidad que debe satisfacerse, éste es el fin último, que inclusive no ha sido puesto por el sujeto individual sino por el ser social en el que aquél se inserta, pero al mismo tiempo, es algo más que una necesidad porque es resultado de la racionalidad humana, que es esencialmente social.

El sujeto puede vislumbrar potencialidades en el objeto que aún no existen pero que es capaz de reproducir. Lo que opera en la conciencia del sujeto cuando se representa algo ideal que todavía no existe pero que desea materializarlo es una teoría del reflejo. Así "[…] el reflejo se funda sobre la categoría de posibilidad en la medida en que se puede crear una realidad y hacerla interactuar con la realidad natural, transformándola en una nueva objetividad que, aun siendo una nueva entidad dentro del ser social, no es de la misma naturaleza de lo que es reproducido" (Infranca, A., 2005:40). En Lukács el reflejo opera primariamente en la diferenciación que establece el hombre respecto de los animales, quienes no pueden modificar su naturaleza exterior instaurando determinados fines y adquiriendo instrumentos para conseguirlos. El acto de reflejo implica en el hombre al mismo tiempo una modificación sustancial en su interior, ya que lo que éste crea producto del acto de la conciencia que se ha fijado objetivar incide posteriormente en él mismo, "[…] crea (ando) una cadena causal que altera su propio principio" (Lukács, G., 2004:40).

Asimismo en el trabajo el sujeto se ve forzado a alcanzar niveles de capacidad y cognición cada vez más elevados, tales como el lenguaje y el pensamiento conceptual. Además las experiencias de trabajo en un caso luego pueden ser generalizadas o aplicadas a otros casos, a fin de acrecentar cada vez más el conocimiento del hombre. Por lo tanto vemos que "[…] la independencia del reflejo del mundo externo e interno en la conciencia humana, es un presupuesto ineludible para el surgimiento y la evolución ascendente del trabajo" (*Ibid:* 108). Este distanciamiento permitió la aparición de la relación sujeto-objeto, es decir, la captación en la conciencia de un objeto independiente de la satisfacción de necesidades biológicas o inmediatas, y la conformación de un sujeto tal que se posiciona frente a esos objetos y que puede transformarlos y transformarse en la consecución de los fines que se proponga. De esta manera, vemos como también el trabajo es la base para el desarrollo científico.

Ahora bien ¿cómo es pensada la libertad en un marco donde el fin que alberga la conciencia dirige y conduce cada acción a tomar antes de su realización?, ¿qué relación se establece bajo estos parámetros entre teleología y causalidad? En la elección de la cadena infinita de alternativas es donde podemos ubicar la causalidad, inclusive en el pasaje de lo animal a lo humano mismo. La libertad se halla en la elección, en donde el sujeto debe decidir por una alternativa o por otra. Pero también la libertad es una voluntad, la voluntad de transformar la realidad (*Ibid:* 167). Ya que la decisión de alternativas está orientada a transformar al hombre y a otros hombres, y cuanto mayor sea el conocimiento que tenga el hombre sobre las alternativas, mayor será el grado de libertad que posea para decidir y actuar en consecuencia. Al mismo tiempo, las alternativas están al servicio de un fin determinado, de un deber ser, el deber ser del fin. ¿Pero qué características reviste el deber ser del fin? "La esencia ontológica del deber ser en el trabajo se dirige, sin duda, al sujeto que trabaja, y determina no solo su comportamiento en el trabajo, sino también su relación consigo mismo como sujeto del proceso de trabajo" (*Ibid:*127). El deber ser del trabajo apunta al autodominio del hombre y se concibe bajo la objetividad que regula y dirige todo el proceso, en esto radica la verdadera libertad del hombre. En la medida que el trabajo apunta al autodominio del hombre sobre sí mismo implica la constitución de un sujeto libre, y esta libertad es condición y fruto del trabajo. En este sentido "[…] el trabajo puede ser entendido auténticamente como modelo de toda libertad" (*Ibid:* 187).

El trabajo constituye un modelo de praxis social, el hombre se relaciona en el trabajo con otros hombres de forma recíproca. En el trabajo el hombre no puede pensarse sólo, sino desde la interacción social. La objetividad del ser debe ser pensada en relación con otros. La objetividad no es meramente materialidad, el ser social no es sólo un complejo, sino como se mencionó anteriormente, un complejo de complejos, eso implica ser objetivo. En este sentido, la objetividad implica relación social. Por medio del trabajo el carácter genérico del hombre deja de ser en-sí y pasa a un ser genérico para-sí. En este interludio es donde cobra importancia el valor, como resultado del trabajo, de la relación social, y como mediación para el autodominio del hombre. "La realización del valor se logra a través de la proposición de varias

alternativas por parte de la realidad social y la respuesta del individuo a esa realidad es una elección" (Infranca, A., *Op. Cit*.:76). En este sentido el valor es deber-ser, porque aparece como "una entidad abstracta metarreal que domina y rige la vida cotidiana de los hombres. Tiende a acentuar su carácter abstracto cuando no es ya considerado como valor de uso, sino como valor de cambio" (*Ibid:* 77). El pasaje del valor de uso al valor de cambio implica un aumento de la sociabilidad de la producción ocasionando por un lado, un incremento de la división social del trabajo y por el otro, la aparición de la mercancía. Con todo, el ser social que funda el trabajo permite superar las condiciones de alienación y opresión social mediante la conciencia que los hombres toman en y por medio del trabajo a partir de su propia transformación.

Por todo lo dicho, decimos que el trabajo funda la universalidad del ser social y se asienta sobre una base ética que no posee determinaciones de clase ni de ninguna índole. El sujeto es, se desarrolla y experimenta su libertad en el trabajo, en relación con otros. Así nace también su fundamento ético. El trabajo es comienzo y fundamento de la genericidad del hombre. En este sentido, podríamos decir, el concepto que abriga el filósofo húngaro del trabajo continúa en la línea metafísica que inaugura Aristóteles, pasando por Hegel hasta llegar a Marx. Y es profundamente actual en la medida que reorienta la búsqueda por el fundamento del ser y nos reposiciona frente a un contexto sociohistórico que más de las veces apunta a la desigualdad, en vez de hallar lo que nos trasciende a todos, lo universalmente humano: el trabajo. Sin embargo, en la conceptualización ontológica que realiza del trabajo, el filósofo húngaro no apunta a una interrupción del curso histórico sino a un conocimiento más cabal del mismo.

> Lukács no sólo demuestra que la crítica de lo existente debe ser el instrumento necesario para delinear la perspectiva para sustituir la realidad histórica actual, sino también que esta crítica de lo existente debe reconocer en la economía el fundamento ontológico del ser social, debe indagar la estructura lógica y real del sistema económico dominante (*Ibid:*75).

En esto se distancia de Marx y también del autor que señalábamos en el apartado precedente: W. Benjamin. Mientras que Lukács apuesta al desarrollo del ser social producto del trabajo y a la síntesis de la totalidad social que el trabajo encierra; Benjamin en una peculiar inscripción marxista, apunta a la interrupción de esa totalidad. Es en el acto discontinuo, fragmentario y espasmódico del curso de la historia en donde podemos hallar lo verdaderamente real, aquello que ha sido acallado y que debe ser re-inscrito y re-escrito en el curso de la historia.

En las *Tesis de filosofía de la historia* (1940), Benjamin plantea que una forma de romper con el continuum de la historia de los hombres presa del mercado, ofuscada por sus deseos e ilusiones insatisfechas, fetichizadas sería reconocer en el pasado cierto haz de redención, dejar de pensar a la historia como la historia del progreso, de las clases dominantes favorecidas por las leyes del mercado y pensar a la historia como la historia de los oprimidos. En ese instante es en donde cobra importancia la «imagen dialéctica», como un método para hacer filosofía que podría suscitar

posibilidades para el despertar de la humanidad. La imagen es aquello en donde pasado y presente entran en constelación, en relación dialéctica (Benjamin, W., 1982: 464 N2 a3). La imagen dialéctica se ubicaba alrededor del concepto de mercancía, entre una naturaleza petrificada, en ruinas y una naturaleza transitoria. Ésta última, se asentaba en el componente fosilizado de aquélla, es decir, capturaba de modo fugaz su transitoriedad a partir de los restos, de los escombros que había dejado. Estos elementos, huellas latentes del pasado, implicaban una historia natural y se expresaban de modo alegórico. Podían conducir al despertar de la humanidad, cautivada por los fetiches, la moda y la publicidad.

De este modo, el pasado entraba, irrumpía en el presente, cuando era detenido en un instante que relampagueaba. Al replegarse como un instante -como una imagen dialéctica- el pasado entraba en el recuerdo obligado de la humanidad. El ahora crítico condensado en la imagen, es el ahora de la cognoscibilidad del pasado, que puede incluso recibir un grado de legibilidad mayor al que tuvo en su momento de existencia. Pero "el índice histórico de las imágenes no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad" (*Ibid:*465 N3 1*)*. La plenitud de sentido de una imagen puede ir desplegándose progresivamente a lo largo de la historia, de modo tal que su significación, vaya abriéndose paso y sea entendida o leída a contrapelo de la historia dominante. "El pasado se introduce en el presente y lo habita en razón de un «índice secreto» por el cual ambos se encuentran referidos a la redención" (Vélez, R. J., 1993:75). ¿Pero qué condiciones sociomateriales pueden hacer detener la historia o hacer legible ese 'ahora crítico'?, ¿qué implicancias sociopolíticas asumiría dicha legibilidad? Probablemente y en función de lo que se viene sosteniendo, incluso en apartados anteriores, podemos pensar que las condiciones que pueden llegar a hacer posible la legibilidad del ahora crítico, están en relación con un grado extremo de pérdida de humanidad, de salvación, de toda permisible esperanza. Quizás llegado el límite extremo de la inhumanidad aparezca la humanidad.

Mientras que en Lukács las posibilidades que se hallan presentes en el objeto se agotan en él, "[…] con la diferencia de que no capta que en el sujeto estas posibilidades deben ser *reconocidas y vueltas a poner en acto*" (Infranca, A., *Op. Cit*: 71); en Benjamin el objeto, especialmente la obra de arte, es un producto social que ha incorporado inexorablemente en su misma creación de manera sedimentada a la sociedad. La obra no se agota en la vida o muerte del arte, sino en su transitoriedad y movimiento. La obra de arte es por sí misma devenir, acumula un tiempo inmanente que le es propio. La obra misma encierra y despliega la crítica, y su objeto es el descubrimiento del contenido de verdad de la obra de arte. En estrecha relación con el postulado benjaminiano, Th. Adorno menciona que las tensiones de la obra se cristalizan y constituyen su forma pura, porque las contradicciones sociales irresolubles figuran como problemas inmanentes a su forma. Por eso el arte no es algo para aprehender estéticamente, sino de modo no estético. Este tema será profundizado en el apartado siguiente.

No queremos dejar de destacar de todas formas que mientras en Lukács el movimiento comienza desde el sujeto, ya que es en el trabajo donde se convierte en ser social y consigue su auténtica libertad en el autodominio de sí mismo, siendo un ser para-sí, cobrando sustancialidad el carácter genérico que le es intrínseco; en Benjamin son los objetos los que nos conducen en el camino hacia el reconocimiento de nosotros mismos. Mientras que en el primero son las relaciones sociales las que transforman al sujeto, en el segundo es el objeto el que porta de modo sedimentado esas mismas relaciones sociales.

Otra distinción que encontramos relevante entre ambos autores, es la cuestión que sostiene Lukács sobre la genericidad humana. Al respecto el autor afirma "que sólo quien vive en sociedad y participa de una sociabilidad tal puede ser considerado con pleno mérito como perteneciente al género humano" (*Ibid:*80). En el caso de Benjamin ocurre más bien el movimiento contrario, es la sociedad la célula alienante y asfixiante por antonomasia, y muchas veces solo saliéndose de ella el hombre puede ser tal. Es el caso del trapero baudelairiano, el dandy o inclusive el propio poeta que se mencionan en *París, capital del siglo XIX* los que pueden ver o ser más allá de la estructura social que antes que constituirlos, los oprime.

Por otra parte, el carácter procesual del trabajo, su dinamismo y movimiento hace que "[…] sufra radicales modificaciones en el proceso social que él mismo ha puesto en movimiento […]" (*Ibid:* 79), es decir, si bien el proceso de socialización desatado a partir del trabajo es determinante en la genericidad del hombre, éste puede actuar en oposición a la sociedad. Asimismo cuando el trabajo es sometido 'bajo formas económicas deshumanizantes' se puede pensar la superación de la enajenación mediante la propia toma de conciencia que "abre nueva perspectivas y dirige la praxis humana hacia la realización del valor" (*Ibid:* 82).

En el caso de Benjamin la superación de la enajenación solo es posible en un momento dado, en un tiempo-ahora en donde los objetos culturales cobran legibilidad, en un tiempo otro donde los objetos son extraídos del curso continúo de la historia de la que han formado parte. Los objetos debían ser reposicionados bajo una lógica más bien visual, figurativa, rechazando toda imposición relacionada al proceso narrativo progresivo, es decir al 'progreso'. Debían conformarse entre su historia previa como ur-fenómenos, bajo el estado ruinoso en que se encontraban y la historia posterior producto de ser recuperados de los escombros en los que yacían. El pasado y el presente que se condensaban en el objeto involucraban una relación de alta de tensión, un conflicto entre la historia previa y la historia posterior. Dicha tensión sería legible una vez que, el objeto sea arrancado de su historia lineal, y recolocado en una imagen dialéctica. El objeto extraído del continuum de la historia y reconstruido como objeto histórico, cargado políticamente, pensado para impactar visualmente actualizaba el presente y exigía de sus intérpretes una intervención activa, a partir de su propia experiencia, en el proceso de cognición del mismo.

En Lukács "el trabajo es convocado para cumplir la función de principio de la historia y en su desarrollo *hacer historia*" (Infranca, A., *Op. Cit.:*85), el trabajo es el motor de

la historia, ha conducido al hombre en el pasaje de ser inorgánico a ser social. El trabajo inclusive es el 'medio para el desarrollo futuro'. Esto lo posiciona en una historia de tipo lineal, que en términos de Benjamin habría que interrumpir. Esta historia siguiendo al autor berlinés es la que lleva las voces de los vencedores. Sin embargo, el mérito de Lukács radica en haber dado con la génesis y principio motor del género humano, a saber, el trabajo.

5.- La estética tardía de György Lukács y la estética benjaminiana: discusiones latentes

En la *Estética* las formas de objetivación (*Objektivation)* aparecen a partir del trabajo. El arte es, en este sentido, la expresión más acabada de la objetivación de la conciencia del hombre. El artista en la obra de arte deberá objetivar no solo su esencia humana sino la esencia humana genérica (*Ibid:*142). En una clara cercanía a la obra de Kant *La crítica del juicio*, Lukács plantea que el artista debe expresar en la obra de arte lo universal de todos, y esto es posible porque la obra de arte (particular) es expresión de la esencia genérica de la humanidad o porque, la universalidad del género se expresa en la particularidad de la obra. Pero además se constituye como obra de arte en sentido estricto cuando produce una conmoción o estremecimiento en el espectador, es en ese momento, donde se ve cristalizada en el arte la relación sujeto-objeto. "[…] hasta el punto que el reflejo estético del usufructuario entra en sintonía con la obra, dando lugar a un fenómeno de catarsis artística" (*Ibid:*143). La obra de arte es resultado de la unión entre sujeto y objeto. Expone una doble relación entre realidad y obra, y entre obra y usufructuario. Éste se constituye como segunda subjetividad que ya está en la obra ya sea porque el artista ha previsto a qué usufructuario dirigirse o porque se dirige hacia el género en su totalidad. En ambos casos el artista debe alienar su propia subjetividad en el objeto (*Ibid:*146).

El arte conforma un elemento fundamental en el desarrollo del hombre ya que su existencia implica de modo más acabado la transformación de los objetos en-sí en objetos para-sí. El pasaje de los objetos que el hombre se representa en la mente a la concreta existencial real en el mundo, genera la posibilidad de objetos estéticos. "Por lo tanto, el arte es parte orgánica del desarrollo del trabajo, siendo el reflejo elemento fundante también de la actividad laboral […]" (*Ibid:*156). El poder exteriorizar lo representado en la conciencia en la producción de un objeto estético u obra de arte es esencial para la producción artística. Por lo tanto, podemos ver que 'no puede existir objeto sin sujeto alguno', y en este sentido, es donde encontramos un fuerte distanciamiento con la estética benjaminiana del fragmento, donde se plantea dejarse llevar por el movimiento del objeto, hasta poder ser atrapado por su propia lógica interna. La obra es un producto social que ha incorporado inexorablemente en su misma creación de manera sedimentada a la sociedad. La recepción forma parte de la obra, ésta ya la ha incorporado en su propia creación. La obra no se agota en la vida o muerte del arte, sino en su transitoriedad y movimiento, es por sí misma devenir, acumula un tiempo inmanente que le es propio. La obra misma encierra y

despliega la crítica, y su objeto es el descubrimiento del contenido de verdad de la obra de arte[2]. En la estética de Lukács, la sociedad se puede expresar a través del artista y de la obra de arte singular. La unidad entre individuo y género se halla en continuo proceso de constitución, y este movimiento se cristaliza en el arte. Pero es el artista quien se encuentra en relación dialéctica con la sociedad, y en quien recae encontrar nuevas formas estéticas que apunten a recuperar la subjetividad genérica.

Para Lukács es en la obra de arte donde el usufructuario reencuentra una solución a sus propias necesidades de la vida cotidiana. El arte es principio y resultado de las formas de reflejo de la realidad y además productor de una subjetividad genérica en la que el artista cumple un papel fundamental. Sin embargo, esconde un riesgo: el de crear un mundo ficticio que actúe como escapatoria de la alienación dominante. Por ello el arte debe producir hombres comprometidos y debe ser instrumento para que los hombres vivan plenamente su vida cotidiana (Infranca, A., *Ibid:* 159). La práctica es el único criterio que nos permite determinar la validez del reflejo y es la posibilidad que permite utilizar la teoría como instrumento para la transformación social.

En Benjamin vemos que por un lado, el despliegue de lo que se denominó segunda técnica, puede habilitar formas experienciales nuevas que encierran de suyo acción y reflexión cuando son vehiculizadas por objetos culturales que, en sus fisuras, muestran su potencial crítico y una historia que debe seguir re-escribiéndose. En donde el sujeto integra su experiencia en la des-integración, bajo subterfugios secretos, invisibles, crípticos. Esa peculiar re-integración es lo que constituyen las imágenes dialécticas[3]. Pero por otro lado, observamos cómo esos mismos objetos e instrumentos técnicos pueden contribuir a la miseria del hombre y a una decadencia cultural sin precedentes, siendo funcionales a una historia cultural que enfatiza ciertos sectores y voces por sobre otros, que entierra a aquellas muestras vivientes de la tensión y lucha permanente que ha caracterizado a la humanidad, y que coloca la vulgaridad por sobre la calidad, la ignorancia por sobre la reflexión, la celeridad por sobre la crítica, la alienación por sobre la libertad. Frente a todo ello, en un contexto sumamente convulsionado, es que el crítico cultural berlinés se posicionó, creando una obra que es en sí misma una alegoría, y que como tal, exige reflexión y acción. Por eso "la subjetividad que se precipita en el abismo de la significaciones «se hace formal garante del milagro, porque anuncia la acción divina misma». En todas sus fases ha pensado simultáneamente Benjamin el ocaso del sujeto y la salvación del hombre" (Adorno, T., 1962: 120).

[2] En estrecha relación con el postulado benjaminiano, Th. Adorno menciona que las tensiones de la obra se cristalizan y constituyen su forma pura, porque las contradicciones sociales irresolubles figuran como problemas inmanentes a su forma. Por eso el arte no es algo para aprehender estéticamente, sino de modo no estético [Ver Adorno, Th., (1970) *Teoría estética*, Trad. Fernando Riaza, Buenos Aires, Ed. Orbis Hyspamerica, 1984, p. 13 y ss].

[3] Al igual que Hegel, Benjamin "tiene la esperanza de considerar a la cosa tal como es en sí y para sí. […] Pero a diferencia de Hegel, sujeto y objeto no se desarrollan como últimamente idénticos sino que, más bien, la intención subjetiva se representa como apagada en el objeto […] El pensamiento se echa encima de la cosa, como si quisiera convertirse en acto, olor, sabor" (Ver Adorno, Th., "Caracterización de Walter Benjamin" en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, p. 124-125).

En Lukács, en cambio, el arte debe que ser capaz de mostrar la esencia de la historia. En este sentido, la obra es imagen de una totalidad, para el caso lukacsiano una "totalidad intensiva", por ser representación coherente y unitaria de las determinaciones esenciales de la realidad objetiva. Asimismo el arte debe ser expresión de lo "típico" en el que convergen personajes o situaciones típicas que enuncian las contradicciones de la sociedad.

> Lo típico, es en efecto, el terreno intermedio en el cual se concentra una tal significación generalizada de la individualidad de hombres, situaciones, actos, etc., sin generalizar por ello su individualidad, sino, por el contrario, intensificándola (Lukács, G., 1963:316).

La obra de arte que represente auténticamente la dialéctica del mundo y de la realidad debe poder captar el proceso de la evolución humana que muestra las contradicciones sociales pasadas y futuras en permanente superación y transformación. Las reflexiones de Lukács se enmarcan de esta manera en las discusiones entre realismo y naturalismo, o realismo y vanguardismo. Considerando a Balzac, Stendhal, Dickens y Tolstoi como representantes de una literatura realista y dialéctica de la realidad. El naturalismo en cambio, implicaría una distorsión en la representación de la realidad, ya que los escritores naturalistas estarían alejados de la misma en la medida que no tendrían una participación activa en las luchas sociales de su tiempo y se limitarían a una mera contemplación y descripción del mundo. El naturalismo se ve imposibilitado de poder expresar en la obra de arte la esencia del género humano por su distanciamiento y pasividad en la realidad. En el siglo XX son ejemplos de un antirrealismo aún más acentuado que el naturalismo, Kafka, Proust y Joyce, enmarcados en lo que Lukács denomina vanguardismo. Por el contrario, Gorki, Thomas Mann y Romain Rolland serían los exponentes de una tendencia realista.

Es evidente que Lukács se mantiene en un esquema moderno para pensar el arte contemporáneo, y que sus categorías de análisis en algunos casos resultan insuficientes. Acudir a una tendencia realista para dar cuenta del verdadero desarrollo dialéctico de la historia partiendo de la particularidad como superación de la singularidad y la universalidad puede resultar un equívoco, sobre todo si el horizonte de posibilidad es transformar la realidad. Ésta ya ha sido configurada en esos términos que conllevaron precisamente a la opresión social. Asimismo que la superación tanto de lo singular como de lo universal en lo particular haga surgir un tipo de objetividad y de representación que recaiga en la honestidad del escritor en reflejarla tal y como es y en la selección de aquello que sea típico para representarla, nos parece una empresa sumamente ambiciosa, exigente y poco plausible. Quizás el repudio al sistema social y económico no debiera ser expresado desde las mismas condiciones que lo generaron, en ello incurrieron Lukács y las vanguardias. Al respecto Lukács sostiene: "La realidad que el vanguardismo niega y se esfuerza por destruir estéticamente es el punto de partida y la meta al mismo tiempo del «efecto de extrañación» (Lukács. G., 1963*:* 472). Lukács crítica al vanguardismo en parte en lo que él mismo yerra.

En otro lugar y a propósito del arte alegórico menciona:

> […] el arte alegórico busca y encuentra del arte decorativo un sucedáneo del «mundo» conformado. […] A diferencia de lo que ocurre en la verja ornamentística puramente geométrica, en la alegórica-decorativa se preservan siempre de un modo u otro, con mayor o menor claridad, determinados restos de la objetividad concreta eliminada, y el tipo de esa preservación refleja precisamente la misión social que ha llevado a esa esencia decorativa, a esa alegoría. Es perfectamente claro incluso cuando el arte de vanguardia se limita consecuentemente a la bidimensionalidad, cuando elimina toda coseidad concreta mediante el dibujo geométrico, lo que se produce no es una vuelta a la ornamentística geométrica, sino la imposición de un principio decorativo específicamente moderno. Cuando más enérgicamente se impone este principio, cuanto más resueltamente elimina de las obras toda coseidad concretamente conformada, tanto más claramente se manifiesta la significación propia de este principio decorativo, tanto más fácilmente puede desprenderse de las alegorías y transformarse en entidad viva independiente (*Ibid:* 473).

Para Lukács, la alegoría presente en las obras de vanguardia, cuánto más intenta aniquilar todo rastro de coseidad, mantiene presente el principio decorativo propio de la sociedad de consumo y la publicidad, que constituiría una forma más de manipulación y atracción hacia el sistema capitalista. Razón por la cual, para el filósofo húngaro la obra debe poder plasmar las situaciones típicas de opresión social intensificándolas. Lukács no confía que en el vaciamiento de sentido surja un sentido, siendo que el sentido alegórico termina convirtiéndose en un principio decorativo que contribuye a la opresión social que se intenta mostrar. De hecho sostiene que:

> cuando domina la religión, una trascendencia universalmente considerada existente y verdadera degrada la independencia de los objetos cismundanos hasta hacer de ellos meros emblemas de un sentido alegórico, mientras que en el arte contemporáneo este proceso de destrucción parte consciente e inmediatamente del sujeto individual, el cual pone individualmente, autónomamente, esa «trascendencia vacía», la Nada como cumplimiento paradójico del vacío así producido, como glorificación paradójica del campo de ruinas conseguido. Como es natural, el fundamento de esos actos es social, pero esa génesis les da simplemente una naturaleza penetrantemente ligada a las condiciones de la época, sin debilitar su carácter solipsista (*Ibid:*470).

De esta forma vemos cómo el arte alegórico según Lukács no logra plasmar la relación del hombre con el mundo y del ser concreto de su tiempo de modo que no puede ser expresión del arte auténtico, de aquel que “logra levantar las figuras y los destinos hasta el plano de lo típico, al conseguir así efectos catárticos en el receptor, levantando también aquello a lo que da forma, y a aquel que recibe lo conformado, mientras dure, al menos, el disfrute artístico” (*Ibid:* 540). El arte vanguardista en este sentido, relacionado con una trascendencia vacía ha contribuido a la destrucción del

Ser-para-sí de la obra, entendiéndose éste como una 'unidad dialéctica del Ser-para-nosotros y del Ser-en-sí', ya que es expresión de una refiguración de la realidad subjetiva e individualista que intenta alejarse de la misma aumentando paradójicamente su dependencia de la realidad.

> El intento de obtener directamente de una mera subjetividad- siempre privada- la plenitud de una obra de arte resultará siempre ser una ilusión, se fundará siempre en una trascendencia que en realidad será vacía, no tendrá más contenido que la Nada; por eso todo lo conformado lo será arbitrariamente; la pretensión de ser para sí se disuelve necesariamente en nulidad (*Ibid:* 544).

Sin embargo, si las categorías modernas configuraron un mundo que en su creación, producción y despliegue ensalzan a ciertos sectores sobre otros imponiendo objetos culturales hegemónicos acallando las voz y la presencia de otros sectores y espacios; es menester entonces patear el tablero y establecer nuevas condiciones de producción y desarrollo cultural. En ese sentido, la apuesta benjaminiana sobre el arte nos resulta significativa, no solo para pensar el arte contemporáneo sino sobre todo para pensar otras formas de experiencias subjetivas. Benjamin y Bürger coinciden en identificar en las vanguardias una "opción crítica dentro de la misma institución arte donde el receptor puede elegir si acepta o no el compromiso ideológico insinuado en la obra" (Monsalve, M.; Salve, M. C.: 16). Esa negación de sentido, ese vaciamiento y fragmentación de la obra constituye precisamente una posibilidad de transformar la experiencia estética en una experiencia política. La fuerza de la alegoría presente en muchas de las obras de vanguardia y del arte contemporáneo radica en la potencialidades que encierra al proyectarse como algo producto de la decadencia y de las ruinas pero que en la destrucción y el empobrecimiento de la experiencia, en la posibilidad de la imposibilidad, en el vaciamiento y en la más pura fantasmagoría, en el fracaso y en la desesperación, en aquello que no se muestra o no se dice, se encuentra latente "[…] nuestro propio «principio esperanza» a través de la manera en que el Antes reencuentra al Ahora para formar un resplandor, un relampagueo, una constelación en la que se libera alguna forma para nuestro propio Futuro" (Didi-Huberman, 2009:46). Esto evidentemente no fue visto o contemplado por Lukács. Por el contrario, el filósofo húngaro acusa a Benjamin en su estética tardía, al decir que:

> […] lo único que interesa a Benjamin […] es mostrar la equiparabilidad estética (o incluso trascendente a la estética) de la alegoría; por ello no pasa de la mera descripción, aunque sin duda generalizada conceptualmente. No se interesa, en cambio, por el hecho de que esa tendencia a hacer que lo cósico sea imponente es lo mismo que una fetichización de las cosas, mientras que el reflejo antropomorfizador, al llevar hasta el final una tendencia desfetichizadora, arrastra en si la posibilidad de un adecuado conocimiento de las cosas como mediadoras de las relaciones humanas (Lukács, G., 1963*:*462).

El reflejo estético para Lukács comprende y reproduce la totalidad de la realidad. La obra de arte porta en sí una unidad que la realidad no tiene y es, en ese sentido, un

principio ordenador de la misma, en la medida que contribuye sustancialmente en el despliegue de la autoconciencia del hombre. La obra como un mundo creado por el hombre a partir del reflejo del mundo del hombre implica un conocimiento del mundo que "hace vivo el aquí y ahora histórico del momento reflejado". La obra no puede expresar la totalidad extensiva de la vida pero sí la totalidad intensiva refiriéndose a las determinaciones que comportan un valor sustancial para la fracción de vida que se intenta plasmar en la obra y que son fundamentales en el conjunto del proceso de la vida.

6.- Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos intentado mostrar el diálogo en gran parte divergente entre las teorías políticas y estéticas de dos de los filósofos más importantes del siglo XX, que han marcado sin duda con sus producciones teóricas y su accionar político, desmesurado, ambiguo e inequiparable, todas las reflexiones ulteriores.

Nos resulta insoslayable mencionar el gran aporte que implicó en su época y en la posteridad la obra juvenil de Lukács, incidiendo en autores de la talla de Walter Benjamin. *Teoría de la novela*, *El alma y las formas*, *Historia y conciencia de clase* son resultante de una época que mostraba a todas luces el derrumbamiento de la cultura burguesa, y por ello, la constante que se presenta en el autor en su intento de aspirar o configurar una totalidad resquebrajada por hechos históricos sin precedentes.

Algunos años después, e influido por estas obras, Benjamin nos muestra una filosofía que configura precisamente a partir de la desazón generalizada, de un mundo caído en ruinas y de un sujeto totalmente fragmentado, la posibilidad de articular, ya no una totalidad, sino la realidad a partir de lo fragmentario y residual que ésta ha dejado. Es entre los escombros en donde yace la esperanza de los desesperanzados.

En su obra tardía, intentamos presentar los escritos de Lukács en cierta continuidad con sus obras juveniles, y no como habitualmente se lo considera, como un "viraje ontológico". *Historia y conciencia de clase* constituye un presupuesto imprescindible para la *Ontología*, allí

> el trabajo se vinculaba con la forma fenoménica de la mercancía, con el trabajo asalariado y alienado, el cual constituye, a su vez, una forma cosificada y enajenada de la praxis. En la *Ontología*, el trabajo es, en cambio, el principio fundamental del individuo y de su subjetividad, es decir, del hombre que hace historia y reproduce en su conciencia y en la praxis de su vida cotidiana la propia humanidad (Vedda, M.; Infranca, A., 2004:25).

En este sentido, abonamos el concepto que desarrolla ampliamente el autor y que marca todos los escritos tardíos, que es el concepto de *trabajo*, como la verdadera esencia del ser humano y como el auténtico fundamento de la humanidad, en la medida que instituye todas las relaciones sociales y es causa del ser social, de su

plena realización. En sintonía con la *Ontología del ser social* se entiende su *Estética*, que ya anticipaba muchas de las cuestiones que posteriormente escribiría en su *Ontología.* En su *Estética* Lukács insistía en su teoría de la mímesis y el reflejo, sosteniendo que es el hombre el que reproduce los objetos externos según sus propias facultades y no según la naturaleza de los objetos.

> Todas las obras de arte auténticas son antiteodiceas en sentido literal. Pues esas obras ofrecen- de acuerdo con la verdad objetiva- una disposición u ordenación de las relaciones entre el hombre y el mundo externo, y una disposición de la vida interior humana, del comportamiento del hombre consigo mismo, en las cuales esas interrelaciones objetivas de la realidad aparecen como fundamento de la consumación de la obra, como reflejos de contenidos objetivamente típicos de la vida humana, y que, por serlo consiguen en la individualidad de la obra su forma típica particular (Lukács, G., 1963:539).

Es decir, el arte debe contribuir a acentuar la relaciones típicas del hombre con el mundo y con otros hombres, de modo tal que mediante esa vivencia espontánea la humanidad se conozca a sí misma y conozca su relación con la realidad exterior. El arte debe producir en la consumación de la obra la autoconscienciación del género humano. Ahora bien ¿cuál es la realidad que se trata de representar? La postura lukacsiana es bastante ambigua y problemática en esta cuestión ya que pareciera ser que por un lado supone que el arte realista refleja una realidad que es de suyo verdadera por la honestidad que porta el artista o porque se ha sujeto a determinados modelos o arquetipos, y al mismo tiempo, menciona que la realidad se construye en la praxis y es resultado de la creación artística que tiene fines intrínsecamente pedagógicos o educativos. Esta ambigüedad explica en gran parte la imposibilidad de Lukács de poder comprender el arte de vanguardia.

Por el contrario vemos desde las obras tempranas de Benjamin hasta sus obras tardías que el arte alegórico (criticado por Lukács en la medida que contribuye a la opresión ocultando las formas típicas de relación social entre los hombres y con el mundo) es abordado por el autor berlinés desde su tesis doctoral rechazada -*El origen del Trauerspiel alemán*- hasta su obra póstuma el *Libro de los pasajes*, como una forma que en la caducidad, en la fragmentación, en el sinsentido encuentra un sentido consumado, y es expresión de configuraciones subjetivas que en su posibilidad logran muchas veces sustraerse del mundo alienado y dan forma y con-forman muchas de las expresiones del arte contemporáneo. En los procedimientos de montaje más recientes del último tercio del siglo XX se rompe con la centralidad del autor en tanto único productor de la obra y la creación de la misma se hace extensiva a los propios espectadores, que ahora son parte de la obra y al mismo tiempo la contemplan. "[…] Los nuevos procedimientos de montajes descentralizan el lugar del autor y del sujeto, pues establecen una relación dialéctica entre la apropiación discursiva de objetos y el sujeto en tanto que autor, que se niega y se constituye simultáneamente en el acto de la cita" (Buchloh, B., 2004:103). Estas formas de creación estética con cierto tenor rupturista configuran una experiencia subjetiva de autor/espectador/lector que involucra el accionar, la reflexión, el conflicto, la criticidad y la participación

insoslayable del público. En definitiva: su compromiso para con la obra, para con la narratividad de la obra, radica en su ausencia o desdibujamiento, lo que impulsa al espectador/autor a escribir, diagramar, esbozar lo no predeterminado, previsto o prefijado. Esas líneas que se entrelazan en el montaje de la obra entre el autor/lector y la obra que se (des)hace, prefiguran experiencias perceptivas colectivas, y al mismo tiempo, cuestionan la función de la obra como mera mercancía y solapadas consiguen en algunos casos, no ser capturadas por la industria del mercado.

Esas experiencias perceptivas, con gran sentido alegórico confluyen en un espacio y un tiempo dislocados, fuera de lugar, lo que daría cuenta de una suerte de extemporaneidad e inespacialidad que, en rigor de verdad, podría involucrar una praxis que se re-visita, re-visiona, re-evalúa a sí misma, a los otros y a la realidad misma; proveyendo de formas sociopolíticas y experienciales novedosas.

Para finalizar, quisiéramos retomar dos afirmaciones de los autores que a nuestro criterio enuncian con claridad sus posiciones. La primera pertenece al filósofo húngaro y la segunda al berlinés:

> el progreso de la humanidad en las sociedades de clases fue ya capaz de destruir la pretensión de la religiones por lo que hace a la explicación de la realidad objetiva, al sometimiento del arte, a la transformación de su simbolismo formador y creador de mundo en una alegoría decorativa, a la fundamentación de la eticidad humana en la esperanza en el más allá. Pero ese progreso no consiguió romper la última vinculación de los hombres a un más allá vacío, a una necesidad religiosa abstracta. Solo el orden socialista será capaz de eso (Lukács, G., 1963:573).
>
> Únicamente quien supiera contemplar su propio pasado como un producto de la coacción y de la necesidad, sería capaz de sacarle para sí el mayor provecho en cualquier situación presente. Pues lo que ha vivido es, en el mejor de los casos, comparable a una bella estatua que hubiera perdido todos sus miembros al ser transportada y ya sólo ofreciera ahora el valioso bloque en el que uno mismo habrá de cincelar la imagen de su propio futuro (Benjamin, W., 1989c:57-58).

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor, (1962) *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel.
- Benjamin, W., (1972) *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Trad. Jesús Aguirre, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- ---------- (1982) *Libro de los pasajes*, Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, ed. Rolf Tiedemann, 2005.

- ---------- (1989a*) Obras,* Libro II, Vol. 1, Trad. Jorge Navarro Perez, Madrid, Abada, 2007.
- ---------- (1989b) *Obras,* Libro II, Vol. 2, Trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2009.
- ---------- (1989c) *Obras* Libro IV, Vol. 1, Trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2010.
- ---------- (2013) *Historias desde la soledad y otras narraciones*, Trad. Ariel Magnus, Editor Jorge Monteleone, Buenos Aires, El cuenco del plata.
- Buchloh, Benjamin, (2004) *Formalismo e historicidad. Modelo y métodos en el arte del siglo XX*, Trad. Carolina del Olmo y César Rendueles, Madrid, Akal,.
- Catanzaro, Gisela, (2011) "*De la políticas del lenguaje: «discurso» y «narración», a partir de algunas reflexiones de Walter Benjamin*", en AVATARES de la comunicación y la cultura, Nº 2.
- Didi-Huberman, Georges, (2009) *Supervivencia de las luciérnagas*, Madrid, Abada, 2012.
- Infranca, Antonio, (2005) *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*, Buenos Aires, Ed. Herramienta.
- Infranca, A.; Vedda, M., (2004) "Introducción" en *Ontología del ser social. El trabajo*, Edts. Miguel Vedda y Antonio Infranca, Buenos Aires, Ed. Herramienta.
- Ludz, P., (1967) "Marxismo y literatura. Introducción crítica a la obra de György Lukács", en Lukács, G., *Sociología de la literatura*, Trad. de Michael Faber-Kaiser, Madrid, Península.
- Lukács, György, (1985) *El alma y las formas. Teoría de la novela*, Trad. Manuel Sacristán, Barcelona-México, Ed. Grijalbo.
- ---------- (1955) *Problemas del realismo*, Trad. Carlos Gerhard, México, FCE, 1966.
- ---------- (1963) *Estética. La peculiaridad de lo estético*. 4 vols. Trad. Manuel Sacristán, Barcelona-México, Grijalbo, 1967.
- ---------- (2004*) Ontología del ser social. El trabajo*, Edts. Miguel Vedda y Antonio Infranca, Buenos Aires, Ed. Herramienta.

- Marx, Karl, *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844, Trad. Miguel Vedda, Fernanda Aren, Silvina Rotemberg, Buenos Aires, Colihue, 2004.
- Monsalve, Margarita y Salive, María Clara, *Experiencia estética y crisis de la modernidad*, Bogotá, Programa de maestría: Historia y teoría del arte y la arquitectura, Universidad de Colombia, Documentos de Historia y Teoría, TEXTOS [7].
- Sefchovich, Sara, (1979) *La teoría de la literatura de Lukács*, México, UNAM.
- Vélez, Rubén Jaramillo, (1993) “Sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin” en Gabriela Massuh y Silvia Fehrmann (edts.), *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza/Goethe-Institut.

Estado y exterioridad: reflexiones sobre el Estado y la revuelta en el pensamiento político de Emmanuel Lévinas

State and exteriority. Reflexions about the State and the revolt on the political thought of Emmanuel Lévinas.

Nadine Colombe Faure Quiroga[Φ]
Universidad de Chile
nadinefaureq@gmail.com

Recepción 31.03.2015 Aceptación 15.11.2015

Resumen: El presente artículo expone la posibilidad de la revuelta en la filosofía de Lévinas contrastando entre dos formas de concebir el Estado: la de Hobbes y la de Lévinas. Éstas se diferencian a partir de la experiencia política que les dio origen. Por una parte, tenemos el Estado pensado desde Hobbes, es decir, que surge de la limitación de la violencia latente entre los hombres y, por otra parte, tenemos el Estado como lo piensa Lévinas que surge de limitar la responsabilidad por el otro hombre que, en el plano ético, es absolutamente irrestricta. La perspectiva de Hobbes representa una política en el seno de la ontología y de la totalidad que, desde la filosofía levinasiana, debemos romper. Por ello, desde Lévinas, la posibilidad de "una política otra" se abre desde el Estado que, inspirado en la justicia, permite la revuelta en nombre de aquello que lo originó, a saber: la mesura de la responsabilidad gracias a la irrupción del tercero y la tensión permanente con la exterioridad. Finalmente, para entender cómo se relaciona la revuelta con ambas formas de concebir el Estado utilizaremos la noción de "evasión" (gesto filosófico que expresa el deseo de salir del ser) en sus dos formulaciones: necesidad y promesa de evasión.

Palabras clave: Estado, evasión, revuelta, institución, ética, política, ontología.

Abstract: The present article exposes the possibility of the revolt in the philosophy of Lévinas contrasting two forms of conceiving the State that are distinguished by the political experience that originated them: Hobbes and Lévinas'. On the one hand, we have the State thought by Hobbes, namely, the one that rises from the limitation of the latent violence amongst men and, on the other hand, we have the State as Lévinas sees it, which appears from limiting the responsibility for the other man that, in the ethic level, is absolutely unrestricted. Hobbes's perspective represents the politics within ontology and totality that, from the Levinasian philosophy, must be broken by us. For this reason, the possibility of 'another politics' opens from the State that,

[Φ] Licenciada en filosofía de la Universidad de Chile. Estudiante del Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. Becaria Conicyt. Becaria Fundación Volcán Calbuco. Tesista del proyecto Fondecyt Regular Nº 1110811 "Los horizontes ético-políticos del perdón y la promesa: claves para una ética del conflicto" que estaba a cargo del profesor Humberto Giannini. Miembro fundador de la Red de Investigación en Filosofía Francesa (RIFF) del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

inspired by justice, allows the revolt in the name of that which originated it, namely: the moderation of the responsibility thanks to the emergence of a third party and the permanent tension with the exteriority. Finally, to understand how the revolt is related to both ways of conceiving the State, we shall use the notion of 'escape" (philosophical gesture that expresses the desire of getting out of the being) in its both manners: necessity and promise of escape.

Keywords: State, escape, revolt, institution, ethics, politics, ontology.

Hay revolución allá donde se libera al hombre.

Emmanuel Lévinas - Judaísmo y revolución.

1.- Introducción

Emmanuel Lévinas, aun cuando difícilmente podría ser considerado un filósofo político, puesto que en su obra no encontramos ni una teoría política, ni un proyecto político propio, ha propuesto en variados textos una hipótesis acerca del origen del Estado, del origen de la sociedad o de las instituciones. Pese a que es un prejuicio difundido -y errado- pensar que Lévinas es un filósofo que se interesa sólo de la ética, debemos recordar que la estructura política de la sociedad no puede ser irrelevante en el contexto de las relaciones entre hombres concretos que se encuentran; y si bien no hay un proyecto político concreto que surja en el seno de su filosofía, lo que sí hay es una argumentación crítica que apuesta convencidamente por la institucionalidad estatal y la legalidad democrática como aspectos importantes en tanto tienden a disolver la asimetría propia de la relación intersubjetiva, en la cual, como sabemos a partir de la ética levinasiana, el yo es responsable por el otro (que siempre es absolutamente otro) de un modo radicalmente insoslayable. Esta comprensión levinasiana del Estado se definiría y erigiría 'contra-Hobbes', como lo ha notado Miguel Abensour (1998), puesto que el Estado surgiría de limitar la responsabilidad infinita por el otro hombre y no, como es en el caso del Estado hobbesiano, de la limitación de la violencia latente que podrían cometer todos los hombres y a la que también quedarían expuestos si no hubiese un poder rector superior capaz de atemorizar y, con ello, gobernar a todos los hombres por igual (Cf. Hobbes, 2012).

En 1976, mientras dictaba un curso en la Universidad de La Sorbona, Lévinas declara que la diferencia principal entre una y otra hipótesis explicativa respecto al origen del Estado es que, en caso de que limitemos la responsabilidad, "podemos rebelarnos contra las instituciones justo en nombre de aquello que les dio origen" (Lévinas, 2008: 220). Lévinas no ahonda en esta aseveración. Sin embargo, la sospecha que motiva este artículo es que se puede encontrar en su filosofía temprana una clave de lectura que permita comprender la posibilidad de revuelta contra ambas formas de entender el Estado: una, como veremos, cercana a las categorías propias de la totalidad y, la otra, inspirada en la justicia y la ética. Para esto, usaremos la noción de 'evasión'

aparecida en los años 30 como clave de lectura para tematizar las tensiones que se producen dentro del Estado y fuera de él. La evasión es uno de los primeros esfuerzos teóricos que Lévinas moviliza contra la ontología y juega, a su vez, un rol denunciante respecto al primado que ésta ha tenido en gran parte de la tradición filosófica con el propósito de condenarla radicalmente. En esta oportunidad, consideraremos la noción de evasión interpretando dos expresiones con las que Lévinas se refiere a ella: en primer lugar, la necesidad de evasión, que entenderemos como aquello que en el ser incita a salir de él y, en segundo lugar, la promesa de evasión, que la entenderemos como aquello que desde fuera del ser insta a su salida: el porvenir.

2.- Guerra, política y totalidad.

Un prejuicio generalizado entre los lectores de Emmanuel Lévinas es que éste es un filósofo que desprecia la política. Si bien es cierto que a partir del prefacio de *Totalidad e infinito* podemos vernos tentados a pensar algo como esto, una lectura más atenta tendría que reparar en que la idea de política que ahí aparece, a saber: que la política es "el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra" (Lévinas, 1987: 47), no es más que una cierta comprensión de política, entre otras que Lévinas reconoce, y en ningún caso debiéramos pensar que es la que él propone. Ésta, más bien, es la noción de política que ha quedado tras las guerras, tras el período de postguerra y, principalmente, la que ha aparecido durante y después de Auschwitz. En este contexto, guerra y política tendrían un origen común. La política así entendida, es decir, en sentido negativo, compatriota de la guerra, tiene un fin totalizador y dominador.

Bien sabemos que para Lévinas, "la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera" (Lévinas, 1987: 308). La política de afán totalizante -que describíamos anteriormente- y la moral pertenecen a registros distintos e incluso opuestos. No pueden ser parte de una misma trama de sentido, pues el estado de guerra, propio de la totalidad, instaura un orden dominador, abarcador y totalizante del cual, por lo mismo, no podemos distanciarnos. La política que surge de la guerra es, a su vez, una política de origen y contenido ontológico. La expresión filosófica, es decir, el correlato filosófico, del ser propio de la guerra en el ámbito de la política es el concepto de totalidad (Cf. Lévinas, 1987). Vale la pena tener a la vista este asunto, puesto que la filosofía levinasiana es, como ya dijimos, una crítica a la prioridad que la tradición filosófica mantuvo por el estudio y el reconocimiento del ser. El gesto de ruptura con la tradición es bastante radical. Aunque no haya, por supuesto, un abandono de ella, podemos desbordar sus temas, acercarnos a estos desde fuera de los límites que el mismo dominio del ser había impuesto, reconocer un horizonte apenas entrevisto y desde el cual interpelar a la misma tradición, a saber: el otro hombre. Este gesto es el de situar a las relaciones intersubjetivas y sus impredecibilidades por sobre el sujeto acabado, resuelto e inamovible, es decir, situar a la ética por sobre la ontología. La irrupción del otro hombre, en tanto absolutamente

otro, y la responsabilidad a la que nos convoca, supone la ruptura de la totalidad y, por consiguiente, de la ontología.

Como decíamos, inmersos en la totalidad y, por tanto, sometidos a la violencia de no poder pronunciar ninguna palabra propia y obligados a llevar adelante acciones que sólo destruirán toda posibilidad de acto posterior (Cf. Lévinas, 1987), la moral se vuelve irrisoria. ¿Cómo podría la moral reafirmar o rearmar su sentido si, en el afán imperialista de la guerra, no hay sujetos capaces de encontrarse? La guerra, la totalidad propia de cada guerra, es lo que vuelve insignificante a la moral. La desplaza y la empequeñece al límite de volverla ridícula. Esta comprensión de la política, en palabras de Enrique Dussel, sería "la acción estratégica por la que los miembros de una comunidad, todos considerados como parte, son afirmados como funcionales, como 'lo Mismo', y negada su alteridad, su exterioridad, no pueden ser considerados como 'el Otro' " (Dussel, 2004: 273). En este sentido, ¿qué valor puede tener el encuentro ético entre los sujetos si están inmersos en un contexto en el que, en estricto rigor, no hay sujetos? Toda moral que surja sólo como respuesta a una articulación totalitaria y sintetizadora, como es la guerra, no puede ser sino una farsa. Y, por esa razón, ante esta comprensión de la política debemos instalar una sospecha. Pues hay una conceptualización de la política que resignifica y vuelve el sentido a la moral. Por ello, contra esta tentación de desprecio, de simplificación y de reducción de lo político en la filosofía Lévinas, debemos argumentar críticamente.

En el mismo prefacio de *Totalidad e infinito*, aparecen algunas afirmaciones que nos permitirán vislumbrar más allá de esta política y mostrar que ésta no es más que la exposición de una cierta política, de la cual no se puede desprender ni clausura, ni rechazo hacia lo político por parte de Lévinas. Por el contrario, creemos reconocer en su filosofía el compromiso con una política otra, que viene a nutrir en diferentes momentos y de diferentes maneras el ámbito de lo humano. No debemos olvidar que lo político es también lo humano. Por eso, como decíamos en un comienzo, resulta bastante absurdo pensar o defender que la política o la construcción de comunidades políticas son irrelevantes para el cumplimiento de la relación ética, para el encuentro con el otro. Yo y el otro nunca estamos absolutamente solos.

Para reforzar esta idea y entrar de lleno al origen del Estado según Lévinas, volvamos a *Totalidad e infinito* y revisemos la relación entre guerra y paz. Esta relación es crucial si se trata de elaborar una hipótesis contra-Hobbes acerca del origen del Estado. La paz política surgida del cese de la guerra entre los imperios tiene como trasfondo la guerra, no es una paz genuina, ni restituye la identidad de los individuos perdida en la misma guerra pues, tal como la moral que surge en la guerra es irrisoria, la paz que surge como respuesta a la guerra es igualmente absurda. La verdadera paz siempre es posibilidad de la ética y no mera detención de los tiempos de guerra (Cf. Lévinas, 1987). La apuesta de Lévinas, en este sentido, es radical: el estado primero de las cosas no es, ni fue, la guerra. La guerra, lugar inicial de la filosofía de Hobbes, es ya un estado alterado de la socialidad según Lévinas. La paz mesiánica, es decir, la paz otra que la paz política, y que es desarrollada en *Totalidad e infinito*, es la irrupción del infinito, la superación de la totalidad, una relación sin síntesis posible entre la

exterioridad y la totalidad. En otras palabras, la posibilidad de superar la guerra y la totalidad, y, con esto, erigir una política otra, se halla fuera de estas categorías ontológicas y sus armazones rígidos. La posibilidad de la ruptura viene de la mano de un imprevisible, de un incalculable: la irrupción del otro hombre, cuyo lugar -fuera de todo lugar- no se puede reducir a ningún tipo de dominación: ni política, ni ontológica, ni histórica, ni económica, ni ninguna otra.

3.- Justicia, paz y proximidad.

También en el prefacio de *Totalidad e infinito,* Lévinas dice "El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad" (Lévinas, 1987: 47). Ya explicitamos por qué la guerra suspendería la moral. Sin embargo, todavía queda por develar la eternidad de la que son tributarias las instituciones, aquello que las dotaría de sentido, aquello que -según nuestra hipótesis inicial- justificaría el rebelarnos contra ellas. Para comenzar a indagar sobre este punto, podemos remontarnos al libro de entrevistas *Ética e infinito*. En él, Lévinas admite que una de sus pretensiones filosóficas es deducir lo social a partir de las mismas exigencias que él describe en las relaciones intersubjetivas (Cf. Lévinas, 2008). En este sentido, la pregunta es ¿qué acontecimiento, qué elementos o qué principios fundan lo ético y lo social según la filosofía de Lévinas?

En el artículo "Paz y proximidad" escrito en el año 1984, podemos encontrar algunas pistas al respecto. En él, Lévinas argumenta desde su comprensión de la ética para llegar a mostrar la importancia de una política distinta. En ese texto, la paz ética es definida como la proximidad fraternal del otro (Cf. Lévinas, 2006a). Sin embargo, debemos saber que la noción de proximidad no refiere aquí a una distancia corta entre los sujetos; por el contrario, en la proximidad de Lévinas el énfasis está puesto, no en la cercanía, sino en lo infranqueable de la distancia. No es relevante la distancia espacial, medible, para la paz ética: mida lo que mida la distancia entre el yo y el otro siempre serán próximos, nunca serán uno. Recordemos que la paz, para ser ética, no debe borrar las singularidades. Esta relación de pacífica proximidad con el otro no corre peligro de síntesis lógica, pues el otro con el que me relaciono es concreto y, por lo mismo, único; tan absolutamente otro que jamás podríamos ser abarcados bajo una mirada que constituyera una totalidad de términos simétricos en una relación reversible. La verdadera paz ética debe ser la relación con una alteridad radical e irreductible a una comunidad lógica que sólo puede resolverse en estructuras vacías. En este sentido, la proximidad no es una noción negativa, como si a falta de la fusión, la concordancia o adecuación con el otro, tuviésemos que conformarnos con ser próximos; por el contrario, la relación de proximidad mantiene la unicidad y la alteridad concreta del yo y también del otro absoluto, del rostro del otro. Por esta razón, tal y como ocurre en la ética levinasiana, "la paz de la proximidad -dice Lévinas- es la responsabilidad del Yo por el otro" (Lévinas, 2006a: 149).

Ahora bien, en este escenario, irrumpe la política, pues en el mundo, nunca estamos el otro y yo solos, siempre existimos en comunidad. ¿Cómo podría hacerme cargo de

mi responsabilidad por el otro ante la aparición de un tercer hombre? Lévinas nos dice "El tercero es otro que el prójimo, pero también otro prójimo y también un prójimo del otro y no simplemente su semejante" (Lévinas, 2006a: 149). Entonces, ¿cómo se relacionan el otro y el prójimo entre ellos? ¿Cómo dispongo mi responsabilidad para con ellos? ¿Quién antecede a quién en mi responsabilidad y quién determina eso? Ya lo dijo Hannah Arendt (2011): la política es asunto de los hombres. En plural. Siguiendo a Lévinas, podríamos decir: donde hay dos, hay posibilidad de relación ética, donde habemos muchos, debe erigirse la política como justicia:

> La primera cuestión de lo inter-humano es cuestión de justicia [...] A mi relación con el único e incomparable se sobrepone la comparación y, con vistas a la equidad o a la igualdad, se sobrepone una medida, un pensamiento, un cálculo, la comparación de los incomparables [...], la necesidad de pensar juntos, bajo un tema sintético, lo múltiple y la unidad del mundo [...]. Por eso mismo, finalmente, se sobrepone la extrema importancia, en la multiplicidad humana, de la estructura política de la sociedad sometida a leyes y, por consiguiente, sometidas a las instituciones en las que el para-el-otro de la subjetividad -en las que el Yo ingresa, con la dignidad de ciudadano, en la reciprocidad perfecta de las leyes políticas esencialmente igualitarias o tendentes a ello (Lévinas, 2006a: 150).

Con esto, Lévinas está permitiéndonos entrever más claramente la posibilidad de articular la política otra que hemos venido anunciando a lo largo de esta exposición. Esta comprensión de la política ya no podría confundirnos y hacernos creer que Lévinas despreciaba la política en general. La política, como podemos ver, guarda una íntima relación con la justicia y, la justicia, no sólo es central sino que es lo primero en la relación inter-humana. Resalta así la extrema importancia de la estructura política, puesto que en la multiplicidad humana es necesaria y hasta deseable la mesura, la justicia, a la que nos abre el tercero con su interrupción. La absoluta responsabilidad por el otro es una relación que, por definición, mantiene latente la asimetría y la desigualdad. Sin embargo, éstas son características -podríamos decir- anti-políticas en las construcción de comunidades. En esta tematización, la legalidad y la institucionalidad deben estar inspiradas en la responsabilidad por el otro hombre sin que esto implique la institucionalización de la desigualdad y la asimetría que podrían desembocar en la institucionalización de relaciones abusivas y dominadoras que, evidentemente, olvidarían su inspiración inicial.

Ahora bien, con la irrupción del tercero, los sujetos que antes estaban involucrados en la relación intersubjetiva, toman relevancia como ciudadanos, es decir, como sujetos de una comunidad regida por leyes políticas igualitarias y por una institucionalidad que los reconoce como iguales. Este asunto, a mí juicio, es interesante por dos motivos. Primero, el que ya mencionábamos, con las leyes igualitarias se aplica un estándar de medida justa también igualitario a una situación que es originariamente pura asimetría radical, a saber, la relación intersubjetiva; segundo, pareciera ser que Lévinas ha logrado mostrar un vínculo directo entre su comprensión de la ética y una concepción de la política muy pertinente en su corpus

filosófico, puesto que ésta viene a enriquecer el horizonte desde el cual comprendemos nuestras relaciones intersubjetivas, ya que viene a limitar lo ilimitado. Pese a todo, ambos momentos de la relación entre los hombres, a saber, la ética y la política, mantienen cada uno sus lugares, sus condiciones propias y el abanico de posibilidades que se abre bajo los pies de cada una.

Con todo lo ya expuesto, podemos ver por qué es de tanta importancia saber cómo son pensadas y qué motiva el surgimiento de las instituciones que nos rigen. No es irrelevante saber si las estructuras políticas que delimitan nuestras relaciones como comunidad de sujetos múltiples y singulares surgen inspirados en la situación originaria de la guerra entre los hombres que -como ya dijimos, para Lévinas, es ya un estado perturbado para los hombres- o si están inspiradas y fundadas en la fraternidad originaria de la paz entre los hombres.

4.- El Estado contra-Hobbes.

En las lecturas que Miguel Abensour hace, principalmente en sus dos artículos titulados “El contra-Hobbes de Lévinas” (1998) y “La extravagante hipótesis” (2007), reconoce que permanentemente, y en distintos momentos de la obra de Lévinas, encontramos dos formas de pensar el Estado y su origen. Por una parte, está el Estado pensado a la Hobbes y, por otra parte, está el Estado pensado a partir de una crítica a Hobbes. Estas concepciones opuestas del Estado constituyen, a su vez, una oposición crítica de dos concepciones de la política. La política de la totalidad, que revisamos en el apartado “Guerra y política” y la política de la justicia, que revisamos en el apartado “Justicia, paz y proximidad”.

Esta oposición se vuelve transparente respecto a aspectos puntuales de lo político, por ejemplo, respecto al ámbito de lo social. Lo social, desde Hobbes, podría ser entendido como la suma de los individuos cuya identidad y unicidad es sacrificada en favor de constituir ese monstruo llamado Leviatán, expresión unitaria del poder soberano, que ha sido construido de modo ficticio, unificando las distintas voluntades de los súbditos en una sola voluntad por el temor de estos ante el peligro latente y constante de la posibilidad de morir en manos de otro (Cf. Hobbes, 2012). Por el contrario, al deducir (para utilizar la palabra de *Ética e infinito*) lo político de la responsabilidad para-el-otro, es decir, de la exigencia original del encuentro con el rostro del otro, para Lévinas, lo social sería expresión de lo plural y no de lo uno. En este sociedad ninguna singularidad tendría que ser sacrificada. La multiplicidad provocada por la irrupción del tercero en la proximidad es regulada por las instituciones políticas que, por hallar su origen fuera de la totalidad (puesto que están inspiradas en la relación con el otro) y estar orientadas hacia la justicia, deben resistirse a englobar lo múltiple, deben dar cuenta del respeto a la singularidad de cada sujeto particular. En esta comprensión de lo social, nos referimos a sujetos concretos relevantes por sí mismos, que no podrían verse superficializados en virtud de la unidad y de la totalidad. La hipótesis del contra-Hobbes que nos propone Miguel Abensour tiene como pregunta de fondo si lo político con todas sus instituciones y sus

leyes, ¿surge de la limitación del Estado natural de la guerra generalizada, como podríamos resumir el Estado para Hobbes, o más bien surge de la limitación de lo infinito que se abriría desmesuradamente en la relación ética originaria entre los hombres? En palabras de Miguel Abensour: “La alternativa reside entonces entre un social o un Estado que se desprende de un principio animal – el hombre es un lobo para el hombre según Hobbes- y un social o un Estado que procede de un principio humano, de la relación del hombre para el hombre. ¿Qué acontecimiento se trata de limitar?” (Abensour, 1998: 2).

En una lectura talmúdica escrita por Lévinas y titulada “El Estado de César y el Estado de David” (2006b), podemos ver desarrollada esta oposición más que como un simple cuestionamiento. Roma, el Estado del César, se distancia de la paz genuina que, desde la perspectiva de Lévinas, es la esencia pura del Estado. Está erigido según el modelo de Hobbes, es decir, un Estado que surge de la guerra entre los hombres. Todos los hombres reconocen en todo el resto de la humanidad a sus asesinos potenciales. Por esto, e impulsados por la autoconservación, sienten temor generalizado de morir violentamente. Abensour lo describe así:

> el temor de la muerte violenta organiza los desenlaces posibles de la lucha a muerte: ya sea a través del nacimiento de un Estado natural que corresponde a una dominación del amo sobre el esclavo, a un régimen despótico; o mediante la formación de un Estado artificial toda vez que los dos adversarios temiendo igualmente por su vida, acaban por temer una autodestrucción de la especie humana, y reconocen en la muerte su enemigo común (Abensour, 1998: 4).

El Estado surgido de la limitación de fuerzas antagónicas, no puede instaurar más que una paz aparente y relativa sólo al cese de la guerra. Paz política que Lévinas critica, como vimos en un comienzo. Ahí, donde el Derecho se funda contra los semejantes, no puede haber genuina paz. Por esta razón, este Estado tiene vocación de totalidad, de guerra y de fuerza. Estos son los únicos movimientos y las únicas lógicas que conoce: aquéllas que lo engendraron y lo vieron nacer. El Estado totalizador, en virtud de su origen, se cierra sobre sí mismo y busca atraer todo hacia sí, despreciando la pluralidad. Si no anulara la pluralidad subsumiéndola, no podría garantizar la seguridad de sus súbditos. Su origen es el temor y su fin la seguridad. La fuerza centrípeta, terminología abensoureana (2007), que es propia del Estado de César, termina por corromperlo y cae en la idolatría de sí. En él, por esta razón, está siempre el peligro de que, una vez institucionalizado, sus normas, al ser dadas sólo desde adentro, sin atención a nada fuera, ajeno o distante a sí mismo, se vuelvan tiránicas. Una estructura estatal como ésta entraña la tiranía como posibilidad altamente probable.

Absolutamente fuera de esto, Lévinas sitúa al Estado de David, que el llama el Estado de la Justicia. En el artículo ya mencionado, dice que la idea que expresa lo estatal es la “idea de un poder, sin abusos de poder, de un poder que vele por el mantenimiento de los principios morales” (Lévinas, 2006b: 260). Es evidente que un

Estado así no puede concebirse como autónomo, es decir, su institución no es independiente de los hombres que lo tensionan desde fuera todo el tiempo. No se erige de modo acabado, no es un Dios mortal al estilo del Leviatán, puesto que aquello que le dio origen (la proximidad, la justicia y la responsabilidad), no puede dictar normas inamovibles, sino que da lugar a constantes interpelaciones. Nada que dé cuenta de lo humano puede ser inmutable o calculable aun cuando así lo parezca. El Estado de la Justicia no cae en el ensimismamiento que seducía tan fácilmente al Estado de la Violencia, pues su fundamento se halla, desde siempre, fuera de sí: en lo absoluto. Ésta es la eternidad de la que son tributarias las instituciones. Esto es lo que hace que las instituciones sean portadoras de promesas -también eternas- que posibilitan su cuestionamiento y la apertura hacia lo por venir. Todo esto es la eternidad que se pierde en el estado de guerra que suspende la moral.

El Estado de la Justicia, originado por la irrupción del tercero, da cuenta de que el acontecimiento a limitar no es ya un principio animal, sino uno propiamente humano: lo infinito y lo inconmensurable de la relación intersubjetiva. Dicho de otro modo, este Estado funda toda su institución en la responsabilidad ética y su necesaria limitación. El exceso de la responsabilidad para-el-otro, que mantiene al yo como rehén, incuba, en su exceso, la posibilidad de la limitación porque la aparición del tercero me obliga a pensar y a sopesar. En ese momento puedo preocuparme tanto por mí, como por el tercero o por el otro. Como bien dice Abensour: “ciertamente no es más la violencia, ni los antagonismos lo que le es necesario limitar, sino, más bien, es el infinito animando la relación ética lo que le corresponde corregir para hacerla entrar en las proporciones razonables” (Abensour, 1998). Así, “lo político sería el tiempo del paso de la disimetría de la relación ética a la reversibilidad entre ciudadanos” (Abensour, 2007: 302).

5.- Ontología, evasión y posibilidad de revuelta.

En el prefacio de *Totalidad e infinito*, encontramos la siguiente aseveración: “la faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (Lévinas, 1987: 48). Si consideramos esta cita a partir de lo dicho hasta acá, debemos tener en cuenta, entonces, que la guerra es un acontecimiento ontológico en el cual los individuos sólo sirven a un relato mayor; el de la totalidad, del cual dependen absolutamente y por el cual sacrifican su unicidad y sus singularidades. Como anunciábamos anteriormente, en contextos como el de la guerra no hay sujetos capaces de encontrarse; todo transcurre en un tiempo lineal inconmovible, que es característico de las lógicas del determinismo histórico. La totalidad, noción dominadora en la filosofía occidental, heredera del ser que aparece en la guerra, pretende coordinar y ordenar todo. La ontología, la guerra y la totalidad tienen un origen común contra el cual Lévinas se rebela.

Pienso que ya hemos contestado, a propósito de algunos textos posteriores a *Totalidad e infinito,* por qué Lévinas se rebelaría contra la articulación entre política, ontología, guerra y totalidad; pues, como ya dijimos, ésta anula la posibilidad del

encuentro con el otro, de la ética y de la proximidad. Sin embargo, antes de las preocupaciones resueltamente éticas, podemos considerar que, como una posible primera ruptura con estas lógicas, desde el libro titulado *De la evasión* sabemos que de lo que se trata realmente su proyecto filosófico es de salir del ser (Cf. Lévinas, 1999). La salida del ser en el plano ontológico tiene -al menos ésta es nuestra interpretación- como correlato el fin de la guerra en el plano político y, por consiguiente, la ruptura de la totalidad, que ha regido la tradición de la filosofía occidental. Es como si la reinterpretación de la política, en la que Lévinas reparó y la cual planteó durante la madurez de su vida, hallara sus antecedentes anclados en un momento mucho más temprano de su pensamiento.

Mientras la guerra es una suerte de perseverancia en el ser, Lévinas (1999) propuso ya -casi treinta años antes de *Totalidad e infinito*- la salida fuera del ser, la superación de sus límites. En la evasión, no se trata de ensanchar los límites del ser, ni de renovarlos o decorarlos, ni de hacerlos más soportables, sino de escapar de ellos: salir. No para llegar a algún lugar, sino sólo por salir y escapar del hecho inevitable de ser. Lévinas lo expresa con radicalidad en las dos formulaciones en que la presenta: la evasión como necesidad y la evasión como promesa: primero, la necesidad de salir sin importar cómo o dónde, sino sólo salir como quien huye de lo peligroso y, segundo, la promesa de lo otro que la ontología, lo cual sólo se abre una vez que se ha salido del ser.

La evasión como gesto filosófico es la experiencia de una revuelta contra lo molesto y lo pesado del hecho de ser. El ser, tal como la guerra y la postguerra permitieron que se mostrara, comprende todo cuanto hay (Cf. Lévinas, 1999): “el ser es”. Ésta es una afirmación absoluta y definitiva. Lévinas la califica de brutal puesto que no exige ninguna adición, es decir, para hablar de él sólo se considera su existencia: no es necesario referirse a ninguna cualidad o atributo, como sí sucede en el caso de todo el resto de las cosas. El hecho de ser está situado fuera de toda distinción predicable, incluso de aquéllas que hablan de la perfección o imperfección de las cosas, de su esencia o de sus propiedades. La afirmación “el ser es” sólo se refiere a la identidad del ser, es decir, remite al carácter suficiente e indubitable del hecho mismo de ser (Cf. Lévinas, 1999). El ser es y eso basta. El ser es y nadie lo duda.

A juicio de Lévinas (1999), la filosofía jamás ha ido, con sus teorías, desarrollos y conceptos, más allá del ser. Su historia, como también la de la ontología, es la del intento por perfeccionar o el ser o la relación entre nosotros y el mundo. En ningún caso se ha intentado salir de él. En el seno de la tradición, las limitaciones propias del hombre siempre fueron comprendidas como carencias de ser. En este contexto, la argumentación tradicional estaba orientada a que el hombre resolviera sus debilidades acercándose a una posible comunión, a un eventual conocimiento o a una posible relación con el ser perfecto. Según la exposición de Lévinas en *De la evasión,* el hombre ya no se reconoce en ese relato de hombre incompleto, carente o necesitado; por el contrario, el hombre se sabe autónomo y se reconoce libre. Sin embargo, el peso de la existencia en un mundo en guerra revela que el hombre aún “sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del

término, movilizable" (Lévinas, 1999: 78). El hecho que hay ser excede nuestra capacidad para posicionarse ante la propia existencia y decidir sobre ella. Esto determina que la vida sea también, gracias al hecho insoslayable de ser, gravosa y difícil: la existencia pesa porque es ineludible. En este contexto, surge la necesidad de evasión.

Aun cuando el tema de la evasión daría para análisis muchísimo más fecundos, nosotros hemos hecho esta exposición general introductoria para poder centrarnos en la idea de revuelta que implica la evasión como intención filosófica. La palabra revuelta[1] aparece en dos momentos del texto (Cf. Lévinas, 1999). En ambos casos, da cuenta de una relación conflictiva entre el yo que se reconoce libre (en virtud, por ejemplo, de los ideales fundantes de la civilización europea) y el hecho brutal de ser que, como ya decíamos, es brutal porque es ineludible. El yo ve oponérsele ante su libertad el hecho de ser omnipresente, inescapable y tedioso. Este hecho es así de una manera absolutamente indefectible y, por esta razón, la revuelta se inicia cuando el sujeto reconoce que su libertad es prisionera de este hecho irremisible e insoslayable (Cf. Lévinas, 1999).

La revuelta comprendida a partir de la necesidad de evasión es, entonces, una revuelta contra la ontología, contra el hecho de ser; sin embargo, muy difícilmente podríamos calificarla de 'revuelta ontológica' aunque nazca en el agobio persistente de su interior. Las lógicas en el terreno de la ontología se condicen con las lógicas propias de la totalidad que se ve expresada, por ejemplo, en el Estado de Hobbes. La ontología, al igual que el Estado de Hobbes, al ser de naturaleza totalizante, no guarda en sí la posibilidad de rebelarse contra ella. La expresión 'revuelta ontológica', en este sentido, es contradictoria. No hay revuelta ontológica posible, pues nada cambia en el hecho brutal de ser. La necesidad de la revuelta surge en la ontología, pero la posibilidad de realizarla debe venir fuera de estos límites ya dibujados, ¿qué revuelta -digna de ser reconocida de ese modo- podría hacerse con recetas prescritas o en territorios ya determinados?

Ahora bien, como decíamos anteriormente, un Estado originado para limitar la violencia de todos contra todos, justifica su poder en la concesión, por parte de los súbditos, del derecho que tiene cada uno de gobernarse a sí mismo (Cf. Hobbes, 2012). Su poder es la acumulación y la unificación de fuerzas que, para evitar las manifestaciones y la consecución de fines individuales, anula toda diferencia y posibilidad de negociar, de discutir, de reformar al Estado mismo. Su mandato es mantener la unidad para impedir la aparición de las singularidades que podrían poner en peligro la garantía de seguridad. En este sentido, es decir, porque borra existencias concretas, sujetos concretos y discursos concretos es un Estado inmerso en la violencia y, por esa razón, es un Estado al que no podemos poner límites: por su naturaleza totalizante, erige instituciones unidimensionales que abarcan todo lugar,

[1] En la única traducción al español que hay del texto *De la evasión* (ver en la bibliografía), se traduce el vocablo francés 'révolte' como 'rebelión'. Nosotros hemos preferido traducirla como 'revuelta' por ser una palabra más precisa para expresar la experiencia que describe y, por lo mismo, más fiel al sentido del texto. Para traducir la palabra 'rebelión' el francés cuenta con el sustantivo "rébellion".

no conoce nada fuera de sí, no podemos limitarlo, no podemos juzgarlo porque no hay un criterio otro y externo que nos sirva de punto de comparación. Toda posibilidad de revuelta, contra las instituciones entendidas bajo los parámetros de Hobbes no cabe en este esquema y, por la misma razón, quien mantenga una postura crítica deberá cargar con la sospecha de ser quien encarne la figura del enemigo interno, es decir: quien, pasando a llevar el hecho de que el Estado es el que detenta el monopolio de la violencia legítima, resuelve ser expresión de lo otro en el seno de un Estado comprendido de este modo y ha decidido, por ello, emprender camino contra un monstruo. En el Estado a la Hobbes estamos absolutamente inmersos y, a falta de criterios éticos y políticos que lo excedan y lo juzguen desde la exterioridad, terminamos evaluándolo en virtud de su eficiencia que, además, ha sido definida ya desde la interioridad del Estado, como si la política fuera reducible a una mera técnica administrativa. “La política librada a sí misma, incuba la tiranía” (Lévinas, 1987: 304).

Por otro lado, frente al modelo de Hobbes, tenemos el Estado como lo ha pensado Lévinas. Éste, al limitar la responsabilidad por el otro, tiene a la justicia como fundamento de su origen y, por ello, ha abierto la posibilidad de una nueva relación entre ética y política. En palabras de Abensour, “si en la relación con el otro apunta ya el tercero, también en la relación con el tercero persiste, perdura, imborrable, la relación ética.” (Abensour, 2007: 308). Esto quiere decir que en la relación con el otro, en el mismo encuentro con el otro, está ya presente el tercero y que el Estado que limita la responsabilidad está lidiando, desde siempre, tanto con la irrupción del otro como con la aparición del tercero y, por esa misma razón, se instituye desde fuera de sí, tendiendo a romper la totalidad y posibilitando el encuentro ético. Este Estado, a juicio de Abensour, tiende “a hacer resurgir el pluralismo primero, a abrir así el círculo a objeto de someter la institución política a instancias de control de legitimidad que reintroducen la exterioridad y proporcionan verdaderos criterios de juicio” (Abensour, 2007: 301).

Por supuesto, como bien podemos adelantarnos, de esto se desprende que, a la instituciones pensadas como Lévinas postula, debemos hacerles las mismas exigencias que hemos hecho ya a la relación ética. En un movimiento análogo al proceso de subjetivación del yo que, en el ámbito de la ética, es interpelado por el rostro del otro; tenemos que la institución que encuentra su fundamento fuera de sí, se subordina a instancias que la exceden y que, siempre desde fuera de la misma institución, la cuestionan y la interpelan. Esta relación novedosa entre ética y política permite que nos comportemos como si, en el ideal levinasiano, todo Estado limitara la responsabilidad, lo que mantiene una tensión crítica entre el Estado -cuyo movimiento es centrarse sobre sí mismo, solidificándose y volviéndose una totalidad- y aquello que le dio origen, esta suerte de inspiración que anima a la institución: la justicia. Esta tensión abre la posibilidad de que la institución política ya no responda al criterio de la dominación totalizante, surgido de sus propias entrañas, ni juzgue por sí sola, sino que responda a un criterio exterior que la interpela constantemente y que, si bien limita la asimetría ética, a su vez empuja sus límites políticos cada vez más

lejos. Surge así un Estado fundado más allá del Estado. Apertura a la política que está, también, más allá del Estado.

Para finalizar, y teniendo a la vista esta comparación entre ambas hipótesis respecto al origen del Estado y las posibilidades de revuelta que inscriben, tenemos que volver sobre la revuelta a partir del hecho brutal de ser y, con ello, poder decidir en qué medida la revuelta contra la ontología se condice con la posibilidad de rebelarse contra las instituciones que limitarían la responsabilidad. Como enunciábamos al comienzo, Lévinas reconoce que la diferencia entre ambas hipótesis es que una de ellas (la que está inspirada en la justicia) permite que nos rebelemos en su contra en virtud de la exterioridad que le dio origen. Para explicar este asunto, es necesario reparar en una distinción que fue anunciada anteriormente pero sobre la que no hemos vuelto hasta ahora: a la diferencia existente entre la necesidad de evasión y la promesa de evasión.

La necesidad de evasión, como experiencia de una revuelta, surge en la asfixia provocada por el hecho brutal de ser, con todo lo que ya le atribuimos. De modo análogo, podemos decir que la necesidad de revuelta contra el Estado de inspiración y prácticas violentas surge en la indignación que provoca la injusticia que encarna esta institución. Sin embargo, como decíamos, ninguno de los dos tipos de necesidad puede contar con medios ya determinados o definidos para hacer una revuelta y, tal vez, ni siquiera pueda contar con fines definidos. En ambos casos, estamos frente a experiencias que se inscriben dentro de las lógicas totalizantes. Ya desde la cárcel del ser o ya desde la cárcel del Estado, no hay escape posible por caminos que fueron ya previamente delineados. Estos no pueden existir. La revuelta está fuera de todo orden, está por inventarse cada día y, por esa razón, debe mantenerse irreductible y ajena a los espacios y a las lógicas que existan con antelación. No es un moverse de un lugar a otro. Es la salida del ser, de la guerra, de la totalidad, pero no sólo la salida. Para que la salida sea una revuelta, tiene que implicar una ruptura. Toda vez que abandonar el ser implica la ruptura de sus límites, estamos ante una revuelta no ontológica pues, como decíamos anteriormente, no puede serlo, sino ante una revuelta contra la ontología.

Las instituciones que surgen de limitar la responsabilidad tienen siempre la vista hacia lo exterior a sí. No debiese haber, por definición y principio, un centro sobre el cual cerrarse y, si la motivación inicial se perdiera (lo que siempre es una posibilidad latente pues, en política, no hay decisiones definitivas), la institucionalidad tendría que ser tensionada desde la exterioridad para que se reorientase hacia un nuevo camino. En este contexto cabe la posibilidad de rebelarse contra las instituciones. La relevancia de qué es lo que origina el Estado no se mide por si podemos localizar o no ese momento concreto en que se limitó la responsabilidad o la violencia. Más bien es una crítica y una evaluación constante que se hace cotidiana y políticamente. La posibilidad de tensionar la institucionalidad hacia decisiones políticas más justas es un relacionarse con ella como si ésta estuviese desde siempre inspirada en la justicia. Esto es lo que hace todo movimiento social: desde fuera de las lógicas institucionales

que tienden a centrarse sobre sí tensiona en pos de un propósito construido lejos de las lógicas estatales.

Por esta razón, el asunto relativo a la ruptura de los límites ontológicos y políticos debe ser vinculado con la formulación de la promesa de evasión. Como decíamos, la necesidad de evasión aún se halla en la ontología, así como la revuelta contra el Estado de Hobbes no puede escapar de las lógicas que él mismo ha puesto. Sin embargo, la promesa de evasión refiere a aquello que nos está prometido tras la salida, tras esa fuga sin rumbo, ni destino: sólo salida. En este sentido, la revuelta no es sólo una respuesta a la necesidad que nos hace volver hacia algo distinto de nosotros, a lo otro que la totalidad, motivada por el malestar que provoca una situación en la que no queremos permanecer (Cf. Lévinas, 1999). La revuelta, entonces, no estaría motivada sólo desde el interior de lógicas deshumanizantes o antipolíticas, sino que también tendrían una dimensión de futuro, de inauguración, de novedad y de esperanza que las estructuras rígidas no nos ofrecen, ni nos pueden ofrecer. La revuelta tendría, mirada desde este perspectiva, como primera motivación, la necesaria salida del hecho de ser manifestada en la intención de terminar con el malestar propio de la ontología, pero también tendría, como segunda motivación, lo nuevo, lo distinto de lo que es y de lo que ha sido: lo otro que el ser, la promesa de evasión. Toda promesa apunta, en el presente, a un futuro que no puede ser saturado ni conocido -ya que no hay garantía posible de cumplimiento de la promesa- y que se abre a un por-venir incierto: a una espera imposible de ser cumplida, al menos no en tanto promesa, que siempre ofrece más de lo que puede contener en el presente. Sólo apertura y sólo salida.

La revuelta política de la que hemos venido hablando, probablemente, tenga una motivación similar. El Estado es tensionado desde el exterior por sujetos y comunidades que mantienen viva la promesa de lo otro, de lo por venir, de lo que no es o de lo que no ha sido, pero que puede ser exigido en nombre de la justicia. La revuelta política, entendida a partir de la promesa de evasión, no puede sólo buscar ensanchar los límites de lo posible, sino que debe desdibujar o hacer estallar los límites existentes de modo tal que siempre esté presente la puesta en cuestión desde la exterioridad, es decir, que siempre esté presente la posibilidad de irrupción que encarna la inminencia de la ruptura.

6.- Conclusiones.

Para finalizar, la ‘evasión’ que es una noción temprana, acuñada durante los años treinta, en la filosofía de Lévinas, en tanto se expone como revuelta al hecho irremisible de ser, es una noción relevante para comprender la revuelta política contra un Estado de Hobbes que, desde la analogía posible entre guerra, política y totalidad, según la interpretación de Lévinas, se erigiría bajos las lógicas de la ontología. En este contexto, la revuelta es comprendida bajo la figura del antisocial o del enemigo interno y, contra él, se usarán los medios que sean necesarios para mantener el orden establecido. En este sentido, la expresión ‘necesidad de evasión’ ha sido importante

para destacar lo imperiosa que se vuelve la salida del ser, la crítica al Estado de Hobbes y la imposibilidad de romper con este anclaje al ser al interior de la ontología. Sin embargo, como ya hemos dicho, refleja principalmente lo imprescindible que es la salida. Ahora bien, esta salida que no es en busca de nada concreto, sino sólo salida, ha de estar motivada por aquello otro que el ser. En este punto es donde consideramos la 'evasión' en su segunda formulación, a saber: 'promesa de evasión'.

La 'promesa de evasión' la hemos comprendido en relación a aquello otro que el ser que se abre una vez que se ha salido de él y que, desde fuera, motiva la salida. Tal noción nos ha sido útil para dar cuenta de otra dimensión de la revuelta que permite vincularla a la idea de un por-venir imposible de ser saturado: tal revuelta nace en la exterioridad aunque ésta no tenga contenido ninguno, es decir, llama e interpela a la institucionalidad con el propósito de que ésta se constituya en nombre de la justicia. En otras palabras, la formulación 'promesa de evasión' nos permite comparar la motivación ajena al Estado que se abre gracias a la novedad del por-venir, con la crítica que se le debe hacer al Estado de Lévinas que, en tanto busca instaurar una nueva relación entre ética y política, posibilita la revuelta en nombre de aquello le dio origen: la justicia que se abre con la irrupción del tercero. Así, según Lévinas, se erige el Estado que surge de la limitación de la responsabilidad. La revuelta, en este caso, es posible por una constante crítica que se levanta desde el exterior de la institucionalidad. Institucionalidad democrática que debe dar cuenta y regular tanto la relación intersubjetiva, como la relación con el tercero. Revuelta que porta en sí la promesa de cuestionar o romper los límites con tal de preservar la relación pacífica entre los hombres.

Recursos bibliográficos

- Abensour, M (1998). "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", en *Diffícile Justice. Dan la trace d'Emmanuel Lévinas.* Paris: Albin Michel (Traducción interna de Carola Leiva. Corrección y notas Claudia Gutiérrez O. Material de trabajo, Seminario Magister de Filosofía: La Filosofía Política Crítica de Miguel Abensour. Profesor: Claudia Gutiérrez O. Departamento de Filosofía, Universidad de Chile).

- Abensour, M (2007). *Para una filosofía política-crítica.* Barcelona: Anthropos.

- Arendt, H (2011). *La condición humana.* Barcelona: Paidos.

- Dussel, E (2004). " 'Lo político' en Lévinas (Hacia una filosofía política 'crítica')", en Barroso, M & Pérez, D. *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (pp. 271-293). Madrid: Trotta.

- Hobbes, T (2012). *Hobbes.* Madrid: Gredos.

- Lévinas, E (1984). “Paix et proximité”, en Rolland, J. *Emmanuel Lévinas. Cahiers de la Nuit Surveillée* (pp. 339-346). París: Lagrasse Verdier.
- Lévinas, E (1987). *Totalidad e infinito.* Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E (1997). De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas. Barcelona: Riopiedras.
- Lévinas, E (1999). *De la evasión.* Madrid: Arena Libros.
- Lévinas, E (2006a). “Paz y proximidad” en *Revista Laguna*. 18: pp. 143-151.
- Lévinas, E (2006b). Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos. Buenos Aires: Lilmod.
- Lévinas, E (2008). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Teorema.
- Lévinas, E (2010). *Totalité et infini.* París: Le livre de Poche.

Nietzsche y el tiempo de la amistad

Nietzsche and the time of friendship

Luis Felipe Oyarzún[Φ]
Instituto de Arte y Comunicación ARCOS, Chile
luisfelipeoyarzun@gmail.com

Recepción 13.08.2015 Aceptación 30.09.2015

Resumen: En este trabajo busco dar cuenta de la dimensión temporal que Nietzsche observa en la constitución de la vida misma. No se trata tan sólo de la vida como devenir de un continuo de puntos que vienen unos tras otros hacia un infinito lineal sino de algo más. Para ello recorro pasajes particularmente de *La ciencia jovial* y de *Así habló Zaratustra*, desarrollando los conceptos de eternidad, amistad, abismo de luz y viajero, en el contexto de la muerte de Dios. Una vez que la vida sólo puede ser contemplada y vivida sin referencias a instancias externas a ella misma, emerge en el corazón de la experiencia humana su estructura temporal propia, encontrando con ello un vínculo entrañable entre vida, tiempo y (voluntad de) poder.

Palabras clave: Tiempo, amistad, viajero, poder, abismo de luz, riesgo, alteridad.

Abstract: In this paper I seek to account for the temporal dimension that Nietzsche observed in the constitution of life itself. It is not just the evolution of life as a continuum of points that come one after another into a linear infinite, but something more. For this reason, I read passages particularly from The Gay Science and Thus Spoke Zarathustra, developing the concepts of eternity, friendship, abyss of light, and wanderer, in the context of the death of God. Once that life can only be contemplated and lived without references to external instances, its own temporal structure emerges in the heart of the human experience, finding an intimate link between life, time and (will to) power.

Keywords: Time, friendship, wanderer, power, abyss of light, risk, otherness.

[Φ] Licenciado en Historia y Magister en Filosofía, Universidad de Chile. Docente en cursos relativos a filosofía del arte y pensamiento contemporáneo. Director de Desarrollo Académico del Instituto de Arte y Comunicación, ARCOS.

Hacia nuevos mares

Hacia allí—*quiero* yo; y desde ahora
Confío en mí y en mi puño.
Abierto yace el mar, hacia el azul
Me impulsa mi barco genovés.

Nuevo y más nuevo brilla todo para mí,
El mediodía duerme sobre el espacio y el tiempo:
Sólo *tu* ojo—terrible
Me mira, ¡infinitud!
(Friedrich Nietzsche, *Canciones del príncipe Vogelfrei*)

1.- Introducción

En Nietzsche toda forma compleja de vida es, también y fundamentalmente, un modo de configuración temporal. No sólo en el sentido de que toda forma de vida está inexorablemente sometida a la ley del "paso del tiempo", lo que la hace tener siempre una *duración relativa*. La vida es "esencialmente" temporal en la medida que entre vida y tiempo tiene lugar una relación de co-pertenencia, una relación en la que el último emerge como el horizonte de posibilidad en el que tiene lugar la primera. Toda forma de vida es, entonces, antes que todo, un modo de correspondencia a esta relación íntima y profunda. O en otras palabras, un estilo de relación, en el que la vida misma configura su complejidad en el horizonte temporal que posibilita internamente el cumplimiento de su esencia.

En este sentido, el modo de vida asentado en lo que Nietzsche denomina pensamiento metafísico expresa una determinada configuración y relación de la vida con la fuente de sus posibilidades internas. Una relación en que, a grueso modo, prima la experiencia del tiempo como un flujo lineal de "ahoras", y en el que el auténtico porvenir se yergue en una dimensión paradójicamente supra-temporal[1]. Por ello, si hay algo que caracteriza al pensamiento de Nietzsche, ese algo es la gran reconfiguración que desarrolla en el modo de comprender y experimentar el tiempo de la vida, una vez que la muerte de Dios pone en jaque los presupuestos metafísicos en los que la comprensión del tiempo antes descrita se asentaba. Esta nueva comprensión se expresa en su pensamiento de modo explícito (en particular su

[1] En este sentido, resulta esclarecedor lo señalado por Heidegger en el &5 de *Ser y Tiempo*; "Si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se los considera desde la perspectiva del tiempo, entonces quiere decir que el ser mismo—y no sólo el ente en cuanto está "en el tiempo"— se ha hecho visible en su carácter "temporal". Pero, en tal caso, "temporal" no puede ya significar solamente "lo que está en el tiempo". También lo "intemporal" y lo "supratemporal" es "temporal" en lo que respecta a su ser. Y eso, a su vez, no sólo en la forma de una privación frente a algo "temporal" en cuanto ente "en el tiempo", sino de modo *positivo*, aunque todavía por aclarar". Heidegger (1997).

tratamiento del devenir desde una óptica más bien científica), pero también de modo implícito en tanto estructura temporal *presente* en su propia filosofía.

El poema citado como epígrafe da cuenta de la estructura temporal que Nietzsche ve latente en el corazón de la vida, y que baña su pensamiento. Apertura, (auto) confianza, claridad, asombro, el mediodía de donde nacen espacio y tiempo, el ojo terrible de la infinitud, son imágenes que nos hablan de una experiencia temporal diferente al mero *pasar* indistinto de puntos presentes, como pareciese ser interpretado en ocasiones el concepto nietzscheano de devenir[2]. Para poder leer la temporalidad necesitamos volvernos sobre algunos conceptos e imágenes claves del pensamiento nietzscheano, tales como infinitud, eternidad, amistad y abismo de luz, y repensarlos a la luz de la muerte de Dios. En Nietzsche, estos conceptos afincados profundamente en la tradición metafísica cristiana, adquieren un sentido radicalmente terrenal. Para esto ocuparé fundamentalmente *La ciencia jovial* y el *Zaratustra*. Es a partir de aquí que Nietzsche retoma de modo más explícito las intuiciones expresadas en *El nacimiento de la tragedia*, que pocos pudieron comprender, e incluso aceptar, en su momento[3]. Ese retomar se vuelve hacia la cuestión del tiempo, alcanzando uno de sus instantes más elevados en el ditirambo “Antes de la salida del sol”, del libro tercero del *Zaratustra*. Este es la base y punto de partida de estas páginas.

El ensayo se enmarca dentro de la hipótesis general de que Nietzsche busca dar cuenta en y a través de su pensamiento de una nueva experiencia del tiempo, en tanto fundamento último de la propia vida. Para Nietzsche el pensamiento occidental no ha sido otra cosa que la historia de la vida en su proceso de autoconocimiento. Pero paradojalmente, ella sólo ha logrado conocerse negándose a sí misma, esto tanto en el idealismo metafísico y religioso como en el materialismo científico. Volvernos nuevamente a la intuición inmediata de la vida floreciente, naciente desde su secreto, expansiva en su elevación, parece ser el propósito que anima en lo profundo el camino de Nietzsche desde *El nacimiento*. Este camino lo conduce finalmente al tiempo. La idea del Eterno Retorno de lo Mismo nos la ha legado como su más profundo enigma y regalo.

---

[2] Incluso Heidegger ve en la comprensión nietzscheana del tiempo la (última) repetición de lo planteado por Aristóteles. Al “invertir” la dualidad ser-devenir Nietzsche lleva a cabo el acabamiento de la metafísica. Ver, por ejemplo, Heidegger (2005) y Heidegger (2001).

[3] Leí recientemente el artículo de Tracy Strong titulado “La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia”, en donde señala que la obra nietzscheana post Nacimiento de la Tragedia está enfocada en despejar y destruir los prejuicios metafísicos que impiden al hombre moderno comprender a fondo las intuiciones filosófico-dionisiacas contenidas en la obra de juventud. Esta propuesta de lectura de Strong me hace mucho sentido. A mi juicio, es en NT donde Nietzsche alcanza la cima de su pensamiento, cima que por su propia naturaleza, debe ser una y otra vez superada en su camino de elevación. La época “ilustrada” de Nietzsche sería de este modo equivalente al primer descenso de Zaratustra a los hombres. No es de extrañar entonces que el Prólogo y 1er libro del *Zaratustra* actúen como desarticuladores de las nociones fundamentales sobre las que se yergue el pensamiento y estilo de vida modernos, y en los que la observación psicológica resulta crucial. Strong escribe: “Cuando nació su primer libro, tomando prestadas las palabras de Hume, “muerto de la imprenta”, Nietzsche quedó consternado. “¿Cómo pudo haber pasado eso?”, se debió preguntar. Leo entonces las obras de fines de la década de 1870 como un intento de Nietzsche por descubrir por sí mismo por qué se había equivocado tanto sobre la recepción del *Nacimiento*, y la obra de la década de 1880 como un análisis de varios aspectos de la sociedad que impedían que esa sociedad lo entendiera” (En Vanessa Lemm (ed) (2014).

2.- La muerte de Dios y la reconfiguración del tiempo.

La cuestión del tiempo preocupó a Nietzsche desde temprano. Cuando era un joven profesor de filología en Basilea planteó *el* problema de la siguiente manera. El tiempo ha sido comprendido, desde los albores del pensamiento griego, como aquello que deviene, es decir, como eso que está permanentemente, por un lado, llegando a ser lo que aún no es, y por el otro, dejando de ser lo que es. Bajo esta mirada, el tiempo es lo pasajero, lo que pasa, lo que devora a sus propios hijos, lo que acontece entre el nacimiento y la muerte. Es lo inestable, lo inconsistente, aquello que se apronta a desaparecer, cruzado por el sino de la destrucción, como una rueda que gira sin meta alguna[4]. La vida pasajera, vale decir, la "vida viva", no es otra cosa que la deuda que todo lo vivo debe pagar por el hecho de haber nacido, en su tránsito nuevamente hacia lo indeterminado.

A este *pasar* en permanente trasformación, al que se le dio el nombre de *apariencia*, se le asignó progresivamente un juicio moral cada vez más universal y absoluto, desembocando, con la emergencia del modo de vida cristiano, en su condena radical. Así, todo nuestro mundo de la experiencia, aquel en el que habitamos y damos cuenta con nuestros sentidos, fue juzgado como inferior, en detrimento de un mundo más consistente, perdurable, fijo, seguro, sin tiempo, sin dolor: el mundo de la verdad y del Bien[5]. Este mundo de la verdad o del más allá, a partir del cual el hombre comenzó a juzgar el mundo de la experiencia y del tiempo, estaba libre del calvario que significaba (y significa) para el hombre el nacer y el morir, y el sufrimiento que esta certeza incierta acarrea. En este sentido, es la vida misma, entendida como este *entre* doliente que nace y muere, sin sentido y sin fin aparentes, la que es medida y juzgada desde ese lugar inmovible, calmo y libre del dolor que implica que las cosas *pasen.* Si la experiencia no es calma y libre de todo tipo de contradicciones, debe ser negada o mejorada a través de la supresión de su esencia[6]. Con esto, comienza, para

[4] En *La filosofía en la época trágica de los griegos,* Nietzsche describe cómo esta experiencia temporal se encarna en el pensamiento de Anaximandro, el "primer metafísico", abriendo una comprensión moral de la existencia en cuanto tal (Ver FTG, 4). Esta comprensión moral deviene cristiana una vez consumado lo que Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal*, denomina "la rebelión de los esclavos" (MBM, 260).

[5] Como señala Nietzsche en el capítulo dedicado en *Ecce Homo* al *Zaratustra*, fue el pensador persa quien primero vio el mundo como el transcurrir de la lucha entre los valores del Bien y del Mal. Con ello la metafísica se volvió moral y la moral metafísica (EH, AHZ).

[6] Como señala en *La genealogía de la moral*, a propósito de la forma de vida proyectada en el ideal ascético; "En ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; en ella la mirada se vuelve, rencorosa y pérfida, contra el mismo florecimiento fisiológico, y en especial contra la expresión de éste, contra la belleza, la alegría; en cambio, se experimenta y se busca un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio. Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se quiere escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que disminuye su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica" (GM, III, 11).

Nietzsche, la venganza del hombre contra la vida. Vale decir, aunque suene paradójico, también contra sí mismo.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el tiempo? En *La Ciencia Jovial* aparece una de sus más conocidas sentencias, la que se encarna en la figura de un loco que exclama a la multitud del mercado, con una lámpara en su mano; "¡Busco a Dios, busco a Dios!... ¿A dónde se ha ido Dios? Gritó, ¡yo os lo voy a decir! *¡Nosotros lo hemos matado*!" (CJ 125). La muerte de Dios no sólo implica, para Nietzsche, la muerte del Dios cristiano, sino de todo *mundo verdadero* que se coloque sobre la multiplicidad dinámica de la vida y el tiempo[7]. No hay metas, no hay fines más allá de la vida, entendiendo con esto no sólo un supuesto paraíso supra-terrenal sino toda instancia que implique un alto en la contradicción. Es decir, la moral y el pensamiento totalizantes. Entonces, ¿qué *pasa* con la experiencia del tiempo una vez que el hombre no piensa ni puede ya vivir referido a una instancia externa o ajena a su existencia tal cuál esta se da? Y si es así, ¿qué ocurre con la experiencia de la relación tiempo-vida? ¿Acontece algún quiebre y transformación respecto a su modalidad metafísica-cristiana?

En el poema de Nietzsche que he colocado como epígrafe *Hacia nuevos mares*, leemos; "Abierto yace el mar, hacia el azul/ Me impulsa mi barco genovés", nos muestra uno de los puntos claves para adentrarse en este asunto: la imagen del mar como expresión de libertad. Esta está presente en varios pasajes de la obra de Nietzsche. El mar quiere decir para él un horizonte ilimitado, abierto, misterioso, aún por descubrir. El mar es la imagen de lo infinito, aquel *exceso* que embarga a todo lo presente[8]. La muerte de Dios simboliza de modo extremo un porvenir abierto y sin una meta fijada de antemano. Es una experiencia del tiempo que abre la posibilidad de lo *lejano* como experiencia radicalmente temporal. En el pensamiento metafísico-moral, dios y el mundo de la verdad actúan como metas a-temporales, curiosamente no solo comprensibles sino también reguladoras de la vida diaria. Es decir, se podría decir que de cierto modo lo lejano se alcanza, se logra al fin *poseer*. Sin embargo, una vez estas metas son borradas del horizonte de nuestras vidas, lo lejano se constituye como una dimensión inabordable y por eso, libre. Libre en el sentido de que siempre excede cualquier intento de fijación, de inmovilidad conceptual, de imagen quieta, de "realidad" inerte. Libre, pues siempre está un paso más allá de toda perspectiva configurada entorno a un Ideal, una Meta, una Razón o Causa Final.

> Nosotros, filósofos y espíritus libres, ante la noticia de que el viejo Dios ha muerto, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación— finalmente el

[7] Ahora bien, esta afirmación puede ser puesta en entredicho si atendemos a que en el aforismo 343 Nietzsche señala que es la creencia en el Dios cristiano la que se ha vuelto increíble. A mi juicio, con el nombre dios cristiano Nietzsche apunta a un fenómeno mayor: la fusión entre pensamiento metafísico (dualidad mundo supra sensible-mundo sensible) con el pensamiento moral, desde la perspectiva de la debilidad.

[8] Pensemos en la imagen del mar embravecido y de una frágil barca que se tambalea sobre él como experiencia del exceso terrible de lo sublime, tal como lo describe Schopenhauer en el &39 del libro tercero del *Mundo* (Schopenhauer, 2005).

> horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado; finalmente podrán zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen; el mar, nuestro mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo un mar tan abierto. (CJ, 343)

Prestemos atención a las siguientes palabras; aurora, agradecimiento, libre, peligro y riesgo ¿Qué pueden tener en común? ¿Y qué relación podrían guardar con nuestro asunto, el tiempo? El ocaso del mundo fundado en la idea de Dios trae consigo la promesa de una nueva Aurora. Ahora bien, podríamos preguntarnos si es que existe alguna diferencia entre esta nueva Aurora y la promesa de salvación de la metafísica cristiana. Al igual que ésta, en la Aurora anunciada por Nietzsche nuestro corazón desborda de agradecimiento. Pero, y aquí la principal diferencia, no se agradece algún favor que sea propicio para nosotros. Solemos agradecer ciertas acciones que nos proveen de algún beneficio, de algún placer o satisfacción. En este aforismo el agradecimiento desbordante, por extraño que nos resulte pensarlo, no agradece más que al asombro, al peligro, a la libertad, al riesgo. ¿Cómo podemos agradecer al riesgo, agradecer a lo que nos pone en peligro? ¿Peligro respecto a qué? Nietzsche agradece una nueva Aurora que no promete al hombre ni esto ni aquello, que no le entrega la seguridad de su salvación, que no le entrega recetas para sentirse o actuar de mejor forma, ninguna formula para la felicidad, ningún método para soportar "la tortura" del tiempo. Se agradece la promesa de una nueva posibilidad. Una posibilidad que excede todo tipo de respuestas y provoca el estremecimiento de un agradecimiento rebosante que se para frente a un mar abierto nuevamente.

Es extraño, pero al parecer esta nueva Aurora prometida, que comienza a despuntar junto al ocaso de Dios, no nos trae respuesta alguna. Al parecer, no hay nada que decir de esta nueva Aurora. No se puede dar cuenta de ella. Pues, si comprendemos la figura del viejo Dios como todo tipo de pensamiento que busca afirmarse sobre una totalidad segura de sí misma; si pensamos esta totalidad como aquello que le confiere al hombre respuestas concretas que lo guían por el "buen camino"; y si comprendemos estas respuestas fijas como dispuestas para el uso y manejo público a partir de las cuales se *debe* decidir, esta nueva Aurora no sería, precisamente, algún tipo de respuesta al drama de la existencia. Más bien todo lo contrario. Pero, ¿de qué se trata esta nueva buena nueva de la que es imposible hablar entre nosotros? A mi modo de ver, de aquello que *no* se trata la nueva Aurora es, precisamente, del advenimiento de una nueva doctrina. Quizás podría pensarse como la venida de algo abierto en lo que el infinito echa a correr su voz muda, a lo cual el hombre agradece, por el acontecimiento de una nueva buena nueva[9]. La posibilidad, nuevamente abierta, del riesgo implicado entrañablemente en la temporalidad del tiempo.

[9] Pienso que Nietzsche expresa esto mismo cuando se refiere, una vez muerto Dios, a la irrupción de una nueva felicidad. Por ejemplo, en el prólogo de *La Ciencia Jovial* dice; "Incluso todavía es posible el amor a la vida—sólo que se ama de otra manera. Es el amor a una mujer que nos hace dudar… Pero el atractivo por lo problemático, la alegría en la X es tan grande en esos hombres más espirituales, más espiritualizados, como para que esa alegría no estalle una y otra vez como un brasa resplandeciente por encima de toda penuria de lo problemático, por sobre todo peligro de la inseguridad, incluso por encima de los celos del amante. Conocemos una nueva felicidad…" (CJ, Prologo, 4).

3.- El tiempo de la amistad y la voluntad de poder

Entonces, ¿de qué se trata este agradecimiento desbordante del que nos habla Nietzsche? Se agradece el estar nuevamente al filo de perdernos, al filo de lo que no se puede hablar, a riesgo de no poder decirnos incluso a nosotros mismos. En otras palabras, al filo de la identidad. Por eso, Nietzsche agradece una nueva posibilidad de hablar que es al mismo tiempo un callar. Y esa posibilidad viene *como* infinito, y desborda las cosas presentes, las hace tambalear, peligrar, estar en riego; ¿en riesgo de qué? De perderse en el *exceso* que se abre en un horizonte de tiempo sin meta, sin fin, sin criterios estáticos e impersonales, sin respuestas incondicionales. Un exceso (dionisiaco) que emerge desde sí mismo regalando su luz abismal. Un exceso que antes que espacial es temporal, que involucra la estructura interna e intencional de la vida, *su estar en vistas de* un mar infinito. En otras palabras, lo que Zaratustra denomina "el gran anhelo", una apertura radical del presente hacia una dimensión temporal que lo excede, volcándolo precario, inestable, pero a la vez lleno de esperanza y plenitud.

En "Antes de la salida del sol", uno de los capítulos más hermoso e importante del *Zaratustra*, Nietzsche escribe, a propósito de la imagen del cielo:

> Somos amigos desde el comienzo: comunes nos son el pesar y el terror y la hondura; hasta el sol nos es común. /No hablamos entre nosotros, pues sabemos demasiadas cosas:--callamos, juntos, sonreímos juntos a nuestro saber. / ¿No eres tú acaso la luz para mi fuego? ¿No tienes tú el alma gemela de mi conocimiento? / Juntos aprendimos todo; juntos aprendimos a ascender por encima de nosotros hacia nosotros mismos, y a sonreír sin nubes— /A sonreír sin nubes hacia abajo, desde ojos luminosos y desde una remota lejanía, mientras debajo de nosotros la coacción y la finalidad y la culpa exhalan vapores como si fuesen lluvia. (AHZ, "Antes de la salida del sol")

Zaratustra llama al cielo, puro y profundo, *abismo de luz,* cielo que emerge sobre él en una altura estremecedora, Con él no se habla, sin embargo se es amigo desde el comienzo. ¿Qué quiere decir esta amistad desde el comienzo? Por el momento dejo esta pregunta sin responder. Preguntemos antes ¿Qué quiere decir aquí la palabra amigo, o más aún, qué entendemos por amistad? Como señala Nietzsche-Zaratustra; no se habla con el amigo, sí se sonríe a un saber que los reúne. ¿Qué tipo de saber? Dice Zaratustra que ese saber mutuo los ha llevado a ascender por encima de ellos, pero, cosa paradojal, hacia ellos mismos. Y este ir más allá de quiere decir sobrepasar toda finalidad, todo sentimiento de culpa, toda fuerza de coacción u obligatoriedad. De la amistad no se habla, pero se agradece un saber aprendido en compañía del amigo, un saber común que se guarda en silencio. Un saber ir más allá de sí mismos, hacia sí mismos. Un saber reír desde la lejanía. O, en otras palabras, un saber ir más allá de toda relación utilitaria, de todo impulso por cobrar, por querer del amigo algo en particular, de buscar en el amigo salvación, ausencia de peligro, satisfacción y

bienestar. En otras palabras, la mera autoconservación[10]. Hay sencillamente una sonrisa sin nubes, es decir, una risa en ausencia de pedidos y cobranzas[11].

Una cosa nos queda clara: del saber del que trata la amistad no se habla. Pero, ¿cómo no hablar de este saber? ¿Cómo pensar un saber del que no se puede hablar, del que no se puede extraer algún tipo de utilidad, algún tipo de certeza? ¿Es acaso esto un saber? Pero, ¿son la seguridad y la certeza los fines buscados en todo saber? ¿Tiene que ser todo saber un cúmulo de prescripciones doctrinales que aseguren y conserven?[12] Aquí Nietzsche habla de un saber de la altura, un saber reír, un saber del que no se habla, del que *tal vez* no se puede hablar. Nietzsche apunta hacia un saber que desborda toda comunicación, pero que es, al mismo tiempo, la posibilidad (luz) de toda maduración, de todo ir más allá de sí mismo (fuego), lo que quiere decir; el *poder* (de) arriesgar los conocimientos y certezas que constituyen nuestra identidad y autocerteza en un movimiento de transfiguración y (re)creación de sí mismo, por sobre sí mismo, hacia sí mismo[13]. Es, por tanto, un saber que *da poder* para elevarnos sobre nosotros mismos, como también por sobre nuestro contexto relacional, lo que Nietzsche denomina eticidad de la costumbre[14]. Un saber que viene desde lo infinito,

[10] Respecto a la crítica nietzschena de la idea de que la vida busca fundamentalmente su autoconservación, ver MBM 13. Nietzsche describe esta idea como una teleología superflua. Una de las preguntas que surgen de la lectura de este aforismo es si Nietzsche critica toda interpretación teleológica de la vida (que parece ser su trabajo filosófico después del NT y en parte en CJ) o propone una nueva teleología (la voluntad de poder) a la luz de la transvaloración de los valores que constituyen el mundo metafísico-moral.

[11] Para el tema de Nietzsche y el don ver Vanessa Lemm (2011).

[12] Algunos textos de Nietzsche de la época de *Humano, demasiado humano* podrían sugerir una lectura del conocimiento al servicio de la conservación de la vida, y por ende, con un sentido estrictamente utilitario. Ver por ejemplo, HDH 33. Sin embargo, Nietzsche es claro en señalar que ambas fuerzas están presentes en el impulso cognoscitivo. Por un lado la mencionada fuerza de reducir lo extraño a lo consabido (ver CJ 355). Por otro lado, la fuerza de apertura en/hacia lo extraño, al cual se vincula el cumplimiento de su movimiento ascendente en tanto transfiguración. En este sentido, ambas fuerzas operarían al mismo tiempo en el impulso cognoscitivo, sin bien su relación se configura de distinto modo encarnada en diferentes tipos de vida (activo/reactivo, señor/esclavo, ascendente/descendente).

[13] Para Nietzsche el lenguaje y la consciencia antes que regalarnos una interioridad individual separada de los otros, nos ponen en el espacio común y corriente, nos hacen parte entrañable del "rebaño". Por así decirlo, la interioridad irreductible se ve traducida y achatada a lo por todos inteligible, y lo que creemos nuestro yo estable y seguro no es otra cosa que una abstracción general (CJ, 354). Esto es importante a la hora de interpretar lo que aquí denomino "saber de la amistad". Este es precisamente ese dejarse tocar por lo extraño en un movimiento de elevación por sobre sí mismo, desestabilizando lo fijo y consabido (y sus prácticas asociadas). Podríamos decir que el saber de la amistad es un saber *del* futuro, en su doble significación. Un saber referido al futuro y un saber que pertenece al futuro en la medida que es su estructura temporal interna. Ver a propósito lo que señala Zaratustra sobre la virtud íntima (AHZ, "De las alegrías y las pasiones") y lo que más adelante trataré como *tiempo de la hospitalidad*.

[14] Y como saber que posibilita la trasfiguración sobre sí mismo es también un saber que nos eleva por sobre los otros. Aquí entramos en uno de los aspectos que más puede incomodarnos del pensamiento de Nietzsche, mediado por las propias imágenes que nos lega, como por ejemplo la de seres humanos sufrientes e inferiores articulados como piezas útiles al servicio de las formas de vida de los señores. ¿Esta elevación por sobre sí mismo y los otros implica para Nietzsche una lucha física (material y económica) despiadada que redunda inevitablemente en el sometimiento (violento) del otro (del débil, inferior, esclavo)? A mi juicio no. Aunque este no es el lugar para desarrollar esta cuestión, cabe destacar lo señalado por Nietzsche en *La genealogía*: "Es cierto que, quizás, en la mayoría de los casos, éstos [los aristócratas] se apoyan, para darse nombre, sencillamente en su superioridad de poder (se llaman <los poderosos>, <los señores>, <los que mandan>), o en el signo más visible de tal superioridad, y se llaman por ejemplo <los ricos>, <los propietarios> (…) Pero también se apoyan, para darse nombre, en un rasgo típico de su carácter y este es el caso que nos interesa (GM, I, 5). John Richardson (1997)

y que, por ende, no puede ser objeto de conocimiento alguno, en la medida de un conocimiento que busque fijar las cosas, darles, en lenguaje nietzscheano, un ser definitivo que no devenga. Aquí se nos habla de un saber dónde se reúne la Amistad y el riesgo que esta implica, la Amistad y el eco del infinito que hace desbordar de agradecimiento nuestros corazones. *La Amistad da, no exige.* La Amistad nos da poder para "instalarnos" en el cruce de aquello de lo que no se puede hablar, pero que hace florecer todo hablar, todo decir, todo crear y dejarse transformar.

En este sentido, la experiencia de la amistad se configura como estructura temporal. ¿Por qué? Pues en el acontecimiento vivo de la amistad la vida se halla abierta temporalmente hacia un mañana inabarcable, un mañana infinito que dona la esperanza de la trasfiguración. *El saber de la amistad es entonces el tiempo de la amistad*, que es lo mismo que la estructura de poder interna de la vida. Aquí encontramos un horizonte extático que desbroza el presente encerrado en sí mismo del principio de identidad, abriéndolo *como* proyecto de autosuperación y autoelevación. Abre, en el seno del presente ciego de la mera materia, el horizonte temporal que constituye la intimidad profunda de todo lo vivo[15].

Ahora bien, que en la estructura temporal del saber de la amistad tenga preminencia el porvenir no quiere decir que las otras dimensiones del tiempo desaparezcan. Por el contrario, emergen desde un sentido que las involucra entrañablemente en el proceso de transformación y elevación de la vida. En el discurso antes citado Zaratustra dice que este saber de la amistad *viene* desde el comienzo. Es decir, desde un *ayer.* Y desde el comienzo el saber de la amistad se sostiene en el pesar, el terror, la hondura y el sol. Como hemos visto, estas imágenes apuntan hacia el riesgo que conlleva el poder perder lo propio, sobrepasándolo y trasfigurándolo. El dolor donde florece la felicidad, el terror donde emerge la felicidad, la hondura, el suelo, donde crece la altura. Esta amistad viene desde el comienzo, pero no de un comienzo pensado como un instante anterior al presente. Este saber (poder), que posibilita todo presente, pero de modo más radical, también todo porvenir, nace en la juntura extática del tiempo, en tanto comienzo que no deja de suceder, emergiendo desde su misma sobreabundancia. Su terror, su hondura, su risa, resuenan desde el porvenir al mismo tiempo que desde el *fue*.

Detengámonos un momento. ¿Cómo es esto posible? ¿Como pensar algo que viene desde el porvenir y desde el comienzo al mismo *tiempo*? ¿De qué estamos hablando? El saber de la amistad no está referido a determinadas cosas, a saberes que nos

señala que, si bien en la relación pretérita entre señor y esclavo, en donde lo que está en juego es la dominación y sometimiento de todo impulso o instinto diferente en pos de los valores de "los que mandan", en la figura del super-hombre el sobrepoder se da a través de la afirmación dinámica de impulsos e instintos diversos. Esta perspectiva se ve reforzada si se tiene en cuenta el saber de la amistad, de la que trata este ensayo.

[15] Aquí sigo lo señalado por Jonas, en su excelente libro *El principio vida* (2000). "La entidad material individual consiste en su sencilla autoidentidad y se basta a sí misma en su ser". "Al hablar de la trascendencia de la vida nos estamos refiriendo a que mantiene un horizonte, o unos horizontes más allá de su identidad puntual (…) Por tanto, el rostro de la vida mira tanto hacia adelante como hacia atrás. Al igual que su <aquí> se extiende al <allí>, así también su <ahora> se extiende al <en seguida>, y la vida está <más allá> de su propia inmediatez en los dos horizontes a la vez".

permitirían intervenir, causar ciertos efectos deseados, generar utilidades, asegurarnos, salvarnos, conservarnos en lo propio[16]. Como he señalado, la Amistad da tiempo, regala porvenir. En este saber resuena el eco de la lejanía, de ese evento abrazador que nos da el poder de sonreír, hacia abajo y sin nubes. Leemos en el discurso del *Zaratustra* citado más arriba lo siguiente:

> Estoy enojado con las nubes pasajeras, con esos gatos de presa que furtivamente se deslizan: nos quitan a ti y a mí lo que nos es común,--el inmenso e ilimitado decir sí y amén (…) / Más yo soy uno que bendice y que dice sí, con tal de que tú estés a mi alrededor, ¡tú puro! ¡luminoso! ¡tú abismo de luz!—a todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí (...) / Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismos no son más que sobras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras (AHZ, “Antes de la salida del sol”).

Esta amistad de la cual nos habla Nietzsche es una bendición, una afirmación que sobrepasa toda limitación y contingencia del presente. Y esto en el sentido de que el agradecimiento que guarda la bendición del *Sí* afirma el abismo desde donde todas las cosas se iluminan. Afirma el tiempo como un manantial de *eternidad*. Y este *abismo de luz* donde todas las cosas son redimidas está más allá del bien y del mal, lo que quiere decir; más allá de toda seguridad humana, de toda búsqueda de suelo firme a partir del cual obtener criterios impersonales y objetivos[17]. Más allá, por tanto, de todo control humano sobre el ente en su totalidad. La afirmación que significa la amistad de Zaratustra es un decir Sí a la eternidad en donde todas las cosas son redimidas del bien y del mal, de las nubes pasajeras que empañan la *inocencia* del tiempo, un tiempo que es un saber secreto que guarda el comienzo y toda posibilidad de futuro. Un tiempo que es eternidad. Más adelante, en el mismo discurso, Zaratustra señala:

> En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: <Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia>. / <Por acaso>--esta es la más vieja aristocracia del mundo, yo la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre de la finalidad./ Esta libertad y esta celestial serenidad yo las he puesto como

[16] Lo que Nietzsche denomina básicamente optimismo socrático en El nacimiento de la tragedia, que funda la historia del pensamiento occidental hasta nuestros días.

[17] Respecto a la noción nietzscheana “más allá del bien y del mal” recomienzo revisar el polémico libro de Maudemarie Clark y David Dudrick *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil* (2012). Uno de los aspectos fundamentales de esta noción de Nietzsche es que no podemos pensar una realidad desvinculada de nosotros mismos, vale decir, pensar un mundo que no sea humano, demasiado humano. Para Clarck y Dudrick, esto quiere decir un mundo que no se configure a partir de las dos fuerzas que tienen lugar en el alma humana: la voluntad de valorar (de dar sentidos) y la voluntad de verdad (de dar cuenta mecánicamente del mundo circundante). Ahora, ¿podría significar también que una perspectiva que se pare más allá del bien y del mal se pare más allá de los principios en los que fundo mi identidad estática? Vale decir, ¿en “mí” bien y en “mí” mal? Con esto no digo que signifique lo que usualmente se piensa con la palabra empatía (“ponerse en los zapatos del otro”) sino en el *entre* en el que brota la afirmación de la extrañeza y la voluntad de interpretarla y traducirla (no subyugarla). En otras palabras, el tiempo de la amistad ¿No señala Nietzsche, en el mismo libro, que la vida es interpretación sin más?

> campana azul sobre todas las cosas al enseñar que por encima de ellas y a través de ellas no hay ninguna <voluntad eterna> que—quiera (AHZ, "Antes de la salida del sol").

El saber del cual trata la amistad afirma el abismo de luz de la eternidad, en el cual todas las cosas son redimidas de toda finalidad y causalidad castigadoras o coactivas. La eternidad como abismo de luz se distingue de la eternidad comprendida como "voluntad eterna" o como "razón" más allá del tiempo. Estos dos últimos sentidos de eternidad están referidos a instancias sobre el tiempo, sentidos que han introducido en él las categorías de "castigo", "causa", "pecado", "fin", "razón", "premio", entre otras. Lo eterno, en este sentido, dicta el cómo debieran ser las cosas, y las consecuencias que se siguen de que no sean como debiesen ser. El saber que afirma el abismo de luz de la eternidad *habla* de algo distinto. (Es un) habla *del* tiempo. Lo eterno, como abismo de luz, sobrepasa todo fundamento coactivo. No se yergue sobre el tiempo pasajero, sino que irrumpe *como* tiempo vivo, como instante donde se reúnen y *viven* comienzo, presente y porvenir[18]. La afirmación que se instala más allá del bien y del mal (sobre las nubes) es un decir *Sí* al tiempo eterno, en el cual todas las cosas se iluminan y son redimidas de toda coacción metafísica-moral. Esta afirmación, de la cual trata el saber de la amistad, devuelve la inocencia al tiempo y su evento. No hay un deber ser sobre la vida, no hay una Razón que deba ser realizada. La amistad es el *amor fati*[19]*.* La amistad es una fiesta donde vuelve a irrumpir el evento de la vida y su bendición. Por esto, para Nietzsche lo eterno, como señala Eugen Fink, no nos aleja del mundo vivo sino, por el contrario, nos abre una nueva cercanía con las cosas[20]. El tiempo *in*-finito es la interioridad del tiempo de la vida.

Pareciese entonces que podemos experimentar un tiempo (infinito) del cual sólo nos queda callar. Un tiempo que nos regala amistad, peligro, riesgo. Un tiempo que sobrepasa toda designación del tipo; tú eres un estudiante, yo soy un jardinero, etc. El tiempo de la amistad, el tiempo en el que no se cobra ni se pide nada. Un tiempo que (se) *da*. Pero, ¿no será este ponerse en riesgo, este callar, signos de una vida impotente y enferma, que sólo busca la pasividad absoluta como modo de palear un

---

[18] Por ejemplo, en un fragmento póstumo del año 1882 Nietzsche señala; "El amor a la vida es casi lo contrario del amor a la vida larga. Todo amor piensa en el instante y la eternidad—pero *nunca* en <la duración>". [3= Z I 1. Verano-otoño, 1882, 293]

[19] En el aforismo que abre el libro 4 de La Ciencia Jovial, número 276, Nietzsche señala lo siguiente; "(…) también yo quiero decir lo que hoy desearía de mí mismo y decir cuál fue el primer pensamiento que este año discurrió por mi corazón--¡cuál pensamiento debe ser para mí el fundamento, la garantía y la dulzura para el resto de la vida! Cada vez más quiero aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas—así será de aquellos que embellecen las cosas. *Amor fati:* ¡Que este sea mi amor de ahora en adelante! No quiero conducir ninguna guerra contra lo feo. No quiero acusar, ni siquiera acusar al acusador. ¡Que el *apartar la vista* sea mi única negación! Y, para decirlo todo de una vez y completamente: ¡alguna vez quiero ser solamente uno que dice sí!"

[20] "(…) lo que en el fondo se quiere significar con la eternidad que está *in*-finitamente más allá de todos los acontecimientos, sucesos y hechos temporales, por encima de todo contenido temporal del tiempo, es el *mundo.* Por doquier vibra un talante de amplitud y lejanía, de la que surge toda cercanía esencial de la existencia a las cosas". Fink (1969).

dolor y fatiga extremos? ¿O más bien lo contrario, vale decir, expresión de un poder rebosante que mira y va siempre hacia las alturas?

La figura del hombre que se embarca en el riesgo de la amistad es, para Nietzsche, la figura del viajero o la del caminante. No por casualidad el mismo Zaratustra es un caminante, un escalador de montañas. Este señala, en el discurso titulado precisamente "El viajero", lo siguiente;

> Yo soy un viajero y un escalador de montañas, decía a su corazón, no me gustan las llanuras, y parece que no puedo estarme sentado tranquilo largo tiempo (…) / Y si en adelante te falta todo tipo de escaleras, tienes que saber subir incluso por encima de tu propia cabeza: ¿cómo querrías, de otro modo, subir hacia arriba? / ¡Por encima de tu propia cabeza y más allá de tu propio corazón! Ahora lo más suave de ti tiene aún que convertirse en lo más duro (…) / Es necesario aprender a *apartar la mirada* de sí para *ver muchas cosas*—esa dureza necesítala todo aquel que escala montañas (AHZ, "El viajero).

Anteriormente desarrollamos la idea de un saber que es al mismo tiempo un *poder* estar en riesgo y ser tocados por lo otro, saber que nos da la posibilidad de ir más allá de nosotros mismos y de nuestro contexto, para llegar precisamente a nosotros mismos, afirmando (bendiciendo) la eternidad como inocencia del tiempo y su acontecer[21]. La idea del viajero apunta hacia lo mismo. El camino va por encima de nuestro propio corazón, aquel corazón rebosante de agradecimiento, que agradecía, no la salvación propia, sino el peligro de perderse, para ir más allá de sí. *El viajero debe aprender a apartar la mirada de sí, para ver muchas cosas*. Debe *aprender* a perderse, para ganarse. En otras palabras, debe aprender a dejarse tocar por lo otro, para transformarse.

La existencia humana, pensada desde la imagen del viajero, siempre está arrojada *entre* el hogar y el camino que se interna en el mar. Es decir, en el "entre" que emerge como el infinito que desarticula nuestras certezas. El infinito nos lleva a apartar la mirada de nosotros mismos para ver muchas otras cosas. El hogar es la imagen de nuestros hábitos, nuestro lenguaje, nuestras costumbres. Nuestro hogar quiere decir todo aquello de lo que podemos hablar con cierta seguridad, pues, es sobre todo aquello donde afirmamos nuestra identidad y autocerteza. Como hemos visto, lo que agradece el gesto rebosante de Nietzsche no es aquello que nos asegura el confort de nuestro presente-presente sino aquello que nos sobrepasa y nos da la posibilidad de caminar, de pensar, de *crear*, de ser *algo más*[22]. En el aforismo 297 de *La ciencia jovial* escribe:

---

[21] Este poder transformador es paradójicamente al mismo tiempo riesgo de perderse. Nos hace poderosos al tiempo que denota la fragilidad y precariedad de toda vida, en la medida que se expone al mundo en su proceso de transformación y elevación sobre sí misma. Para un desarrollo profundo de esta dualidad presente en lo vivo (poder y fragilidad) ver Hans Jonas (2000).

[22] Este *algo más* expresa la búsqueda permanente de la vida en su proceso de quererse a sí misma para su elevación y transformación. En otras palabras, la vida como voluntad de poder.

> Cualquiera sabe hoy que poder-soportar-la-contradicción es un elevado signo de cultura. Algunos saben incluso que el hombre superior desea y provoca la contradicción en contra de sí mismo, para recibir un indicio de su injusticia que le era desconocida hasta ese momento. Pero el *poder* contradecir, la *buena* conciencia alcanzada en la enemistad contra lo habitual, la tradición, lo sagrado—esto es más que aquellos dos, y lo propiamente grande, nuevo, sorprendente de nuestra cultura, el paso de todos los pasos del espíritu liberado: ¿quién sabe esto? (CJ 297)

El aforismo nos muestra algo que he esbozado tímidamente más arriba: para Nietzsche este perderse a sí mismo para ganarse, como también este contradecir lo habitual como el movimiento del viajero, son expresiones del *poder*. Vale decir, es un *poder* perderse a sí mismo para ganarse en otra altura. Es el poder de ver y afirmar las cosas de diversas maneras, de *poder* decir, de *pode*r crear. Es el poder caminar por sobre lo propio, el poder desarticular lo que nos constituye. Es, en otras palabras, el poder de la vida de pararse *entre* lo propio y lo *otro*, es la posibilidad de aprender a amar lo extraño. Un amor gratuito, un amor que da. Este *poder*, que anima lo vivo desde su corazón, ¿no es aquello que Nietzsche nos muestra como la esencia de todas las cosas y como aquello que debe ser alcanzado, como su última y más grande esperanza? ¿No es eso que denomina voluntad de poder? Pero ¿no se nos dice que la voluntad de poder es una doctrina nietzscheana en favor de toda puga de dominio, de todo ultraje violento y desmedido? ¿Será más bien otra cosa? ¿Una mirada a la dinámica de la vida en su camino de superación y transformación gatillado por la huella de lo otro, de lo extraño? ¿Una relación de apertura que se proyecta extáticamente en un horizonte temporal?

Dentro de la lógica del poder, perderse a sí mismo es, al mismo tiempo, un ganarse desde otra altura. Como señala Nietzsche en el aforismo 334 de *La ciencia jovial, "*uno ha de poder perderse a sí mismo por algún tiempo, si quiere aprender algo de las cosas que uno mismo no es (CJ, 334). S*e tiene* que aprender a amar a lo extraño, tal como cuando escuchamos por primera vez una canción la que, irrumpiendo con asombro, amplía el modo y las posibilidades de proyectarnos en el mundo.

> Siempre seremos recompensados por nuestra buena voluntad, nuestra paciencia, equidad, dulzura frente a lo extraño, cuando lo extraño se despoja lentamente de su velo y se muestra como una nueva e indecible belleza--: es su *agradecimiento* por nuestra hospitalidad (*Gastfreundschaft*). (CJ, 334)

Lo extraño, dice Nietzsche, se nos aparece en su nueva e indecible belleza. Es decir, lo extraño es aquello de lo cual no se puede hablar, en el sentido de que no puede ser reducido a lo que ya sabemos, a nuestros nombres familiares, ni siquiera a nosotros mismos[23]. No es, por tanto, un semejante a mí, sino que es extrema alteridad. Lo otro, como agradecimiento, nos regala su belleza, nos regala la

[23] Ver CJ 355

posibilidad de callar, de ir más allá de nosotros mismos. A esto, Nietzsche lo denomina hospitalidad. El instante donde nos *tocamos* con lo otro y *dejamos pasar* nuestra propia co-transfiguración.

4.- El gran amor y la amistad de las estrellas

Hasta acá he desarrollado un esbozo de lo que estaría implicado en el concepto nietzscheano de tiempo, que se aleja en parte de su interpretación usual en tanto mero devenir, cambio permanente (Richardson, 1996). Pues no se trata tan sólo de un continuo de puntos sucesivos que vienen uno después del otro sino de un evento más complejo y rico, en donde se entrelazan los conceptos tales como amistad, infinito, eternidad y afirmación. En otras palabras, un evento donde bulle la vida y *su poder estar en riesgo* para su transformación y crecimiento. El tiempo, por tanto, implicaría más bien el horizonte en donde la vida se proyecta en un estado de apertura a lo extraño de la lejanía. El gran anhelo, el que canta Zaratustra en el libro tercero, es un fenómeno temporal, que marca la esencia de la vida en tanto voluntad de poder[24].

Prestemos atención en extenso al aforismo 279 de *La Ciencia Jovial,* titulado “La amistad de las estrellas”;

> Éramos amigos y nos hemos vuelto extraños. Pero está bien que sea así, y no queremos ocultarnos ni ofuscarnos como si tuviésemos que avergonzarnos de ello. Somos dos barcos y cada uno tiene su meta y su rumbo; bien podemos cruzarnos y celebrar juntos una fiesta, como lo hemos hecho—y los valerosos barcos estaban fondeados luego tan tranquilos en *un* puerto y bajo *un* sol, que parecía como si hubiesen arribado ya a la meta y hubiesen tenido *una* meta. Pero la fuerza todopoderosa de nuestras tareas nos separó e impulsó luego hacia diferentes mares y regiones del sol, y tal vez nunca más nos veremos—tal vez nos volveremos a ver, pero no nos reconoceremos de nuevo: ¡los diferentes mares y soles nos habrán transformado! Que tengamos que ser extraños uno para el otro, es la ley que está *sobre* nosotros: ¡por eso mismo hemos de volvernos más dignos de estimación uno al otro! ¡Por eso mismo ha de volverse más sagrado el recuerdo de nuestra anterior amistad! Probablemente existe una enorme e invisible curva y órbita de estrellas, en la que pueden estar *contenidos* como pequeños tramos nuestros caminos y metas diferentes--¡elevémonos hacia ese pensamiento! Pero nuestra vida es demasiado corta y demasiado escaso el poder de nuestra visión, como para que pudiéramos ser algo más que amigos, en el sentido de aquella sublime

[24] Como señala Fink: “Del anhelo forma parte la expectación en la lejanía del espacio y del tiempo. Todos nosotros conocemos también el anhelo de lo indefinido, el anhelo carente de meta; el “dolor de ausencia” del alma, la mirada que se lanza por encima de los mares abiertos. El anhelo no es un querer llegar a lo anhelado: tiene misteriosamente a la vez, una tendencia secreta a mantener lo anhelado en la lejanía. Al *desiderium* pertenece el añorante mantener a lo lejos la lejanía” Fink, (1969).

> posibilidad. Y así es como queremos *creer* en nuestra amistad de estrellas, aun cuando tuviéramos que ser enemigos en la tierra (CJ, 279).

La amistad, como saber y evento donde se afirma la inocencia del tiempo, nos pone en camino, indeleblemente, hacia lo radicalmente otro. La amistad misma, como hemos visto, es un *poder* estar en camino hacia lo extraño, un poder que brota de la *afirmación* que esa lejanía involucra. La amistad nos pone en lo extraño, en el riesgo que comporta la alteridad. Y este riesgo de convertirnos (trasformarnos) en extraños no nos debe avergonzar, inclusive si nos tornamos, de improviso, extraños a nosotros mismos. Es más, Nietzsche nos dice que esta transfiguración implica un agradecimiento a *aquello* que nos da la posibilidad de sobrepasar toda lógica de finalidades e intercambios para afirmar la vida y su abismo eterno de luz. Agradecemos el poder entrañado en el tiempo de la amistad.

Este instante eterno que irrumpe *entre* lo conocido y lo extraño viene desde la lejanía de lo infinito en tanto estructura temporal de la vida misma. Y es, como nos señala Nietzsche, la posibilidad de afirmar la dignidad del amigo, del extraño y mantener un vínculo sagrado con la memoria de aquel tiempo en que caminamos juntos bajo el mismo sol. La amistad, en este sentido, es la sublime posibilidad constitutiva de lo vivo. Y la memoria se reúne jovial y serena en las estrellas eternas de la amistad y del tiempo, estrellas que regalan caminos y posibilidades de afirmar la vida, de sonreír sin nubes, libres de las figuras metafísico-morales que la existencia humana ha creado para darle un sentido a la vida, como causas, finalidades y culpas.

La memoria, que en una primera etapa de la humanidad se constituyó como el órgano regulativo de lo social (guardando celosamente los imperativos grabados a sangre constitutivos de la eticidad de la costumbre), aparece ahora con nuevos bríos. En el Individuo Soberano (enigmática figura que nos presenta Nietzsche en GM, II, 2)[25] la memoria se asocia a la capacidad de prometer y mantener la palabra empeñada. Pero no de prometer repetir el pasado (como en el caso de los primeros modos de socialización humanos) sino la promesa como palabra que desbroza por-venir y la más alta esperanza (el gran anhelo). Por eso, la tradición de la que Nietzsche habla aquí se configura en los instantes en que precisamente se ha llegado a una afirmación de la vida que la ha dejado libre de toda coacción, y por ende, libre de cara al futuro[26]. Son los instantes extáticos de serena jovialidad, del saber secreto de la amistad, que irrumpe y pone en riesgo, dando tiempo para *volver* a vivir de *otro* modo. La eclosión de lo extraño y su afirmación sagrada constituyen, entonces, la fiesta de la amistad y la memoria en ella implicada, memoria que nos regala el horizonte abierto del

[25] A propósito del Individuo Soberano, ver el excelente artículo de Ken Gemes (2009), "Nietzsche on free will, autonomy, and the sovereign individual". También del mismo autor (2006), "We Remain of Necessity Stranger to Ourselves": The Key Message of Nietzsche's Genealogy". En dichos artículos, se tematiza el problema de quién es el Individuo Soberano del que habla Nietzsche en *La genealogía.* ¿Somos nosotros, los posmodernos? ¿Es la culminación de la humanidad o sólo algunos pocos que logran desprenderse del instinto de rebaño? La figura del Individuo Soberano representa un tema común en la literatura anglosajona sobre Nietzsche.

[26] Como señala Zaratustra en el discurso Del camino del creador: "¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciar con claridad: ¿libre para qué?"

porvenir. Pues, desde su lejanía impronunciable, nos invita hacia caminos que van más allá de lo ya establecido; caminos, algunos, guardados en la memoria de un porvenir posible

El gran amor de Nietzsche es un amor a la vida como evento temporal, en donde irrumpe desde la sobreabundancia del abismo de luz el pasado, el presente y el futuro. Es desde la eternidad *in*-finita, si se quiere, intramundana, donde emerge la apertura latente en el corazón de la vida hacia la lejanía anhelada, lo que Zaratustra expresa de este modo; "El *amor* es el peligro del más solitario, el amor a todas las cosas*, ¡con tal de que vivan!* ¡De risa son, en verdad, mi necesidad y mi modestia en el amor! (ASZ, "El viajero")".

Así, el gran amor nietzscheano (que afirma al mismo tiempo el gran dolor desde el cual madura y florece) es el radical peligro que conlleva la afirmación de la totalidad de lo vivo. Pues esta totalidad es no-absoluta, al no existir criterios universales para designar y dominar al ente en su totalidad. Afirmar la totalidad de la vida es exponerse al riesgo de lo extraño, agradecer la posibilidad de perderse, celebrar fiestas donde se redimen las cosas de la coacción de la finalidad, atreverse a caminar más allá de nuestro hogar.

El eco de lo in-finito y su lejanía son, en este sentido, el tiempo mismo, que nos regala un nuevo modo de cercanía con las cosas, con la existencia. El gran amor afirma lo que nos desestabiliza, y nos vuelve a dar la posibilidad de hablar, de pensar, de crear, desde un ánimo sereno y jovial, más allá del resentimiento que implica juzgar a la vida desde un *deber ser* que nunca se cumplirá. La amistad nos da la posibilidad de volver a *tener* tiempo vital y terreno. De volver a ver, de volver a preguntar. De que la eternidad retorne y nos invite hacia *otro* futuro. El hombre, en la imagen del viajero, es aquel que se para en el cruce del hogar y lo extraño. Aquel que *puede* agradecer la posibilidad de desbrozar libremente su presente clausurado, para perderse en un juego de transfiguraciones que lo eleva reconfigurando lo posible.

5.- Epílogo

Para Nietzsche, con la muerte de dios, vale decir, con la desaparición de la confianza en determinados valores fundamentales que dieron un sentido e interpretaron la existencia, emerge la estructura interna del tiempo como expresión del corazón de la vida. No se trata tan sólo de que la vida sea mero devenir, mero pasar *en* el que las cosas van y vienen, como puntos unos detrás de otros. Más bien el tiempo de la vida es el tiempo eterno, el que late en su interioridad como su gran anhelo.

En el trasfondo de su permanente proceso de transfiguración y autosuperación, está su precariedad e inestabilidad, su permanente estar en riesgo, como señal de la necesidad interna que anima su camino. Pero también, y de modo más fundamental, está la libertad de reconfigurar lo posible, de crecer, de ir más allá de sí misma ampliando su horizonte en vistas de ser *algo más*. Zaratustra señala: "Amar y hundirse

en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad" (AHZ, "Del inmaculado conocimiento"). }

La meta última de este proceso de transfiguración no es tal o cual objetivo particular, como por ejemplo podrían ser la felicidad o el placer, sino la afirmación y celebración de sí mismo. Lo que implica entonces afirmar el dolor y la alegría como experiencias constitutivas de su temporalidad, la cuál es, de cierto modo su "realidad última". Es a esta interioridad temporal de la vida, presente en su manifestación múltiple, lo que Nietzsche llama "abismo de luz" o, simplemente, eternidad. Un darse gratuita hacia lo otro, una voluntad de transformación, de transfiguración, de elevación. La idea del Eterno Retorno, su pensamiento más grave y elevado, nos remite al enigma de la temporalidad de la vida, enigma que deja siempre abierto e inestable su configuración esencial, excediendo nuestras pretensiones humanas, demasiado humanas, de conocimiento, dominio y clausura. Guardar y custodiar este enigma es para Nietzsche la sagrada felicidad de la filosofía. Vale decir, el instante eterno donde tenemos la bendición de reunimos a celebrar las fiestas de la memoria y la amistad.

Recursos bibliográficos

- Clarck, M y Dudrick, D, (2012), *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil,* New York: Cambridge University Press.
- Fink, E (1969), *La filosofía de Nietzsche*, 2da edición, Madrid: Alianza.
- Gemes, K (2009), "Nietzsche on free will, autonomy, and the sovereign individual", en Ken Gemes & Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy,* (321-338), UK: Oxford University Press.
- _____ (2006) We Remain of Necessity Stranger to Ourselves: The Key Message of Nietzsche's Genealogy", en Acampora, Christa Davis, ed. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, (191-208), UK: Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Heidegger, M (2005), *Nietzsche*, 2da edición, Barcelona: Destino.
- _____ (2001), *Conferencias y artículos*, 2da edición, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- _____ (1997), *Ser y tiempo.* Santiago: Universitaria.
- Jonas, H (2000), *El principio vida,* Madrid: Trotta.
- Lemm, V (2010), *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago: UDP.
- Nietzsche, F (1972), *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza.

- _____ (1995), *La genealogía de la moral*, Buenos Aíres: Alianza.
- _____ (2003), *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- _____ (2004) *El nacimiento de la tragedia*, 6ta reimpresión, Madrid: Alianza.
- _____ (2001), *Humano, demasiado humano*, 2da edición, Madrid: Akal.
- _____ (1990) *Más allá del bien y del mal*, 11ma reimpresión, Madrid: Alianza.
- _____ (2003), *La filosofía en la época trágica de los griegos*, 3era edición, Madrid: Valdemar.
- _____ (1999), *La ciencia jovial*, 3era edición, Monte Ávila Editores: Venezuela.
- _____ (2006), *Fragmentos póstumos, Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
- Schopenhauer, A (2005), *El mundo como voluntad y representación 1,* 2da edición, Madrid: FCE.
- Strong, Tracy (2014), La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia, en Vanessa Lemm, (ed). *Nietzsche y el devenir de la vida* (25-39), Santiago: FCE.
- Richardson, J (1996), *Nietzsche´s System*. New York: Oxford University Press.

¿Es la crueldad constitutiva del ser humano? Meditaciones a partir de Nietzsche y Freud

Is cruelty a constituent part of human being? Meditations from Nietzsche and Freud

Víctor Ignacio Coronel Piña[Φ]
Círculo Psicoanalítico Mexicano
victorcoronel1978@hotmail.com

Recepción 17.08.2015 Aceptación 10.12.2015

Resumen: La pregunta fundamental que orienta esta reflexión es: ¿Es la crueldad constitutiva del ser humano? De ser así, ¿qué se puede hacer para aminorar sus efectos?

El trabajo se encuentra dividido en cinco apartados. En el primero, se presenta una introducción al problema. En el segundo, se muestran los aspectos fundamentales de la concepción nietzscheana de la crueldad en la que se pone de manifiesto que el hombre es el animal más cruel. En el tercero, se aborda la concepción del hombre que surge de la teoría psicoanalítica freudiana, en la que la pulsión de destrucción es clave. En el cuarto, se expone la crítica de Derrida a la concepción freudiana. Además de mostrar las diferencias entre Freud y Nietzsche en torno a la crueldad. Finalmente, se articulan algunas consideraciones globales.

La relevancia del trabajo consiste en mostrar que ante la pulsión de destrucción siempre cabe la posibilidad de anteponer la razón y la cultura, sin olvidar los riesgos que constituyen.

Palabras clave: Crueldad, pulsión de destrucción, mala conciencia, culpa, Nietzsche, Freud.

Abstract: The fundamental question that guides this reflection is: Is cruelty a constituent part of being human? If so, what can be done to lessen its effects?

This work is divided into five sections. In the first one, there is an introduction to the problem. The second one shows the fundamental aspects of the Nietzschean concept of cruelty which makes it clear that man is the cruellest animal. The third section deals with the conception of the man that emerges from the Freudian psychoanalytic theory, in which the impulse of destruction is a key factor. In the fourth section, the critique of Derrida is exposed to the Freudian conception. In addition, the differences between

[Φ] Docente de nivel superior y maestría. En formación como psicoanalista por el Círculo Psicoanalítico Mexicano, cuenta con una maestría en Filosofía por la U. Nacional Autónoma de México y otra en Derechos Humanos por la U. Autónoma de la Ciudad de México.

Freud and Nietzsche on cruelty are shown. Finally, some global considerations are discussed.

The relevance of this work consists on showing that the impulse of destruction is always confronted with the possibility of putting reason and culture above it, not forgetting the risks involved.

Keywords: Cruelty, compulsion to destruction, guilty conscience, guilt, Nietzsche, Freud.

1.- Introducción

> El hombre es, en efecto, el más cruel de todos los animales [...] El hombre es consigo el más cruel de los animales [...] El hombre necesita, para sus mejores cosas, de lo peor que hay en él.
>
> Nietzsche (2004)
>
> El grado de introspección alcanzado por Nietzsche nunca había sido logrado por nadie, ni es probable que vuelva a alcanzarse.
>
> Freud (en Federn y Nunberg, 1980)
>
> En realidad, no hay “desarraigo” alguno de la maldad. La investigación [...] psicoanalítica- muestra más bien que la esencia más profunda del hombre consiste en mociones pulsionales; de naturaleza elemental, ellas son del mismo tipo en todos los hombres y tienen por meta la satisfacción de ciertas necesidades originarias.
>
> Freud (1992)

Ante la mirada filosófica, el ser humano es cruel al ejercer violencia sobre otro o sobre sí mismo sin que exista necesariamente una razón para hacerlo. Una concreción de esa idea del ser humano la encontramos en el planteamiento: “el hombre es el lobo del hombre”.

La crueldad es sin duda uno de los fenómenos humanos más complejos. Por un lado, la cuestión de la crueldad despierta una profunda fascinación (por tratar de entender qué es lo que la anima; lo que mueve al ser humano a ejercerla sobre otro o sobre sí mismo). Por otro, suscita un temor inefable. Siguiendo a George Bataille podemos decir que la crueldad es “la violencia que da pavor, pero que fascina” (Bataille, 2005, p. 55).

La pregunta fundamental que orienta esta meditación es: ¿Es la crueldad constitutiva del ser humano? De ser así, ¿qué se puede hacer para aminorar sus efectos? Es decir, ¿cómo se puede dominar la crueldad, para evitar la destrucción del hombre? Una posible respuesta, es que, si la crueldad es constitutiva, no es posible eliminarla, pero quizá sí regularla para atenuar sus efectos. La otra posible respuesta, es que la crueldad no es constitutiva del ser humano, sino producto de su elección consciente. Por tanto, habría que reflexionar sobre aquello que anima esa elección, es decir, sobre los motivos y razones que llevan al hombre a ejercer la crueldad.

La experiencia histórica muestra que la crueldad es una constante, pero ¿por qué? Mi hipótesis es que la crueldad es constitutiva del ser humano. Pero, aunque la crueldad sea una determinación del ser del hombre, de ello no se sigue necesariamente que todo individuo violente a otro o dirija la violencia derivada de la crueldad hacia sí mismo. La experiencia confirma que no todos son crueles en la misma medida, ni de la misma forma. Sin embargo, la pregunta filosófica a resolver es si, a pesar de que la crueldad admite grados –y ello conduce a la apariencia de que incluso hay individuos donde no hay crueldad alguna-, se trata de una determinación esencial del ser del hombre o no. De ser así, el problema es si habría algún modo de que la crueldad no derive en violencia expresa.

De entre las reflexiones que se han generado sobre la crueldad me interesa analizar y problematizar la concepción de nietzscheana. Nietzsche es un filósofo que nos invita a pensar y problematizar la situación del hombre, pero renunciando a la perspectiva moral. Nietzsche enfatiza determinaciones humanas que muestran el lado “oscuro” de nuestro ser, como es el caso de la crueldad.

Por otro lado, uno de los pensadores que ha reflexionado sobre la crueldad como una constante antropológica es Freud, quien retoma algunas ideas de Nietzsche, como las vías de escape de la crueldad: hacia dentro y hacia afuera del sujeto. Aunque mi propósito inicial consiste en reflexionar sobre la concepción nietzscheana de la crueldad, considero crucial la inclusión de la propuesta freudiana, toda vez que en esta última hay una recuperación de la filosofía de Nietzsche, que da origen a una propuesta original, que contribuye al esclarecimiento de la crueldad como determinación del hombre.

2.- Meditar la crueldad con Nietzsche

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche señala que “El hombre es, en efecto, el más cruel de todos los animales [...] El hombre es consigo el más cruel de los animales [...] El hombre necesita, para sus mejores cosas, de lo peor que hay en él” (Nietzsche, 2004, p. 305). El hombre no sólo es cruel con los otros, también lo es consigo mismo. Así se pone de manifiesto este impulso del ser humano por ejercer la crueldad sobre otros y principalmente sobre sí mismo. Un punto clave aquí es tener presente que la crueldad no se puede ubicar al mismo nivel al ejercerla sobre los otros y sobre sí

mismo. Esto abre la pregunta, que por ahora dejaremos abierta y luego retomaremos, ¿qué crueldad es más dañina la que ejercemos sobre otros sobre nosotros mismos?

Sobre *La genealogía de la moral*, Nietzsche dirá en *Ecce homo* "La crueldad, descubierta aquí por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura, con el que no es posible dejar de contar" (Nietzsche, 2000 a, p.121). La crueldad se manifiesta en todo eso que denominamos cultura. "Casi todo lo que denominamos "cultura superior" se basa en la espiritualización y profundización de la *crueldad* –ésa es mi tesis; aquel "animal salvaje" no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente- se ha divinizado" (Nietzsche, 2001, pp. 188-189). Uno de los objetivos de la cultura con todas las normas y dispositivos de control que va creando es ejercer un dominio sobre el ser humano, a fin de que se reduzcan las manifestaciones de violencia y crueldad sobre los otros y sobre sí mismo. Sin embargo ¿ha sido la cultura suficiente para lograr ese control?

En el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, titulado "Culpa, mala conciencia y similares", Nietzsche medita sobre la crueldad. Específicamente apunta en *Ecce homo* que ese tratado "ofrece la psicología de la *conciencia*; ésta no es, como se cree de ordinario, "la voz de Dios en el hombre, -es el instinto de crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera" (Nietzsche, 2001 a, pp. 122-123). La cuestión es: ¿qué anima al ser humano a ejercer la crueldad contra sí mismo? ¿En qué consiste esa imposibilidad de descargarla sobre otros? La crueldad lleva al hombre a ejercer la violencia sobre sí mismo cuando los diques culturales y la educación no le permiten descargar hacia fuera, sobre otros.

En el segundo tratado, también reflexiona sobre la relación entre deudor y acreedor. El propósito es preguntar si se puede encontrar un equivalente en el perjuicio que causa el deudor cuando no cumple su promesa. La respuesta de Nietzsche es que cuando el deudor no cumple su promesa, otorga al acreedor el derecho de infringirle sufrimiento y así obtener un beneficio: el ejercicio de la crueldad.

> ¿En qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de "deudas"? En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar en sumo grado, en la medida en que el perjudicado cambia el daño, así como el desplacer que éste le producía, por un extraordinario contra-goce: el hacer-sufrir (Nietzsche, 2000 b, p. 85).

Hacer sufrir a otro ejerciendo crueldad sobre él, es la manera que el acreedor encuentra de resarcir el daño provocado por el incumplimiento de la promesa por parte del deudor, sin que eso implique el pago de la deuda. Se trata de un beneficio de otro tipo. "Ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir más bienestar todavía, esta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano- demasiado humano" (Nietzsche, 2000 b, p. 87). La crueldad consiste tanto en hacer sufrir a otro como en verlo sufrir. En ambos casos se ejerce la voluntad de poder sobre el otro, entendida como una forma de dominación justificada por el incumplimiento de la promesa. De acuerdo con Nietzsche, esa práctica provoca bienestar tanto en quien la ejerce como

en quien participa de la misma en tanto que observador. El bienestar es aquí una forma de resarcimiento del daño generado por el incumplimiento de la procesa hecha.

En la relación deudor-acreedor, la crueldad y el sufrimiento tienen una relación necesaria: la crueldad supone siempre el sufrimiento de otro. La crueldad admite diferencias de grado. Así, hacer-sufrir a otro provoca mayor bienestar que verlo sufrir. Hacer sufrir supone ser el artífice del sufrimiento; ver sufrir, en cambio, supone ser un observador pasivo, que no toma parte en la generación del sufrimiento.

Para Nietzsche, la crueldad puede ser una práctica orientada hacia el exterior, cuando se ejerce contra otro. Pero, ¿qué pasa con todos esos instintos que no encuentran una vía de escape? ¿Qué ocurre cuando el acreedor no puede ejercer crueldad sobre otros? La respuesta es que "Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia dentro- esto es lo que yo llamo interiorización del hombre" (Nietzsche, 2000 b, p. 109). Nietzsche denomina "mala conciencia" a tal interiorización. Una pregunta fundamental es: ¿qué lleva al ser humano ser cruel consigo mismo? ¿Es la instauración de la cultura la que exige al ser humano negar sus inclinaciones naturales a través de los sistemas normativos?

A través del concepto "mala conciencia", el filósofo muestra que la crueldad se puede volver contra el deudor. Ese es el origen de la culpa, entendida como consciencia deudora. La mala conciencia es la crueldad que se ejerce contra sí mismo, originada por la negación de los propios instintos. "Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado con malos ojos sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la mala conciencia" (Nietzsche, 2000 b, p. 122). Al no poder admitir abiertamente que la promesa no cumplida justifica la crueldad y que se disfruta con el ejercicio de ésta, el individuo termina por ejercer esa crueldad sobre sí. Por eso es que "somos, a los ojos de Nietzsche herederos de una lógica cruel, de la que no podemos liberarnos, una lógica de la mala conciencia, esto es una *lógica de la culpa*" (Mélich, 2014, p. 88). La culpa es el dispositivo que lleva al hombre al ejercicio de la crueldad sobre sí mismo. Es esa mala conciencia la que lleva al hombre a operar su propia destrucción.

No debemos olvidar que "también en el sufrimiento propio, en el hacerse-sufrir-a-sí-mismo se da un goce amplio, amplísimo" (Nietzsche, 2001, p. 189). ¿Cómo puede experimentar el hombre goce con su propio sufrimiento? Parece que la explicación no se puede reducir a la mala conciencia. Es necesario reconocer la relación necesaria entre culpa y mala consciencia para comprender por qué el hombre pueda gozar con su propio sufrimiento.

Nietzsche no pretende hacer una apología de la crueldad, sólo reconoce que es parte constitutiva del ser humano, que negarla no implica que desaparezca, pues en el fondo de nuestro ser parece esperar el momento para manifestarse. Es por eso que, a partir de sus planteamientos, se hace posible la pregunta: ¿qué se puede hacer ante la crueldad más allá de su descripción, más allá de su reconocimiento como parte integral del ser humano y de la cultura?

En este punto se imponen algunas preguntas: ¿en qué sentido el ejercicio de la crueldad se puede llevar más allá de la relación deudor-acredor y en ese sentido hacerlo extensivo a toda relación humana? ¿Nietzsche concibe al hombre como pura negatividad? ¿La crueldad opera de manera exclusiva en el ser humano cuando está de por medio una deuda? ¿Es la noción de culpa, impuesta por el cristianismo, el fondo del sentimiento de la deuda? Sin duda la culpa resulta inseparable de la moral impuesta por el cristianismo por eso es que "Para Nietzsche la lógica moral consiste en un acto de sometimiento a un principio absoluto, o, en otras palabras, un acto de vasallaje que provocará un sentimiento de culpa" (Mélich, 2014, p. 88). La moral al imponer un conjunto de normas sobre el sujeto termina por generar la culpa y en ese sentido imponer al ser humano la vuelta sobre sí, como único camino para manifestar la crueldad y la violencia.

Para Nietzsche, la "maldad desinteresada [es una] propiedad normal del hombre" (Nietzsche, 2000 b, p. 86). Esa "propiedad normal" se expresa en el ejercicio de la crueldad sobre el deudor, pero también sobre sí mismo, bajo el efecto de la culpa y la mala conciencia. De ser así, dicha "propiedad normal" constituye al ser humano. Pero, ¿no hay algo más? ¿El ser humano se define exclusivamente por el ejercicio de la violencia sobre el otro y sobre sí mismo? Con esta pregunta damos entrada a la teoría psicoanalítica freudiana, pues creemos que en sus planteamientos podemos encontrar una concepción del hombre que no está centrada exclusivamente en su negatividad, pero que sólo se puede comprender teniendo presente la influencia de Nietzsche sobre Freud.[1]

3.- Crueldad y pulsión de destrucción

En la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud encontramos una antropología filosófica tacita, centrada en una concepción dualista. De acuerdo con esta última, el hombre se encuentra constituido por una dualidad de pulsiones, tanto por el *Tánatos* -fuerza destructiva que se puede exteriorizar en la crueldad, en tanto que "placer de agredir

[1] La relación entre Nietzsche y Freud es de principio a fin una relación compleja. Freud tiene una relación ambivalente con Nietzsche, por un lado, niega su influencia en el desarrollo de su teoría (incluso llegando al exceso de negar el conocimiento de su obra) y por otro reconoce la profundidad de la filosofía nietzscheana. No debemos olvidar que para la teoría psicoanalítica freudiana la negación es un modo de reconocer el lugar de lo reprimido.
Una de las muestras más contundentes del valor que Freud otorga a Nietzsche, la encontramos en la segunda reunión de la Sociedad psicoanalítica de Viena dedicada a la obra de Nietzsche, en particular a *Ecce homo* (la primera reunión versó sobre *La genealogía de la moral*), ambas reuniones de trabajo se realizaron en 1908. En esa segunda sesión Freud declara: "El grado de introspección alcanzado por Nietzsche nunca había sido logrado por nadie, ni es probable que vuelva a alcanzarse." (Nunberg y Federn, 1980, p. 34) Resulta evidente que la condición necesaria para que Freud pueda reconocer el alto grado de introspección de la filosofía de Nietzsche es el conocimiento de su obra. Por lo menos de las dos obras tratadas en las reuniones de la Sociedad Psicoanalítica, teniendo presente que *Ecce homo* constituye la autobiografía intelectual de Nietzsche, es decir, una revisión general de las aportaciones fundamentales de sus obras.
En base a lo anterior podemos afirmar que Freud conocía, por lo menos de forma parcial, la filosofía de Nietzsche y que ese sentido tuvo una influencia en el desarrollo de su teoría, sin que eso le impidiera lograr la creación de desarrollos teóricos propios.

o destruir" (Freud, 1999 b, pp. 193-194)- como por el *Eros* (entendido como amor y conservación de la vida). Para Freud, "La libido de nuestras pulsiones sexuales coincidiría con el Eros […] que cohesiona todo lo viviente" (Freud, 1999 b, p. 49). El Eros es una manifestación de las pulsiones sexuales.

Las "pulsiones del ser humano sólo son de dos clases: aquellas que quieren conservar y reunir –las llamamos eróticas […] o sexuales […] y otras que quieren destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o destrucción" (Freud, 1999 b, p. 193). Se trata de dos pulsiones opuestas que estructuran la *psique* del hombre, que no es posible separar o aniquilar porque "cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra; de las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida" (Freud, 1999 b, p. 193). Suprimir cualquiera de estas pulsiones -si es que esto fuera posible- significaría la muerte del ser humano, porque de la lucha entre ambas surgen todos los fenómenos que constituyen la existencia. Es el conflicto el que origina la vida de cada sujeto. Las pulsiones eróticas y de muerte que actúan en la vida son "las que pretenden conducir la vida a la muerte y las otras, las pulsiones sexuales, que de continuo aspiran a la renovación de la vida, y la realizan" (Freud, 1999 b, p. 45).

El padre del psicoanálisis abre la posibilidad de que ambas pulsiones apunten al mismo fin: "parece que nunca una pulsión [*Tánatos* o *Eros*] pueda actuar aislada, siempre está conectada […] con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla" (Freud, 1999 b, p. 45). *Tánatos* y *Eros* son opuestos que se vinculan entre sí a través de una lucha permanente. En la lucha, ninguna de esas fuerzas suprime a la otra. Sin embargo, lo que sí puede ocurrir es que una de ellas se imponga temporalmente: que sea la pulsión destructiva la que se imponga al *Eros* o que el *Eros* sea el que predomine. Se trata de una lucha sin fin, que sólo puede terminar con la muerte del sujeto, puesto que "la meta de toda vida es la muerte" (Freud, 1999 a, p. 38). Lo crucial es que ambas pulsiones se manifiestan en nuestros actos y por tanto "la pulsión de muerte jamás se manifiesta en estado puro, sino siempre a través de su alianza con las pulsiones de vida" (Millot, 1990, p. 125).

Por otra parte, "La pulsión de muerte deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera, hacia los objetos con ayuda de órganos particulares. El ser vivo preserva su propia vida destruyendo la ajena" (Freud, 1999 b, p. 194). La pulsión de muerte se puede manifestar en la privación de la vida del otro, que puede tener por fin la preservación de la propia (pulsión de vida), cuando ésta se encuentra en riesgo. En última instancia, "la vuelta de esas fuerzas pulsionales hacia la destrucción en el mundo exterior aligera al ser vivo y no puede menos que ejercer un efecto benéfico sobre él" (Freud, 1999 b, p. 194). La descarga sobre el otro es el medio a través del cual el sujeto logra descargar la tensión que se produce.

Aunque la pulsión de muerte se dirige hacia el otro, Freud considera que también se puede volver contra uno mismo cuando no existe la posibilidad de su exteriorización. El masoquismo es una de las más claras muestras de ese instinto de muerte vuelto

contra el sujeto. Asimismo, en la melancolía encontramos una manifestación de la pulsión de muerte en tanto que se genera una desvalorización plena del hombre. Ya sea que esas descargas se dirijan hacia otro o hacia sí mismo, en ambos casos son fuente de placer.

En ese punto encontramos una coincidencia entre Freud y Nietzsche. Para Nietzsche la crueldad sólo se puede ejercer hacia dentro o hacia fuera, siendo siempre más placentero que se exteriorice. Para Freud las pulsiones también sólo pueden seguir esos dos caminos, sin embargo, y ese punto estriba la diferencia, para Freud es igual de liberador y placentero descargar hacia afuera o sobre uno mismo.

Pero, ¿de qué depende que predomine la pulsión tanática o la erótica? ¿Es posible un equilibrio entre *Tánatos* y *Eros*? Si estamos constituidos por *Tánatos* y *Eros*, ¿por qué en algunos casos es la crueldad lo que predomine por encima del amor? En todo caso, ningún ser humano encontraremos un predominio absoluto de alguna de estas pulsiones. Cabe la posibilidad de que *Eros* y *Tánatos* confluyan en la búsqueda del mismo fin, es decir, que coincidan de modo tal que entre ambas pulsiones se dé una relación armónica temporal. Quizá, la cuestión más importante sea reflexionar sobre la posibilidad o imposibilidad de lograr una armonía entre las dos pulsiones, es decir, un estado de equilibrio, que será siempre imperfecto.

Resulta clave tener presente que Freud, al igual que Nietzsche, no propone en ningún sentido una visión moralista respecto de la crueldad y de las pulsiones, más bien apunta que:

> En realidad, no hay “desarraigo” alguno de la maldad. La investigación [...] psicoanalítica- muestra más bien que la esencia más profunda del hombre consiste en mociones pulsionales; de naturaleza elemental, ellas son del mismo tipo en todos los hombres y tienen por meta la satisfacción de ciertas necesidades originarias. En sí, estas mociones pulsionales no son ni buenas ni malas. Las clasificamos así, a ellas y a sus exteriorizaciones, de acuerdo con la relación que mantengan con las necesidades y las exigencias de la comunidad humana. Ha de concederse que todas las mociones que la sociedad proscribe por males –escojamos como representativas las mociones egoístas y las crueles- se cuentan entre estas primitivas (Freud, 1992, pp. 282-283).

¿Es posible el desarraigo de la crueldad? No, en tanto que para la teoría psicoanalítica freudiana es inherente al hombre. Las pulsiones constituyen al ser humano, de modo que incluso las egoístas y crueles las encontraremos presentes, aún en los sujetos en los que parece no figurar la crueldad.

En la medida en que podamos entender lo mecanismos culturales y psíquicos que se encuentran detrás del ejercicio de la crueldad será posible pensar en los mecanismos que permitan una regulación que evite que el eterno retorno de la crueldad sea el destino último del hombre.

4.- Más allá de Freud: la crítica de Derrida

Derrida nos permite problematizar la relación entre la concepción de Nietzsche y la de Freud. El filósofo francés, siguiendo y cuestionando a Freud, reconoce que la crueldad es el placer reflexivo de hacer sufrir. En la teoría psicoanalítica de Freud, la palabra crueldad desempeña un papel "operatorio indispensable", puesto que constituye la materialidad de las pulsiones destructivas indisociables de la pulsión de muerte. La pulsión de muerte se manifiesta en el placer de la agresión y la destrucción tanto de los otros como de sí mismo.

Una diferencia esencial entre Nietzsche y Freud, es que para el primero "la crueldad sería sin término y sin término oponible, luego sin fin y sin contrario. Pero para Freud no obstante tan cerca de Nietzsche, como siempre, la crueldad sería tal vez sin término, pero no sin término oponible; es decir sin fin pero no sin contrario" (Derrida, 2001, p.10). Ambos pensadores coinciden en decir que no es posible poner fin a la crueldad. Pero Freud quizá va más lejos que Nietzsche al oponer a las pulsiones destructivas las pulsiones sexuales, abriendo de ese modo la posibilidad de un contrapeso.

Para Derrida resulta central distinguir entre la crueldad física (que supone sangre derramada) y la crueldad psíquica (no sangrienta y propia del estudio del psicoanálisis). "Podemos detener la crueldad sangrienta […], pero según Nietzsche o Freud, una crueldad psíquica las suplirá siempre inventando nuevos recursos. Una crueldad psíquica siendo desde luego una crueldad de la *psyché*, un estado del alma, por tanto, de lo vivo, pero una crueldad no sangrienta (Derrida, 2001, pp. 10-11).

Derrida nos dice que la sociedad sólo se ocupa de la crueldad sangrienta. En cambio, existe una "aceptación" de la crueldad psíquica. La razón es que al no dejar rastro material sobre el cuerpo del otro se ignora como algo que no existe en tanto que no se puede ver. Esa crueldad sólo se refiere a la que ejerce el ser humano sobre el ser humano. En el ámbito social, tampoco se ve como un problema la crueldad que se ejerce sobre el animal. La pregunta que se impone es: "¿existe una responsabilidad con respecto al viviente en general?" (Derrida, 2013). La respuesta es que vivimos "en un mundo donde el sacrificio es posible y donde no está prohibido atentar contra la vida en general, solamente está prohibido atentar contra la vida del hombre" (Derrida, 2013). El autor de *Estados de ánimo del psicoanálisis* pone de manifiesto que las sociedades actuales aceptan y permiten diversas formas de crueldad, más que eso ni siquiera las cuestionan. Quizá, lo más significativo es que al señalar lo anterior, Derrida cuestiona filosóficamente hasta qué punto la crueldad desborda el discurso generado por el psicoanálisis. Parece que el psicoanálisis ni siquiera se cuestiona sobre la posibilidad de superar la crueldad. Es decir, de lograr que sea la pulsión sexual la que predomine.

La cuestión filosófica central será: "¿hay, para el pensamiento psicoanalítico futuro, un otro más allá, si se puede decir, un más allá que se sostenga más allá […] de las pulsiones de muerte o de dominio soberano que parecen ejercerse siempre donde se manifiesta la crueldad?" (Derrida, 2001, p. 14). Sabemos que Freud postula en *Más*

allá del principio del placer, la pulsión de destrucción y de ese modo crea la visión dualista que predominara, a partir de ese momento, en toda su teoría. El punto es si puede haber un más allá de la crueldad. Todo parece indicar que superar la crueldad es una de los imposibles del psicoanálisis, pues mientras exista la vida, estará presenta la pulsión de destrucción. Dicho de otro modo, sólo con la muerte se cancela la pulsión de destrucción, de modo que miestrás haya vida ambas pulsiones se seguirán manifestando.

El vacío más grande que encuentra Derrida en el psicoanálisis es que no ha problematizado la crueldad desde su dimensión psíquica ni ha reparado en el impacto ético, jurídico y político de la crueldad. Pero al no hacerlo se ha convertido en un discurso insuficiente porque no ha respondido las cuestiones centrales apuntadas por dicha teoría.

5.- Consideraciones finales

Para Freud, la pulsión de destrucción y la crueldad como una de sus manifestaciones es constitutiva del ser humano, en el mismo sentido en que lo es la pulsión sexual. En tanto que constitutivas, no se les puede suprimir. Se encuentran en una oposición interminable Y sólo parece ser posible un dominio temporal de una sobre la otra. Lo anterior nos lleva a preguntar: ¿es posible lograr un equilibrio entre *Tánatos* y *Eros*? No se puede suprimir la pulsión de muerte. Se trata más bien de buscar cierto equilibrio entre el *Eros* y *Tánatos.* No buscar ese equilibrio es condenar a la humanidad a la destrucción, a la descarga del hombre sobre el otro y sobre sí mismo. Pero no seamos ingenuos ese “equilibrio” no implica un estado de perfección en que las dos pulsiones se presenten en la misma medida. De lo que se trata es buscar un equilibrio, para evitar que sea la pulsión de muerte la que imponga las condiciones para la vida de forma absoluta.

El problema filosófico fundamental es cómo hacerlo; cómo lograr que no sea la pulsión de muerte la que imponga las condiciones para la existencia. Freud apunta que la solución de fondo es una puesta por la cultura pues todo depende de “el fortalecimiento del intelecto, que empieza por gobernar a la vida pulsional, y a la interiorización de la inclinación a agredir, con todas sus consecuencias ventajosas y peligrosas” (Freud, 1999b:198). La solución freudiana exalta el poder que la razón, de la cultura y de la educación sobre la pulsión de destrucción. Pero la historia misma de la humanidad nos muestra que esas tres instancias no han sido suficientes para gobernar la pulsión de destrucción. El hecho de que resulten insuficiente no significa que se les debe dejar de lado, todo lo contrario, es necesario seguir trabajando en favor de esas tres instancias, pero de un modo crítico. Al modo en que nos invita Nietzsche, es decir reconociendo los efectos desventajosos que pueden ofrecer tanto la cultura y la educación para tratar de mitigarlos.

Por supuesto la más clara desventaja de la interiorización de la agresión, es la vuelta de la crueldad sobre el sujeto, es decir, dejar como única posibilidad de la descarga al sujeto mismo.

A diferencia de Freud, Nietzsche denuncia y reconoce los riesgos de la razón, lo que lo lleva a reconocerla como un metarrelato. Nietzsche es un ilustrado que crítica a la Ilustración y su apuesta por la razón, que impide reflexionar a los pensadores ilustrados, racionalistas, positivistas y optimistas los grandes problemas que puede generar la propia razón. Nietzsche reconoce que por encima de la razón hay un trasfondo a través del cual se manifiesta la naturaleza humana que tiende a la crueldad y por tanto negarla no es la senda para poder repensar el modo en que se puede ejercer cierto control sobre ella con la finalidad de mitigar sus efectos.

Para Nietzsche el sufrimiento del otro produce bienestar, en tanto que forma de resarcir el daño ocasionado por el deudor, pero también el hombre experimenta goce al volver la violencia sobre sí. Para Freud el sufrimiento del otro produce placer, y parece ser igual de placentero cuando se trata de uno mismo. Para Nietzsche, en cambio, siempre será mayor el beneficio resultante de hacer sufrir a otro, comparado con el de sufrir uno mismo, porque volverse en contra de sí es un acto de mala conciencia. Una pregunta esencial se impone ahora ¿Cuál crueldad es más dañina, la que ejercemos sobre nosotros mismos o la que se ejerce sobre los otros?

> Una crueldad hacia uno mismo que es mucho peor que la que se ejerce sobre los demás, quizá porque uno puede dejar de ser cruel con otros, pero no puede hacerlo consigo mismo, porque la conciencia de culpa es implacable, porque no puedo ocultarme a su mirada, una mirada que juzga sin miramientos (Mélich, 2014, p. 88).

La crueldad es parte inherente al ser humano. La cultura, y la moral como una de sus manifestaciones específicas, nos impone la prohibición de ejercer violencia sobre los otros y quizá de manera paralela lo que hace es llevarlos a ejercer la crueldad sobre uno mismo, como única vía de escape de la pulsión de destrucción, pues en última instancia toda pulsión tendrá necesariamente un destino.

¿Qué nos queda entonces? ¿Reconocer que vamos por un camino sin salida? ¿Qué la crueldad es la única realidad y posibilidad? Freud antepone la pulsión de vida a la pulsión de destrucción como vía para alcanzar un equilibrio. La única alternativa viable es la búsqueda incansable de un “equilibrio imperfecto” entre *Eros* y *Tánatos*, con la guía de la razón, pero reconociendo los límites y abusos que puede producir la propia razón y el intelecto.

Al final quizá lo único que podemos reconocer es que:

> Lo que resulta más definitivo y notorio en la llamada condición humana, me parece que reside justamente en lo siguiente: estar provisto de saber a diferencia de los animales o de los objetos inanimados- y, a la vez, desprovisto de recursos psicológicos suficientes para hacer frente a su propio saber (Rosset, 2008, p. 28).

El saber del ser humano es siempre un saber limitado, pues al final parece no contar con los recursos necesarios para modificar y transformar los efectos de ese conocimiento.

Sabemos que la crueldad es inherente al ser humano, pero todavía no encontramos los medios suficientes para mitigar sus efectos, la muestra más clara de ello no es la guerra, sino la violencia sistemática incluso en los periodos de aparente paz. Sin embargo, filosóficamente nos queda el necesario camino abierto hacia la búsqueda del equilibrio para lograr que sea la pulsión de vida la que imponga las condiciones de la existencia.

Recursos bibliográficos

- Bataille, George (2005) *El erotismo*. México: Tusquets.
- Derrida, Jacques (2010) *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Argentina: Paidós.
- _____ *(*2013*) Hay que comer bien o el cálculo del sujeto*. Disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/comer_bien.htm.
- Freud, Sigmund, (1992) *De Guerra y muerte. Temas de actualidad*, en: Obras completas XIV. Argentina: Amorrortu.
- _____ (1999 a) *Más allá del principio del placer*, en: Obras completas XVIII. Argentina: Amorrortu,
- _____ (1999 b) *¿Por qué la guerra?* en: Obras completas XXII. Argentina: Amorrortu.
- Mélich, Joan-Carles (2014) *Lógica de la crueldad*. España: Herder.
- Millot, Catherine, *Freud anti-pedagogo*, Paidós, México, 1990.
- Nietzsche, Friedrich (2004) Así *hablo Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- _____ (2000 a) *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.
- _____ (2000 b) *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- _____ (2001) *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nunberg, Herman y Federn, Ernst (1980), (compiladores) *Las reuniones de los miércoles. Actas de la sociedad Psicoanalítica de Viena.* Tomo II: 1908-1909, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rosset, Clement (2008) *El principio de crueldad*. España: Pre-textos.

Breves consideraciones sobre el concepto de sujeto de experiencias y de la posibilidad de experiencias sin sujeto

Brief observations on the concept of subject of experiences and the possibility of experience without subject

Angelo Briones[Φ]
Universidad de Concepción, Chile
anbrionesb@gmail.com

Recepción 29.09.2015 Aceptación 20.11.2015

Resumen: La intención general de este trabajo es exponer que desde cierto análisis, es posible considerar una dependencia entre una sustancia u objeto y una experiencia, sin necesidad de que esa sustancia u objeto sea considerado un sujeto de experiencias. Para este propósito se analizará primeramente un esquema de dependencia ontológica en términos de la Tesis de Frege, donde esta tesis supondría la existencia necesaria del sujeto de experiencia. Posteriormente se tomará el esquema de dependencia ontológica complementado con la tesis de la sustancia y el atributo, y se enfatizará que suponer que una sustancia u objeto *es* un sujeto de experiencia debe ser justificado por alguna idea distinta, de las ideas ya supuestas en el esquema de dependencia ontológica. Para finalizar, esto último se complementará con *el modelo sin sujeto o no posesivo del Yo*.

Palabras clave: Tesis de Frege, metafísica de la sustancia y el atributo, experiencias, sujeto de experiencias, modelo sin sujeto o no posesivo del yo.

Abstract: The main purpose of this article is to present that from certain analysis, it is possible to consider a dependency between a substance or object and an experience without the need that this substance or object is considered a subject of experiences. An ontological dependence scheme will be analysed in terms of Frege's thesis. This thesis would suppose the necessary existence of the subject of experience. Afterwards, the ontological dependence scheme will be complemented with the thesis of the substance and the attribute. There will be an emphasis on the supposition that a substance or object *is* a subject of experience must be justified by any different idea, from the ideas already supposed in the ontological dependence scheme. Finally, this will be complemented by the no subject or no-ownership theory of the self.

Keywords: Frege's Thesis, metaphysics of substance and attribute, experiences, subject of experiences, no subject or no-ownership model of the self.

[Φ] Candidato Magíster en Filosofía. Universidad de Concepción.

1.- **Introducción**.

La discusión con respecto al concepto de sujeto de experiencias generalmente puede centrarse en la discusión de la naturaleza de este sujeto, o el modo en que tal sujeto debe ser concebido para explicar la auto-adscripción de propiedades mentales y la adscripción de propiedades mentales a otros sujetos de experiencias. Este trabajo no tratará de esto, sino que este trabajo tratará sobre el concepto del sujeto de experiencias en términos tales, donde lo esencial será exponer que desde ciertas consideraciones ontológicas bastante general, parece que no hay necesidad de hablar de algo así como un poseedor de la experiencia en términos de un sujeto de experiencia. Más aún, se intentará exponer que desde ciertos lineamientos parece conceptualmente posible hablar de un poseedor de la experiencia sin comprometerse con la existencia de un sujeto de experiencias. Lo interesante de aquí, es que si tiene sentido lo que se quiere exponer, parece que el tipo de argumento en favor del sujeto de experiencias es de orden más restringido de lo que se puede pensar. Básicamente creo que el tipo de argumento en favor del sujeto de experiencias es de orden fenoménico. Si esto hace perder fuerza a la idea de que existe realmente un sujeto de experiencia o no, creo que no es relevante, de hecho para la intención de este trabajo, tal idea se considerará como un argumento bastante sólido, que no obstante será puesto en cuestión desde ciertas ideas de la tesis que recibe el nombre de *modelo sin sujeto o no posesivo del Yo*. Donde lo esencial será mostrar que en este modelo se da cuenta de la posibilidad de hablar de experiencias sin necesidad de hablar de sujetos de experiencias.

2.- Dependencia ontológica y la Tesis de Frege.

Generalmente se estima que existe un tipo de dependencia entre un objeto o sustancia y las experiencias que tiene este objeto o sustancia. Por el momento, no entraré en discusión sobre si ese objeto o sustancia debe ser considerado un sujeto de experiencias, eso se mostrará más avanzado el desarrollo de la ideas, específicamente en la segunda sección. No obstante, creo pertinente de inmediato introducir un tipo de dependencia que pueda servir de marco de análisis para la problemática propuesta. Por cuanto, para mis propósitos sostendré un tipo de dependencia ontológica asimétrica en los siguientes términos[1]:

a) Los Xs son, esencialmente, *de* o *en* los Ys.

b) No podría haber un X sin un Y.

c) Un X de un cierto Y no podría haber sido un X de un Y diferente.

Por dependencia ontológica básicamente se entiende que la existencia de un tipo de entidad X depende de la existencia de un tipo de entidad Y. Aunque la dependencia ontológica puede ser una relación simétrica, aquí como dije se trata de una

[1] Utilizo el tipo de dependencia adjetival que describe Parfit en *Experiencias, sujetos y esquemas conceptuales* (Parfit 2004, pp. 125-194)

dependencia asimétrica, esto es que una entidad depende necesariamente de la otra, pero no viceversa, o sea, que podría existir una entidad Y sin necesidad de la existencia de otra entidad X, pero esta otra entidad X no puede existir sin que exista Y. Un caso de este tipo de dependencia asimétrica sería el caso de las naciones y las personas, esto porque "podría haber personas sin que hubiera naciones, pero no podría haber naciones sin que hubiera personas" (Parfit 2004, p. 137)[2]. Otro caso, que puede ilustrar lo que se está sosteniendo y cumpla las condiciones (a), (b) y (c) es el caso de la digestión: tenemos que la digestión sucede, esencialmente, en el estómago (se cumple (a)); aunque es un proceso que depende de otras variables, parece improbable hablar de un caso de digestión sin estómago. Por tanto, no podría haber digestión sin estómago (se cumple (b)); finalmente, la digestión que sucede en un estómago particular, no podría depender de un estómago diferente (se cumple (c)). La razón esencial de esto, es que los procesos que determinan el que suceda determinada digestión dependen intrínsecamente del estómago del cual esa digestión es un proceso.

Ahora bien, para la discusión que se desarrollará ahora, sostendré que estados mentales o experiencias[3] dependen ontológicamente de una sustancia física, específicamente de un cerebro particular[4]. Entonces, tendríamos que determinadas experiencias (Xs) dependen, esencialmente, del estado de un cerebro particular (Y) (por (a)); por tanto, no podría haber experiencias sin cerebro (por (b)), y las experiencias que dependen ontológicamente de un cerebro particular Y no podrían depender de un cerebro diferente de Y (por (c)). Cabe hacer una mención general. El tipo de dependencia ontológica propuesta, asume un tipo de posesión necesaria entre la Y y las Xs, para el case entre el cerebro y las experiencias. Más aún, existe también instransferibilidad por parte de las Xs con Y, o sea, las experiencias que son de un cerebro particular no podrían ser tenidas por otro cerebro, en cuanto que esas experiencias Xs, al ser necesariamente del cerebro Y particular, son lo que son, por que son tenidas por ese cerebro Y particular.

Ahora bien, este tipo de dependencia ontológica entre un Y y las Xs bosquejado aquí, puede ser complementado por una cierta tesis que supone que aquello de lo cual

---

[2] Este caso dado por Parfit, que se puede entender como un caso de dependencia asimétrica está basado en una cierta idea de Kripke (Parfit 2004, p. 132). Esta idea dice que ciertos hechos, tales como el de las naciones, que tal vez no puedan *reducirse* a ciertos otros, como el de los individuos, pero eso no implica que tales hechos estén "por encima de" de esos otros hechos. Específicamente Kripke dice: "El sentido en el cual los hechos acerca de las naciones no son hechos 'por encima de' los hechos acerca de las personas, puede expresarse en la observación de que una descripción del mundo que mencione todos los hechos acerca de las personas, y que omita los hechos acerca de las naciones, puede ser una descripción *completa* del mundo de la cual se sigan los hechos acerca de las naciones" (Kripke 1985, p. 58).

[3] Haré un uso indistinto de estos conceptos, para el presente propósito no es necesario hacer una distinción entre uno y otro concepto.

[4] Es necesario aclarar lo siguiente: con esto me estoy comprometiendo con una suerte de tesis de la identidad mente-cuerpo, aunque solamente en términos tales que se pueda decir que: "cada suceso o estado mental *particular* tiene una base física *particular* o es *realizado físicamente* en un suceso o estado físico *particular* que pertenece a la historia física correspondiente" (Strawson 2003, p. 113). Ciertamente Strawson no sostiene que aquello físico sea un cerebro particular, ni mucho menos sostiene la tesis de la identidad mente-cuerpo. Pero me es útil su idea para exponer la generalidad de mi planteamiento.

dependen las experiencias, o sea que el Y del cual dependen las experiencias, debe ser un sujeto de experiencias. Galen Strawson[5] en *La realidad mental*, expone esta idea como la Tesis de Frege: "Una experiencia es imposible sin un sujeto de la experiencia" (Strawson, G. 1997, p. 148)[6]. En palabras específicas de Frege: "las representaciones necesitan un portador" (Frege 1956, p. 299). La tesis de Frege de acuerdo a Galen Strawson es una verdad necesaria en cuanto que una experiencia es necesariamente *para* alguien, lo cual correspondería a la dimensión subjetiva de la experiencia[7]. O sea, toda experiencia debe ser *acompañada* por aquello *para* lo que es la experiencia. De esta forma, tendríamos que la Tesis de Frege supone que para cada experiencia, hay un sujeto que comparece en esa experiencia. Expliquemos esto con un caso: Supongamos que yo estoy viendo un cuadro, el cual es el objeto del cual soy consciente en este momento. Ahora bien, desde la Tesis de Frege sucede que además de ser consciente del cuadro que observo, sucede que también debo ser consciente de que tal cuadro está siendo observado por mí, es decir, que soy consciente de que *yo* soy aquel que ve el objeto en cuestión (Zahavi 2005, p. 99). De acuerdo a este caso, la Tesis de Frege, nos exigiría reconocer y distinguir dos elementos constituyentes de una experiencia: por un lado, el objeto de experiencia o contenido experiencial, por otro lado, un sujeto de experiencias, que para el caso es consciente de ver el cuadro, y donde este sujeto de experiencias habría de ser yo mismo.

Otro aspecto importante de la Tesis de Frege, es que su verdad sería previa a cualquier conceptualización sobre la naturaleza del sujeto de experiencias. En efecto, la idea es que si hay una experiencia X, debe existir un sujeto de experiencias Y para que X exista, pero la naturaleza de Y queda indeterminada respecto a una variedad de propuestas, donde Y puede ser un Ego cartesiano, como también una sustancia física (Strawson, G. 1997, 148-149). O sea, la Tesis de Frege, al ser una tesis necesaria, estaría presente en cualquier discusión que trate sobre experiencias, independiente si lo que se asume como aquello de lo que dependen las experiencias, sea material o inmaterial, público o privado, persistente o relativo al aparecer de la experiencia. Que la verdad de la Tesis de Frege sea previa a cualquier conceptualización, muestra que esta es una tesis bastante amplia en aplicación, por ejemplo, como hemos mencionado de pasada, un Ego cartesiano es perfectamente concebible como un Y, en términos en que el Ego es el sujeto de experiencias y las experiencias de este Ego dependerían del Ego mismo. Más aún, podemos encontrar

[5] Siempre que me refiera a alguna idea de Galen Strawson, se advertirá que se está hablando precisamente de este pensador. Cuando se mencione solamente el apellido "Strawson", se estará haciendo referencia a Peter Strawson.

[6] En la Tesis de Frege se asume que el Y del cual dependen las experiencias es un sujeto de experiencias. Doy por supuesto aquí, que si se dice que las experiencias dependen necesariamente de un sujeto de experiencias, tendríamos que la experiencia de un sujeto de experiencia Y no podrían ser experiencias de un sujeto de experiencias, supongamos, Y_1. Esta idea se puede argumentar, en cuanto que la Tesis de Frege supone que una experiencia es *para* alguien, donde ese alguien no podría ser alguien distinto de aquel del cual depende la experiencia

[7] Frege dice que: "La pradera y las ranas que hay en ella, el Sol que las ilumina, están ahí, lo mismo si los mira que si no; pero la impresión sensorial de verde que tengo existe sólo a través de mí, yo soy su portador" (Frege 1956, p. 299).

que se sostiene la Tesis de Frege incluso en posturas no-cartesianas, como la es por ejemplo la de P. F. Strawson. Este autor concibe un sujeto de experiencias como una entidad de cierto tipo a la cual él denomina persona, donde ésta es una entidad única de la que pueden predicarse tanto estados de conciencia (estados mentales o experiencias) como características corpóreas (Strawson 1989, 104). Esto quiere decir que existe una sola entidad (por esta razón sería no-cartesiano) que soporta distintos tipos de adscripción, tanto de orden mental como de orden físico. Postular una entidad de este tipo requiere concebirla como irreductible a otras entidades, de lo contrario, podría suponerse que una entidad soporta distintos tipos de adscripción en virtud de que está *constituida* por entidades específicas, posiblemente irreductibles ellas mismas, donde cada una de las cuales soportaría un tipo específico de adscripción[8]. Ahora, Strawson sostendría la Tesis de Frege en los siguientes términos: si lo esencial de la Tesis de Frege es que no pueden existir experiencias sin que exista un sujeto de experiencias, para Strawson las experiencias necesariamente deben ser de una persona, en cuanto que las experiencias deben su identidad a la persona que las tiene (Strawson 1989, p. 100). Esto supone que aquello que determina a las experiencias como lo que son es que hayan sido tenidas por una persona en particular. Por eso, las experiencias deben su identidad necesariamente a esa persona. Más aún, este carácter de dependencia respecto a la persona, implica que no pueda haber experiencias sin personas, es decir no podrían haber experiencias sin un sujeto de experiencias.

Ciertamente, se puede hacer un extenso catálogo de autores que adscriben la Tesis de Frege. Más aún, si volvemos a considerar la necesidad de la Tesis de Frege y el hecho de que esta idea terminaría suponiendo que cualquier teoría que trate sobre la posesión de experiencias debería sostenerla de una u otra manera, tendríamos que la idea supuesta anteriormente, esta es, que el cerebro era la sustancia de la cual dependen las experiencias, debe concebirse de forma tal, que el cerebro habría de ser el sujeto de experiencias. De entrada, considero que esto no es el caso, y espero que esta idea, y en general la idea de que no hay necesidad de comprometerse con la existencia de un sujeto de experiencias, quede claro en la siguiente sección. No obstante, antes de continuar quisiera mencionar brevemente una versión que sostiene que el cerebro efectivamente es un sujeto de experiencias, esto basado en los planteamientos que revisan Hacker y Bennett (Hacker; Bennett 2008) de ciertos planteamientos neurocientíficos. De ahora en adelante llamaré a esta posición la teoría neuropsicológica del cerebro (TnC). De acuerdo a lo que se sostiene con TnC, tendría total sentido adscribir propiedades psicológicas al cerebro, en términos tales como “El cerebro *ve*” o “El cerebro *cree*” (Hacker; Bennett 2008, p. 35), por lo cual, desde esta teoría se tiene que atributos que se predican generalmente del ser humano como un *todo*, ahora se predican específicamente del cerebro, siendo el cerebro una *parte* constituyente del *todo*, donde el todo habría de ser el humano

[8] Un caso de este tipo sería una persona cartesiana. Esta persona estaría, de algún modo, compuesta por dos sustancias, cada una de las cuales soporta un tipo específico de adscripción, a saber, adscripciones de orden mental, por un lado, y adscripciones de orden físico, por otro. Y ninguna adscripción de una substancia puede ser adscripción de la otra substancia.

(Hacker; Bennett 2008, p. 38). Cabe señalar, que estos autores dicen que la idea recién mencionada incurre en lo que ellos denominan *la falacia mereológica*: la cual se cometería al momento de atribuir a las *partes* constituyentes de un animal, atributos lógicamente aplicables solo al animal como un *todo* (Hacker; Bennet 2008, p. 38).

Salta a la luz que la idea que TnC tiene del cerebro, no es la idea trivial que se tiene generalmente de este organismo. Por idea trivial, me refiero a aquella idea que concibe al cerebro como un organismo físico, con procesos electro-químicos específicos, que determinan el funcionamiento correcto del organismo general del ser humano. De hecho, para TnC el cerebro es el agente consciente de estados mentales[9], o sea, es el sujeto de las experiencias o *experienciador* de las experiencias. Lo interesante de esto, tal como indican Hacker y Bennett, es que esta teoría constituiría conceptualmente una forma degenerada de cartesianismo, en la medida que TnC atribuiría propiedades psicológicas al ser humano, como propiedades derivadas de un sujeto determinado, que para el caso cartesiano es el Ego, mientras que para TnC habría de ser el cerebro (Hacker; Bennett 2008, p. 36). Si volvemos a considerar el caso que ilustra lo planteado en la Tesis de Frege, pero ahora desde TnC, tendríamos lo siguiente: si yo estoy viendo un cuadro, sería consciente del contenido experiencial y también sería consciente de que el cerebro sería *quien* ve el cuadro, donde para el contexto, el cerebro no sería yo mismo, si asumo al menos, que yo soy, al menos, un cuerpo. No entraré aquí a complejizar las desastrosas consecuencias que se pueden sacar de TnC. De hecho volveré a mencionar que no creo que un cerebro sea el sujeto de experiencias. Sin embargo, que no acepte que el cerebro sea un sujeto de experiencias, no quiere decir que suponga que otra entidad es el sujeto de experiencias, de hecho sería lo contrario a esto: para el caso del presente trabajo no se acepta que el cerebro sea el sujeto de experiencia, en cuanto que no se acepta la Tesis de Frege, en general. Con esto quiero decir, que creo concebir un cerebro particular como aquello de lo que dependen las experiencias, y que además, se puede concebir hablar de las experiencias experiencias sin suponer que haya un sujeto de experiencias.

Resumiendo, se mostró al inicio un tipo dependencia ontológica de naturaleza tal, que los Xs son o dependen, esencialmente de un Y, de forma tal que no podrían haber Xs sin que exista un Y, y que las Xs de un Y particular no pueden ser Xs de un Y diferente. Más aún, se precisó que esa Y para el caso sería considerado como una sustancia

[9] En este sentido, se podría decir que desde TnC, el cerebro tomaría decisiones, el cerebro oiría, etc. Para Hacker y Bennett tal idea carecería de sentido: "El cerebro ni ve *ni es ciego*, del mismo modo que los palos y las piedras no están despiertos, *pero tampoco están dormidos*. EL cerebro no oye, pero no es sordo, no más de lo que puedan serlo los árboles. El cerebro no toma decisiones, pero tampoco es indeciso. Sólo lo que *puede* decidir puede ser indeciso. Así, el cerebro tampoco puede ser consciente, o inconsciente. *El cerebro no es un sujeto lógicamente apropiado de predicados psicológicos*. Sólo del ser humano y de lo que se *comporta como tal* se puede decir de forma inteligible y literal que ve o es ciego, oye o es sordo, formula pregunta o se abstiene de preguntar" (Hacker; Bennett 2008, pp. 36-37). Lo relevante de esta idea, es que Hacker y Bennett se están comprometiendo con una visión que determina que un sujeto de las experiencias, no puede ser algo distinto del ser humano y que sólo de un ser humano se puede decir que es el agente consciente de sus estados psicológicos.

física, que para el caso, habría de ser el cerebro. Posteriormente se mostró una tesis, que asume un tipo de dependencia entre las experiencias y una sustancia, que sería similar al de tipo de dependencia ontológica. Aunque no obstante, esta tesis sostiene específicamente que la Y de la cual dependen las experiencias debe ser un sujeto de experiencias (independiente de la naturaleza de este). Esta tesis es la Tesis de Frege, que supone que independiente del compromiso que se tenga con respecto a la naturaleza del sujeto de experiencias, si hay experiencias, necesariamente, debe haber un sujeto de esas experiencias. Posteriormente, se mencionó que si se sostenía que un cerebro particular es la Y de la dependencia ontológica descrita, tendríamos desde la Tesis de Frege, que el cerebro debe ser un sujeto de experiencias. Finalmente se ilustró una posición que sostiene esta idea, a saber, TnC.

Antes de pasar al siguiente apartado quiero hacer la siguiente mención: claramente, la dependencia ontológica descrita puede verse desde la óptica de la Tesis de Frege, no obstante eso no supone que la dependencia ontológica descrita y la Tesis de Frege sean lo mismo. De hecho, la Tesis de Frege, en su supuesto de que toda experiencia es para *alguien*, y que por eso no pueden haber experiencias sin sujeto, en ningún caso está haciendo una afirmación con peso ontológico, solamente se restringe a especificar una cierta propiedad de las experiencias, que más que ontológico, eso pertenece a un dominio fenoménico. Espero que la idea de que la dependencia ontológica y la Tesis de Frege son diferenciables quede claro en la siguiente sección.

3.- La metafísica de la sustancia y el atributo.

A continuación quiero realizar ciertas consideraciones en torno a una idea de Nagel, denominada *La metafísica de la sustancia y el atributo*. La naturaleza de estas consideraciones obedece más que nada a una cierta aclaración conceptual que creo relevante hacer sobre dependencia ontológica y la Tesis de Frege: el análisis de la metafísica de la sustancia y el atributo (ERS) sirve para aclarar que en términos ontológico parece que es perfectamente posible sostener que las experiencias dependen de una sustancia, sin necesidad de postular la existencia de un sujeto de experiencias.

Para comenzar revisemos que es lo que dice Nagel para después determinar ERS. Nagel dice con respecto a las experiencias o eventos mentales: "*Algo* debe haber ahí de antemano, algo con la capacidad de verse afectado por manifestaciones mentales (…) las experiencias no se obtienen partiendo de nada" (Nagel 1996, p. 47). Esta idea dice que para cualquier experiencia es necesario que exista *algo* (esto lo supone también la Tesis de Frege), pero además que ese *algo* se vea *afectado* por el acontecer de la experiencia o estado mental. Ahora, este *algo*, puede ser de cualquier clase, como lo señala Nagel (Nagel 1996, p. 47), de hecho, si suponemos que ese *algo* es un alma cartesiana, por ejemplo, en virtud de lo que dice Nagel, tendríamos que asumir que esa alma cartesiana sería aquello que se afectaría siempre que aconteciera un evento mental. Si por el contrario, suponemos que la sustancia de la cual dependen las experiencias es una persona strawsoniana, tendríamos que la

persona es la sustancia que es afectada, cuando tal persona tiene, supongamos, un dolor. Y así, podríamos ir reemplazando el *algo* al que Nagel se refiere, dependiendo, claro está de la tesis filosófica a la cual nos adscribamos.

Podemos, entonces, determinar ERS como la tesis que sostiene que cualquier evento y procesos deben implicar cambios en los atributos o propiedades de una o más sustancias que los poseen (Parfit 2004, p. 152). Un factor importante a considerar, es que ERS es una tesis que presupone, evidentemente, algún tipo de dependencia entre una sustancia y determinados eventos, sean estos experiencias, por ejemplo. Creo, que para el caso es perfectamente posible ubicar ERS dentro del tipo de dependencia que se ha sostenido hasta aquí:

a) Las Xs son, esencialmente, de o en las Ys.

b) No podrían haber Xs sin una Y.

c) Una X de una cierta Y no podría haber sido una X de una Y diferente.

Ahora, si nos adscribimos a ERS, se debería agregar que también se está sosteniendo que:

d) Las Xs son estados de Ys, o cambios en estos estados, y las Ys son entidades persistentes[10].

La tesis (d) o ERS es una tesis bastante radical dentro del tipo de dependencia ontológica que se ha propuesto[11]. Ya que, en consecuencia a (a), (b) y (c), además de suponer la posesión necesaria y la instranferibilidad de eventos entre sustancias, se está diciendo que al momento en que dicho evento o experiencia sucede, *esa* experiencia *es* un cambio en la sustancia. No obstante, no es imposible encontrar casos que cumplan lo que ERS afirma. Por ejemplo, si consideramos la voz como un evento que depende de las cuerdas vocales de un cuerpo C, tenemos que al momento en que acontece tal evento, supongamos, cuando se realiza un grito, las cuerdas vocales del cuerpo C cambian (al menos en la duración del grito) de un estado R a un estado M, donde el estado M habría de ser las cuerdas vocales vibrando en un tiempo *t*. Otro caso que sostendría ERS, más cercano a nuestro tema, es lo sostenido en la tesis de la identidad mente-cuerpo. En términos generales, se puede definir la tesis de la identidad, como la tesis que sostiene "que los fenómenos mentales son (numéricamente idénticos a) estados físicos (estados cerebrales)" (Rabossi 2007, p. 19). Esta teoría sostendría ERS, ya que al hablar de que se tiene un dolor, se está diciendo que ese dolor es numéricamente idéntico a un estado cerebral, supongamos

[10] Como ya se ha advertido anteriormente, la formulación de (a), (b), (c) y ahora (d), corresponde a la realizada por Parfit, en su trabajo ya citado, *Esquemas conceptuales, sujetos y experiencias*.

[11] De hecho el mismo Parfit observa que ERS sería aplicable para el caso de las sustancias y las experiencias, pero no así para un juego de ajedrez, aunque en una partida de ajedrez sí se puede aplicar (a), (b) y (c) (Parfit 2004, pp. 156-158).

al disparo de las fibras-C de un cerebro particular[12], donde el disparo de las fibras-C sería un cambio en alguna propiedad del cerebro particular.

En relación a lo anterior, Parfit comenta lo siguiente: "Supongamos que aceptamos el fisicalismo [para el caso el fisicalismo del que habla Parfit se puede considerar como la tesis de la identidad mente-cuerpo]. Para que se ajustara a ERS, sería suficiente con afirmar que cualquier evento mental, como el pensar de un pensamiento, debe suponer un cambio en el estado de un cerebro, o de parte de él" (Parfit 2004, p. 153). Creo que la observación de Parfit es bastante clara y está en relación con lo dicho recientemente. Sin embargo, luego Parfit dice algo que hasta el momento no ha sido considerado: "[Ahora bien] No tenemos por qué suponer que este cerebro sea el *pensador* (*thinker*) de este pensamiento. Hasta donde llega ERS, la sustancia que una experiencia requiere no tiene por qué ser una persona, o un sujeto de experiencias. Para mostrar que las experiencias requieren sujetos, necesitaríamos un argumento diferente" (Parfit 2004, p. 153). Si entiendo bien la idea de Parfit, lo que se está aclarando aquí, es que ERS, en cuanto tesis que da cuenta de un tipo de dependencia ontologica, solamente se restringe a suponer que una sustancia es lo que podríamos llamar el *soporte ontológico* de las experiencias, donde por soporte ontológico se entenderá una sustancia u objeto, esto es un Y, del cual dependen las Xs, sean estos experiencias o eventos en general. Donde, sin embargo, hablar de un soporte ontológico no supone hablar de algo así como un Ego, una persona o en un sentido más general, un sujeto de experiencias. Ahora, de aquí se puede desprender al menos dos ideas relevantes:

(A1) Un hecho que parece cierto es que al afirmar la existencia de un sujeto de experiencias, estoy afirmando que ese sujeto de experiencias es la sustancia de la cual dependen las experiencias[13], más si desde ERS es posible sostener una dependencia entre experiencias y una sustancia, donde no obstante, esa sustancia no sea un sujeto de experiencias, sino que solamente un soporte ontológico, parece entonces que La Tesis de Frege implicaría ERS, pero no viceversa. Esto encierra que ideas tales como la que un Xs existe porque hay un Y o la instransferibilidad de las experiencias (y ahora por ERS, el cambio que una experiencia involucra en la sustancia), habrían de ser ideas que están presentes en la Tesis de Frege por el hecho de que la Tesis de Frege supone ERS. Pero, entonces, estas ideas pueden ser sostenidas sin necesidad de sostener la Tesis de Frege.

[12] Como dije anteriormente al asumir que el cerebro es aquello de lo que dependen las experiencias, la tesis de la identidad aquí sostenida es términos bastante generales, no es propósito de este trabajo entrar en problemas como si la tesis de la identidad asumida sostiene una identidad Tipo-Tipo (Type-Type) o una identidad Caso-Caso (Token-Token), aunque ciertamente creo que se estaría en favor de este último tipo de identidad.

[13] De lo contrario se tendría que suponer por un lado un sujeto de experiencias, y por otro lado, la sustancia de la cual dependen las experiencias, lo cual parece difícilmente concebible. Creo que un cartesiano o el mismo Strawson asumirían que su respectivo sujeto de experiencias, debe ser considerado como la sustancia u objeto (para no entrar en cargas metafísicas) del que las experiencias dependen.

(A2) Si desde la advertencia de Parfit tenemos que sostener que una sustancia es un sujeto de experiencias exige un argumento distinto a las ideas supuestas por ERS, más lo observado en (A1), parece entonces que La Tesis de Frege se basa en un argumento de un dominio de una clase diferente, a las ideas que ERS supone. Este dominio habría de ser el fenoménico.

A continuación, revisaré en términos generales (A1) y (A2). Comencemos por (A1): Creo que independiente de la sustancia que se asuma como soporte de las experiencias (independiente incluso si se asume, a su vez, que esa sustancia es un sujeto de experiencias), parece que ERS es una tesis relevante en toda explicación sobre la relación entre las sustancias y las experiencias[14]. Ya que, si consideramos las observaciones hechas en torno a ERS y a la Tesis de Frege, parecería que todo sujeto de experiencias que asume esta tesis, debe ser, a su vez, la sustancia de la cual dependan las experiencias. Si esto es así, entonces la Tesis de Frege supone ERS. Por tanto, suponer que existe un sujeto de experiencias como un Ego, supone que ese Ego es la sustancia de la cual dependen las experiencias. Ahora bien, si se vuelve a tener en consideración la advertencia de Parfit, la cual dice que se debe dar un argumento diferente para afirmar que una sustancia es también un sujeto de experiencias, se tiene que ERS no supondría en sí la Tesis de Frege, o sea, al sostener ERS es suficiente con sostener la existencia de una sustancia como soporte ontológico para afirmar la posibilidad de una experiencia, sin comprometerse con el hecho de que esa sustancia sea un sujeto de experiencias o no. Entonces, tendríamos que ERS es una tesis más general que la Tesis de Frege[15]. Este tipo de generalidad sería de orden conceptual. Por cuanto, pasar de sostener un tipo de dependencia ontológica en términos de ERS a sostener la Tesis de Frege, supondría argumentos, que en sí, deberían ser, al menos, distintos de las ideas de dependencia ontológica en las cuales se ha insertado ERS. ¿En qué sentido distintos? Creo que cualquier argumento de orden ontológico es un argumento relativo a ERS y al tipo de dependencia en que esta tesis se inserta, por cuanto los argumentos de la Tesis de Frege deben ser de una dimensión diferente. De acuerdo a estas consideraciones es que surge (A2). Antes de continuar, me gustaría ilustrar lo recién dicho. Una idea clásica que se supone como argumento en favor de lo que entendemos por la Tesis de Frege, es la siguiente: Toda experiencia supone la existencia de alguna sustancia de la cual esa experiencia es una experiencia, no tiene sentido hablar de experiencias

[14] Claro está, si aceptamos que las experiencias son eventos o estados que dependen de una sustancia. Y aceptamos, además, el tipo de dependencia ontológica entre sustancias y experiencias que se ha considerado en el presente trabajo.

[15] Al afirmar esto, estoy discutiendo la afirmación de Galen Strawson, cuando él se refiere a la Tesis de Frege de la siguiente manera: "[La Tesis de Frege] Se sigue inmediatamente de la noción de experiencia" (Strawson, G. 1997, p. 148). Por los motivos que he mostrado, parece que este juicio sería verdadero sí sólo se asume que la sustancia *es* un sujeto de experiencia. No obstante, suponer esto implica un argumento que determina dicha sustancia como sujeto de experiencias. Con esto, parece que la *inmediatez* de la Tesis de Frege queda en cuestión. Lo que se seguiría inmediatamente de la noción de experiencia habría de ser la existencia de una sustancia, pero vuelvo a reiterar la advertencia de Parfit, la existencia de una sustancia no supone que esa sustancia sea también un sujeto de experiencias. Ahora, es cierto que Galen Strawson entiende las experiencias desde una dimensión cualitativa, la cual supondría la existencia ya no de un *algo* sino de un *alguien*. Volveré a este punto más adelante, cuando considere esta idea desde ciertas consideraciones provenientes del pensamiento de Wittgenstein.

en el aire[16]. Llamaré a esta idea (AR). Generalmente se ha sostenido que esa sustancia debe ser un sujeto de experiencias (creo que a eso se refería Nagel cuando hablaba del *algo* que debe existir cuando se dice que hay estados mentales). Ahora bien, si se tiene en consideración el tipo de dependencia que se ha sostenido entre un Y en relación a un X, y además la advertencia de Parfit sobre el hecho de que hablar de un sujeto de experiencias supone un argumento distinto al de postular un Y como sustancia, parece que bastaría con considerar (AR) en clave ontológica, y eso en ningún caso nos llevaría a que la sustancia deba ser un sujeto de experiencia, ya que no habría razón suficiente, dentro de lo afirmado por (AR), para suponer que debe existir algo más que una sustancia en cuanto soporte ontológico. (AR), desde este contexto, se muestra como insuficiente para argumentar la existencia de un sujeto de experiencias.

Paso ahora a considerar (A2). (A2) dice que el argumento a favor de la Tesis de Frege es de orden fenoménico. Galen Strawson considera también este hecho, él describe que la verdad (y necesidad) de la Tesis de Frege, se explica en términos de la propiedad fenoménica de las experiencias. En sus palabras: “No puede haber experiencia sin un sujeto de la experiencia porque la experiencia es necesariamente *para* alguien o algo, un sujeto experienciante. La experiencia implica necesariamente una dimensión cualitativa, y esta dimensión cualitativa es necesariamente *para* alguien…” (Strawson, G. 1997, p. 148).

Ahora, es cierto que esta idea de dimensión cualitativa parece convincente, pero hay ciertas consideraciones que realizar. En lo escrito por Galen Strawson se puede encontrar lo siguiente: ciertamente al hablar a nivel puramente experiencial de la experiencia, no hay por qué introducir la noción de sujeto de experiencia (Strawson, G. 1997, p. 149). Recordemos que el nivel puramente experiencial lo hemos considerado anteriormente como el objeto de experiencia ilustrado en el caso de la visión del cuadro. Otro caso que puede ilustrar esto, sería por ejemplo, una experiencia tal como la visión de un color. El nivel puramente experiencial de la visión de un color, habría de ser la tonalidad del color, la forma en la que está dispuesto en una superficie, los contrastes, etc.

No obstante, a pesar del hecho de que a nivel puramente experiencial no cabría porque suponer un sujeto de sujeto de experiencia, la Tesis de Frege niega esto y afirma que aún a un nivel puramente experiencial, *se está obligado a distinguir entre un experienciante o sujeto de experiencia y una experiencia*[17] (Strawson, G. 1997, p. 149). La razón de esto sería la siguiente: “Si hay una experiencia de dolor, tiene que haber, obviamente, alguien o algo que sienta el dolor. No puede haber simplemente un contenido experiencial” (Strawson, G. 1997, 150). Esta idea es problemática.

[16] Parfit revisa esta idea (Parfit 2004, pp.173-177) y problematiza este supuesto, creo que en los términos que siguen a continuación, especialmente cuando dice que un argumento en favor de experiencias sin sujeto no podría ser el que las experiencias, en cuanto eventos, deben ser cambios en las sustancias, ya que “esto no muestra que esa sustancia fuera el *pensador* de estos pensamientos” (Parfit 2004, p. 176).

[17] El énfasis es mío.

Cuando se afirma que debe haber algo o alguien que *siente* dolor, de inmediato pensamos que esto es así, porque existe un sujeto que es el algo que *siente* dolor. Pero creo que esto no es que lo que se quiere decir en la cita (o al menos no es lo que se quiere decir como lo fundamental), parece que el sentido en el que se afirma que algo o alguien siente dolor, responde más que nada a la idea de que no puede haber solamente contenido experiencial al momento en que sucede una experiencia. O sea, debe haber algo más para la Tesis de Frege, a saber, el sujeto de experiencia. Detengámonos aquí un momento. Si no hay solamente contenido experiencial sino también hay un sujeto, ¿de qué forma se puede decir de que al momento en que hay una experiencia hay, también, un sujeto? La Tesis de Frege, recordando lo que se dijo más arriba, se vería obligada a sostener una respuesta como esta: Al haber una experiencia, se puede distinguir entre el contenido experiencial y el sujeto de la experiencia, porque, en una experiencia no hay solamente contenido experiencial sino que también hay un sujeto.

4.- Contenido experiencial sin sujeto

Anteriormente se finalizó mostrando que la Tesis de Frege termina sosteniendo que una experiencia puede ser analizada en términos del contenido experiencial de la experiencia y de la presencia de un sujeto de experiencia, donde la forma en que este sujeto aparecería en la experiencia, habría de ser compareciendo en la experiencia misma[18]. Además, se debe agregar a esto, que contenido experiencial y sujeto de experiencias deben ser distinguibles. Frente a esto, cabe preguntar si esto es ciertamente así. Como he dicho anteriormente no creo que esto es así (y por lo mismo no creo que el cerebro deba ser considerado un sujeto de experiencias). Sostener que debe haber un sujeto de experiencias compareciendo en la experiencia parece una idea que puede ser discutida y puesta en duda. De hecho, en clave wittgensteniana es perfectamente concebible el que haya solamente contenido experiencial al momento en que sucede una experiencia, esto se puede ver si nos centramos en lo que Wittgenstein dice sobre el uso de "yo" como sujeto, donde tal término se emplea en oraciones con un contenido psicológico como "Yo tengo dolor de muelas", "Yo pienso que lloverá", etc. Este uso de "yo" en las oraciones psicológicas se caracteriza porque no hay reconocimiento de alguna persona concreta y, por tanto, no se realiza la adscripción de un estado de conciencia a algún cuerpo particular ni tampoco a un sujeto[19] (Wittgenstein 2003, p. 104). El que no haya el reconocimiento de una persona concreta en oraciones con contenido psicológico de primera persona se debe a que, en último caso, en un estado de conciencia como una experiencia de dolor no hay un sujeto de dolor, como lo señala García-Valdecasas: para Wittgenstein "la realidad no contiene sujetos de experiencia o *yoes*

[18] Recordemos el caso de la visión de un cuadro.

[19] Por otro lado Wittgenstein reconoce que sí existe un uso de "yo" en donde se reconoce una entidad, a saber un cuerpo físico, y que en tal caso hay predicación de propiedades. Este sería el uso objetivo de "yo" (Wittgenstein 2002, p. 103). Oraciones con este uso de "yo" serían "Yo tengo un brazo quebrado", "Yo he crecido seis centímetros", "Yo tengo un cuerno sobre mi cabeza", etc.

(…) La tesis de Wittgenstein desde el *Tractatus* a las *Untersuchungen* es que el 'yo' no es un objeto susceptible de verificación empírica, y que no es un componente del mundo. Los 'sujetos metafísicos' que atribuimos naturalmente al mundo son simplemente ficciones" (García-Valdecasas 2004, p. 96). Ahora, es cierto que, en el caso del dolor, se siente una intensidad en un lugar[20], pero no se *siente* una persona teniendo un dolor con esa intensidad. Wittgenstein, en *Investigaciones filosóficas*, enfatiza este aspecto, afirmando: "Cuando digo 'siento dolor', no señalo alguna persona que siente ese dolor, puesto que en cierto sentido no sé en absoluto quién lo siente. Y esto se puede justificar. Pues sobre todo: de hecho, yo no dije que tal o cual persona siente dolor, sino 'siento...'. Bien, con ello no nombro a ninguna persona. Como tampoco lo hago cuando me quejo de dolor" (Wittgenstein 2012, §404).

Para Wittgenstein, al igual que no hay ningún ojo físico involucrado en el ver (Wittgenstein 2002, §5.633), tampoco hay un Ego involucrado en el pensar o en un dolor de muelas (Kripke 2006, p. 134) De hecho, Wittgenstein había sostenido anteriormente en *Observaciones filosóficas* que enunciados de primera persona deberían ser impersonal[21] si lo que queremos es dar cuenta de la realidad fenoménica de lo que es una experiencia[22], por cuanto "si yo L.W., tengo un dolor de muelas, entonces eso queda[ría] expresado mediante la proposición 'Hay dolor de muelas'" (Wittgenstein 2008, § 58). Sugiero tomar esta idea desde lo que se ha mencionado anteriormente sobre lo de contenido experiencial: si para la Tesis de Frege, una experiencia, como la de un dolor, presuponía la existencia de un sujeto de experiencias, además de la obvia existencia del contenido experiencial. Para el caso recién revisado, Wittgenstein propone que en oraciones psicológicas de primera persona no se debería hacer uso del término "yo", ya que solamente una experiencia constaría del puro contenido experiencial. De esta manera, una experiencia como el dolor, habría de ser descrita solamente en términos de la intensidad, de la ubicación (física corporal) de este, pero en ningún caso se debería reconocer que hay un sujeto de experiencia (Wittgenstein 2008, § 65).

Antes de continuar cabe hacer una precisión, parece haber una contradicción presente en lo que se ha mencionado respecto a Wittgenstein, ya que inicialmente mencionamos el uso como sujeto del "yo" y finalmente se terminó diciendo que ni siquiera debería haber un uso de "yo". Frente a esto es necesario entender que el uso de "yo" como sujeto no entra en conflicto con la tesis de que no hay un sujeto que comparezca en los estados, esto fundamentado en que en el uso subjetivo de "yo" no hay referencia a ninguna entidad de la cual se pueda predicar que tiene determinada propiedad psicológica (Wittgenstein 2013, p. 104). Siendo esto así, decir

[20] En el caso del color se distingue una tonalidad. Se debe entender que en general se está hablando sobre sensaciones.

[21] Esto puede verse igual cuando Wittgenstein en *Las clases del período 1930-1933*, publicadas por G. E. Moore acepta con aprobación el *dictum* de Lichtenberg, esto es, que en vez de decir "Yo pienso", se debería decir "Se piensa".

[22] En relación a esto Wittgenstein dice "Sería ilustrativo reemplazar esta forma de expresión [la que hace uso del término "yo"] por otra en la que la vivencia inmediata no estuviera representada por medio del pronombre personal, pues entonces se podría ver que dicha representación no es esencial a los hechos" (Wittgenstein 2008, § 57).

desde el *Cuaderno Azul* “Yo tengo dolor de muelas” sería gramaticalmente simétrico que decir “Hay dolor de muelas”, como se dice en *Ocasiones filosóficas*.

Volviendo al tema, si Wittgenstein defiende que no hay algo así como un sujeto de experiencias presente en las experiencias, se sigue, que tampoco cabría sostener que hay un sujeto de experiencias distinguibles del contenido experiencial, como lo supone la Tesis de Frege. De hecho, esta idea aparece en lo que Strawson llama *modelo sin sujeto o no posesivo del Yo*[23] (Strawson 1989, pp. 97-101). En términos sencillos esta teoría supone que la singularidad de alguna entidad física (Strawson se refiere al cuerpo), es suficiente para poder dar cuenta de la adscripción de las experiencias a alguna cosa particular (Strawson 1989, p. 98). Un aspecto importante a considerar, es que en esta teoría se niega que las experiencias sean de un sujeto (Zahavi 2005, p. 99), por cuanto sólo cabría hablar de experiencias y de su contenido experiencial. Si volvemos al caso que se utilizó anteriormente para ilustrar la Tesis de Frege, pero ahora desde la perspectiva del modelo sin sujeto, tendríamos lo siguiente: Cuando yo veo un cuadro, solamente habría conciencia del contenido experiencial u objeto de experiencia. En ningún caso habría conciencia de un sujeto de experiencia que ve el cuadro. Por cuanto, solamente cabría decir que hay la visión de un cuadro, y que el cuadro, supongamos contiene dos figuras humana, que está pintado con determinadas tonalidades, etc.

Ahora bien, es posible encontrar consideraciones que vayan en contra de lo que supone la Tesis de Frege y validen, en cierto sentido, una teoría sin sujeto. Por ejemplo, parece que hablar de un Ego o un sujeto de experiencias es hablar de un *Agente*, donde un *Agente* sería un “principio de actividad y volición” (Zahavi 2005, p. 100). Por tanto, si existe un sujeto de experiencias, toda actividad estaría *determinada* por el *Agente* que realiza la actividad en cuestión. Pero sucede que un modo específico de conciencia, la conciencia pre-reflexiva, “no es algo que nosotros iniciamos o controlamos; es algo que precede toda acción y debería, consecuentemente, no ser atribuida a un Ego, sino que más bien ser entendida como una existencia sin Ego” (Zahavi 2005, p. 100). Para aclarar este punto, expliquemos brevemente a qué se refiere Zahavi con conciencia pre-reflexiva, esto en términos al modo como Jean Paul Sartre entiende este tipo de conciencia. Una conciencia pre-reflexiva o irrefleja es una conciencia que “no es *posicional*, o sea que la conciencia no es para sí misma su objeto” (Sartre 2003, p. 40). En términos más específicos, una conciencia pre-reflexiva es una conciencia posicional del objeto y no posicional de sí, donde el objeto es, necesariamente, externo a ella[24], por cuanto ella, por definición, no puede ser objeto de sí misma[25]. Sartre sostiene que este tipo de conciencia es la

[23] Strawson determina que esta teoría se puede rastrear desde los lineamientos mencionado de Wittgenstein, específicamente de la distinción entre los usos de “yo” (Strawson 1989, p. 103-104).
[24] Se asume que sería un objeto del mundo que, por definición, es a su vez independiente de la conciencia. Desde luego, esto último es incompatible con la tesis de que la conciencia es aquello que constituye el objeto. Este problema aparece en *La trascendencia del Ego*. Posteriormente, en *El Ser y la Nada*, este problema desaparece en función de que Sartre establece que los objetos son ontológicamente seres en-sí.
[25] Un caso contrario es una conciencia reflexiva, que es posicional de sí.

estructura básica de toda conciencia, que no necesita de otro tipo de conciencia, como sería la conciencia reflexiva, para existir (Sartre 2003, p. 52), mientras que la conciencia reflexiva depende de la conciencia pre-reflexiva para existir.

Más relevante aún es que, desde la fenomenología sartreana, este tipo de conciencia no podría existir si hubiera un Yo como habitante de ella (Sartre 2003, p. 41). En este sentido, *si* cupiera considerar un Yo, tendría que hacerse desde una dimensión extrínseca a la conciencia, donde este Yo aparecería como un *objeto* para la conciencia reflexiva (o de segundo orden), pero en ningún caso como una estructura necesaria de la conciencia que estuviera determinando, como por detrás, cada acto de conciencia[26] (Sartre 2003, p. 37). Sin entrar aquí a exponer el argumento sartreano a favor de esta conclusión[27], es suficiente lo dicho para entender la idea, que Zahavi toma de Sartre, de que no hay un Yo como *Agente* cuando hablamos al nivel de la conciencia pre-reflexiva o irrefleja. Se puede mostrar esta idea considerando nuevamente el caso del cuadro, expuesto anteriormente. A nivel de la conciencia pre-reflexiva, parece que no hay dato fenoménico que arroje que hay un sujeto, a saber, yo mismo, que está viendo el cuadro. No hay conciencia, como acto de conciencia, *de que hay alguien, yo, que está viendo un cuadro.* Más bien, hay conciencia, por ejemplo, de las formas del cuadro, las tonalidades, los contrastes, etc. En palabras de Sartre: "en estos casos estoy sumergido en el mundo de los objetos (…). En este nivel, no hay sitio para *mí mismo* [Yo], y ello no procede de la casualidad, de una falta momentánea de atención, sino de la propia estructura de la conciencia" (Sartre 2003, pp. 48-49). Sucede que no hay un dato fenoménico según el cual haya un *Agente* que, por ejemplo, esté determinando qué parte ver del cuadro o que implique que soy yo quien está viendo el cuadro; de hecho solamente que hay una conciencia de *ver el cuadro*. Pero este caso puede ser generalizado para cualquier actividad de una persona que no esté en el plano de la reflexión, como, por ejemplo, cuando voy atrasado a tomar un bus. Mis datos ciertos de conciencia son efectivamente el contenido experiencial, supongamos, que faltan cinco minutos para que el bus salga del terminal, que hay una congestión en la calle en esa dirección, etc., pero no hay la conciencia de que hay un sujeto, yo, que va atrasado a tomar el bus.

Un aspecto relevante de la teoría sin sujeto que cabe ser resaltado, es que si los datos que se pueden extraer desde un análisis fenomenológico no muestran que los estados de conciencia sean estados de algún sujeto de experiencias, se puede decir que tales estados son de orden impersonal. Por tanto, hablar de estados de conciencia no debería ser de la forma "Tengo conciencia de esta silla", sino que más bien de la forma "Hay conciencia de esta silla" (Sartre 2003, p. 53). Cabe recordar en este punto, que Wittgenstein sostenía una idea similar, y ciertamente lo expuesto de

[26] Esta conceptualización es una imagen de cómo se puede concebir un sujeto de experiencia como un habitante de la conciencia.

[27] De pasada se puede decir que el argumento esencial de Sartre, es que considerar que existe un Yo o sujeto de experiencias, determinando cada actividad de la conciencia actividad, involucraría que la conciencia perdería su carácter de intencional. Las consecuencias que esto supondría, para Sartre, serían desastrosas, donde una de las más relevantes sería que la conciencia ya no sería una conciencia del mundo (Sartre 2003, p. 40-41).

la teoría sin sujeto se complementa con la tesis de Wittgenstein. Es más, esta idea de que no hay un sujeto en la experiencia es un punto en común entre Wittgenstein y Sartre, aunque expuesto, obviamente, por vías diferentes: por un lado, está el análisis gramatical del término “yo” wittgensteniano, específicamente cuando habla del uso subjetivo de “yo”, por otro lado, están las ideas fenomenológicas sartreanas, que intentan mostrar que desde el análisis de la conciencia no hay un sujeto de experiencias.

5.- Dependencia ontológica y teoría sin sujeto

Para concluir, en este breve apartado quiero mostrar la relación que se puede hacer con lo que se sostuvo cuando se habló de dependencia ontológica en términos de ERS y con lo dicho sobre la teoría sin sujeto. Si como se ha dicho, desde la tesis sin sujeto se puede concebir las experiencias solamente en términos de su contenido experiencial, parece que la Tesis de Frege no es necesariamente verdadera, como lo supone Galen Strawson, es decir, hablar de experiencias no supone forzosamente que se deba hablar de un sujeto de experiencias. Por otro lado, tal como se ha mostrado en el análisis hecho de ERS, suponer que no hay un sujeto de experiencias, no implica que las experiencias no sean poseídas por alguna sustancia o en general por alguna entidad, aunque la posesión de las experiencias por parte de alguna entidad habría de ser en términos tales, que esa entidad solamente sea considerada como el soporte ontológico de las experiencias (en ningún caso como un sujeto de experiencias)

¿Qué tendríamos entonces? Término resumiendo el panorama de las ideas expuesta:

(i1) Las experiencias dependen de una entidad, que en su momento se consideró que era un cerebro, de forma tal que (a) las experiencias son necesariamente de un cerebro particular, (b) no podrían haber experiencias sin que no hubiera un cerebro particular, (c) las experiencias de un cerebro particular Y no podrían ser experiencias de un cerebro particular Y_1 y (d) las experiencias serían cambios en los cerebros.

(i2) Existe una tesis que supone que son imposible las experiencias sin sujeto.

(i3) Que las experiencias dependan de una sustancia, que para el caso es el cerebro, no supone, como observa Parfit, que esa sustancia sea un sujeto de experiencias, o sea no se supone la Tesis de Frege.

(i4) La teoría sin sujeto supone la existencia de experiencias en las cuales no hay sujetos dados en la experiencia.

(i5) Que no haya sujetos dados en las experiencias, no supone que las experiencias no dependen de una sustancia. Solamente supondría que esa sustancia de la cual dependen las experiencias no es un sujeto de las experiencias.

(i6) Por (i3) e (i4) niegan (i2), la cual supone, que la Tesis de Frege no es una tesis que sea necesariamente verdadera para el caso de las experiencias.

Referencias bibliográficas

- Frege, G. “The Thought: A Logical Inquiry”, en *Mind,* Vol. 65, No. 259, Oxford, 1956; pp. 289-311.
- García-Valdecasas, Miguel. “La gramática del ‘Yo’ en Wittgenstein”, en *Thémata*, No. 32, Universidad de Sevilla, 2004; pp. 83-98.
- Hacker, P, Bennett, M. La naturaleza de la conciencia: cerebro, mente y lenguaje. Paidos Ibérica, 2008.
- Kripke, Saul. A propósito de reglas y lenguaje privado. Tecnos. Madrid. 2006.
- Kripke, Saul. *El nombrar y la necesidad*. UNAM, México, 1985.
- Nagel, Thomas. *Una visión desde ningún lugar*. Fondo de Cultura Económica. México. 1996.
- Parfit, Derek. “Experiencias, sujetos y esquemas conceptuales”, en *Persona, racionalidad y tiempo*. Editorial Síntesis. España. 2004; pp. 126-194.
- Rabossi, E. “La tesis de la identidad mente-cuerpo”, en Broncano, F (ed.), *La mente humana*, Editorial Trotta, España. 2012; pp. 17-42
- Sartre, Jean Paul. *La trascendencia del Ego*. Editorial Sintesis. Madrid. 2003.
- Strawson, Galen. *La realidad mental*. Editorial prensa Ibérica. Barcelona. 1997.
- Strawson, Peter. *Individuos*. Taurus, Madrid. 1989.
- Strawson, Peter. *Escepticismo y Naturalismo.* Antonio Machado Libros. Madrid. 2003.
- Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Tecnos. Madrid. 2013.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Crítica. México. 2012.
- Wittgenstein, Ludwig. *Ocasiones filosóficas.* UNAM, México. 2008.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tecnos. Madrid. 2002.
- Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood*. The MIT Press, Cambridge. 2005.

Entrevista // Interview

Carla Cordua: "La verdad es algo sagrado para nosotros"

David Parada Ramírez[Φ]
Universidad de Santiago de Chile
paradaramirez@gmail.com

Recepción 09.11.2015 Aceptación 20.11.2015

Pese al intenso calor característico del mes de febrero, la sala de estar en los faldeos del cerro se encuentra sumamente fresca y agradable. Una de sus murallas se halla cubierta por una vasta colección de libros entre los que predominan los títulos de filosofía y literatura. Y es que Carla Cordua es, posiblemente, uno de los intelectuales nacionales que más se ha preocupado de ligar la disciplina filosófica con la literatura y de mostrar que, tanto la una como la otra, son perfectamente complementarias al momento de buscar la verdad.

– ¿A partir de qué comienza su interés por unificar disciplinas como literatura y filosofía?

"Personalmente parto de la situación cultural en la que nos encontramos, en la cual tradicionalmente –aunque no hoy día– se ha hecho una diferencia tajante entre los productos de una inteligencia supuestamente universal, que trabaja con puros conceptos, y aquellos que usan elementos como invenciones, representaciones sensibles, imágenes e imaginación. Trabajar solo con conceptos en vista de obtener una verdad del proceso de la inteligencia se ha considerado desde hace muchísimo tiempo como propio de la filosofía. La filosofía ha reclamado, para hacer una descripción de su propio procedimiento, ser una disciplina puramente intelectual, separada de los sentidos corporales, de la imaginación y de la memoria, que trabaja exclusivamente con instrumentos puramente intelectuales para conocer las verdades universales que le interesan. Hoy en día, en que hemos hecho muchísimas exploraciones en la historia de la filosofía, hemos llegado a la conclusión de que esta idea que de sí misma tiene la filosofía no obedece verdaderamente a los productos que reclama como suyos y obtenidos a partir de su trabajo puramente intelectual. Hemos visto que la filosofía cambia de una época a otra, que usa la metáfora, la comparación, la invención de ejemplos y recuerdos. Es así como los humanos pensamos, con estas múltiples facultades que tenemos, mezclándolas continuamente".

[Φ] Licenciado en Educación en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile

– En el fondo, ¿quiere decir que dado que la filosofía utiliza el lenguaje, por extensión usa elementos propios de la narración?

"Hemos llegado a la conclusión –y hoy hay muchos filósofos que sostienen esto– de que la inteligencia no puede prescindir ni de la imaginación, ni de la memoria, ni de la invención, ni del uso de similitudes y diferencias entre las cosas que son en parte imaginadas y pensadas con conceptos. De modo que la división tajante entre lo puramente intelectual y aquello que tradicionalmente hace uso de estos elementos, no es tal. Porque tampoco le negamos a la literatura que es un producto de la inteligencia ni a la filosofía que, para poderse expresar, para poderse comunicar, para ponerse en palabras, tiene que dejar de ser un proceso puramente conceptual que prescinde de todas las herramientas que tiene la mente humana. Entonces, una vez que vemos que los procedimientos no son tan radicalmente diferentes, podemos circular entre la filosofía y la literatura sin una pérdida del rigor. No es que nosotros al reconocer estos puntos de contacto entre filosofía y literatura vayamos a decir inmediatamente que son lo mismo. Así como hay muchas clases de filosofía, muchos tipos diferentes de filosofía, podemos también decir que la filosofía tiene como parte de sus recursos una serie de representaciones que son imaginativas o reveladas. Son verdades reveladas en términos literarios. Por ejemplo, considere la filosofía cristiana que se compromete íntimamente con ciertas historias, con todo el imaginario y las narraciones en que se basa la religión. Allí tiene usted un matrimonio entre literatura –en su mejor sentido poético– con el pensamiento abstracto que se está afirmado sobre estas narraciones, son las historias internas".

– Claro, son historias basales…

"Son historias fundamentales en que se conoce el poder infinito de dios. Es un material literario maravilloso desde el punto de vista puramente literario, independiente del elemento religioso".

– Por ejemplo, en su obra *Luces oblicuas* rescata la fuente de inspiración que viene a ser la literatura para el pensamiento filosófico. ¿Cómo se puede legitimar el conocimiento que entrega la literatura sin relegarlo al rol de una mera fuente de inspiración?

"Digamos que una de las exigencias internas de la filosofía es que ésta tiene que aprender a trabajar con conceptos lo más limpios que pueda. Los conceptos se caracterizan y se diferencian de las imágenes porque son definibles. Nosotros les damos límites para que no se salgan de esta definición cuando los ponemos en uso. Ese proceso de definir, limpiar y luego proceder lógicamente en el proceso de pensar con esos conceptos ya puestos en limpio, tenemos que aprender a hacerlo desde las exigencias lógicas que tiene la filosofía como teoría. Estamos dejando el terreno de la inspiración poética y literaria –por decirlo en palabras más simples– no para olvidarnos de lo que ella ofrece, sino para, tomando lo que nos interesa, plantear ciertos problemas y resolverlos limpiamente. Estamos, en cierto modo, elaborándolos lógicamente para convertirlos en instrumentos de un discurso que ya no es poético. Pero lo importante es no olvidar la deuda inicial que tenemos con la poesía. Lo que

han hecho mal los filósofos es que, mediante omisión, no han tomado conciencia de dónde están sacando sus puntos de partida y no han creído tener la necesidad de confesar su deuda con la literatura.

El otro proceso es partir no de la literatura –que es una partida perfectamente legítima y que se hace una y otra vez en la historia de la filosofía– sino partir de un sistema filosófico ya elaborado y que ha creado una metodología y un vocabulario que tiene esta pretensión –que no siempre se cumple– de tener un alcance universal, de estar formulada como una deducción a partir de principios lógicamente correctos. Partir de otro sistema filosófico, que a su vez tiene sus raíces en la religión, en ciertos estados culturales o situaciones culturales de un pueblo, que le da a la gente que pertenece a esa cultura una cierta manera de entender el mundo que es previa, es pre-filosófica. La madre que enseña a hablar, la familia que enseña: *esto es un conejo*, *esto es una mesa*, *esto es un jardín*, etc. le da un vocabulario y le da ciertos horizontes dentro de los cuales se le revela a la persona que va a pensar, el mundo: lo que es estar vivo a diferencia de estar muerto, lo que es ser un hombre a diferencia de un perro, lo que es trabajar, descansar o tener aspiraciones, etcétera”.

– Se refiere al trato cotidiano mediante el cual conocemos el mundo…

“Absolutamente. Tiene que ver con las costumbres de un pueblo y con cosas que son, por una parte, reveladoras para el que está entrando en esa sociedad y, por otra parte, infundadas desde un punto de vista filosófico. Porque la primera revelación de lo que es *soy un hombre*, *estar vivo*, *tener ciertas costumbres*, *tener ciertas aspiraciones*, se encuentra sostenida por las costumbres y las creencias de un pueblo, pero no es una verdad absoluta ni es lógicamente defendible en todo sentido. Ahora, podemos partir de la cultura que le revela el mundo y su situación en él, lo que es bueno, etc.; todo habrá que ponerlo en conceptos, pero sobre la base de la revelación primigenia, que no tiene que ser literaria pero que puede ser cultural, lo que implica una literatura. Y de ahí, de esa verdad, de ese entroncamiento en la vida, que es la vida humana culturalmente conformada, no se va a liberar nunca. La filosofía se va a apoyar sobre él para conseguir pensar estrictamente de acuerdo a definiciones, no salirse del terreno de los conceptos, etc., pero todo ese aparataje publicitario del sistema filosófico está basado, digamos, sobre el aprender a hablar en un cierto idioma y no en otro”.

– Se podría comparar con la afirmación que Juan José Saer hace de la literatura. Él afirma que ésta le revela el mundo, que mediante el lenguaje puede conocer el mundo.

“Sí. Ciertamente se creó dentro de la tradición filosófica una idea muy abstracta de lo que es filosofía. Y por mucho tiempo, los filósofos no sabían que tenían una deuda con el lenguaje”.

– Lo daban por descontado…

“Daban por descontado que la verdad no necesitaba ningún apoyo en algo tan prosaico como un signo audible, por definir la palabra de alguna manera. No hay

referencia a la lengua, que es una cosa además nacional, afincada en un pueblo que vive en un cierto lugar del mundo, que tiene ciertas costumbres, que come ciertas cosas y no otras, que tiene ciertos hábitos y no otros".

– O sea que, por así decirlo, las circunstancias mundanas condicionan la obra.

"Absolutamente. De tal manera que la relación de la filosofía con la literatura –que a algunos profesores de filosofía los pone nerviosos– se funda en un prejuicio grosero sobre las condiciones de que depende la filosofía. Un prejuicio de una *pureza del pensamiento abstracto* que hoy día nadie defiende. Pero como Chile es un país tan atrasado, aquí todavía queda un montón de personas que sí lo hace porque tampoco están al día de lo que pasa en otras partes. Por ejemplo, Michel Foucault introdujo, inspirado en Nietzsche, la filosofía en la historia de un cierto lugar, de un cierto pueblo, de ciertas épocas históricas, de ciertas dependencias culturales religiosas, éticas, estéticas, negando frontalmente la pretensión de algunos filósofos –ya un poco anticuados– de que la filosofía es una cosa que se sostiene sola".

– ¿Esto se podría vincular, de algún modo, con la idea de mundo como limitante o posibilidad de horizontes?

"Naturalmente. En primer lugar, yo no creo que a nosotros se nos revele el mundo de ninguna otra manera que en una perspectiva determinada según donde estamos situados. Si fuésemos de esa gente que habita el polo norte, unos que se visten con las pieles de los osos –no creo que les dé, con el frio que hace ahí, ninguna gana de hacer filosofía, que es propia de los climas templados, pero si se les ocurriera– su manera de pensar sería diferente de la nuestra. De tal manera que con eso, estamos nosotros diciendo que la filosofía está situada en el mundo como cualquier actividad humana. Ahora, que la filosofía entraña un compromiso para tratar de tomar conciencia de esa situación de la que partió y hacer de ella un saber que, en cierto modo, supere las dependencias del primer estado, eso sí hay que reconocerle a la filosofía. Pero no que pueda negarla radicalmente y olvidarse de su punto de partida. Porque el punto de partida decide tantas cosas que luego no tienen remedio y porque siempre existe la posibilidad de tomar conciencia de dónde empecé, con qué idioma estoy trabajando, considerando que tiene tales características diferentes de otro idioma. Uno puede hacerse consciente de lo que es el piso, aun cuando por estar parado sobre él, no lo ve. No lo veo porque tengo los pies encima, pero tal vez tengo que quitarme hacia el lado y mirar el piso sobre el cual he me hallo. Tomar conciencia de…".

– Del sustento en el cual se encuentra.

"Exacto, del punto de vista donde he partido. Para ver si no puedo superarlo comparándolo, por ejemplo, con otro punto de partida. Ver si puedo darle cierta independencia. Pero pensar sin sustento no es posible".

– Por ejemplo, en una entrevista con Cristián Warnken, usted afirma que la tarea de la filosofía es la búsqueda de la verdad. ¿Es posible que, en esta búsqueda de la verdad, se haya perdido un poco la noción del punto de partida sobre el cual se está iniciando esta búsqueda?

“Creo que a lo largo de la historia de la filosofía se perdió un montón. Por ejemplo, Nietzsche tiene un famoso ensayo que se llama *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. Allí se pregunta qué pasó en la historia de estos animales que, de repente, se les ocurrió inventar el conocimiento, sin hacerse cargo de que son mortales, de que duran un cuarto de hora y se mueren. Sin tener en cuenta todas las otras cosas de las que hemos estado hablando ahora, inventan la verdad y el conocimiento y luego se ponen, naturalmente, a andar en dirección de cumplir con esta invención. La crítica de Nietzsche niega el proceso de búsqueda. En cambio, yo no me decidiría nunca a renunciar a que, como el que hace filosofía tiene esa fijación, desista del proceso. La negación de Nietzsche es brutal. Por eso él habla del conocimiento como de una *invención de ciertos animales* que, extrañamente, en vez de ocuparse de vivir nada más, inventan el conocimiento y, con ello, inventan la diferencia entre verdad y falsedad, inventan el conocimiento entre lo claro y lo oscuro y todas esas cosas que van con la invención del conocimiento”.

– Ahora bien, en esa misma entrevista habla no solo de la verdad si no de las verdades, una verdad múltiple.

“Creo que los grandes filósofos verdaderamente ofrecen mucho en el sentido de satisfacer la activación a pensar con claridad, a que se le descubran a uno cosas que no son obvias para el que nunca ha leído a ningún filósofo. O sea, yo sí creo que uno avanza en la dirección del saber que Nietzsche ridiculiza y en dirección de la verdad que puede ser de muchos tipos diferentes. Yo usaría, hoy día, la palabra verdad en plural”.

– ¿Esto viene inspirado por el pensamiento de autores como Sloterdijk?

“Sloterdijk ha sido muy impactante para mi manera de pensar. También él se basa en Nietzsche y Foucault. Esto porque Sloterdijk es un pensador que se ha separado un poco, con horror, de las pretensiones tan grandiosas de la filosofía alemana y ha tratado de educarse en las filosofías inglesa y francesa –que son bastante escépticas y que por lo tanto son muy críticas respecto de la construcción de grandes sistemas filosóficos en los que estarían satisfechas todas las aspiraciones a la verdad que yo pueda tener– de modo que entonces el espectáculo de un hombre diciendo que, cuando finalmente puede formular su sistema filosófico, posee todas las verdades, le parece una cosa cómica, una pretensión vacua porque, en primer lugar, cada filósofo afirma verdades diferentes –eso hay que nunca olvidarlo– y, al mismo tiempo, llega a esas verdades siguiendo métodos muy diferentes. A pesar de que siempre se hable en singular de la lógica, como si hubiera una sola, la manera como cada filósofo llega a la afirmación de las verdades que descubre resulta de lógicas enormemente diferentes. Habría que atreverse a usar la palabra lógica en plural. Claro que hay una cierta pluralidad porque se habla de lógica dialéctica, o de lógica descriptiva, o de

lógica inductiva y se empieza, de esa manera, a reconocer que los caminos lógicos hacia los resultados filosóficos son diversos, son distintos. Las maneras de razonar, los tipos de argumentos, de argumentación, difieren mucho de un filósofo a otro. O sea que es solo la ilusión de que estamos desempeñando una función del pensamiento filosófico. Vista así, como un ideal que no se ha cumplido ni en veinticinco siglos, en ninguna parte en especial, esa idea es una idea un poco delirante hoy día. El intenso estudio de la historia de la filosofía desarrollado durante los siglos XIX y XX del pensamiento actual llega a esta conclusión. ¿Por qué no hablar de las filosofías? En plural. Es más estricto que hablar de *La Filosofía*, porque la pluralidad de los sistemas no se puede negar nunca en la historia. ¿Y de dónde viene la pluralidad? Del desacuerdo, naturalmente, no de las coincidencias".

– En su opinión, ¿es cosa de aceptar que hay ciertos desacuerdos que conllevan a establecer una pluralidad de filosofías?

"¡Grandes desacuerdos! Como que cada gran filósofo hace pedazos a todos los demás y quiere decir la verdad solo para su sistema, seamos más francos".

– Pasando a otro tema, en su artículo *Sentido y sinsentido*, dice que es importante que cualquier referencia que se haga entre estos términos sea llevada a la cotidianeidad, porque si no, es una oposición meramente formal. Entonces me gustaría ver un poco de qué forma se vinculan en esta cotidianeidad las nociones de sentido, sinsentido y mundo.

"Lo que nosotros llamamos generalmente mundo es el nombre de una totalidad dentro de la cual establecemos regiones y situaciones diferentes. Ahora, la palabra sentido y sinsentido, son palabras que remiten a la lógica en el cual el sentido es lo que quiere decir un término, su significado. Tiene además otros usos en que remite como sinónimo de dirección: sinsentido es la falta de dirección y lo que tiene sentido es lo que tiene una dirección hacia una finalidad o un logro, lo que quiera que sea. Aparte de eso, sentido y sinsentido es un distingo, una oposición, mejor dicho, de tipo lógico. Ahora, mundo no lo es. Mundo no es un concepto puramente lógico, porque el mundo implica una toma de posición que establece desde allí una serie de órdenes temporales y espaciales y una serie de fronteras que es donde, más acá de ellas, queda el mundo. Mundo también tiene un sentido que guarda relación con los horizontes. De los que, a partir de un cierto punto en que se encuentra un sujeto, se establecen estas revelaciones: el tiempo y el espacio, el horizonte de la visión, el horizonte de la capacidad de actuar dentro de ellos y cosas de ese tipo. Ahora, mundo tiene además, para nosotros, el significado que podríamos llamar astronómico. Mundo como el orden que, a partir de un punto de vista, establece un sujeto que pertenece a un universo, o sea, que el de mundo es un concepto antropomórfico. Ahora último, hay una crítica muy convincente que –como crítica a Heidegger, que define al Dasein, a la existencia humana como *ser-en-el-mundo*– ha conseguido demostrar que el hombre no existe directamente en el mundo. El hombre existe en un lugar que, a medida que se desarrolla mentalmente, es capaz de situar en el mundo. Pero que el hombre como tal pertenece a un círculo mucho más estrecho, de una comunidad que

habita un cierto espacio que está definido para él como el *espacio propio* dentro del cual se mueve, resuelve sus problemas prácticos, pelea y hace amistad, y va a la escuela y se gradúa de la universidad y todo lo demás. Pero esto no ocurre en el mundo como lo vive cada persona, sino en un espacio que antes de tener una referencia al mundo ha sido apropiado por el hombre como el espacio de lo conocido, de lo familiar, de donde él se sabe mover, de aquello que se comparte con otros que hacen la vida práctica. De tal manera que lo tratado de decir antes, que mundo es un concepto antropomórfico, es más aceptable dentro de un punto de vista como el de Heidegger que en otro punto de vista que muestre que el hombre es mucho más local y que la noción de mundo le sobreviene más tarde, cuando la conciencia se ha abierto a horizontes remotos que ya no tienen relación directa con su vida. Pero, en concreto, el sujeto no se relaciona inmediatamente y directamente con el mundo, sino con la casa, con la aldea, con la tierra conocida, con los lugares que habita propiamente y con las instituciones, el lenguaje y todo lo que pertenece, de tal modo que la dimensión mundial se agrega a esta experiencia original más tarde. Eso es muy interesante porque pone en cuestión todo el enfoque de la existencia llamada mundana. La existencia mundana del hombre se produce, pero se produce como un agregado mucho más tardío a una experiencia que es muchísimo más local y estrecha”.

– Pero en ese sentido, ¿la existencia mundana vendría a ser solo una existencia teórica?

“En cierto sentido, claro. Porque el mundo nunca deja de ser una totalidad que abarca muchas cosas desconocidas. No conozco el Japón, sé que está en el mundo e incluso puedo decir dónde, si me pasa un globo terráqueo. Le puedo decir dónde está esa isla larga que es Japón, pero no lo conozco”.

– Se trata de un conocimiento indirecto…

“Claro. Tengo cierto conocimiento de ello por medio de informaciones, pero no de manera directa. No debemos tratar de –por ser fieles a la tradición filosófica– aceptar demasiado la experiencia primaria del hombre con el mundo. Porque el mundo ya es una dimensión muy amplia que abarca, además, lo desconocido, lo que no es cercano, lo que no es lo mío, lo que es exótico, extraño, remoto”.

– Desde ese mismo punto de vista, entonces, ¿las producciones humanas se realizan dentro de esta esfera inmediata?

“Claro, dentro de esta esfera mucho más inmediata. Toda la vida práctica se desarrolla allí. Tanto que nosotros actualmente –que el mundo está interconectado intensamente por el movimiento del dinero– tenemos una enorme familiaridad con el globo terráqueo. Vemos fotografías tomadas por máquinas inteligentes que han fotografiado el lugar donde estamos, desde el espacio sideral”.

– Cierto, hoy tenemos la posibilidad de conocerlo desde una forma exterior.

“Sí. En ese sentido tenemos una representación muy familiar del mundo como tal, lo que no debemos hacer es el agravio de decir que los hombres siempre han tenido eso. Porque no siempre lo han tenido y, en ese sentido, definir la existencia fundamental del hombre inmediatamente con el mundo es erróneo. Porque la existencia parte de un lugar mucho más estrecho y, además, tenemos una larga historia en que nuestros congéneres no han tenido ninguna idea de esta bola que nosotros habitamos, no han tenido ninguna idea de la Tierra. Han tenido ideas, por ejemplo, como las que sostenían grandes filósofos de la antigüedad griega que creían todavía que el sol, cuando se ponía, se caía por un abismo y que se generaba un nuevo sol que recorría el cielo al día siguiente. La puesta de sol era la muerte del sol. Tenían una idea que hoy nos parece cómica y muy ingenua. En cambio, nosotros no, gracias a los avances proporcionados por la cámara fotográfica y los estudios del planeta Tierra visto desde fuera y con todos los esquemas geométricos y astronómicos que explican dónde está situado y cómo se mueve el planeta. Nosotros tenemos, en ese sentido, una idea de mundo muy diferente de la que tenían los griegos. Pero de todas maneras yo preservaría, si tuviera que hacer una descripción, la distancia que hay entre hablar de mundo y hablar de universo, porque el universo es terroríficamente desconocido. Completamente desconocido. Completamente ajeno.

La palabra universal se ha usado en lógica con gran soltura de cuerpo. Por ejemplo, se pensaba que una definición universal de un concepto universal como libertad, espacio o tiempo, tendría que ser válido absolutamente en todos los sitios. Nosotros hoy día ya no pensamos aquello porque sabemos que ello es imposible. Tal vez podamos todavía aspirar a verdades mundiales, pero no universales. El universo en sí, es un enigma”.

– ¿Entonces, el carácter real de lo que es verdad para nosotros estaría condicionado por la mundanidad?

“Claro, por el carácter planetario de toda nuestra actividad. No pretenderíamos que la manera cómo nosotros pensamos y vivimos, valga también para otros planetas remotos. Si es que hubiera tal cosa como otros planetas remotos habitados”.

– En torno a eso mismo, profesora, ¿no se pierde un poco el afán que persigue tradicionalmente la filosofía de buscar una verdad absoluta?

“En relación con la palabra *absoluto*, si ve la historia de la filosofía del siglo xx, prácticamente, no la usa nadie. Porque *absoluto* lo que quiere decir es que no depende de ninguna condición. *Ab-suelto* quiere decir que está libre de todo enganche o condición. Ya nadie habla así. O sea que ahí habría una pérdida, pero una pérdida que nosotros tendemos a ver como una pérdida de la pretensión de la filosofía, no como una pérdida necesaria de la filosofía misma, que puede perfectamente subsistir. Igual que Nietzsche se ríe de los hombres que duran un cuarto de hora sobre la superficie terrestre e inventan el conocimiento, nosotros podríamos preguntarnos no sobre la invención del conocimiento, sino sobre la posibilidad de que haya conocimiento absoluto. Lo que la religión cristiana llama

verdades reveladas, no sujetas a discusión porque son verdades entregadas de un ser omnisciente e infinitamente bueno que hace una revelación. Tendríamos que tener en las verdades reveladas, verdades absolutas. ¡Y no las tenemos, es una lástima!”.

– Entonces, ¿se acepta la idea de que la verdad es relativa?

“O sea, se acepta el hecho de que toda verdad está condicionada por su punto de partida, por el lenguaje en que está expresada, por la cantidad de pruebas que sobrevive. Eso es muy interesante, el hecho de que nosotros siempre podemos pedirle a una verdad que sea capaz de sobrevivir ciertas pruebas a las que es sometida, o sea, ciertos intentos de falsificarla. Aunque si una verdad soporta un intento de falsificación y demuestra que no son exitosos los intentos de falsificación o de limitación de su valor, podemos decir que se trata de una gran verdad a la que probablemente le esperan muchos siglos de servicios valiosos que va a prestar a los hombres, pero todavía eso no demuestra que tenga un valor absoluto. Siempre se han producido tantas novedades científicas, como, por ejemplo, la valía de las grandes teorías físicas del mundo: de Newton a Einstein, y de Einstein a los que vienen después de él. Se trata de sistemas de saber que son probables, en el sentido de que deberían poder dar cuenta de todos los fenómenos a que nosotros tenemos acceso. La inteligencia moderna ha recibido la noticia de que el sistema de Newton se terminaba y se entraba en una teoría de la relatividad, que es un sistema, no heredero del otro, sino que hay allí un…”.

– Un quiebre…

“Un quiebre, un corte, una discontinuidad histórica, aunque no sea en todo, pero en mucho. De tal modo que la de la relatividad es otra cosa que la teoría de Newton, como teoría física de la totalidad, de lo real. La inteligencia moderna, lo más notable que ha hecho es declarar la historicidad de la ciencia física. La ciencia física es tan histórica como lo es la filosofía. O lo que ha hecho un tipo como Khun, que ha dicho que nosotros pasamos de una cierta…”.

– ¿Paradigma?

“De un paradigma a otro –si quiere usar esa palabra que, tal vez, no es la mejor idea, pero si da una idea–. Quiere decir que todo el pensamiento se ordena de otra manera. No es que declaremos que del paradigma anterior no era pensamiento, que era una vagancia errática de la ciencia física, no. Era un sistema de la ciencia física, con sus razones, su orden interno, con sus verdades y sus límites. Y otro paradigma abre, entonces, la posibilidad de una reordenación. A esa reordenación la llamamos, hoy día, una época histórica distinta. Un paradigma distinto implicaría una época histórica distinta. Ya hay, en la ciencia física, críticas a la teoría de la relatividad. Entonces a esto le podríamos llamar la *historicidad de las ciencias*. La idea ingenua de que las verdades científicas van formando un montoncito creciente de verdades definitivas… Todavía juzgan pensar de esa manera en el libro de la *Crisis*.

– Claro, que hay una suerte de progresión acumulativa dentro de las ciencias…

“Se piensa que las verdades científicas han llegado para quedarse. La idea de Khun no es tal cosa. Las ciencias especiales, la biología, la astronomía, la física, la teoría de la estructura de la materia, este saber que antes se daba por acumulativo –porque cada verdad científica se apilaba con todas las demás– hizo agua ahora. No existe. Se pasa a un orden diferente. Un pensador como Foucault, habla de la historicidad de las ciencias con toda tranquilidad, pues son tan teóricas como cualquier otra cosa que hacen los hombres –como la filosofía, la gastronomía, la psicología– en diferentes grados, eso sí. Porque cuando se afirma la historicidad general de todos los productos intelectuales de la inteligencia humana, conviene hacer diferencias: no es lo mismo un paradigma que es propio de una época dentro de la cual la verdad tiene ciertas exigencias, que otro de una época distinta donde las verdades ya no tienen las mismas exigencias. La idea de historicidad esta puesta bajo fuego. Hay quiebres, hay discontinuidad, hay cosas que se pierden, cosas que se ganan, que no tienen nada que ver unas con otras y que no están endeudadas tampoco entre ellas. De tal manera que la idea de progreso podría decir que la primera época es más elemental y que la segunda es más avanzada, pero no es así realmente. No hay un progreso. Es tanto lo que se pierde en el paso de la época antigua a una época más moderna –época en este sentido catastrófico del término– que lo único que se puede decir con responsabilidad es que son diferentes. No que son sucesivas y la segunda hereda todo lo bueno de la anterior y agrega otras cosas para dar paso a una tercera. Proyectar la idea ingenua de progreso –esto no quiere decir que uno no progrese en términos caseros, porque el progreso tiene una enorme importancia– sobre la historia, eso es fatal. O sea que, los conceptos no se pierden, pero hay que saber donde tienen su efectividad, su valor, y dónde no lo tienen”.

– Digamos, “en qué contexto su uso es apropiado y en cuál no”.

“Sí. Su uso es limitado. Sirve para hacer tal cosa y para otras no sirve nada. La noción de una sucesión histórica de paradigmas es un intento de negar tanto la continuidad como el progreso”.

– ¿Puede ser que con la idea de verdad suceda algo similar y que por eso se dé esta multiplicidad de verdades?

“Absolutamente, la idea de verdad está afectada profundamente con este tipo de historia catastrófica. Historia catastrófica, no en un sentido triste de la palabra, porque lo que emerge de nuevo no tiene porqué ser peor que lo que había antes. Lo que se pierde, se pierde. Es la ambición –que tenemos los hombres– de conservar las cosas buenas y deshacernos de las malas, esa que nos lleva a la idea de que nuestros hijos van a ser mejores que nosotros, ¡y para qué decir de nuestros tataranietos, que ya bordearán la perfección!”.

– Y centrándonos en el hecho de que la verdad depende del contexto en el cuál se origina ¿Cuál es, en su opinión, el principal problema que conlleva este hecho?

“El principal problema es que se renuncia a mucho. La verdad es un valor –si es que vamos a usar esa palabra tan mala, tan endeudada con el dinero– que nunca pierde del todo sus dimensiones religiosas y místicas. La idea de un descubrimiento de lo que estaba cubierto, o la idea de una revelación, lo que se ignoraba y que ahora se sabe. Es una idea que compromete tan profundamente el alma, el espíritu humano y el saber, que nos obliga a considerar la posibilidad de que nosotros no tengamos un alma tan promisoria como la que imaginamos, ni tengamos una capacidad espiritual tal. O sea, no solo la verdad sería –como decía Hegel– un fruto del trabajo del espíritu, el trabajo detrás del concepto definido, sino que nosotros negamos que seamos capaces de realizar este trabajo. Estamos negando ser eso que esperábamos ser, que somos seres productivos espiritualmente. No se niega solo el producto, se degrada también la facultad de producir. O sea que, al reducir la duración, los alcances y la pureza de la verdad el hombre se infiere, a sí mismo, una herida muy grave. No solo negaríamos ser capaces de producir verdades de un valor absoluto, que valgan de una vez para siempre y para todo el mundo, sino que, verdaderamente, el negar esa posibilidad es disminuirnos a nosotros mismos. Es un sacrificio en el sentido místico de la palabra. Digamos, uno se infiere una herida a nivel de su capacidad creativa. Y cuando uno se infiere una herida de ese tipo, siempre corre el peligro de desanimarse completamente. Existe muy poca gente que no se deje afectar en su capacidad de trabajar, de producir, de inventar y de descubrir, si antes ha estado tratando de disminuir la pretensión de todas esas facultades”.

– ¿En ese caso, cuando se advierte que la finalidad que se impone uno carece de sentido, se cuestiona a sí mismo?

“Uno se autoinflige una herida. No solo limita el producto de que es capaz, sino que se inflige una rebaja en la consideración que tiene de sí mismo. Son pasos que ponen en peligro eso que uno es, lo que aspira. Por eso digo, son en realidad negaciones que afectan la relación consigo mismo, aun cuando, en este caso, el conocimiento es central. Es obvio que el cuestionamiento de la verdad afecta la condición del hombre. En ese sentido es una cosa que ha pasado y que es muy seria. En general, la renuncia a la posibilidad de hacer algo como un sistema filosófico que tenga éxito en explicarlo todo de una manera irrefutable –que ha sido el ideal de los filósofos sistemáticos a lo largo de toda la historia– es como nacer con la capacidad de caminar y cortarse las piernas, en cuanto a que el sujeto activo que descubre las verdades trabajando y luchando contra la confusión, la mentira, el ocultamiento y todas las cosas que hacen difícil encontrar la verdad, de repente descubre que lo que puede encontrar tiene otro alcance distinto a lo que él creía en un principio, y eso es como recibir un mazazo en la cabeza bastante grave”.

– Desde ese punto de vista, no solo se opta por aquello que parece más lógico sino que se piensa: “no hay una verdad absoluta, de modo que no la busquemos

y, además, tampoco utilicemos esta facultad de la que disponíamos para alcanzarla". Se coartan muchos niveles.

"Muchos niveles. Cuando la conclusión es que nosotros dependemos de la verdad –aun cuando se trate solo de verdades limitadas– queremos decir que ella es un valor sin el cual la vida no vale la pena. Igual podemos decir que aunque la filosofía –concebida como disciplina que conduce a enunciar un sistema universal de verdades irrefutables, lógicamente encadenadas entre ellas, etc.–, nos convenza de que no está en nuestra capacidad lograr eso, igual la verdad es algo sagrado para nosotros. No podemos prescindir de ella".

– ¿Independiente del carácter que tenga?

"Independientemente de la capacidad que tengamos de formalizar esto en la forma de un edificio indestructible, de una vez para siempre. El estilo de la verdad física tradicional era ese. Cada uno de estos grandes edificios de verdad absoluta tenía, extrañamente, la firma al pie de un hombre como nosotros –glorioso y todo lo que se quiera, con estatuas en las bibliotecas–, pero era muy rara esa combinación. Porque si usted realmente levanta un edificio de ese tipo ¿por qué lo tiene que firmar con su nombre, donde no le agrega nada? Y sin embargo, todos los filósofos firmaron ese edificio con su nombre. Y después se murieron, como cualquier mortal. Hay ahí una cosa, hay una triste imitación del dios creador que hizo el mundo, que –según Leibniz– hizo lo mejor que pudo".

– El mejor de los mundos posibles…

"Exactamente. Y ni siquiera lo firmó, ¿verdad? Estos metafísicos que se proponían todos… Incluso Wittgenstein, en la Primera Guerra Mundial, anduvo trayendo en su mochila el *Tractatus* redactado y al final de aquella obra, dice: 'este libro, bien entendido, resuelve todos los problemas de la filosofía' ¡En ochenta páginas! Todavía hay un genio filosófico que está dispuesto a decirnos las grandes verdades a comienzos del siglo xx. Ya en el año '30 el no creía en eso, por eso hace una filosofía bastante distinta de la que está ejemplificada en el *Tractatus*, se da cuenta de que ese no es el camino".

Traducción // Translation

Tras la estela de los ataques de París, la izquierda debe abrazar sus radicales raíces occidentales

Slavoj Žižek

Traducción de

Jorge Fernández Gonzalo[Φ]

U. Autónoma de Madrid, España

Recepción: 07.12.2015 Aceptación 15.12.2015

En el primer semestre de 2015, Europa estaba preocupada por los movimientos de emancipación radical (Syriza y PODEMOS), mientras que en el segundo semestre la atención se centró en el tema "humanitario" de los refugiados. La lucha de clases fue literalmente reprimida y sustituida por el tema liberal-cultural de la tolerancia y la solidaridad. Con los asesinatos terroristas de París el viernes 13 de noviembre, incluso este tema (que todavía se refiere a las grandes cuestiones socioeconómicas) ahora está eclipsado por la simple oposición de todas las fuerzas democráticas atrapadas en una guerra sin cuartel con las fuerzas del terror.

Es fácil imaginar lo que seguirá: búsqueda paranoica de los agentes de ISIS entre los refugiados. (Los Media ya han informado alegremente de que los terroristas entraron en Europa a través de Grecia en calidad de refugiados). Las principales víctimas de los ataques terroristas en París serán los propios refugiados, y los verdaderos ganadores, detrás de los lugares comunes al estilo de *Je suis Paris*, serán simplemente los partidarios en ambos frentes de la guerra total. Así es como debemos *realmente* condenar los asesinatos de París: no sólo participando en muestras de solidaridad contra el terrorismo, sino insistiendo en una simple pregunta: *cui bono* (¿en beneficio de quién?).

No debemos tratar de llevar a cabo una "comprensión más profunda" de los terroristas de ISIS (en el sentido de "sus deplorables actos son sin embargo reacciones a las brutales intervenciones europeas"); deben caracterizarse como lo que son: la

[Φ] Jorge Fernández (Madrid, 1982) es Doctor en Filología Hispánica por la UCM y Doctorando en la UAM con una tesis sobre Slavoj Žižek. Además, es autor de seis ensayos y de cinco poemarios, por los que ha obtenido diferentes premios. Entre sus trabajos más destacados se encuentra *Filosofía zombi* (Finalista del premio Anagrama, 2011), *Pornograffiti. Cuerpo y disidencia* (2014), *Pixelar a Platón* (2015) y *Homo Public. Economías del Yo en la Era Internet* (2015, Premio Fray Luis de León). Ha traducido la poesía de Baudelaire y Rimbaud en la editorial Lapsus Calami. Contacto: jfgvk@hotmail.com

contrapartida islamo-fascista de los racistas europeos anti-inmigrantes —ambos son las dos caras de la misma moneda. Vamos a traer de vuelta la lucha de clases —y la única manera de hacerlo es insistir en la solidaridad mundial de los explotados. El callejón sin salida en que se encuentra el capitalismo global es cada vez más palpable. ¿Cómo salir de él? Fredric Jameson ha propuesto recientemente la militarización mundial de la sociedad como modo de emancipación: los movimientos de base democráticamente motivados están en apariencia condenados al fracaso, así que quizá lo mejor sea romper con el círculo vicioso del capitalismo global a través de la "militarización", lo que significa la suspensión del poder de autorregulación de las economías. Tal vez la crisis en curso de los refugiados en Europa ofrece la oportunidad de probar esta opción.

Cuanto menos, está claro que lo que se necesita para detener el caos es la coordinación y la organización a gran escala, que incluye, pero no se limita a, centros de acogida cerca de los lugares en crisis (Turquía, Líbano, la costa de Libia), el transporte de quienes tienen su entrada concedida a las estaciones europeas de paso, y su redistribución entre los asentamientos potenciales. El ejército es el único agente que puede llevar a cabo una gran tarea de una manera organizada. Afirmar que otorgar un papel a los militares huele a estado de emergencia es redundante. Cuando tienes decenas de miles de personas que pasan por zonas densamente pobladas sin organización alguna, tienes ya un estado de emergencia —y ahora estamos ante un estado de emergencia que cruza Europa. Por lo tanto, es una locura pensar que un proceso de este tipo vaya a relajarse por sí solo. Por lo menos, los refugiados necesitan disposiciones y atención médica.

Tomar el control de la crisis de refugiados significará romper los tabúes de izquierda. Por ejemplo, el derecho a la "libre circulación" se debe limitar, no por otra razón que por el hecho de que no existe entre los propios refugiados, cuya libertad de movimiento depende ya de su clase. Por tanto, los criterios de aceptación y asentamiento tienen que ser formulados de una forma clara y explícita en cuanto a quiénes y a cuántos aceptar, dónde reubicarlos, etc. La gracia consiste aquí en encontrar el camino intermedio entre respetar los deseos de los refugiados (tener en cuenta sus deseos de trasladarse a países en los que ya tienen parientes, etc.) y las capacidades de los diferentes países.

Otro tabú que debe abordarse concierte a las normas y reglas. Es un hecho que la mayoría de los refugiados proceden de una cultura que es incompatible con las nociones de Europa occidental de los derechos humanos. La tolerancia como solución (el respeto mutuo hacia las sensibilidades de cada uno) obviamente no funciona: a los musulmanes fundamentalistas les resulta *imposible soportar* nuestras imágenes blasfemas y nuestro humor imprudente, que consideramos una parte de nuestras libertades. A los liberales occidentales, asimismo, les resulta *imposible soportar* muchas de las prácticas de la cultura musulmana.

En resumen, las cosas estallan cuando los miembros de una comunidad religiosa consideran *el modo de vida de otra comunidad* como una blasfemia o como algo

perjudicial, constituya o no un ataque directo a su religión. Este es el caso de los extremistas musulmanes que atacan a los gais y lesbianas en los Países Bajos y Alemania, y es el caso de los ciudadanos franceses tradicionales que ven a una mujer cubierta con burka como un ataque a su identidad francesa, lo cual es exactamente la causa de que les resulte *imposible permanecer en silencio* cuando se encuentran entre ellos con una mujer cubierta.

Para frenar esta tendencia, hay que hacer dos cosas. En primer lugar, la formulación de un conjunto mínimo de normas obligatorias para todo el mundo que incluye la libertad religiosa, la protección de la libertad individual frente a la presión del grupo, los derechos de las mujeres, etc., sin temor de que este tipo de normas aparezcan con "eurocéntricas". en segundo lugar, y dentro de estos límites, insistir incondicionalmente en la tolerancia hacia las diferentes formas de vida. Y si las normas y la comunicación no funcionan, entonces el peso de la ley debe ser aplicado en todas sus formas.

Otro tabú que debe ser superado implica a la equiparación de cualquier referencia a la herencia emancipatoria europea con el imperialismo cultural y el racismo. A pesar de la responsabilidad (parcial) de Europa por la situación de los refugiados que están huyendo, ha llegado la hora de dejar atrás los mantras izquierdistas que critican el eurocentrismo.

Las lecciones del mundo "post 11-S" son que el sueño de Francis Fukuyama de la democracia liberal mundial llega a su fin y que, a nivel de la economía mundial, el capitalismo corporativo ha triunfado en todo el mundo. De hecho, los países del Tercer Mundo que abrazan este orden mundial son los que ahora crecen a un ritmo espectacular. La máscara de la diversidad cultural se sustenta por el universalismo real del capital global; aún más si el suplemento político del capitalismo global se basa en los llamados "valores asiáticos".

El capitalismo global no tiene ningún problema en acomodarse a una pluralidad de religiones locales, culturas y tradiciones. Así pues, la ironía del anti-eurocentrismo es que, en nombre de la lucha contra el colonialismo, uno critica a Occidente en el momento histórico en el que el capitalismo global ya no necesita los valores culturales occidentales para funcionar correctamente. En resumen, se tiende a rechazar los valores culturales occidentales en el mismo momento en que, reinterpretados críticamente, muchos de esos valores (igualitarismo, los derechos fundamentales, la libertad de la prensa, el Estado de bienestar, etc.) pueden servir como un arma contra la globalización capitalista. ¿Acaso ya olvidamos que toda la idea de la emancipación comunista según lo previsto por Marx posee un trasfondo "eurocéntrico"?

El siguiente tabú que vale la pena dejar atrás es que cualquier crítica del derecho islámico es un ejemplo de "islamofobia". Basta ya de este miedo patológico de muchos izquierdistas liberales occidentales por ser considerado culpable de islamofobia. Por ejemplo, Salman Rushdie fue denunciado por provocar innecesariamente a los musulmanes y por ser, por tanto (en parte, por lo menos), responsable de la fatwa, condenándolo a muerte. El resultado de tal postura es lo que

uno puede esperar en estos casos: cuanto más se regocijan en su culpabilidad los liberales izquierdistas occidentales, más son acusados por los fundamentalistas musulmanes de ser unos hipócritas que tratan de ocultar su odio hacia el Islam.

Este estado de cosas reproduce perfectamente la paradoja del superyó: cuanto más obedeces lo que la agencia pseudo-moral del sádico y primitivo superyó te exige, más culpable eres de masoquismo moral y de identificarte con el agresor. De este modo, es como si cuanto más tolerases el fundamentalismo islámico, más fuerte fuera su presión sobre ti.

Y uno puede estar seguro de que lo mismo vale para la afluencia de inmigrantes: cuanto más abierta a ellos esté la Europa occidental, mayor será su sentimiento de culpa por no haber aceptado aún más de ellos. Nunca habrá suficiente. Y con los que están aquí, cuanta más tolerancia muestre uno hacia su forma de vida, más culpable se sentirá por no haber sido lo suficientemente tolerante.

La economía política de los refugiados: el capitalismo global y la intervención militar

Como estrategia a largo plazo, debemos centrarnos en lo que uno no puede dejar de llamar "la economía política de los refugiados", que significa centrarse en las causas últimas que subyacen a la dinámica del capitalismo global y las intervenciones militares. El desorden presente debe ser entendido como el verdadero rostro del Nuevo Orden Mundial. Consideremos la crisis alimentaria que azota ahora el mundo "en vías de desarrollo". Nada menos que Bill Clinton dejó claro en sus comentarios durante una reunión de la ONU en 2008 con motivo del Día Mundial de la Alimentación, que la crisis alimentaria en muchos países del Tercer Mundo no se puede achacar a los sospechosos habituales, como la corrupción, la ineficiencia y el intervencionismo de estado: la crisis es directamente dependiente de la globalización de la agricultura. La esencia del discurso de Clinton fue que la crisis alimentaria mundial de hoy muestra cómo "todos la pifiaron, incluyéndome a mí cuando yo era presidente", mediante el tratamiento de los cultivos alimenticios como mercancía y no como un derecho fundamental de los pobres del mundo.

Clinton fue muy claro al situar la culpa no en los estados individuales o gobiernos, sino en los Estados Unidos y las políticas globales a largo plazo de la UE llevadas a cabo durante décadas por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y otras instituciones económicas internacionales. Tales políticas presionaron a los países africanos y asiáticos para disminuir los subsidios gubernamentales en fertilizantes, semillas mejoradas y otros insumos agrícolas. Esto permitió que la tierra de mayor calidad se utilizará para los cultivos de exportación, lo que efectivamente comprometió la autosuficiencia de los países. La integración de la agricultura local en la economía mundial fue el resultado de tales "ajustes estructurales", y el efecto fue devastador. Los agricultores fueron expulsados de sus tierras y empujados a tugurios equipados para la explotación laboral, mientras que los países tenían que depender cada vez

más de los alimentos importados. De esta manera, se mantuvieron en una dependencia poscolonial y se hicieron cada vez más vulnerables a las fluctuaciones del mercado. Por ejemplo, los precios del grano se dispararon el año pasado en países como Haití y Etiopía, los cuales exportan cultivos para los biocombustibles y, en consecuencia, matan de hambre a su población.

Para abordar estos problemas adecuadamente, habría que inventar nuevas formas de acción colectiva a gran escala; ni la intervención estatal habitual ni la muy elogiada auto-organización local pueden hacer el trabajo. Si no se resuelve el problema, debe considerarse seriamente la posibilidad de que nos estemos acercando a una nueva era del apartheid en la que partes aisladas y con abundancia de recursos serán separadas de las zonas en permanente estado de guerra y de hambruna. ¿Qué deben hacer las personas en Haití y otros lugares con escasez de alimentos? ¿Es que no tienen pleno derecho a rebelarse violentamente? ¿O a convertirse en refugiados? A pesar de todas las críticas de la economía neo-colonialista, todavía no somos plenamente conscientes de los efectos devastadores del mercado mundial en muchas economías locales.

En cuanto a las intervenciones militares abiertas (y no tan abiertas), los resultados han sido referidos con suficiente frecuencia: Estados fallidos. No hay refugiados sin ISIS y ningún ISIS sin la ocupación estadounidense de Irak, etc. En una sombría profecía realizada antes de su muerte, el coronel Muammar Gaddafi dijo: "Ahora escuchen, gente de la OTAN. Ustedes están bombardeando un muro, que se situó en el camino de la migración africana a Europa y en el camino de los terroristas de Al Qaeda. Este muro fue Libia. Estáis rompiéndolo. Sois idiotas, y vais a arder en el infierno para miles de inmigrantes procedentes de África". ¿No estaba declarando lo obvio?

La historia de Rusia, que básicamente elabora Gadafi, tiene su parte de verdad, a pesar del obvio sabor a pasta a la puttanesca. Boris Dolgov, de la Fundación de Cultura Estratégica con sede en Moscú, dijo a la TASS (agencia de noticias soviética):

> Que la crisis de los refugiados es un resultado de las políticas de los Estados Unidos de Europa es evidente a simple vista. (...) La destrucción de Irak, la destrucción de Libia y los intentos de derrocar a Bashar Assad en Siria a manos de islamistas radicales —de esto es de lo que tratan las políticas de la UE y los Estados Unidos, y los cientos de miles de refugiados son el resultado de esa política.

Del mismo modo, Irina Zvyagelskaya, del departamento de estudios orientales del Instituto Estatal de Relaciones Internacionales de Moscú, dijo a la TASS:

> La guerra civil en Siria y las tensiones en Irak y Libia siguen alimentando el flujo de migrantes, pero esa no es la única causa. Estoy de acuerdo con aquellos que ven los acontecimientos actuales como una tendencia hacia otro reasentamiento masivo de los pueblos, que dejan a los países más débiles con economías ineficaces. Hay problemas sistémicos que obligan a las

> personas a abandonar sus casas y a lanzarse a la carretera. Y la legislación europea liberal permite a muchos de ellos no sólo quedarse en Europa, sino también vivir allí de beneficios sociales sin buscar empleo.

Y Yevgeny Grishkovets, el autor, dramaturgo y director de escena rusa, escribiendo en su blog, concluye que:

> Estas personas están agotadas, enojadas y humilladas. No tienen ni idea de los valores europeos, estilos de vida, tradiciones, el multiculturalismo o la tolerancia. Ellos nunca estuvieron de acuerdo con las leyes europeas. (...) Nunca se sentirán agradecidos hacia las personas cuyos países se las han arreglado para introducirles en este tipo de problemas, ya que los mismos estados convirtieron antes sus propios países de origen en un baño de sangre. (...) Angela Merkel promete que la sociedad alemana moderna y Europa está preparada para los problemas. (...) ¡Eso es una mentira y una tontería!

No obstante, aunque en general hay algo de verdad en todo esto, no se debe saltar de esta generalidad al hecho empírico de los refugiados que desembarcan en Europa y aceptar simplemente toda la responsabilidad. La responsabilidad es compartida. En primer lugar, Turquía está jugando un juego político bien planificado (luchando oficialmente contra ISIS, pero bombardeando a los kurdos, quienes están realmente luchando contra ISIS). Luego tenemos la división de clases en el propio mundo árabe (los ultra-ricos de Arabia Saudita, Kuwait, Qatar y Emiratos casi no aceptan refugiados). ¿Y qué pasa con Irak, con sus decenas de miles de millones de las reservas de petróleo? ¿Cómo, fuera de todo este embrollo, emerge un flujo de refugiados?

Lo que sí sabemos es que una compleja economía de transporte de refugiados está haciendo millones y millones de dólares en ganancias. ¿Quién está financiándola y racionalizándola? ¿Dónde están los servicios de inteligencia europeos? ¿Están explorando este submundo oscuro? El hecho de que los refugiados se encuentren en una situación desesperada de ninguna manera excluye el hecho de que su flujo hacia Europa es parte de un proyecto bien planificado.

Claro, Noruega existe

Permítanme dirigirme a mis llamados críticos de izquierda que encuentran problemática mi ruptura con los mencionados tabúes en artículos publicados en el *London Review of Books* y en *In These Times*. Nick Riemer, escribiendo en *Jacobin*, condena el "sinsentido reaccionario" que yo estoy "promoviendo":

> Debería ser obvio para Zizek que Occidente no puede intervenir militarmente en una forma que evite las "trampas neocoloniales del pasado reciente." Los refugiados, por su parte, no son caminantes en territorio de otra persona, dados sólo al sufrimiento y, como tales, objetos de "hospitalidad". Independientemente de las costumbres que traen consigo, deberían disfrutar de los mismos derechos que los miembros de las diversas comunidades que

> conforman Europa —un pluralismo totalmente ignorado en la asombrosa referencia de Zizek a un único "occidental modo de vida europeo ".

La afirmación que subyace a este punto de vista es mucho más fuerte que la de Alain Badiou *qui est ici est d'ici* (los que están aquí son de aquí); es más algo así como *qui veut venir ici est d'ici* (los que quieren venir aquí son de aquí). Pero incluso si lo aceptamos, es Riemer quien ignora completamente los matices de mi observación: por supuesto "que deberían disfrutar de los mismos derechos que los miembros de las diversas comunidades que conforman Europa", pero ¿qué son exactamente esos "mismos derechos" que los refugiados deberán disfrutar?

Mientras Europa está ahora luchando de lleno por los derechos de los gais y de la mujer (el derecho al aborto, los derechos de las parejas casadas del mismo sexo, etc.), ¿deben estos derechos extenderse también a los gais y a las mujeres entre los refugiados, incluso si están en conflicto con "las costumbres que traen consigo" (ya que a menudo es obviamente así)? Y este aspecto debería en modo alguno ser descartado como marginal: de Boko Haram a Robert Mugabe y a Vladimir Putin, la crítica anti-colonialista de Occidente aparece cada vez más como el rechazo de la confusión occidental "sexual" y como la demanda de volver a la jerarquía sexual tradicional.

Soy, por supuesto, muy consciente de cómo la exportación inmediata del feminismo occidental y de los derechos humanos individuales puede servir como una herramienta ideológica y económica del neocolonialismo (todos recordamos cómo algunas feministas estadounidenses apoyaron la intervención de los Estados Unidos en Irak como una forma de liberar a las mujeres, cuando el resultado es exactamente el opuesto). Pero estoy totalmente en desacuerdo con extraer de aquí la conclusión de que la izquierda occidental debe llevar a cabo un "compromiso estratégico", mientras tolero en silencio "costumbres" humillantes hacia las mujeres y los gais en nombre de la "principal" lucha antiimperialista.

Junto con Jürgen Habermas y Peter Singer, Reimer me acusa luego de apoyar "una visión elitista de la política —la clase política ilustrada frente a una población racista e ignorante." Cuando leí esto, de nuevo, ¡no podía creer lo que veía! ¡Como si no hubiera escrito páginas y páginas para criticar a la élite política liberal precisamente europea! En cuanto a la "población racista e ignorante", tropezamos aquí sobre otro tabú izquierdista: sí, por desgracia, gran parte de la clase obrera en Europa es racista y anti-inmigrante, un hecho que de ninguna manera debe ser despachado como resultado de la manipulación de una clase de trabajo esencialmente "progresista".

La crítica final de Riemer es: "la fantasía de Zizek de que los refugiados representan una amenaza para la 'forma de vida' 'occidental' que puede ser remediada por mejores formas de "intervención" militar y económica en el extranjero es la ilustración más clara de cómo las categorías en las que el análisis es realizado puede abrir la puerta a la reacción". En cuanto al peligro de las intervenciones militares, soy muy consciente de ello, y también considero casi imposible una intervención justificada. Pero cuando hablo de la necesidad del cambio económico radical no pretendo por

supuesto algún tipo de "intervención económica" en paralelo con la intervención militar, sino una transformación radical a fondo del capitalismo global que debe comenzar en el propio Occidente desarrollado. Toda auténtica izquierda sabe que esta es la única verdadera solución —sin él, Occidente desarrollado seguirá devastando países del Tercer Mundo, y cuidando ruidosa y caritativamente de sus pobres.

En una línea similar, Sam Kriss hace una crítica especialmente interesante, ya que él también me acusa de no ser un verdadero lacaniano:

> Es incluso posible argumentar que los migrantes son más europeos que la propia Europa. Zizek se burla el deseo utópico para una Noruega que no existe, e insiste en que los migrantes deben permanecer donde son enviados. (No parece ocurrírsele que los que tratan de llegar a un determinado país podrían tener miembros de la familia allí, o ser capaces de hablar el idioma, impulsados precisamente por el deseo de integrarse. Pero ¿no es este precisamente el funcionamiento del Objeto a [el objeto inalcanzable del deseo]? ¿Qué tipo de lacaniano le dice a alguien que deben efectivamente abandonar su deseo de algo sólo porque no es posible? ¿O los migrantes no son dignos del lujo de una mente inconsciente?) En Calais, los migrantes que tratan de llegar al Reino Unido protestaron contra sus condiciones con pancartas que exigían "libertad de movimiento para todos". A diferencia de la igualdad racial o de género, la libre circulación de personas a través de fronteras nacionales es un valor europeo supuestamente universal que ha sido en realidad implementado, pero, por supuesto, sólo para los europeos. Estos manifestantes pusieron un mentís a cualquier reclamación por parte de Europa de ser la defensa de los valores universales. Zizek sólo puede articular el "modo de vida" europea en términos de generalidades vagas y trascendentes, pero aquí está en carne viva. Si el desafío de la migración es uno de los universalismos europeos contra el retroceso y el represivo particularismo, entonces el particularismo está del todo del lado de Europa. (...) "La inexistencia de Noruega" no es un análisis teórico, es la palabra amable de un sincero consejo en el oído de la clase burocrática europea, una que no está particularmente interesada en Lacan. A pesar de su insistencia en la "transformación económica radical", esta estructura epistolar asegura que este cambio está, por el momento, en su totalidad fuera de lugar. De ahí la insistencia en que no hay, ni puede haber, una Noruega. Los capitalistas no tienen la intención de hacer una, y Zizek no tiene intención de hacer frente a los que pudieran. A lo que la respuesta marxista debe ser que si no hay Noruega, entonces vamos a tener que construirla nosotros mismos.

"Los migrantes son más europeos que la propia Europa" es una vieja tesis de izquierda que yo también he utilizado a menudo, pero uno tiene que especificar acerca de lo que significa. En la lectura de mi crítico, significa migrantes que actualizan el principio de "libertad de movimiento para todos" —Más seriamente que Europa. Pero, de nuevo, uno tiene que ser preciso aquí. No hay "libertad de movimiento" en el

sentido de libertad para viajar, y la "libertad de movimiento" más radical en el sentido de libertad para establecerse en cualquier país que quiera. Pero el axioma que sostiene a los refugiados en Calais no es sólo la libertad para viajar, sino algo más como "Toda persona tiene derecho a establecerse en cualquier otra parte del mundo, y el país al que se trasladan tiene que ofrecerles cobijo". La UE garantiza (más o menos) este derecho para sus miembros, y exigir la globalización de este derecho es lo mismo que la demanda de ampliar la UE para el mundo entero.

La actualización de esta libertad supone nada menos que una revolución socio-económica radical. ¿Por qué? Están surgiendo nuevas formas de apartheid. En nuestro mundo global, los productos circulan libremente, pero no las personas. Los discursos sobre los muros porosos y la amenaza de una inundación de extranjeros son un índice inherente de lo que hay de falso en la globalización capitalista. Es como si los refugiados quisieran extender la circulación libre y global de las materias primas a la gente, pero esto es actualmente imposible debido a las limitaciones impuestas por el capitalismo global.

Desde el punto de vista marxista, la "libertad de movimiento" se refiere a la necesidad del capital de una "libre" fuerza de trabajo, con millones de personas arrancados de su vida cotidiana para ser empleados en talleres clandestinos. El universo del capital se refiere a la libertad individual de movimiento de una manera inherentemente contradictoria: El capitalismo necesita individuos "libres" como mano de obra barata, pero al mismo tiempo necesita controlar su movimiento, ya que no puede permitirse el lujo de las mismas libertades y derechos para todos.

¿Está exigiendo la libertad radical del movimiento precisamente porque no existe, dentro del orden existente, un buen punto de partida para la lucha? Mi crítico admite la imposibilidad de la demanda del refugiado, sin embargo, afirma que es debido a su imposibilidad misma —a la vez que me acusa de ser un vulgar pragmático no-lacaniano. La parte sobre el *objeto a* como imposible, etc., es simplemente ridícula, un absurdo teórico. La "Noruega" a la que me refiero no es un *objeto a*, sino una fantasía. Los refugiados que quieren llegar a Noruega presentan un caso ejemplar de fantasía ideológica, una formación fantasmática que ofusca los antagonismos inherentes. Muchos de los refugiados quieren tener una parte del pastel y comérsela: Básicamente, esperan lo mejor del estado del bienestar occidental, pero conservando su modo de vida específico, aunque algunas de las principales características de su forma de vida son incompatibles con los fundamentos ideológicos del Estado de bienestar occidental.

A Alemania le gusta hacer hincapié en la necesidad de integrar a los refugiados cultural y socialmente. Sin embargo —y he aquí otro tabú que ha sido roto— ¿cuántos refugiados quieren realmente integrarse? ¿Qué pasa si el obstáculo a la integración no es simplemente el racismo occidental? (Por cierto, la fidelidad a la *objeto a* de ninguna manera garantiza la autenticidad del deseo, incluso una breve lectura de *Mein Kampf* deja claro que judíos eran el *objeto a* de Hitler, y desde luego se mantuvo fiel al proyecto de su aniquilación). Esto es lo que no funciona con la afirmación "si no

hay Noruega, entonces vamos a tener que construirla nosotros mismos" (sí, pero no va a ser la "Noruega" fantasmática que los refugiados están soñando).

Violencia ritualizada y fundamentalismo

En esta línea, en su ataque contra mí, Sebastian Schuller plantea la pregunta: "¿Va Zizek a ir ahora contra la PEGIDA (Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente)?"

El blog de Schuller incluso me atribuye una declaración que, por supuesto, yo nunca hice: "Yo no reconozco ninguna clase, sólo a los europeos" Lo que debemos hacer es ir más allá del cliché de los refugiados como proletarios con "nada que perder salvo sus cadenas" invadiendo la aburguesada Europa: hay división de clase en Europa, así como en Oriente Medio, y la pregunta clave es cómo estas diferentes dinámicas de clase interactúan.

Esto nos lleva al reproche de que, mientras que yo reclamo una crítica del lado oscuro del derecho islámico, callo en relación al lado oscuro del mundo europeo: "¿Y qué ocurre con las cruces en la escuela? ¿Qué pasa con el impuesto eclesiástico? ¿Qué con las diversas sectas cristianas y sus absurdas ideas morales? ¿Qué pasa con los cristianos que anuncian que los gays se abrasan en el infierno? "Este es un raro reproche: el paralelismo entre el fundamentalismo cristiano y el musulmán es un tema sobreanalizado en nuestros medios de comunicación (al igual que en mis libros).

Sea como fuere, vamos a recordar lo que ocurrió en Rotherham, Inglaterra: al menos 1.400 niños fueron sometidos a una explotación sexual brutal entre 1997 y 2013; niños de tan sólo 11 años fueron violados por varias personas, secuestrados, vendidos en otras ciudades, golpeados e intimidados; "rociados en gasolina y amenazados con ser prendido fuego, amenazados con armas de fuego, obligados a presenciar violentas violaciones y advertidos de que serían los siguientes si le contaban algo a alguien, como el informe oficial decía." Hubo tres investigaciones anteriores a esto que no condujeron a nada. Un equipo de investigación observó el temor entre personal del ayuntamiento a ser etiquetados como "racista" si perseguían el asunto. ¿Por qué? Los autores eran casi exclusivamente miembros de pandillas paquistaníes y sus víctimas (referidos por los autores como "basura blanca") fueron colegialas de raza blanca.

Las reacciones fueron predecibles. Principalmente a través de la generalización, en la izquierda muchos recurrieron a todas las estrategias posibles con el fin de difuminar los hechos. Exhibiendo su corrección política en el peor momento, los autores fueron vagamente designados como "asiáticos" en dos artículos de *The Guardian.* Se produjeron quejas. No se trataba de la etnia y la religión, sino más bien de la dominación del hombre sobre la mujer. ¿Quiénes somos nosotros, con nuestra iglesia pedófila y con Jimmy Savile, para adoptar una posición de superioridad moral contra una minoría victimizada? ¿Se puede imaginar una manera más eficaz para abrir el camino a la UKIP (Partido de la Independencia del Reino Unido) y

otros populistas anti-inmigrantes que explotan las preocupaciones de la gente común?

Lo que no se reconoce aquí es que esa lucha contra el racismo es en efecto una forma de racismo encubierto, ya que se trata con condescendencia a los paquistaníes, como seres moralmente inferiores que no cumplen con los estándares humanos normales.

Con el fin de salir de este callejón sin salida, se debe comenzar trazando un paralelismo entre los acontecimientos de Rotherham y la pedofilia en la Iglesia Católica. En ambos casos, se trata de una actividad colectiva organizada, e incluso ritualizada. En el caso de Rotherham, otro paralelismo puede ser incluso más pertinente. Uno de los efectos terribles de la no contemporaneidad de los distintos niveles de la vida social es el aumento de la violencia sistemática contra las mujeres. La violencia que es específica de un determinado contexto social no es una violencia al azar, sino sistemática, que sigue un patrón y transmite un mensaje claro. Aunque estábamos en lo correcto al aterrorizarnos ante las violaciones en grupo en la India, como Arundhati Roy señaló, la causa de la reacción moral unánime fue que los violadores eran pobres y de los estratos más bajos. Sin embargo, el eco mundial de la violencia contra la mujer es sospechosa, por lo que, tal vez, sería conveniente ampliar nuestra percepción e incluir otros fenómenos similares.

Los asesinatos en serie de mujeres en la frontera de Ciudad Juárez no son sólo patologías particulares, sino una actividad ritualizada, parte de la subcultura de las pandillas locales y dirigida contra mujeres jóvenes solteras que trabajan en nuevas fábricas de montaje. Estos asesinatos son casos claros de reacción machista a la nueva clase de mujeres que trabajan de forma independiente: La dislocación social debido a la industrialización y la modernización rápida provoca una reacción brutal en los hombres que sufren este desarrollo como una amenaza. Y la característica crucial en todos estos casos es que el acto criminal violento no es un estallido espontáneo de la energía brutal primitiva que rompe las cadenas de las costumbres civilizadas, sino algo aprendido, impuesto desde el exterior, ritualizado y parte de la sustancia simbólica colectiva de una comunidad. Lo que está reprimida por la "inocente" mirada pública no es la cruel brutalidad del acto, sino precisamente su carácter "cultural" y ritualizado como costumbre simbólica.

La misma lógica socio-ritual perversa es la que está operando cuando representantes de la Iglesia católica insisten en que estos casos intercontinentales de pedofilia, a pesar de lo deplorables que son, constituyen un problema interno de la Iglesia, para, a continuación, mostrar gran renuencia a colaborar con la policía en su investigación. Los representantes de la Iglesia están, en cierto modo, en lo correcto. La pedofilia de los sacerdotes católicos no es algo que simplemente se refiere a las personas que accidentalmente (léase de forma privada privada) acabaron eligiendo la profesión de sacerdote. Es un fenómeno que preocupa a la Iglesia Católica como institución, y está inscrito en su mismo funcionamiento como institución socio-simbólico. No se refiere al inconsciente "privado" de las personas, sino al

"inconsciente" de la propia institución. No es algo que sucede porque la institución tiene que acomodarse a las realidades patológicas de la vida libidinal con el fin de sobrevivir, sino algo que la propia institución necesita para reproducirse. Uno puede imaginar un sacerdote (no pedófilo) "hetero" que, después de años de servicio, se involucra en la pedofilia, porque la lógica misma de la institución le seduce a hacerlo. Tal *inconsciente institucional* designa el contenido reprimido que, precisamente como reprimido, sostiene la institución pública. (En el ejército de Estados Unidos, este contenido reprimido consta de los obscenos rituales sexualizados de las novatadas que ayudan a mantener la solidaridad de grupo.) En otras palabras, no se trata simplemente de que, por razones conformistas, la Iglesia intente silenciar los escándalos pedófilos embarazosos: En su propia defensa, la Iglesia defiende su íntimo secreto obsceno. La identificación de uno mismo con este lado secreto es clave para la identidad misma de un sacerdote cristiano: Si un sacerdote serio (no sólo en un sentido retórico) denuncia estos escándalos se excluye de ese modo a sí mismo de la comunidad eclesiástica. Ya no es "uno de nosotros". Del mismo modo, cuando un habitante del sur de Estados Unidos en la década de los años veinte denunciaba el KKK a la policía se excluía a sí mismo de su comunidad por traicionar su solidaridad fundamental.

Debemos acercarnos a los eventos de Rotherham exactamente de la misma manera, ya que se trata del "inconsciente político" de la juventud musulmana paquistaní. El tipo de violencia en el trabajo no es la violencia caótica sino la violencia ritualizada con contornos ideológicos precisos. Un grupo de jóvenes, que se ve a sí mismo como marginados y subordinados, se vengó de las chicas de clase baja del grupo predominante. Es totalmente legítimo plantear la cuestión de si existen características en su religión y cultura que abren el espacio para la brutalidad contra las mujeres sin culpar al Islam como tal (que no es más misógino que el cristianismo en sí). En muchos países y comunidades islámicas se puede observar consonancia entre la violencia contra la mujer, la subordinación de las mujeres y su exclusión de la vida pública.

Entre muchos grupos y movimientos fundamentalistas la estricta imposición de una diferencia sexual jerárquica ocupa el lugar más alto de su agenda. Pero simplemente debemos aplicar los mismos criterios en ambos lados (fundamentalistas cristianos e islámicos), sin temor de admitir a que nuestra crítica liberal-secular del fundamentalismo esté también manchada de falsedad.

La crítica del fundamentalismo religioso en Europa y los Estados Unidos es un viejo tema con variaciones infinitas. La misma omnipresencia del modo autocomplaciente con el que los intelectuales liberales se burlan de los fundamentalistas encubre el verdadero problema, que es la dimensión oculta de las diferencias de clase. La contrapartida de esta burla es la solidaridad patética con los refugiados y nuestra auto-humillación no menos falsa y patética. La verdadera tarea es construir puentes entre los "nuestros" y "sus" clases trabajadoras. Sin esta unidad (que incluye la crítica y la autocrítica de ambos lados), la propia lucha de clases retrocede a un choque de civilizaciones. Es por eso que otro tabú debe dejarse atrás.

Las preocupaciones y afanes de la llamada gente común afectada por los refugiados son a menudo descartadas como una expresión de prejuicios racistas, si no directamente de neofascismo. ¿Debemos realmente permitir a PEGIDA y compañía constituir la única vía abierta para ellos?

Curiosamente, el mismo motivo subyace a la "radical" crítica de izquierda de Bernie Sanders: lo que molesta a sus críticos es, precisamente, su contacto cercano con los pequeños agricultores y otras personas que trabajan en Vermont, que por lo general dan su apoyo electoral a los conservadores republicanos. Sanders está dispuesto a escuchar sus preocupaciones y cuidados, no despachándoles como basura blanca racista.

¿De dónde viene la amenaza?

Escuchar las preocupaciones de la gente común, por supuesto, de ninguna manera implica que uno debe aceptar la premisa básica de su postura de que las amenazas a su forma de vida vienen de fuera, de los extranjeros, del "otro". La tarea es más bien enseñarles a reconocer su propia responsabilidad respecto a su futuro. Para explicar este punto, vamos a tomar un ejemplo de otra parte del mundo.

La nueva película de Udi Aloni *Junction 48* se ocupa de la difícil situación de los jóvenes "palestinos israelíes" (palestinos descendientes de las familias que permanecieron en Israel después de 1949), cuya vida cotidiana implica una continua lucha en dos frentes: contra la opresión del Estado de Israel, así como presiones fundamentalistas desde el interior de su propia comunidad. El papel principal es interpretado por Tamer Nafar, un rapero palestino-israelí conocido por su música, en donde se burla de la tradición de los "crímenes de honor" hacia las niñas palestinas por parte de sus familias palestinas. Algo extraño sucedió a Nafar durante una reciente visita a los Estados Unidos. En la UCLA, después de que Nafar interpretara su canción protesta contra los "crímenes de honor", algunos estudiantes anti-sionistas le reprocharon el haber promovido la visión sionista de los palestinos como primitivos bárbaros. Añadieron que, si hay crímenes de honor, Israel es responsable de los mismos desde que la ocupación israelí mantiene a los palestinos en condiciones primitivas debilitantes. Aquí está la respuesta digna de Nafar: "Cuando me criticas, criticas en inglés a mi propia comunidad para impresionar a sus profesores radicales. Yo canto en árabe para proteger a las mujeres de mi propio barrio".

Un aspecto importante de la posición de Nafar es que no es sólo proteger a las niñas palestinas del terror familiar, sino que está permitiendo que luchen por sí mismas, que asuman el riesgo. Al final de la película de Aloni, después de que la chica decide actuar en un concierto contraviniendo los deseos de su familia, sus dos hermanos entran en la casa donde vive para llevar a cabo su asesinato por honor.

En la película de Spike Lee sobre *Malcolm X* hay un detalle maravilloso: Después de que Malcolm X da una charla en una universidad, una estudiante blanca se le acerca

y le pregunta qué puede hacer ella para ayudar en la lucha de los negros. Él responde: "Nada." El punto de esta respuesta no es que los blancos deberían simplemente no hacer nada. En cambio, deben primero aceptar que la liberación negra debe ser el trabajo de los negros por sí mismos, no es algo que les es dado a modo de regalo por los buenos liberales blancos. Sólo sobre la base de esta aceptación pueden hacer algo para ayudar a los negros. Ahí reside el acierto de Nafar: los palestinos no necesitan la ayuda paternalista de los liberales occidentales, y menos aún el silencio sobre los "crímenes de honor" como parte del "respeto" de la izquierda occidental a la manera palestina de vida. La imposición de valores occidentales como derechos humanos universales y el respeto a las diferentes culturas, independientemente de los horrores que aparecen a veces en estas culturas, son dos caras de la misma mistificación ideológica.

Con el fin de debilitar realmente la xenofobia patria contra amenazas externas, uno debe rechazar su misma premisa, a saber, que cada grupo étnico tiene su propia adecuada "Nativia." El 7 de septiembre de 2015, Sarah Palin dio una entrevista a la Fox News en el programa *Fox y Amigos*, presentado por Steve Doocey:

> "Me encantan los inmigrantes. Pero al igual que Donald Trump, yo sólo creo que tenemos demasiados en este país. Mexicano-americanos, asiático-americanos, y nativo-americanos están cambiando la mezcla cultural en los Estados Unidos lejos de lo que solía ser en los días de nuestros padres fundadores. Creo que deberíamos ir a algunos de estos grupos y tan sólo pedir educadamente: "¿Te importaría ir a casa? ¿Te importaría devolvernos nuestro país?"
>
> "Sarah, sabes que te adoro," intervino Doocey, "Y creo que eso es una gran idea con respecto a los mexicanos. Pero, ¿a dónde se supone que los nativos americanos deben ir? ¿Ellos realmente no tienen un lugar para empezar de nuevo?".
>
> Sarah respondió: "Bueno, yo creo que deberían volver a Nativia o dondequiera que vengan. La prensa liberal trata a los nativos americanos como si fueran dioses. Como si lo único que tuvieran fuera algún tipo de derecho automático a estar en este país. Pero yo digo que si no pueden aprender a bajar esos caballos y empezar a hablar estadounidense, entonces deben ser enviados a casa también"

Por desgracia, inmediatamente nos enteramos de que esta historia demasiado buena para ser verdad, era un engaño brillantemente realizado por el *Daily Currant.* Sin embargo, como se suele decir, "Incluso si no es verdad, está bien pensado" En su carácter ridículo, llevaba a cabo la fantasía oculta que sostiene la visión anti-inmigrante: en el caótico mundo global de hoy en día hay un "Nativia" al que adecuadamente pertenecen las personas que nos molestan. Esta visión se realizó en la Sudáfrica del *apartheid* en forma de territorios bantúes reservados a los habitantes negros. Los blancos sudafricanos crearon en los bantúes la idea de hacerlos independientes, asegurando así que los sudafricanos negros perderían sus derechos

de ciudadanía en las áreas controladas por los restantes blancos de Sudáfrica. Aunque los bantúes fueron definidos como los "habitantes originarios" de los pueblos negros de Sudáfrica, diferentes grupos negros fueron asignados a sus países de origen de una manera brutalmente arbitraria. Los bantúes accedieron al 13 por ciento de las tierras del país, cuidadosamente seleccionadas por no contener ninguna reserva de minerales (el resto de recursos importantes del país estaría entonces en manos de la población blanca). La Ley de Tierras Natales de la Ciudadanía Negra de 1970 designó formalmente a todos los sudafricanos negros como ciudadanos de los países de origen, incluso si vivían en la "Sudáfrica blanca", y cancelaron su ciudadanía sudafricana. Desde el punto de vista del *apartheid*, esta solución era ideal: los blancos poseían la mayor parte de la tierra, mientras que los negros fueron proclamados extranjeros en su propio país y tratados como trabajadores invitados que podrían, en cualquier momento, ser deportados de regreso a su "patria". Lo que debe llamar nuestra atención es la naturaleza artificial de todo este proceso. Varios grupos negros fueron de repente informados de que una parte poco atractiva y estéril de la tierra era su "verdadero hogar". Y hoy en día, incluso si un Estado palestino fuera a surgir en Cisjordania, no sería precisamente sino un mero Bantustán, cuya formal de "independencia" serviría al propósito de liberar al gobierno de Israel de cualquier responsabilidad por el bienestar de las personas que viven allí.

Pero hay que añadir que esta idea de que la defensa por parte del multiculturalista o del anti-colonialista de las diferentes "formas de vida" es también falsa. Tales defensas cubren los antagonismos inherentes a cada una de estas formas particulares de vida al justificar actos de brutalidad, sexismo y racismo como expresiones de una forma particular de vida que no tenemos derecho a medir con las formas extranjeras (es decir, con los valores occidentales). El discurso del presidente de Zimbabue, Robert Mugabe, en la asamblea general de la ONU es una típica defensa anticolonialista utilizada como justificación para una brutal homofobia:

> El respeto y la defensa de los derechos humanos es obligación de todos los estados, y está escrito en la Carta de las Naciones Unidas. En ninguna parte de la carta se deroga el derecho de unos a juzgar sobre otros, en el cumplimiento de esta obligación universal. En ese sentido, rechazamos la politización de este tema tan importante y la aplicación de un doble rasero para victimizar a los que se atreven a pensar y a actuar independientemente de los autodenominados políticos de nuestro tiempo. Estamos rechazando igualmente los intentos de prescribir "nuevos derechos" que son contrarios a nuestros valores, normas, tradiciones y creencias. ¡No somos gais! La Cooperación y el respeto por los demás serán avanzar en la causa de los derechos humanos en todo el mundo. Confrontación, difamación, y dobles raseros, no.

¿Qué quiere decir la enfática afirmación de Mugabe "¡No somos gais!" con respecto al hecho de que, por cierto, no *son* muchos los gais en Zimbabue? Esto significa, por supuesto, que los gais son reducidos a una minoría oprimida cuyos actos son a menudo criminalizados directamente. Pero puede entenderse la lógica subyacente: el

movimiento gay es percibido como el impacto cultural de la globalización, o dicho de otro modo, la globalización socava las formas sociales y culturales tradicionales, por lo que la lucha contra los gais se muestra como un aspecto de la lucha anticolonial.

¿No es esto lo mismo que ocurre con, digamos, Boko Haram? Para ciertos musulmanes, la liberación de la mujer aparece como la característica más visible del destructivo impacto cultural de la modernización capitalista. Por lo tanto, Boko Haram, que se puede traducir más o menos y de forma descriptiva como "la educación occidental [de las mujeres específicamente] está prohibida", puede percibirse a sí mismo como una vía para combatir el impacto destructivo de la modernización cuando impone la regulación jerárquica entre los dos sexos.

El enigma es el siguiente: ¿por qué los extremistas musulmanes, que, sin duda, fueron expuestos a la explotación, la dominación, y otros aspectos destructivos y humillantes del colonialismo, se dirigen a lo que es (para nosotros, por lo menos) la mejor parte de nuestro legado occidental de igualitarismo y libertades personales? La respuesta obvia podría ser que su objetivo está bien elegido: lo que hace al Occidente liberal tan insoportable es que no sólo practica la explotación y la dominación violenta, sino que, para colmo de males, presentan esta brutal realidad bajo la apariencia de su contrario: libertad, igualdad y democracia.

La defensa retrógrada de Mugabe de formas particulares de vida encuentra su imagen especular en lo que está haciendo Viktor Orban, el primer ministro de derecha de Hungría. El 3 de septiembre de 2015, se justificó el cierre de la frontera con Serbia como un acto de defensa de la Europa cristiana contra la invasión de los musulmanes. Fue el mismo Orban quien, a su vuelta en julio de 2012, dijo que debe construirse un nuevo sistema económico en Europa Central: "Y esperemos que Dios nos ayude y que no tengamos que inventar un nuevo tipo de sistema político en lugar de la democracia que tenga que ser introducido por el bien de la supervivencia económica. (...) La cooperación es una cuestión de fuerza, no de intención. Quizás hay países en los que las cosas no funcionan de esa manera, por ejemplo, en los países escandinavos, pero un pueblo de harapientos mesoasiáticos como el que tenemos sólo puede unirse por la fuerza ".

La ironía de estas líneas no se les escapó a algunos viejos disidentes húngaros: cuando el ejército soviético se trasladó a Budapest para aplastar la revuelta anticomunista de 1956, el mensaje enviado en varias ocasiones por los asediados líderes húngaros a Occidente fue: "Aquí estamos defendiendo Europa" (contra los comunistas asiáticos, por supuesto). Ahora, tras el derrumbe del comunismo, el gobierno cristiano-conservador dibuja como su principal enemigo a la democracia liberal occidental, consumista y multicultural, por la Europa occidental se mantiene hoy en pie, y pide un nuevo orden comunitario más orgánico para reemplazar la "turbulenta" democracia liberal de las últimas dos décadas. Orban ya expresó sus simpatías hacia los casos de "capitalismo con valores asiáticos" como la Rusia de Putin, por lo que si la presión europea sobre Orban continúa podemos imaginar fácilmente el mensaje que enviaría hacia el Este: "¡Aquí estamos

defendiendo Asia!" (Y, para añadir un giro irónico, hay en nuestros días, desde la perspectiva racista de Europa Occidental, húngaros no descendientes de los primeros hunos medievales —Atila es aún hoy un nombre común húngaro).

¿Existe una contradicción entre estos dos Orbans: Orban el amigo de Putin, que se resiente del occidente liberal-democrático, y Orban el defensor de la Europa cristiana? No la hay. Las dos caras de Orban proporcionan la prueba (si fuera necesario) de que la principal amenaza para Europa no es la inmigración musulmana sino sus defensores populistas anti-inmigración.

¿Y qué si Europa debe aceptar la paradoja de que su apertura democrática se basa en la exclusión; en otras palabras, "no hay libertad para los enemigos de la libertad", como Robespierre propuso hace tiempo? En principio, esto es, por supuesto, cierto, pero es aquí donde uno tiene que ser muy específico. En cierto modo, el asesino en masas de Noruega Andres Breivik tenía razón en su elección del destinatario: no atacó a los extranjeros, sino a los que están dentro de su propia comunidad, que eran demasiado tolerantes con los intrusos extranjeros. El problema no es los extranjeros, sino nuestra propia identidad (europea).

Aunque la actual crisis de la Unión Europea se muestra como una crisis económica y financiera, ésta es en su dimensión fundamental es una crisis *ideológico-política*. El fracaso de los referendos en relación con la constitución de la UE de hace un par de años sirvió como una señal clara de que los votantes perciben la Unión Europea como una unión económica "tecnocrática", carente de visión para movilizar a la gente. Hasta la reciente ola de protestas de Grecia a España, la única ideología capaz de movilizar a la gente ha sido la defensa anti-inmigrante de Europa.

Existe una idea circulando en el subsuelo de la decepcionada izquierda radical que es una reiteración más suave de la predilección por el terrorismo surgida a raíz del movimiento de 1968: la loca idea de que sólo una catástrofe radical (preferiblemente una ecológica) puede despertar a las masas y dar por lo tanto un nuevo impulso a la emancipación radical. La última versión de esta idea se refiere a los refugiados: solamente la afluencia de un enorme número de refugiados (y su decepción, ya que, obviamente, Europa no será capaz de satisfacer sus expectativas) puede revitalizar la izquierda radical europea.

Encuentro obscena a esta línea de pensamiento: a pesar de que tal desarrollo daría con seguridad un inmenso impulso a la brutalidad contra los inmigrantes, el aspecto verdaderamente enloquecido de esta idea es el proyecto de llenar el vacío de los proletarios radicales que faltan mediante la importación del extranjero, por lo que obtendríamos la revolución por medio de un agente revolucionario importado.

Esto, por supuesto, de ninguna manera implica que debemos contentarnos con el reformismo liberal. Muchos liberales de izquierda (como Habermas) que lamentan la disminución continua de la UE parecen idealizar su pasado: La "democrática" UE cuya pérdida lamentan nunca existió. Las políticas recientes de la UE, como las que imponen austeridad en Grecia, son sólo un intento desesperado por crear una Europa

apta para el nuevo capitalismo global. La habitual crítica de la Izquierda liberal de la UE —básicamente está bien, salvo por suponer un "déficit democrático"— revela la misma ingenuidad que los críticos de los países ex-comunistas que, básicamente, los apoyaron, a excepción de la queja sobre la falta de democracia: en ambos casos, el "déficit democrático" es y era una parte necesaria de la estructura global.

Pero en este punto soy aún más un escéptico pesimista. Cuando estaba respondiendo recientemente las preguntas de los lectores del *Süddeutsche Zeitung*, el principal diario alemán, sobre la crisis de refugiados, la cuestión que atrajo con mucho la mayor atención no concernía precisamente a la democracia, sino a un giro de la derecha populista: cuando Angela Merkel hizo el famoso llamamiento público invitando a cientos de miles de personas a Alemania, ¿cuál era su legitimación democrática? ¿Qué le otorgó el derecho de traer un cambio tan radical a la vida alemana sin consulta democrática? Mi posición aquí, por supuesto, no es apoyar a los populistas anti-inmigrantes, sino señalar claramente los límites de la legitimación democrática. Lo mismo ocurre con los que abogan por la apertura radical de las fronteras: ¿son conscientes de que, dado que nuestras democracias son democracias del Estado-nación, su demanda es igual a una suspensión democrática (por la imposición de un cambio gigantesco en el status quo de un país sin consulta democrática de su población)? (Su respuesta habría sido, por supuesto, que los refugiados deberían tener el derecho a votar, pero esto es claramente insuficiente, ya que esta es una medida que sólo puede ocurrir después de que los refugiados están integrados en el sistema político de un país). Surge un problema similar con los llamados a la transparencia de las decisiones de la UE: lo que temo es que, ya que en muchos países la mayoría de la población estaba en contra de la reducción de la deuda griega, hacer públicas las negociaciones de la UE haría que los representantes de estos países defendiesen aún más las difíciles medidas contra Grecia.

Nos encontramos aquí con el viejo problema: ¿qué pasa con la democracia cuando la mayoría se inclina a votar por leyes racistas y sexistas? No tengo miedo a la conclusión: las políticas emancipatorias no debe ser impuestas *a priori* por procedimientos formales democráticos de legitimación. No, la gente a menudo no sabe lo que quiere o no quiere lo que sabe, o simplemente quiere algo equivocado. No hay un atajo sencillo aquí.

Definitivamente, vivimos en tiempos interesantes.

Reseña // Book review
King, Patricia, González, Juan, González, Eduardo (Coord). *Ciencias cognitivas y filosofía. Entre la cooperación y la integración*. 2014. Universidad Autónoma de Querétaro. 287 pp.

Nino Rosanía Maza[Φ]
ninorosania@gmail.com

De manera esquemática podríamos decir que las Ciencias cognitivas constituyen el esfuerzo interdisciplinario de diversas ciencias naturales y sociales por explicar el fenómeno de la cognición. Como era de esperarse, la conjunción de estas ciencias con un objeto de estudio tan peculiar, posibilitó nuevos enfoques y marcos explicativos que revitalizaron viejos problemas de la filosofía ocasionando un nuevo viraje en las concepciones filosóficas contemporáneas. Dado que las Ciencias cognitivas pretenden constituir una "ciencia natural de la mente", el giro cognitivo en la filosofía contemporánea de la mente ha consistido entonces en poder dar explicaciones de los fenómenos mentales que sean compatibles con un enfoque naturalista. Para el caso de la filosofía de la ciencia, se ha propuesto una epistémica que conciba la ciencia como una actividad cognitiva. En este sentido, una "teoría cognitiva de la ciencia" pretende ser una explicación científica de la ciencia empleando los recursos que ofrece las ciencias cognitivas.

Desde esta perspectiva, la presente antología: *Ciencias cognitivas y filosofía. Entre la cooperación y la integración*, publicada por la editorial de la Universidad Autónoma de Querétaro, está concebida como una muestra de esa intensa interacción y profunda convergencia entre un número de investigadores de diferentes ámbitos disciplinares en torno al fenómeno de la cognición. El objetivo de la antología es ofrecerle al lector un panorama de las investigaciones – de carácter filosófico – sobre cognición que se están efectuando en México e Iberoamérica. Está segmentada en cuatro secciones: 1. Ciencias cognitivas y evolución. 2. Ciencias cognitivas y percepción. 3. Ciencias cognitivas y razonamiento. 4. Ciencias cognitivas y acción social.

La primera sección, inicia con el trabajo de la Dra. Lorena García intitulado: La Homología de sistemas cognitivos. El caso del reconocimiento de caras en primates humanos y no humanos. Para García, la solución al problema de la homología, es decir, que dos sistemas cognitivos diferentes vienen de un ancestro común es decisivo para cualquier intento de desarrollar un enfoque evolucionista en las ciencias cognitivas. Su tesis central es que la homología morfológica no suministra una solución a este problema, por lo tanto, ella propone que si estos sistemas cognitivos son funcionales, entonces debería pensarse en la posibilidad de una homología

[Φ] Estudios de posgrado en Ciencias Cognitivas en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México). Filósofo por la Universidad del Atlántico (Colombia). Miembro externo del Círculo Wittgensteiniano (Maracaibo / Venezuela). Actualmente es becario del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnologia (CONACyT).

funcional, aplicable a dichos sistemas funcionales. Por sistema funcional García entiende a estas entidades que se individúan en términos de alguna de sus funciones. Esta propuesta surge, según García, de un intento por articular la idea de que existe una distinción entre: a) lo que es un sistema funcional y b) cómo lo hace. En su trabajo, García establece una serie de criterios de homología funcional – Homología primaria y Homología secundaria – las cuales emplea también en su estudio de caso sobre el reconocimiento de caras en primates humanos y no humanos para mostrar que los trabajos efectuados hasta ahora, como por ejemplo aquellos basado en la hipótesis de homología neurocerebral, son insuficientes debido a que la existencia de una homología entre dos parches de caras en dos especies de primates, *no necesariamente* significa que los procesamientos cognitivos llevados a cabo en esos parches también sean *homólogos.* Por consiguiente, para García es apresurado para concluir que los sistemas cognitivos de primates humanos y no humanos son homólogos.

El trabajo del Dr. Jonatan García: Aspectos evolutivos de la Teoría Dual de Procesamiento, retoma los incesantes debates en Psicología cognitiva y neurofisiología en torno al razonamiento humano. El debate se focaliza sobre la hipótesis que sugiere que el razonamiento humano puede dividirse en dos tipos: Sistema 1 y Sistema 2, además sobre las distintas formas de caracterizarlos. La tesis central de García, es que ambos tipos de razonamiento pueden ser explicados como resultado de la evolución. Sin embargo, en su artículo muestra que las evidencias empíricas que se tienen parecen insuficientes para decir que la antigüedad evolutiva sea un *criterio* claro para distinguir entre estas dos divisiones, así que la Teoría Dual de Procesamiento tendría inconvenientes serios para responder a esta objeción. No obstante, García considera que es problemático para una Teoría Dual del Procesamiento sostener que existe un sistema de razonamiento filogenéticamente antiguo y otro moderno. El artículo del Dr. Sergio Martínez: La ciencia como evolución de tecnologías de la cognición, es un abordaje entre las relaciones de las ciencias sociales y la biología. Martínez está interesado en responder hasta dónde es factible proponer un modelo evolucionista de la cultura. Para sugerir una respuesta, ofrece tres ejemplos que analiza los modelos que se basan en alguna analogía entre una información y un conjunto de instrucciones de naturaleza simbólica guardada en los cerebros y otra de naturaleza físico – química contenida en los genes, Para Martínez, estos modelos son precarios para explicar la dimensión normativa y descriptiva característica de lo cultural. Para ello, robustece su modelo con los conceptos de representación – artefacto, andamiaje, atrincheramiento generativo, trayectorias de dependencia, como conceptos nucleares que expliquen el cambio y la evolución cultural

En la segunda sección, el Dr. Martin Fricke con su trabajo: La primera certeza en Descartes, nos ofrece un análisis de las *Meditaciones metafísicas* desde otra perspectiva. Para Fricke, el argumento de Descartes *pienso, luego existo* no puede ser tomado como un argumento lógico, puesto que este no contribuye a la certeza. Por el contrario, el acceso a esta certeza debe fundarse en otro tipo como la forma

introspectiva. Fricke basándose en las teorías contemporáneas del autoconocimiento muestra que estas no pueden contribuir a justificar la idea de atribución de estados mentales privados. El trabajo del Dr. Juan Gonzáles, Buscando justicia para ver, es un abordaje del concepto de "ver" desde una perspectiva multidimensional que abarca el análisis conceptual, la fenomenología de la percepción y el aporte de datos empíricos. González propone un modelo tripartito del significado de ver que conjuga una perspectiva naturalista y multinivel. El modelo tripartito está constituido por los siguientes niveles: 1. Nivel funcional, 2. Nivel experiencial, 3. Nivel simbólico. Con estos niveles pretende proveer de una definición robusta de la visión.

En la tercera sección, encontramos el artículo *Coordinación y creación de sentido de la atención conjunta y la acción conjunta* del Dr. Shaun Gallagher. La idea central es defender que la atención conjunta está situada en la intersección de un conjunto de diversas capacidades que ayudan a nuestras interacciones, cognitivas como emocionales y orientadas a la acción, con los demás. De esta manera, la atención conjunta involucra cognición social, así como nuestra capacidad de entender a otros. Visto así, hay una relación entre la atención conjunta y la cognición social las cuales permiten entender mejor sus intenciones y acciones. Por su parte, el trabajo de la Dra. Patricia King en su artículo las *Ciencias cognitivas y la crítica de las ciencias sociales*, se cuestiona por el impacto de las ciencias Cognitivas en el desarrollo de las ciencias sociales. King nos presenta la recepción de las propuestas cognitivas en las tesis antropológicas y ayudándose de la noción de práctica y el enfoque de cognición situada, cuestiona algunos enfoques cognitivos que reducen al ser humano no sólo en términos individualistas, sino también neurofisiológicos.

Referencias bibliográficas

- King, Patricia, González, Juan, González, Eduardo (Coord). *Ciencias cognitivas y filosofía. Entre la cooperación y la integración*. 2014. Universidad Autónoma de Querétaro.
- García, J. González, J. Hernández, Paola (Ed). (2012) *Las ciencias cognitivas: Una constelación en expansión*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Martínez, F. (2007). La importancia del conocimiento. Filosofía y ciencias cognitivas. Madrid: Editorial Netbiblo.