



La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

BASES DE DATOS QUE RECOGEN LA REVISTA EIKASIA



eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA
revistadefilosofia.org

Director ejecutivo:

Dr. Román García

Secretaría de redacción:

Noemí Rodríguez
Pelayo Pérez

Consejo de Redacción

Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Dr. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredra, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

número 51
septiembre 2013

ISSN: 1885-5679

© de la edición:

Eikasía Ediciones

Maquetado y diseño

Eikasía

Edita

Eikasía Ediciones
Bermudez de Castro 14 bajo
Oviedo.
C.P: 33011
España.

Teléfono: +34 984 083 210

www.eikasía.es
eikasía@eikasía.es

eikasía
revistadefilosofia.org

índice

#51

S U M A R I O | N Ú M E R O 51 | S E P T I E M B R E 2013

1. Sacha Carlson En el extremo de la hipérbole. La puesta en juego concreta de la epojé fenomenológica hiperbólica en las Meditaciones fenomenológicas. Resumen/Abstract	9
2. Florian Forestier Le multiple et la pluralité. Quelques réflexions sur les philosophies deleuzienne et richirienne Resumen/Abstract	29
3. Pablo Posada Varela Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant Resumen/Abstract	49
4. José Vela Castillo El don. De la arquitectura Resumen/Abstract	83
5. Leónides Fidalgo Benayas Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre / Derrida, Sloterdijk Resumen/Abstract	103
6. David Coble Sarro Derecho natural, derecho político y moralidad en Spinoza (un estudio lógico-conceptual de la filosofía político-moral de Spinoza) Resumen/Abstract	129
7. Matías Leandro Saidel Más allá de la persona: lo impersonal en el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben Resumen/Abstract	157
8. Fernando Infante del Rosal Simpatía, naturaleza e identidad en Hume Resumen/Abstract	177
9. Javier Arias Navarro Algunas breves consideraciones sobre la escritura Resumen/Abstract	205
10. Erica Gabriela Perliani El juego de la seducción Resumen/Abstract	221
11. F ^o Javier González-Velandia Gómez Sinfonía de la vida. Aspectos musicales en la obra de Jakob von Uexküll, pp. 237-258. Resumen/Abstract	237
12. Antonio Jiménez Castillo La pobreza de la economía desde sus fundamentos: ¿Un secreto para la escuela neoclásica? Resumen/Abstract	259
13. Teresa Aguilar García Reflexiones sobre La carta robada: Lacan, Derrida y Žižek Resumen/Abstract	271
14. Enrique Suárez Ferreiro Ontología, Materialismo Filosófico y Teoría Actor-Red Resumen/Abstract	289

15. Rafael Blanco Menéndez Aspectos lógicos de las lesiones cerebrales extensas Resumen/Abstract	291
16. Fernando Caro Grau A propósito de las “diferencias...”, De D. Gustavo Bueno	307
17. Dos filosofías del Sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. M ^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ. Editorial Académica Española (2013) Por Sergio Pons Garcés	317

En el extremo de la hipérbole La puesta en juego concreta de la *epoché* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas*. (Comentario del §2, pp. 91-111: primera parte).

Sacha Carlson

Université Catholique de Louvain (UCL)

Compositor, filósofo, creador de

www.laphenomenologierichirienne.org

Traducción por Pablo Posada Varela

Resumen

Este texto plantea la cuestión de la concepción de la reducción fenomenológica propia de Marc Richir, y que éste denomina “*epoché* fenomenológica hiperbólica”. El comentario pormenorizado de un texto estratégico de la tercera *Meditación fenomenológica* nos permitirá comprender el modo en el que Richir lleva a cabo, de modo concreto, esta *epoché*; fundamentalmente cuando, en un cerrado debate con Kant, Husserl y Heidegger, busca liberar el fenómeno no sólo de todo centramiento en una subjetividad o un *Dasein*, sino también de toda concepción de la temporalidad como forma pura del fenómeno.

Palabras clave

Richir, *Méditations phénoménologiques*, fenomenología, fenomenológico, fenómeno, fenomenalidad, *epoché* fenomenológica hiperbólica, hiérbole, simulacro ontológico, reducción fenomenológica, facticidad, forma, sentido, transcendental, ilusión transcendental, apariencia, Husserl, Heidegger, Spinoza, espinosismo fenomenológico.

Abstract

The text questions Marc Richir's concept of phenomenological reduction called by him a "phenomenological hyperbolic *epochè*". More precisely - starting with a step by step reading of the strategic text of the third *Méditation phénoménologique* - we attempted to understand how Richir performs in concrete terms this *epochè*, while in a tight debate with Kant, Husserl and Heidegger, he seeks to liberate the phenomenon not only from all centration on subjectivity or a *Dasein*, but also from any conception of temporality as a phenomenon's pure form.

Keywords

Richir, Phenomenological Meditations, phenomenology, phenomenological, phenomenon, phenomenality, phenomenological hyperbolic *epoche*, hyperbole, hyperbolic, ontological sham, phenomenological reduction, reduction, facticity, form, sense, transcendental, transcendental illusion, appearance, Husserl, Heidegger, Spinoza, phenomenological Spinozism.

Résumé

Ce texte s'interroge sur la conception de la réduction phénoménologique propre à Marc Richir, qu'il nomme l'*epochè* phénoménologique hyperbolique. Plus précisément, c'est à partir d'une lecture pas à pas d'un texte stratégique de la troisième *Méditation phénoménologique* qu'on a cherché à comprendre comment Richir effectue concrètement cette *epochè*, lorsque, dans un débat serré avec Kant, Husserl et Heidegger, il cherche à dégager le phénomène non seulement de toute centration sur une subjectivité ou un *Dasein*, mais aussi de toute conception de la temporalité comme forme pure du phénomène.

Mots-clefs

Richir, *Méditations phénoménologiques*, phénoménologie, phénoménologique, phénomène, phénoménalité, *epochè* phénoménologique hyperbolique, hyperbole, simulacre ontologique, réduction phénoménologique, facticité, forme, sens, transcendental, illusion transcendante, apparence, Husserl, Heidegger, Spinoza, spinozisme phénoménologique.

En el extremo de la hipérbole

La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas*.

(Comentario del §2, pp. 91-111: primera parte).

Sacha Carlson

Université Catholique de Louvain (UCL)

Compositor, filósofo, creador de www.laphenomenologierichirienne.org

Traducción por Pablo Posada Varela

§1. Introducción

Como sabemos¹, y como ya he explicado en otros trabajos², la original fenomenología desarrollada por Marc Richir estos últimos años parte de una reinterpretación original de la reducción fenomenológica; reducción que dará en llamar *epojé* fenomenológica hiperbólica. Podemos decir, como acercamiento previo, que esta *epojé* se denomina *hiperbólica* por cuanto propone un ejercicio *radicalizado* de la reducción, debiendo ésta, supuestamente, ir *más allá* de toda donación, tanto si se trata de una donación de tipo ontológico como de tipo transcendental³. Par captar esto último, conviene recordar que la *epojé* fenomenológica hiperbólica se concibe, al principio, a partir de una doble transgresión de las concepciones husserliana y heideggeriana de la reducción. Así, no sólo se trata, para Richir, de poner fuera de juego toda posición de ser de la vivencia, al modo de Husserl, para así recoger el sentido intencional; se tratará, antes bien, de suspender la intencionalidad misma – y la eidética, por cuanto esta última es el arquitrabe, el esqueleto de aquélla. Y aún hay más: esta suspensión implica, asimismo, la puesta fuera de juego de toda estructura subjetiva supuestamente fundante, desde su ser, del sentido de ser de todo lo que es. Así, el fenómeno, en adelante, dejará ya de entenderse como “encerrado” en la inmanencia de un ego o de un *Dasein* o, lo que es lo mismo, de un tiempo presuntamente originario o auténtico. De igual forma, el fenómeno se verá asimismo liberado de todos los marcos clásicos propios de la eidética y de la ontología (por “fundamental” que ésta se pretenda), para por fin desplegarse como “nada sino fenómeno”; “nada sino fenómeno” cuyas estructuras más originarias son lo que se ha de aquilatar.

No obstante, es importante advertir cuanto antes que el objetivo de este texto no consiste en captar la *idea* propiamente richiriana de reducción. Me propongo, antes bien, mostrar cómo se *efectúa concretamente* la *epojé* fenomenológica hiperbólica. Eso intentaré a partir de la lectura de un texto especialmente relevante – por estratégico – de la tercera *Meditación fenomenológica*, y en el que Richir retoma sus análisis partiendo de una cerrada crítica a lo que denomina “simulacro ontológico”⁴. Ahora bien, quisiera precisar de entrada, que la

¹ Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir.pdf, (*Eikasia* n°40, 2011, pp. 239-290). Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir en la página: www.laphenomenologierichirienne.org.

² Cf. S. Carlson : « El Cartesianoismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* », tr. española de P. Posada Varela, in *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405 ; « Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », tr. española de P. Posada Varela, in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, www.revistadefilosofia.com, pp. 91-106 ; « Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro ontológico” », tr. española por P. Posada Varela, *Eikasia* 47, 2013, pp. 245-250 ; 6/2013 - « Hipérbole y lenguaje. El “resultado” de la *epojé* hiperbólica », tr. española por P. Posada Varela, in *Eikasia* 47, 2013, pp. 339-349.

³ Sabemos que, en un principio, la hipérbole es una figura retórica de la *exageración*. Ahora bien, Richir asume dicho término principalmente en eco a las *Meditaciones* de Descartes y a lo que ha dado en llamarse la duda hiperbólica. Así, la hipérbole consiste, para Richir, en pasar *por encima* de lo que se presenta como lo más seguro – precisamente aquello que es del orden de lo que Richir, por otro lado, ha conceptualizado como *institución simbólica*.

⁴ Sobre la noción de simulacro ontológico, cf. mi artículo: « Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro

dificultad de este párrafo, absolutamente clave para el curso argumental de las *Méditations*, reside en que la descripción – y, por lo tanto, la *crítica fenomenológica* – de esta estructura ilusoria será, precisamente, lo que dé pie a Richir – aunque de un modo más esencial que meramente ocasional – para elaborar su propia versión de la reducción fenomenológica. A esto ha de añadirse que la ilusión constitutiva del simulacro ontológico también hace resonar, como “por simpatía” o “sincronía”, otras ilusiones; arrastra pues consigo, desde su posición sin duda matricial, toda una cohorte de ilusiones de todo tipo. De ahí que, al fin y al cabo, sean prácticamente todas las aporías examinadas en otras partes de la obra las que, ahora, de la mano de la puesta en solfa de ese tipo de ilusión matricial que es el simulacro ontológico, se pongan inexorablemente en juego, una vez más, a modo de “obligados contrapuntos” que fueran pautando, como veremos, la línea argumental que prosigue Richir. La línea argumental del texto cuyo comentario emprendemos no es otra que la que conduce a la elucidación del sentido de una *epojé* auténticamente fenomenológica. Se sospechará de antemano que, efectivamente, la escritura de Richir no es, aquí, lineal. Efectivamente, y como hemos sugerido, será en el negativo, en el vado mismo de la ilusión y de sus diferentes figuras metafísicas donde Richir trate de dilucidar la posibilidad misma de su propia fenomenología. Así, no hay más – ni mejor – remedio, para nuestros lectores, que acompañar, tan de cerca como sea posible, el propio movimiento del texto.

§2. La reducción del simulacro ontológico y la facticidad

El punto de partida de este segundo párrafo enuncia así su tesis maestra: se trata de mostrar que los fenómenos no se fundan necesariamente en la inmanencia de una subjetividad o de un *Dasein* :

“Desde el punto de vista arquitectónico, tenemos que permanecer extremadamente atentos al hecho de que la auto-apercepción del sí-mismo en la facticidad de su pensar y de su ser no se articula intrínsecamente con la auto-apercepción del sentido, y del sentido de ser del mundo y de los seres del mundo – creerlo sería, precisamente, caer víctimas de la subrepción transcendental”⁵

Tanto en Descartes como en Heidegger – que ofician aquí, más o menos implícitamente, como los interlocutores principales de Richir – son *mi pensar*, *mi ser* o *mi existencia* los resultados de la hipérbole, aquello que de ella se desprende. Dicho de otro modo: la “reducción cartesiana” da lugar a una auto-apercepción de mí mismo que se desprende como el fundamento de toda apercepción de sentido. En la medida en que el pensar (y el ser) verdadero (auténtico) es necesariamente *mi pensar* (*mi ser*), parece obligado decir que el sentido *verdadero* de las cosas y del mundo siempre se ve, por fuerza, *mediatizado por* el sentido de mi propia ipseidad (facticidad). Todo ocurre pues en la “reducción cartesiana” como si las cosas que cupiera apereibir no fueran sino simples reflejos de mí mismo. Como se echa de ver, es, efectivamente, la cuestión del idealismo, transcendental o no, la que está aquí en juego ; o, por hablar con mayor precisión, y en la medida en que este idealismo procede de lo que Richir tilda en el citado texto de “subrepción transcendental”, la cuestión que aquí se plantea es más bien la de su “superación”. Digamos, en un primer acercamiento a la cuestión, que se trata de comprender que el sentido de las cosas es otro, por principio, que el sentido que yo mismo apereibo, y ello a pesar de que – he ahí el nudo de la dificultad – mi propio sentido deba, de un modo u otro, encontrar el sentido del mundo, toparse con él al objeto de que dicho sentido se (me) vuelva, precisamente, sentido : si el sentido del mundo no es un “sentido *de* yo” o un “sentido *de* mí”, al menos habrá de quedar, en tanto que sentido, en “sentido *para* mí”. Más concretamente, se trata de describir *con la máxima precisión* qué es de o qué sucede con estas dos apercepciones, que parecen necesariamente cruzarse en toda elaboración de sentido : por una parte la apercepción de mí mismo con mi propio sentido, por otra la apercepción del sentido de las cosas.

ontológico” », art. cit.

⁵ Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992. (Citado “MP”), p. 92.

Haremos notar en primer lugar que si bien ambas apercepciones parecen siempre resonar, siendo la una como el eco de la otra, no por ello son estrictamente simétricas. Creer lo contrario equivaldría, precisamente, a caer víctimas de lo que Richir ha llamado “subrepción transcendental”, y que también denomina, desde sus *Recherches phénoménologiques* (1981-83), “*simulacro ontológico*”, simulacro cuya estructura trataremos, aquí mismo, de desmontar y de desarticular (en este caso, los dos sentidos del término confluyen de modo impecable: la puesta en claro de las articulaciones del simulacro ontológico revierte en su neutralización como simulacro, y su neutralización como simulacro sólo es posible mediante el análisis que, por despiece y desguace, pone a la vista sus articulaciones). Para empezar:

“El enigma arquitectónico del simulacro ontológico es, sin embargo, que produce, una y otra vez, en la extrema rapidez de su subrepción, algo así como la apariencia *del sí-mismo* en su facticidad en tanto que fuente, al menos matricial, de *toda* apariencia en su facticidad. Dicho de otro modo, se trata del enigma de la articulación entre el sí-mismo como fenómeno y el fenómeno en general – páramo por el que el espectro del idealismo, así sea transcendental, yerra. A tal punto llega la subrepción, que todo fenómeno en general no parece poder fenomenalizarse si no es con o junto a algún sí-mismo [soi]”⁶.

El principio del simulacro ontológico, en todo caso bajo la forma que toma en Heidegger y en Descartes, consiste en *transferir* el sentido del sí-mismo apercebido en el cogito al sentido de las cosas del mundo. De acuerdo con ello, diremos que el simulacro ontológico es consecretario de un cierto idealismo – como si el sentido y el ser de las cosas pudiera leerse a sobre haz del sí-mismo (el “sujeto”) – a pesar de que, como se verá, el simulacro ontológico no esté necesaria y exclusivamente adscrito a la figura del idealismo⁷. Debemos preguntarnos, en primer lugar, *lo que* se ve, de este modo, transferido en virtud de la estructura ilusoria e ilusionante del simulacro ontológico, transferido pues desde el sí-mismo a los seres del mundo. Richir responde meridianamente a esa cuestión en la última frase que, precisamente por esa razón, he querido subrayar integralmente : lo transferido a las cosas del mundo no es tanto el sentido concreto del ego humano cuanto su forma, que es la de aparecerse como un sí-mismo convenientemente identificado ; el ipse humano, por así decirlo, “destiñe sobre” sobre los demás fenómenos, tiñéndolos o tintándolos de ipseidad, dándoles la apariencia de ser necesariamente oriundos de un ipse subjetual, como si las cosas como tales ya siempre estuvieran recortadas, identificadas e individuadas junto a su ipse. En la estela de lo anterior, cabe ya presentir las preguntas a las cuales nos conducirá la desconexión del simulacro ontológico : ¿no será que, *de modo originario*, las cosas del mundo aún no están individuadas y que no tienen ni identidad ni ipseidad ? Dicho de otro modo, en la medida en que, como Richir lo pone de manifiesto en análisis que preceden el texto que estamos examinando aquí⁸, la identidad y la ipseidad proceden, respectivamente, de la lengua y del lenguaje ¿acaso habría que decir que, *originariamente*, las cosas no se encuentran aún tomadas en el tiempo del lenguaje, ni engarzadas en las estructuras de la lengua ? Dicho lo cual ¿acaso habría que admitir, entonces, que carecen de significación e incluso de cualquier género de sentido?

Es demasiado pronto para dar una respuesta dirimente a estas preguntas. Prosigamos pues la lectura del texto, en el que Richir articulará ahora el problema del simulacro ontológico con la espinosa noción de facticidad:

“El enigma arquitectónico del simulacro ontológico reside en el hecho de que, en el cogito, situado bajo el horizonte de la duda hiperbólica, es decir, bajo el eclipse de mi pensamiento y de mi ser, *a saber, de mi facticidad...*”⁹

6 MP, p. 92 : subrayo la última frase.

7 Según qué ente haga las veces de simulacro ontológico, puede éste ser matriz tanto de idealismo como de realismo.

⁸ Sobre esta cuestión, puede consultarse mi artículo: « Hipérbole y lenguaje. El “resultado” de la *epojé* hiperbólica », in *Eikasia* 47, pp. 339-349.

9 MP, p. 92 : subrayo.

Interrumpo la cita para señalar, de entrada, que Richir empieza aquí por confirmar la interpretación *provisional* que en otra ocasión¹⁰ habíamos ofrecido de la facticidad : la facticidad es, en efecto, la de *mi* pensar y la de *mi* ser, y puede, por lo tanto, definirse como *el hecho, provisto de sentido y que hace sentido* (sentido que no tiene por qué remitirse, directamente, a una significación) *de que pienso y ek-sisto*¹¹ *mi mundo* (Heidegger), *con y en mi carne* (Descartes). Dicho de otro modo, la facticidad se interpreta aquí como facticidad *humana*, que ya encontramos como tal, con su *ipse*, o también como *mi* facticidad. El texto continua así:

“..., [reside en el hecho de que] sea, una vez más, ésta [scil. *mi* facticidad] la que surge de nuevo, la que parece fenomenalizarse a partir de sí misma mientras que acaso sea, antes bien, *la* facticidad lo que de todo ello surge, a saber, la indivisión *del* pensar y del ser en una facticidad que bien podría ser anónima o, ser al menos – como la duda hiperbólica se ha encargado de mostrar – la facticidad de algún *Otro*”¹².

Para ser más exactos, Richir describe aquí el “funcionamiento” del simulacro ontológico : éste consiste, en primer término, en desconectar (mediante la duda hiperbólica o el ser-para-la-muerte) por el espacio de un instante la facticidad como *mi* facticidad. El enigma o la magia del simulacro se cifra en que *mi* facticidad no queda eclipsada si no es para, al punto, resurgir, resucitada y transfigurada, como *la* facticidad, es decir, como *universalizada*. Eso es, efectivamente, lo que, cuando menos *tendencialmente*, sucede tanto en Heidegger como en Descartes : lo que resulta de la duda hiperbólica y del ser-para-la-muerte es un sí-mismo cuya estructura *a priori* permite aislar y, si se quiere, escanciar¹³ la estructura de todo sentido posible¹⁴. La paradoja descansa en que lo que del simulacro ontológico se desprende no deja de ser, al cabo, algo así como *la* facticidad, como facticidad universal, incluso anónima, *sólo que conservando todos los rasgos de mi facticidad*¹⁵.

Con arreglo al zig-zag fenomenológico practicado por Richir, tras el simulacro ontológico hemos de pasar a la cuestión de la *epojé* fenomenológica hiperbólica. La dificultad, como he apuntado, está en que la *epojé* y el simulacro están íntimamente entrelazados, y ello al extremo de que, en un primer momento, no resultan fáciles de distinguir, siquiera en las descripciones que de ambos nos ofrece Richir : al igual que el simulacro ontológico, la *epojé* hiperbólica se presenta como la puesta en suspenso, siquiera por un momento, de *mi* facticidad, para abrir así a *la* facticidad, que, a partir de entonces, se convertirá en algo así como un nombre alternativo del fenómeno. Para comprender la extraña proximidad entre ambas figuras del pensamiento – figuras, no obstante, diametralmente opuestas – conviene recordar que la *epojé* es, de hecho, una *epojé del simulacro ontológico*. Cerquemos de modo más concreto el movimiento que está aquí en juego : desconectar o poner fuera de curso el simulacro ontológico consiste en evidenciar¹⁶ su estructura ilusoria: y es que, efectivamente, la fenomenalidad de la ilusión es lo que está en el corazón de la fenomenología richiriana, aquello tras lo que se va dibujando una interpretación genuinamente

¹⁰ Cf. « El Cartesianoismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* », art. cit.

¹¹ NdT: Dicho en transitivo.

¹² MP, p. 92.

¹³ Valga esto, aquí, como guiño a Asturias, tierra fundamental para la recepción de Richir en lengua española.

¹⁴ De hecho, es más bien el caso de Heidegger, para el cual – tal es, al menos, la tesis que sostiene Richir – el *Dasein* resuelto y auténtico es antes una “estructura metafísica” que una concretud fenomenológica (cf. Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, J. Millon, Grenoble 2004 (citado “PIA”), pp.153-195). En Descartes, el paso desde *mi* facticidad a *la* facticidad se antoja, a todas luces, más complejo. Algunos elementos y elaboraciones relativas a esta temática pueden encontrarse en mi artículo: S. Carlson, “El Cartesianoismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*”, in *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405 http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/19_CARLSON.pdf.

¹⁵ Richir ha subrayado en repetidas ocasiones que este movimiento no es otro que el explícitamente retomado por Hegel.

¹⁶ NdT: En “dejar en evidencia”, aquí también en el sentido que esta expresión tiene en español como puesta en evidencia de una falencia, de una presunta falla escondida bajo una supuesta autosuficiencia. Falla manifiesta al albur de un lance de veras exigente, donde ya no cabe enmascarar antiguas falencias y donde las fallas no pueden sino terminar dando la cara y mostrando, por ende, que los cotejos anteriores no constituyeron auténticas pruebas de fuego. Una tormenta en altamar, por ejemplo, puede “poner en evidencia” la fragilidad de una embarcación. El autor, Sacha Carlson, también está jugando con ese sentido de “poner en evidencia”.

fenomenológica de la problemática kantiana de la *Dialéctica*, dialéctica precisamente “*transcendental*”. Hemos de partir, de nuevo, desde el cogito cartesiano: yo pienso, yo soy. ¿Dónde se cela, aquí, la ilusión? La subrepción consiste, como sabemos, en que para poder reconocer, con certeza, que pienso de veras, en cierto modo es preciso saber ya lo que es pensar – y otro tanto ocurre con el “yo soy” y con lo que “ser” sea. A la inversa:

“la *epojé* fenomenológica consiste pues en no decidir nada de antemano, en dejar en suspenso la cuestión del “de veras”, es decir, de lo que sería susceptible de distinguir ser y pensar de la ilusión de pensar y de la ilusión de ser”¹⁷.

Comprendemos entonces que la *epojé* hiperbólica (Richir) es más radical que la *duda* hiperbólica (Descartes) ya que no son sólo los *contenidos* de los pensamientos, supuestamente referidos al ser, aquello que queda puesto en tela de juicio en punto a sus respectivos valores de verdad, sino también (y *antes* bien) la “naturaleza” misma del pensar y del ser, es decir, asimismo, la identificación simbólica entre ser y pensar que, como Richir nos recuerda, juega masivamente tanto en Descartes como en Husserl y en Heidegger¹⁸.

§3. La forma y el sentido del fenómeno.

Es necesario, no obstante, inquirir con mayor profundidad sobre lo que permite esta pre-determinación (circular y recíproca) del ser por el pensar. Richir se explica sobre este punto en algunas páginas, a mi juicio, decisivas, en las que se dirime la originalidad del aporte que constituye esta tercera *Méditation phénoménologique*. Se trata de volver sobre el hecho de que el fenómeno (la apariencia), tomado como facticidad¹⁹, es indisociablemente *hecho* y *sentido*, es, digámoslo así, un *hecho* que hace *sentido*. El hilo conductor que aquí sigue Richir consiste en mostrar que el punto dirimente, la disyuntiva que toma el simulacro ontológico para “funcionar”, se vale de no tomar ya el fenómeno como el “todo concreto” que es, sino, ilícitamente, en abstraer y autonomizar algunas de sus partes: hay, en el simulacro ontológico, “un *deslizamiento subrepticio* y *reversible* que va de la *forma fáctica* del existir *a su sentido*, es decir, a su dotación [teneur]²⁰ concreta”²¹. Más exactamente:

“Al saber ya siempre, así sea oscuramente, lo que es pensar y lo que es ser, la duda hiperbólica [scil. la *duda* hiperbólica y no la *epojé* hiperbólica], o la posibilidad de mi muerte sólo me hacen vacilar en mi pensamiento y en mi ser en el parpadeo del inasible instante del aniquilamiento. Quizá no me halle ya *tal* como era o *tal* como seré, pero sí me hallo o reconozco, ciertamente, en la forma puesto que, habiendo atravesado el círculo de fuego de la vacilación donde incluso *mi* propia muerte ha vacilado también, *me* sé, enigmáticamente, mejor aún, me siento provisto de mayor concreción; me sé mejor en *mi* pensamiento y en *mi* ser de lo que supuestamente me sabía antes – y según un saber que, evidentemente, no es, en este estadio, del orden del conocimiento”²².

17 MP, p. 93.

18 Cf. MP, pp. 93-95

19 La tesis, primero implícita en el texto de Richir, rezaría que la cosa misma por pensar en fenomenología sería *la* facticidad. De este modo, en un primer momento, y por razones heurísticas, los términos de fenómeno y facticidad resultarán intercambiables; y, del mismo modo, los de apariencia y fenómeno serán tomados como sinónimos.

²⁰ NdT: Comoquiera que en “teneur” está resonando la voz alemana *Gehalt*, nos decidimos, al menos aquí, por una de las soluciones que, para este término de estricta fenomenología husserliana, propone Agustín Serrano de Haro: “dotación”. (Agradezco al profesor Antonio Ziri6n que me haya comunicado esta soluci6n de Agustín Serrano).

21 MP, P. 95.

22 MP, p. 95 : el subrayado es mío (la cursiva, de Richir).

El fenómeno tomado como facticidad es pues un “todo concreto”, un hecho *indisociable* de su sentido. No obstante, el simulacro ontológico “funciona” tomando subrepticamente la forma fáctica de la existencia como equivalente de su sentido. Notaremos que ya en Husserl el *incipit* de la fenomenología se apoyaba sobre la distinción entre hecho y sentido²³. Es, por así decirlo, un armónico²⁴ de esta primera distinción problemática lo que Richir explota aquí : la distinción que se da entre forma *fáctica* y sentido *concreto* ; y por sentido concreto hemos de entender, en primera aproximación, un sentido que no procede de la eidética; del mismo modo, la forma fáctica designa, de manera problemática, claro está, la “forma” del *hecho* con sentido, del hecho de existir como *haciendo o trabando sentido*. El citado texto explica con mayor precisión que, en el simulacro ontológico (la *duda* hiperbólica coextensiva con simulacro ontológico), siempre hay un paso por la muerte o por la aniquilación del fenómeno tal y como se da de entrada, es decir, como *mi* facticidad. El enigma está en que lo que resulta de este paso por la muerte cobra, enigmáticamente, la *apariencia* de ser el corazón, la autenticidad o la verdad de ese mismo fenómeno : en Descartes, tras haber atravesado la duda hiperbólica, el ego reaparece y resurge transfigurado y apto para fundar el conocimiento ; en Heidegger, le *Dasein* apercibe su posibilidad más propia y su ser auténtico en virtud del paso por la angustia ante el ser-para-la-muerte. No obstante, con Richir se ha de insistir en que lo que de esta suerte se decanta una vez el sujeto ha atravesado el “círculo de fuego” de la duda o de la muerte no es tanto el fenómeno como “todo concreto”, sino *solamente la forma del fenómeno*, disociada o abstraída de su sentido concreto. En este sentido, el proceso del simulacro ontológico es *mutitante* para el fenómeno pues no hace sino devolvérselo bajo la forma una cáscara vacía, una estantigua errante e inerme, una forma sin savia. No soy yo mismo lo que apercibo en el ego (transcendental); apercibo únicamente la *forma* de mi subjetividad ; tampoco soy yo mismo quien es designado como *Dasein* auténtico, sino, exclusivamente, la sola estructura (metafísica) de mi ek-sistencia, y que, circularmente, se supone auténtica. Así, de este modo, el simulacro ontológico puede asimismo ofrecer la ilusión de su universalización : sólo porque en el simulacro ontológico no aprehendo sino la forma o la estructura puras de mi ser, de mi pensamiento o de mi ek-sistencia, abstracción hecha de toda situación o sentido concretos, sólo por ello puedo pretender, ilusoriamente, erigir mi propio modo de auto-aparecer en universal modo de aparición de todos los fenómenos, como si todas las apariencias hubieran de aparecer del mismo modo a como me aparezco, es decir, *aparecer con un ipse*.

§4. El fenómeno y su fenomenalidad

Pendiente queda la cuestión de lo que pueda querer decir, con mayor exactitud, esto de la “pura forma” de un fenómeno o de una apariencia. Cuestión crucial, y tanto más por cuanto engarza con una distinción importante que se perfila en el texto de Richir : “la necesaria distinción arquitectónica entre fenomenalidad y fenómeno”²⁵ :

23 Podemos recordar que el punto de arranque, o el “pistoletazo de salida” [NdT: nos hacemos eco aquí de la traducción de “coup d’envoi” que ha propuesto Alejandro Arozamena en sus brillantes traducciones de otros textos de Sacha Carlson] de la fenomenología, en los *Prolegómenos*, consistía en liberar a la vivencia de su opacidad factual, es decir, liberarla del hecho, para hacer abstracción de su sentido. Husserl insiste sobre el particular: el fenómeno no es un hecho psíquico. Antes bien procede del sentido (eidético) que podemos intuir en connivencia con esa vivencia, en su factualidad, tomando a ésta como ejemplo cualquiera de una variación imaginaria. Se ha de subrayar que ya en Husserl, hecho y sentido son indisociables en la medida en que sólo sobre la base de un hecho podemos intuir el sentido (el eidos), y ello aun cuando el hecho sólo se toma como el punto de apoyo de su propio eclipse – el hecho psíquico tan sólo representa el anclaje, por así decirlo material y concreto, del ejemplo.

24 No va este uso de “armónico” exento de resonancias (en las que trataremos de ahondar en lo venidero) con el interesante uso de los “armónicos” que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina hace en su estromatología. Así, por caso, y en palabras de Ortiz de Urbina, el armónico fundamental del nivel fenomenológico del *Lebenswelt* está en el nivel de los sentidos *in fieri*, temporalizados en fase, y sin que haya, aún, identidades simbólicas constituidas (de hecho, la resonancia entre niveles es sorprendentemente directa y, hasta cierto punto – sólo hasta cierto punto – “salta” por encima del nivel intermedio de las identidades simbólicas aún no objetuales, es decir, del nivel en que se fragua, en propio, la elaboración simbólica). Cf. la importante obra de inminente publicación: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Coeditado por Eikasia y Brumaria (www.brumaria.net).

25 MP, p. 102.

“Podríamos sostener que esta forma fáctica del existir [...] no es, de hecho, otra cosa – y es, en cierto sentido, la opción tanto de Husserl como de Heidegger – que la forma pura de la fenomenalidad [...]”²⁶.

La distinción entre forma y sentido del fenómeno es pues coextensiva – tal es la hipótesis que aquí se considera – de lo que llamaré la “diferencia fenomenológica”, propuesta por Richir, entre fenómeno y fenomenalidad, y ello de tal suerte que la forma pura del fenómeno no sería sino su fenomenalidad – observaremos, además, que será la forma *pura* del fenómeno y no la forma *fáctica* lo que Richir asocie con la fenomenalidad : nos ocuparemos de este importante matiz enseguida. Pero antes de ello, ¿qué ha de entenderse por fenomenalidad ? Es interesante hacer notar que Richir remitirá a Husserl y a Heidegger a la hora de introducir esta noción. No obstante, y hasta donde yo sé, ni Husserl ni Heidegger hacen un uso decisivo o dirimente – por claro y meridiano – de dicho término (que, en los mencionados pensadores, es todo menos unívoco). Formalmente, Richir define la fenomenalidad como “aquello mismo en lo que se refleja y reflexiona el fenómeno”²⁷ o también como “aquello en lo que y por lo que el fenómeno viene a parecencia”²⁸, consigue aparecer como fenómeno y nada sino fenómeno”²⁹, de ahí que también quepa definir la fenomenalidad como *el carácter de aparecer del fenómeno – de la apariencia*³⁰; y si Richir habla de la fenomenalidad como de la reflexividad de los fenómenos, de las apariencias, es porque, efectivamente, ha de haber cierto movimiento [bougé] así como momentos de opacidad en el fenómeno. Sólo así tiene siquiera pertinencia que uno busque aprehender el fenómeno *como tal*, deslindándolo de lo que no es él. Por otro lado, si el fenómeno fuese una aparición total y sin resto, exenta de opacidades, me engulliría sin que pudiese “ver” nada de él – yo “sería él”, sin distancia alguna que me permitiese poder aprehenderlo. En ese sentido, sí es cierto que cabe asimilar la fenomenalidad, en Husserl y en Heidegger, a la temporalidad. En Husserl, efectivamente, los fenómenos son las vivencias subjetivas que sub-tienden (y sub-yacen a) los objetos constituidos. Ahora bien, la subjetividad que sub-tiende, a su vez, todas estas vivencias, se constituye en virtud de una conciencia originaria e íntima del tiempo, y donde el tiempo es la forma pura de dicha subjetividad; así pues, es correcto decir que el tiempo es la fenomenalidad de los fenómenos puesto que los fenómenos sólo son fenómenos por el hecho de desplegarse en el tiempo; tiempo que, por lo demás, es el tiempo de *una* subjetividad transcendental a sobrehaz de la cual se constituyen las distintas unidades intencionales – lo “propio” de los fenómenos reside pues en su inscripción en el tiempo de mi historia transcendental³¹. En Heidegger, en *Sein und Zeit*, si bien ocurre que los fenómenos pueden ser asimilados, en un primer momento, a los entes que se muestran “de entrada y de sólo”, la fenomenalidad es, sobre todo, aquello que les “procura sentido y fundamento”³² a dichos entes. La cuestión estriba pues, para Heidegger, en elucidar *aquello en virtud de lo cual* el ente es ente, y que Heidegger denomina el ser del ente, pero que, como hemos visto, cuadra perfectamente con lo que Richir entiende por fenomenalidad. De ahí que

26 MP, p. 95.

27 MP, p. 106.

28 NdT : « parution ».

29 Marc Richir, *Phénomènes, Temps et Êtres*, J. Millon, Grenoble, 1987 (citado “PTE”), p. 19-20. Hasta donde yo sé, es éste el texto en el que Richir introduce la noción de fenomenalidad, precisando que la cuestión del fenómeno como exclusivamente referida a su fenomenalidad coincide con la problemática del fenómeno en su fenomenalización (cf. *Ibid.*). Veremos, sin embargo, que no se trata de una coincidencia pura y simple : mientras que la noción de fenomenalización remite más bien al fenómeno en su aspecto “dinámico”, y abre así al pensar o pensamiento del esquematismo, la noción de fenomenalidad considera al fenómeno en su aspecto “estático”, lo cual permite abordar la cuestión de las esencias salvajes adheridas o engarzadas en todo fenómeno, prendidas a él o, mejor dicho, “prendiendo” en él.

30 O bien, más intuitivamente, podemos decir de la fenomenalidad que es la “manera” en que los fenómenos “aparecen” : es lo “propio” de los fenómenos *como fenómenos*, es decir, lo que permite que sean “reconocidos” no como tales o cuales cosas o entes cualesquiera sino, antes bien, como fenómenos. Soy consciente de que estos términos resultan inadecuados : los utilizo sólo para que se presente, de modo más concreto, lo que está aquí en juego. Acaso esta distinción arquitectónica entre el fenómeno y su fenomenalidad sea también análoga, al menos *formalmente*, a la que cabría hacer entre “aquello por lo que” se caracteriza un sentido (en el sentido fisiológico), y sea cual sea el sensible (o lo sensible) al que dicho sentido remite, y la sensación misma. Así, en el caso del olfato, habría que distinguir lo que caracteriza a esta sensación como olor de la sensación misma.

31 Cf. por ejemplo las *Méditations cartésiennes*, §18 y §37.

32 *SuZ*, p. 35. Podemos releer, a este respecto, todo el §7 de dicha obra.

la diferencia ontológica (diferencia entre el ser y el ente) se me antoje el ancestro más inmediato de la “diferencia fenomenológica” propuesta por Richir entre el fenómeno y su fenomenalidad³³. Y habida cuenta de que todo *Sein und Zeit* se desgañita en mostrar que la temporalidad originaria del *Dasein* es lo que constituye la matriz estructural (en cierto modo formal) de los distintos sentidos del ser, veremos más adelante que, también en el caso de Heidegger, es el tiempo quien ocupa el lugar de o hace las veces de la fenomenalidad. Richir, sin embargo, se opone a esta interpretación del fenómeno y de la fenomenalidad por parte de Husserl y de Heidegger. De hecho, la objeción de Richir es doble, y a pesar del entretrejimiento de ambas argumentaciones dentro del texto, tengo la impresión de que Richir trabaja, a la vez, sobre dos frentes que, con ser solidarios, no dejan de ser *distintos*: por un lado, se opone a que la fenomenalidad de los fenómenos se reduzca a su forma *pura*, es decir, a la temporalidad tal y como está considerada tanto por Husserl como por Heidegger. Por otro lado, se revuelve contra la idea de que la fenomenalidad, aunque se la interprete como forma pura de los fenómenos, pueda, a su vez, hacerse o volverse fenómeno.

La *primera objeción* que examinaré es la que refuta la idea de que la fenomenalidad como forma pura del fenómeno pueda, a su vez, volverse fenómeno. Richir explica, efectivamente, que la aporía de la concepción husserliana y heideggeriana de la fenomenalidad descansa, en definitiva, en que...

“[...] esta forma pura supuestamente ha de cobrar, a su vez, forma fenoménica, fenomenalizarse [...] como *temporalidad* originaria o “auténtica”. Ahora bien, y meditando las cosas, dicha temporalidad jamás alcanzará a ser más que *simulacro de temporalidad*: el “presente vivo” husserliano o la “repetibilidad del instante” en Heidegger como forma susceptible de acoger el antes y el después del presente fáctico mediante el parpadeo, en éste, de la muerte, como “antes” y “después” susceptibles de garantizarle identidad a la facticidad o, cuando menos, su sentido de ser. No hay duda de que, efectivamente, enorme es el riesgo de convertir, de este modo, la facticidad y su sentido de ser en *idealidad*”³⁴.

Lo esencial de este pasaje está en la primera frase, que, por esa razón, he subrayado : *la fenomenalidad como forma pura del fenómeno, es decir, como temporalidad originaria, no puede, a su vez, ser fenómeno*, y la ilusión propia del simulacro ontológico está, precisamente, en hacernos creer lo contrario. Se objetará que, con todo y con eso, una de las particularidades de la fenomenología reside en proponer una fenomenología pura del tiempo. Es algo especialmente claro en Heidegger cuando, por ejemplo, escribe en *Sein und Zeit* que el fenómeno “insigne” o “señalado” de la fenomenología como aquello que se muestra de suyo no es otro que el ser del ente, es decir, el tiempo originario en sus tres ekstasis, igualmente originarios³⁵. También Husserl buscó elaborar una fenomenología del tiempo en la que el propio tiempo accedería a *aparecer* en una experiencia transcendental o en lo transcendental

33 ... a pesar de que Richir haya interpretado a veces el “ser en tanto que ser” heideggeriano como el “fenómeno como nada sino fenómeno”, y no como la fenomenalidad. Cf. por ejemplo la Introducción a *Phénomènes, Temps et Êtres* (citado “PTE”). A día de hoy, Richir rechaza de plano tal asimilación.

34 MP, pp. 95-96 : el subrayado es mío (y la cursiva, de Richir).

35 Cf. *SuZ*, pp. 34 sqq. No desconocemos las dificultades que Heidegger hubo de afrontar para ser consecuente con su pensamiento y pensar el ser *en tanto tal* (sin pensarlo como el ser *del ente*), es decir, al fin y al cabo, y según la interpretación de Richir, las dificultadas para fenomenalizar la fenomenalidad *en cuanto tal*: no nos son ajenos sus esfuerzos por pensar la verdad del ser como constitutiva, en el origen, de una disimulación (*Verborgenheit*), cuyas modalidades pueden ser historiales (cf. la *Seinsgeschichte* de los años treinta); disimulación que pertenece a su esencia. El pensamiento del ser debe pues volverse pensamiento de la retracción o de la reserva por la cual el ser puede (re)tenerse a sí mismo según lo que el propio Heidegger denomina también el *Ereignis* (con su *Ent-eignis*), y a propósito del cual Richir ha reconocido a veces algunos puntos de encuentro (cosa que hoy en día no haría o, al menos, no presentaría del modo en el que lo hace en textos anteriores a estas *Méditations Phénoménologiques*). A día del hoy, Richir considera que el pensamiento heideggeriano del *Ereignis* constituye un factor de recubrimiento arquitectónico, muy alejado, por lo demás, de esa admirable precisión del análisis husserliano que cree Richir que habría que promover o, cuando menos, no perder y, a ser posible, recuperar.

mismo hecho experiencia. En suma, tanto en Husserl como en Heidegger, la temporalidad originaria o auténtica, es decir, según la hipótesis que aquí consideramos, la fenomenalidad de los fenómenos, aparece, supuestamente, como tal, y lo hace en una experiencia transcendental insigne. Será este el punto en el que Richir se aparte resueltamente de la fenomenología clásica: la fenomenalidad de los fenómenos – nos dice Richir – no puede, a su vez, fenomenalizarse, ser fenómeno. En otras palabras: en el contexto husserliano o heideggeriano, habría que sostener que el tiempo mismo no puede aparecer, que si bien sucede que las cosas se perciben en el tiempo, el tiempo mismo jamás puede ser percibido como tal. Precisemos: al decir esto, Richir en ningún caso afirma que no haya experiencia posible del tiempo³⁶; subraya, sencillamente, que la experiencia del tiempo no posee el mismo estatuto que la experiencia de las cosas temporales. Creer, por el contrario, que el tiempo puede simplemente darse en una intuición análoga a la de las cosas del mundo es caer víctima de una *ilusión transcendental* en virtud de la cual hacemos pasar la *idea* de tiempo por el propio tiempo. Se impone pues distinguir claramente el modo de *aparecer* [*apparaître*] de los fenómenos del modo de *parecer o trasparecer* [*paraître*] de la fenomenalidad de éstos. Y es precisamente esta distinción la que, en definitiva, falta, tanto en Husserl, como en Heidegger. En otros términos, será en el marco de una “metodología transcendental” (*Methodenlehre*)³⁷ donde se establezcan estas distinciones arquitectónicas fundamentales de las que carece la fenomenología clásica. En cierto sentido, todo el esfuerzo de Richir consiste en la elaboración de dicho método: una arquitectónica propia a la fenomenología.

Se habrá notado que la terminología que aquí se estiliza desprende un inequívoco aroma kantiano. Y es que, efectivamente, esa primera objeción que ahora nos ocupa se precisará con y desde Kant mediante una pista tan breve como valiosa:

“[...] la temporalidad originaria, en sí misma inaccesible, lo cual confirma todo lo anterior, adquiere todos los caracteres de un “entendimiento intuitivo”³⁸ de segundo grado, por lo tanto, en la medida en que se la supone originaria y no tiene el estatuto de un horizonte arquitectónico, cobra todos los caracteres de la ilusión transcendental. A lo que debemos añadir que, para nosotros, la ilusión transcendental reside en el hecho de que la fenomenalidad pueda tener en sí misma estatuto de fenómeno (lo cual coincide con la ilusión transcendental constitutiva de la cosmología racional en Kant, y donde “la idealidad” del espacio y del tiempo se ve subrepticamente convertida en su “realidad”)³⁹”.

En este texto, Richir nos recuerda en primer lugar la tesis precedentemente enunciada según la cual la forma o la fenomenalidad de los fenómenos, considerada aquí como temporalidad *originaria*, no puede, a su vez, volverse fenómeno. Pero añade esto otro que, de hecho, no es más que un sobreentendido en el texto, a saber, que la fenomenalidad sólo puede aparecer *como horizonte* (arquitectónico). Es muy esclarecedor el acercamiento que propone Richir con la primera *Crítica* kantiana cuando precisa que un horizonte, es decir, en términos kantianos, una *idea reguladora*, se convierte en una ilusión transcendental cuando se la toma por una cosa del mundo, es decir, por un fenómeno: es, efectivamente, lo que Kant muestra de forma brillante en la *Crítica de la razón pura*. Este acercamiento resulta esclarecedor por cuanto ilumina desde otro ángulo la tesis richiriana sobre la fenomenalidad, de la que comprendemos ahora que está bastante más inspirada en Kant que en la fenomenología clásica. En Kant, el espacio y el tiempo constituyen la forma pura de los fenómenos; sin embargo – la entera arquitectónica de la

36 Lo cual nos llevaría a admitir que el tiempo carece de estatuto fenomenológico toda vez que la descripción fenomenológica sólo se atesta en y por la experiencia.

37 “El defecto de la analítica existencial del Dasein reside en que carece de *Methodenlehre* y, por lo tanto, de arquitectónica.” (MP, p. 96). Recuerdo que “*Transzendente Methodenlehre*” (“Doctrina transcendental del método”) es el título de la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, cuyo tercer capítulo se titula, precisamente: “Arquitectónica de la razón pura”.

38 Aquí va inserta una nota del propio Richir que dice: “Cf. Las observaciones de F. Pierobon a propósito del *Kantbuch*: “Le malentendu Kant/Heidegger”, in *Epokhè*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, pp. 127-202”.

39 MP, p. 96.

Crítica lo pone de manifiesto – jamás esta forma de la intuición podrá, a su vez, ser objeto de intuición : ni el espacio ni el tiempo como tales pueden ser percibidos, como nos recuerda Kant meridianamente en el texto de la *Dialéctica*⁴⁰. Por el contrario, creer ilusoriamente que el espacio y el tiempo pueden ser intuitivos como si de realidades empíricas se tratara, equivale a engendrar las antinomias que están a la base de la cosmología racional : es convertir subrepticamente la idealidad transcendental del espacio y del tiempo, siempre en connivencia, en el fenómeno, con su realidad empírica, en realidad transcendental, en connivencia, por consiguiente, con un idealismo empírico. La ilusión procede pues de la confusión entre fenómeno y fenomenalidad. De ahí que haga falta concluir provisionalmente que *la fenomenalidad no puede por sí misma aparecer (fenomenalizarse), en la medida en que el aparecer de las apariciones no puede, a su vez, aparecer, si no es bajo la forma de una ilusión transcendental*. Lo que aquí se anuncia es pues, en línea directa con las *Recherches phénoménologiques*, la coextensividad del pensamiento del fenómeno con la ilusión transcendental.

La *segunda objeción* de Richir que nos toca ahora examinar trata sobre la afirmación según la cual la fenomenalidad del fenómeno sería del orden de su forma *pura*. Hemos visto que es Kant quien inspira, aquí, a Richir, al menos soterradamente; tomaremos pues también aquí al filósofo de Königsberg por guía. Así y todo, atacaré la cuestión a redropelo, interrogando en primer lugar el estatuto de la forma pura en Kant – cosa que no hace Richir –, para mostrar en qué sentido ésta no puede hacer las veces de la fenomenalidad de los fenómenos. La *Crítica de la razón pura* nos instruye en punto al hecho de que el espacio y el tiempo son las dos formas puras de la sensibilidad; siendo, el espacio, la forma pura de la intuición externa, y el tiempo, la forma pura de todas las intuiciones. Kant aquilata estas dos formas de la intuición mediante un doble proceso de aislamiento : aislamiento del entendimiento por una parte, y de la sensación por la otra⁴¹. Así, espacio y tiempo son las formas *de la intuición* porque no son nada intelectual, y dichas formas son *puras* porque no se hallan mezcladas con nada empírico⁴². Kant

40 Llamo la atención sobre este pasaje capital de la *Crítica de la razón pura*: “El espacio es sólo la forma de la intuición externa (intuición formal), no un objeto real susceptible de intuición externa. Con anterioridad a todas las cosas que lo determinan (llenar o limitar), o más exactamente, que suministran una *intuición empírica* adecuada a su forma, el espacio no es, bajo su denominación de espacio absoluto, sino la simple posibilidad de los fenómenos externos, en la medida en que, o bien existen en sí, o bien pueden añadirse a otros fenómenos dados. Por consiguiente, la intuición empírica no está compuesta de fenómenos y de espacio (de percepción y espacio vacío). Lo uno no es correlato de la síntesis de lo otro, sino que ambas cosas se hallan unidas en una misma intuición empírica como materia y forma”. (KRV, B457). [NdT: Citamos en la traducción española de Pedro Ribas, en Alfaguara, Madrid, p. 396 de la decimosegunda edición (octubre de 1996)]. No podemos tener intuición del espacio como tal – lo mismo puede decirse del tiempo – en la medida en que no es otra cosa que la forma de la intuición, ligada siempre, en el fenómeno, a su materia: dado que dicha materia está ligada a la estructura de nuestro espíritu, procede pues de una idealidad transcendental, siempre vinculada al realismo empírico conferido por la materia del fenómeno. Tan sólo la reflexión transcendental, es decir, el *pensamiento* (y no la intuición), puede abstraer estos momentos del fenómeno, su forma y su materia, su idealidad (transcendental) y su realidad (empírica). Cabría entonces preguntarse, claro está, lo que puede designar eso que el propio Kant denomina “intuición pura” en la *Estética transcendental*, o aún “intuición formal” en la *Analítica transcendental*. No puedo entrar aquí en todos los recovecos de una cuestión como ésta, que moviliza toda la arquitectónica de la crítica; me permito, a lo sumo, remitir al lector a los trabajos de F. Pierobon (Cf. sus dos obras : *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, col. “Krisis”, Ediciones Jérôme Millon, Grenoble, 1990, y *Système et représentation. Etude sur la déduction transcendante des catégories*, col. “Krisis”, Ediciones Jérôme Millon, Grenoble, 1993). Ambos trabajos tienen el mérito (y la originalidad) de reconstruir, por así decirlo, el recorrido de la crítica a partir de la cuestión arquitectónica. Comprendemos, gracias a las obras de Pierobon, que una de las dificultades nodales de la lectura de la *Crítica* reside en que si la reflexión transcendental ha de comenzar en algún punto, no puede hacerlo si no es presuponiendo la efectividad de los otros lugares del espíritu (*Gemüt*), no elucidados aún. Así, por ejemplo, la intuición pura, tal y como se introduce en la *Estética*, no es sino un momento abstraído de las diferentes síntesis sensibles o intelectuales, y que la razón crítica *piensa* necesariamente como tal, es decir, aislada: sin embargo, la *Estética transcendental* jamás *intuiciona* la intuición pura, sino que *piensa* dicha intuición como fundamento (transcendental) de nuestras representaciones – y por lo mismo comprendemos que urge “corregir” algunos comentarios, como por ejemplo el de Heidegger (cf. el artículo de F. Pierobon sobre “Le malentendu Kant/Heidegger”, *op. cit.*), que pretenden ver en la *Estética* una fenomenología. Aprovecho esta nota al pie para señalar que el propio Richir reconoce su deuda con los trabajos de su antiguo alumno y brillante doctorando Frank Pierobon: “Estas *Meditaciones* – nos dice Richir en el prólogo a las *Méditations Phénoménologiques* – no habría sido posibles sin la explícita consideración de los problemas arquitectónicos, con los cuales nos sensibilizó la *VIª Meditación cartesiana* de Eugen Fink, así como los trabajos de F. Pierobon sobre Kant [...]” (MP, p. 8).

41 Cf. KRV, A 22/ B36.

42 ... lo cual permite distinguir la forma pura de la intuición o del fenómeno (espacio y tiempo) de la forma pura del objeto (el concepto).

precisa, no obstante, que estas formas puras se toman “en sentido transcendental”⁴³. Observación decisiva puesto que lo transcendental ha de comprenderse, en Kant, como lo que ha de pensarse de las condiciones de posibilidad a priori *del conocimiento*⁴⁴. Además, comprendemos que el espacio y el tiempo no son tanto la forma *de los fenómenos* cuanto la forma pura de lo que, en el fenómeno, hace posible el objeto *de conocimiento*, es decir, lo que de la intuición puede sintetizarse *a priori* por así decirlo “a haces con” la forma del objeto (el concepto)⁴⁵. Más aún, el desvío por Kant permite comprender que la forma *pura* del fenómeno es la forma del fenómeno *concreto* (de este mismo fenómeno: esta casa, este libro, esta melodía, etc.), eso mismo que Richir llamaba la “forma fáctica” del fenómeno, pero como forma del fenómeno *en general*, como forma de la *pura posibilidad* o de la *idea* de fenómeno. Esto permite pues incidir de nuevo en la dirección argumental de Richir y explicar con mayor precisión el sentido de su segunda objeción: el espacio y el tiempo como formas *puras* del fenómeno no pueden ser tomadas por la fenomenalidad del fenómeno, sino por la sola fenomenalidad de la posibilidad o de la idea de fenómeno, idea en la que toda singularidad concreta ha sido eclipsada para así armonizarse con la universalidad del concepto (la categoría). Eso es, según creo, lo que constituye el fondo de la argumentación en que se ventila esta segunda objeción, y que Richir formula en un lenguaje en el que se entremezclan, muy significativamente, vocabulario kantiano y vocabulario fenomenológico clásico (husserliano y heideggeriano):

“El tiempo puro como forma o matriz, supuestamente fenoménica, de la facticidad en tanto que fenómeno [...], el tiempo como posibilidad pura de la posibilidad propia de la facticidad, es decir, como matriz de sentido para todo sentido posible, y matriz de sentido uni-forme (los tres ek-stasis del tiempo, el presente vivo provisto de sus protenciones y de sus retenciones), he ahí, cabría decir, *la ilusión transcendental* de la facticidad [...]”⁴⁶.

¿Cómo comprender este difícil texto? Sin volver sobre la dificultad antes considerada⁴⁷, y evocada al principio del texto citado, según la cual la fenomenalidad sería, a su vez, fenómeno, quisiera, sobre todo, reseñar que Richir describe en dicho texto la ilusión transcendental constitutiva del simulacro ontológico apoyándose sobre la noción de pura posibilidad: la fenomenalidad del fenómeno (Richir escribe : la facticidad) es considerada como forma pura, pura posibilidad o matriz pura de todo sentido posible. Comprendemos ya, gracias a nuestro paso por Kant, que esta forma o posibilidad pura no puede ser la fenomenalidad *del fenómeno concreto y singular*, sino la sola fenomenalidad del fenómeno *en general* (de la *idea* de fenómeno) ; pero comprendemos asimismo que esa es precisamente la ilusión que, en Husserl y en Heidegger, está minando la fenomenología clásica. Ambos consideran

43 *KRV*, A20/B34.

44 “Llamo *transcendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos cuanto de nuestro modo de *conocerlos*, en cuanto que tal modo ha de ser posible en general” (*KRV*, B25 : la cursiva es de Kant, el subrayado es mío).

45 Comprendemos también de ese modo lo que no siempre queda bien explicado en los comentarios a la *Crítica de la razón pura*, y que, sin embargo, será capital para comprender la noción richiriana de “fenomenalidad” a partir de Kant: ¿por qué la sensibilidad tan sólo se comprende en la “*Estética transcendental*” como intuición pura? Kant define, efectivamente, lo que es estético como lo que tiene relación con la sensibilidad *en general* y, por lo tanto, como todo lo que de subjetivo hay en nuestras representaciones (cf. por ejemplo *KUK*, p. 188). Podemos recordar a propósito de esto un texto muy iluminador de la “Introducción general” a la *Metafísica de las costumbres*: “En general podemos definir la sensibilidad en virtud de lo subjetivo de nuestras representaciones; efectivamente, el entendimiento refiere en primer lugar las representaciones a un objeto, es decir, sólo *piensa* una cosa mediante aquéllas. Sin embargo, lo subjetivo de nuestras representaciones puede o bien ser tal que pueda también ser remitido a un objeto en vista de su conocimiento (según la forma o según la materia; y, en el primer caso, se la llama intuición pura, y en el segundo, sensación); y entonces la sensibilidad como siendo la capacidad de tener representaciones pensadas es el *sentido*. O bien lo subjetivo de la representación no puede en absoluto volverse *elemento de conocimiento* puesto que, sencillamente, tan sólo contiene su relación al sujeto y nada que pueda servir al conocimiento del objeto; y en este caso la capacidad de la representación se denomina *sentimiento*. El sentimiento contiene el efecto de la representación (sea ésta sensible o intelectual) sobre el sujeto, y pertenece a la sensibilidad, aunque la propia representación pueda pertenecer al entendimiento o a la razón” (Ak. VI, 211). Comprendemos de este modo que la dimensión estética es bastante más amplia que la de la intuición en general y, *fortiori*, que la de las representaciones del espacio y del tiempo.

46 MP, pp. 96-97.

47 Cf. más abajo la primera objeción.

la fenomenalidad como temporalidad pura en que se decide *a priori* el “estilo” o el “destino” de todo fenómeno, y ello de suerte que el fenómeno se ve siempre predeterminado por su idea o su posibilidad, ya siempre determinada en cuanto a su forma pura; nunca, por lo tanto, puede el fenómeno, según esta perspectiva, desplegarse en su radical singularidad, al albur de su contingencia, es decir, de la aventura del vivir y del sentido humanos, en lo que de inauditos, inopinados e imprevisibles tuvieren.

¿Pero qué es entonces la fenomenalidad? Lo más difícil de comprender es, sin lugar a dudas, que, con no poder ser ésta la forma *pura* del fenómeno, como acabamos de verlo, la fenomenalidad es, sin embargo, del orden de una cierta forma del fenómeno. Richir lo da a entender justo después del texto antes citado, al precisar que el tiempo puro u originario es una figura particular de la ilusión transcendental de la fenomenalidad, en la que...

“[...] el sentido de la facticidad se segrega *demasiado* fuertemente de su forma –
residiendo, la ilusión, precisamente, en este exceso”⁴⁸.

La razón por la que la forma pura no puede ser la fenomenalidad de los fenómenos depende pues del hecho de que esta forma, como pura, está demasiado segregada de su sentido concreto como para volverse, así, no ya la forma o la fenomenalidad del fenómeno, sino la forma universal de la posibilidad (de la idea) de los fenómenos. A la inversa, podemos adelantar que la fenomenalidad de los fenómenos no es otra cosa que la forma del fenómeno concreto, lo que Richir llama “forma fáctica”, y que, en cambio, no está aún “demasiado” segregada de su sentido concreto. Para comprender con mayor precisión de qué se trata, podemos hacer una breve incursión en la *Crítica del juicio*, que Richir no menciona en esta tercera *Méditation phénoménologique*, pero que comenta en otros textos de la misma época. En *La crise du sens et la phénoménologie*, por ejemplo, volviendo sobre la estructura del juicio estético reflexionante, nos recuerda que se trata de un juicio en el que se ejerce una reflexión sin concepto dado de antemano, y donde la imaginación (*Einbildungskraft*), remitida a su poder activo, aprehende no ya la forma pura de la intuición (el espacio y el tiempo), ni la forma del objeto (el concepto), sino, precisamente, “la forma del objeto de la intuición”; es decir del fenómeno⁴⁹. ¿Cómo comprender esta forma del fenómeno? Kant precisa que se trata de la “naturaleza estética” del fenómeno, es decir, de lo que es del orden de lo subjetivo, sin por ello servir para la determinación del conocimiento del objeto⁵⁰. Ahora bien, la finalidad de una cosa, cuando es *sentida* (como sentimiento de placer o de pena) antes de todo conocimiento es, precisamente, el elemento subjetivo de la representación que no puede volverse conocimiento⁵¹. La aprehensión de la forma del fenómeno es pues un juicio estético sobre la finalidad del objeto⁵²; pero se trata de una finalidad simplemente formal y subjetiva, porque es la finalidad misma lo que en exclusiva se siente en ese tipo de juicio, y no el fin *mismo*: se trata de una “finalidad sin fin”⁵³, donde se experimenta un movimiento de manifestación en vista de algo, permaneciendo ese “algo” (el fin) indeterminado. Ahora bien, tras haber recordado estas características del juicio estético reflexionante, Richir añade que lo que la imaginación aprehende en él no es otra cosa que “el fenómeno fenomenológicamente reducido a su fenomenalidad, y aprehendido en su individuación contingente, intrínsecamente fenomenológica”⁵⁴. Si tenemos presente que Richir define de manera general la fenomenalidad como “aquello en virtud de lo cual un fenómeno viene al parecer”, es decir, como el carácter de aparecer del fenómeno, podemos dar, aquí, un paso más, adelantando que la fenomenalidad es lo que, *a sobre haz del fenómeno*, figura el *movimiento* de aparecer de un fenómeno, *más acá de su determinación conceptual como conocimiento*, y figurando así el estilo y el ritmo propios

48 MP, p. 97: la cursiva es de Richir.

49 Cf. Marc Richir, *La Crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1990 (de ahora en adelante citado “CSP”), p. 178. Conviene recordar que Kant define inauguralmente, en la *Estética transcendental*, el fenómeno (*Erscheinung*) como “objeto indeterminado de una intuición empírica” (*KRV*, A20/B34).

50 Cf. *KUK*, Ak. 188-189. Se comprende pues que el juicio estético reflexionante no puede ser del orden de una estética *transcendental*.

51 Cf. *KUK*, Ak. 189.

52 Cf. *KUK*, Ak. 190.

53 Cf. *KUK*, §10, Ak. 119-220.

54 CSP, p. 178.

del fenómeno. Este estilo o este ritmo – de hecho: ese “esquematismo” – ya no podrá ser, como habremos adivinado, el del decurso monótono y exento de sobresaltos de la temporalidad pura que, como Kant mostrara, no es sino el ritmo propio de aparición de un objeto *del conocimiento*. Una primera figura de la fenomenalidad nos es ofrecida por Kant cuando describe el carácter final del fenómeno en el juicio sobre lo bello, en el que el ritmo propio del fenómeno consiste en fenomenalizarse como final, sin que por ello el final (que sólo puede estar determinado como concepto) nos sea dado: es lo que Richir denomina, por su parte, la individuación contingente del fenómeno. Veremos, sin embargo, que el fenómeno también puede desplegarse según un estilo bastante más salvaje cuando el objeto se aprehende como no formal y no final: se trata, como sabemos, del caso de lo sublime, que nos deja entrever que incluso cuando el fenómeno tan sólo parece fenomenalizarse con vistas a nada, conserva cierto estilo en cuya descripción habrá que emplearse.

§5. El fenómeno y la apariencia : el anonimato fenomenológico

Este paso por la tercera *Crítica* nos ha permitido entrever cierto número de nociones que van perfilándose en la tercera *Méditation* de Richir. Retomemos ahora la lectura de este texto de modo aún más sistemático si cabe. La cuestión crucial, como sabemos, es la de desactivar (o des-articular) la ilusión transcendental con la que se dan, en primer término, el fenómeno y su fenomenalidad. La estrategia de Richir será aquí, finalmente, muy “cartesiana”, ya que consistirá, como en el Descartes de las *Meditaciones Metafísicas*, en neutralizar la ilusión o el engaño (en Descartes, el del Genio Maligno, en Richir, el del simulacro ontológico) mediante un uso metódico del poder ilusionante de la imaginación: se tratará de hacer, activa y sistemáticamente, *como si todo* lo que nos es dado como yendo de suyo no fuese sino ilusión, engaño o mentira. Sin embargo, Richir lleva la hipérbole más lejos que Descartes puesto que llega hasta considerar la ilusión del ser y del pensar como tales. Descartes, a pesar de dudar de los contenidos del pensar y del ser, no dudaba de la facticidad del ser y del pensar. Richir lleva la sospecha hasta imaginar que pueda ser víctima de la ilusión de pensar y, correlativamente, de la ilusión de ser⁵⁵. ¿Qué se ha de entender por ello? Richir explica que esta sospecha de ilusión del ser y del pensar conduce al fenomenólogo a tomar la facticidad, el “yo pienso, yo soy”, como simple *apariencia*, sin, por lo tanto, decidir del estatuto de verdad o de falsedad de lo que se da, y sin por lo tanto poder *deslindar*, a sobrehaz de este todo concreto, algo así como una forma o un sentido:

“Por consiguiente, tan sólo podemos precavernos de todo deslizamiento de la forma del existir fáctico hacia su sentido, es decir, del deslizamiento mediante subrepción transcendental hacia una pre-concepción del fenómeno o de su ilusión transcendental (la que disocia la forma del sentido), recurriendo a una *epojé* fenomenológica hiperbólica, y gracias a la consideración, *a priori*, de que esta “apariencia misma” [scil. esta apariencia que se da en el cogito como la de mi ser y mi pensar, indisociablemente] es, en realidad, *sólo* apariencia, y que, de ese modo, se deslinda [s’enlève], en su reflexividad, de una fundamental *inapariencia*, aquella, precisamente, de la fenomenalidad”⁵⁶.

La *epojé* fenomenológica hiperbólica abre, por lo tanto, a la *apariencia como tal*; y es digno de advertirse cómo esa apariencia acaba inscribiéndose, al cabo, en el ámbito de una verdadera fenomenología de la ilusión transcendental, donde, finalmente, será la apariencia *de la ilusión* la que, extraída y aislada como tal, quedará acrisolada como pura apariencia. Sin embargo, la pregunta que se nos plantea inmediatamente es la de saber qué es,

55 “En la hipérbole que con la *epojé* fenomenológica proponemos, hace falta llegar al extremo de considerar la posibilidad de la *ilusión de pensar* – a decir verdad, ilusión transcendental de segundo grado respecto de aquellas que Kant consideró; y, por lo tanto, ilusión de un nuevo “género” – y llegar al extremo, correlativo, de considerar la posibilidad de la *ilusión de ser*” (MP, p. 99).

56 MP, p. 99.

qué fue o, por usar la expresión del gran poeta Jorge Manrique, “qué se hizo”, en el preciso caso de esta apariencia, de la “diferencia fenomenológica” que examinamos previamente: ¿cómo se marca la distinción entre el fenómeno y su fenomenalidad cuando nos las habemos con una “apariencia como tal”? Richir responde a esta cuestión en la última frase del texto citado: la apariencia – escribe Richir – se extrae, se desmarca o deslinda o desgaja [s’enlève] desde una fundamental inapariencia, que es la de la fenomenalidad. Dicho de otro modo, la fenomenalidad se toma aquí como lo que, a sobrehaz del fenómeno, no aparece, pero cuya ausencia no deja de contar en la determinación del estilo o del sentido *de la apariencia*⁵⁷. ¿Cómo entender esto último? No tengamos reparo en recordarlo: la aproximación richiriana del fenómeno arranca del hecho de que el fenómeno, para ser fenómeno, ha de permanecer a distancia o al margen [à l’écart] de mí mismo, al margen de quien lo aprehende. De no ser así, éste me engulliría, cesando, de ese modo, de ser fenómeno. En resumidas cuentas, *los fenómenos sólo pueden aparecer cuando no aparecen por entero*, sólo pueden aparecer si *intrínsecamente* conservan una parte de inapariencia⁵⁸. De ese modo, nos encontramos con la estructura misma de los fenómenos tal y como Richir la ha puesto de manifiesto desde sus *Recherches phénoménologiques*, y según la cual el estilo (esquema) de aparecer del fenómeno (estilo de fenomenalización) es el “parpadeo” (entre su apariencia y su inapariencia, entre su aparición y su desaparición, entre su individuación y su desindividuación, entre su *a priori* ilusorio y su *a posteriori*, etc.). Esta expresión muestra a las claras que la relación entre la apariencia y la inapariencia (entre el fenómeno y su fenomenalidad) no es estática; muy al contrario, la inapariencia *juega, centellea y fosforece* a sobrehaz de la apariencia, con arreglo a ritmos complejos que Richir entiende, de manera general, como “esquematismo de la fenomenalización”. El fenómeno es, por lo tanto, indisociable del movimiento de su fenomenalización o de su fenomenalidad, que es el rastro que labra, en la apariencia, la inapariencia; el fenómeno está inmerso en un impulso hacia la apariencia y, al tiempo, prendido en el movimiento contrario, el movimiento en virtud del cual se retiene, celado en su reserva de inapariencia. Es todo él este “corrimiento” [bougé] o este “tremolar [tremblé]” (Merleau-Ponty) de las cosas que sólo se ofrecen celándose, y que sólo aparecen de puro empezar a esconderse; a esconderse *ya en y desde* el mismísimo *incipit* de su parecencia.

¿Qué es entonces, “qué se hizo” – como decíamos – de la estructura del fenómeno en el caso de esa estructura ilusoria que es el simulacro ontológico? No se nos escapa que la tesitura es tal que a medida que la hipérbole se hace más radical, los fenómenos, devueltos [rendus à] a su movimiento de fenomenalización (el parpadeo), tienden a desindividuarse, o no parecer [paraître] si no es traspareciendo a un movimiento imposible de estabilizar. En el extremo de la hipérbole, la apariencia apareciendo/desapareciendo, y que oscila entre su manifestación y su ocultación, ya no puede ser remitida a la intimidad de un sí-mismo. Es la razón por la cual Richir suele decir que el fenómeno siempre tiende, en parte, al anonimato; lo cual significa, por un lado, que el fenómeno liberado y devuelto a su fenomenalización (el fenómeno en su fenomenalidad) tiende a dejar de resultar reconocible e identificable como “uno de tantos”: su movimiento de aparición es demasiado efímero como para que podamos captar, en él, la mínima nota; del mismo modo que su movimiento de desaparición puede trasparecer como el de la desaparición de toda apariencia posible; por otro lado, este anonimato fenomenológico pende también del hecho de que el fenómeno parece, en ese mismo movimiento, como decididamente renuente a mí, intrínsecamente refractario, esencialmente no tallado o recortado a *mi* escala, a *mi* medida: como si ya siempre llegáramos demasiado pronto o demasiado tarde para apercibirlo, o como si lo que del fenómeno da en parecer [paraître]⁶⁰ no fuese nunca otra cosa más que la repetida y renovada ocasión de confirmación de que éste, de hecho,

57 Más o menos como cuando Merleau-Ponty decía que todo visible está habitado por un invisible de principio.

58 Para designar esta parte de inapariencia, Richir suele hablar de “no-fenomenalidad”, o también de “laguna en fenomenalidad [lacune de phénoménalité]”: expresión equivoca – al menos así me lo parece – dado que dicha inapariencia es constitutiva del propio fenómeno en el sentido de fenómeno considerado por Richir.

59 NdT: Como cuando, en cosmología, examinando tal o cual espectro, los astrónomos hablan, por ejemplo, de un “corrimiento al rojo o hacia el rojo” (que denota una aceleración en la expansión de las galaxias, resultado de un presunto Big Bang, como el propio Hubble postulaba en 1929).

60 NdT: Richir hace una clara distinción entre “paraître” y “apparaître”. Siempre que podemos, y aun a costa de forzar un poco, traducimos “paraître” por “parecer”. Con “paraître”, “parecer”, se quiere significar una suerte de apariencia que no lo es de nada, una fenomenalización descabalgada de toda referencia intencional o desajustada respecto del aporte posterior, propiamente aperceptivo, que cuadra y enjazea el mero

me sobrepasa, me supera o me desborda ampliamente; en resumen, es como si la apariencia sólo apareciese a expensas de desmarcarse del patrón que le impone mi propia mirada, del compás de mi propia respiración. El fenómeno se insinúa [paraît] pues como algo im-posible, como lo que desgarrar la trama de mis propias posibilidades – y de todo pensamiento posible, así como de toda posibilidad de ser – pero donde también se adivina el eco de otras posibilidades – posibilidades inéditas, inauditas, imprevisibles, impensables y por lo tanto, en cierto modo, imposibles. Comprendemos por fin lo que distingue, en profundidad, la ilusión constitutiva del simulacro ontológico y la apariencia de esta ilusión, por ende desarticulada ya que, contrariamente a lo que se abre con la *epojé* fenomenológica hiperbólica, el simulacro ontológico presenta toda apariencia como inscrita *a priori* en la esfera de *mis* posibilidades. Con el simulacro ontológico :

“cualquier *otra* posibilidad fáctica (existencial, transcendental) no puede tener *sentido* más que a partir de mis posibilidades fácticas (existenciales, transcendentales), es decir, siempre a escala del alcance de *mi propia* interrogación sobre mí mismo, mi pensar, mi ser, y sobre el mundo en su *Jemeinigkeit*. Así pues, cualquier otra facticidad, cualquier otro *fenómeno* en su facticidad, tan sólo puede cobrar sentido *mediatizado*, cuando menos, por el fenómeno de *mi* facticidad, en el cual, supuestamente, habría de auto-aparecerme a mí mismo, en una perfecta coextensividad, en el seno del ser-en-el-mundo, de mí mismo con el mundo. El simulacro ontológico me precave, enigmáticamente, de ser jamás conducido a preguntarme si las demás posibilidades fácticas, distintas de aquellas en que me descubro a mí mismo como ya siempre arrojado, acaso no podrían proceder, *originariamente*, de otras facticidades, es decir, asimismo, de *otros mundos* con su *Jemeinigkeit* propia y exclusiva, y ello en la precisa medida en que su acogida – he ahí el efecto del simulacro – parece ya siempre estar condicionada de antemano por la forma supuestamente fenoménica o apareciente de la fenomenalidad, forma a su vez circularmente inmanentizada en la “subjetividad transcendental o el *Dasein*”⁶¹.

Así pues, si con el simulacro ontológico la apariencia tiende a asomarse o dejarse adivinar bajo la forma de un ipse ligado a mi propio ipse, la *epojé* fenomenológica hiperbólica tiende a deslindar el fenómeno de su anclaje en el fenómeno de *mi* facticidad : no será ya mi propio modo de auto-aparecer lo que sirva de patrón para calibrar, ponderar y convalidar el resto de aparecientes y demás apareceres en general.

Hay, no obstante, un punto sobre el que es preciso insistir: si bien es cierto que en su texto Richir subraya que los fenómenos han de ser deslindados de las diferentes formas del cogito (la subjetividad transcendental, el *Dasein*), hay que comprender que sólo lo hace porque el cogito es la figura histórica y moderna que endosa el simulacro ontológico. Volvamos un instante sobre la estructura más general del simulacro ontológico : se trata, como sabemos, de esa figura ilusoria según la cual, por una parte, el aparecer de la apariencia se vuelve, a su vez, apariencia (la fenomenalidad se vuelve fenómeno), y según la cual, por otra parte, esta apariencia (del aparecer) se convierte, *de una misma atacada*, en algo así como la matriz del aparecer de toda apariencia, de tal suerte que, cuando menos, toda apariencia parezca como una versión posible de la auto-apariencia en su auto-aparecer⁶². Eso mismo es lo que, precisamente, sucede con el cogito: el ego clásicamente interpretado es, de hecho, una apariencia

parecer como *un* aparecer *de* algo. El lector tiene pues que esforzarse en dejar resonar, tras “parecer”, no tanto la acepción común del español (la presente en “esto no es lo que parece”) sino lo previo, y que incluso dicha acepción corriente, implica (pues para que algo no sea lo que parece, antes habrá de a-parecer aun pareciendo (como) lo que no es): ese matiz previo de apariencia o “parecencia”, una manifestación que es un asomar, anterior a toda estructura (y, desde luego, a la escisión fenómeno (o aspecto) – cosa (o substrato de haces o apariencias). De hecho, en alguna ocasión, cuando elegir “parece” para verter “paraît” conllevaba un riesgo de anfibología demasiado grande, hemos optado por otros términos como “asoma”, “se insinúa”, “da en parecer” y, en alguna otra ocasión, por “trasparece”.

61 MP, p. 97.

62 Cf. MP, p. 101.

singular que se auto-aparece en el cogito y que incluso se aparece a sí misma de modo supuestamente *puro*: el “yo pienso” es, efectivamente, y en su versión clásica, un puro pensamiento del sí-mismo *en tanto que ser pensante* (me pienso como pensante; poco importa *lo que* piense); o también, en los términos de Richir, esta apariencia se limita a ser, en *exclusiva*, apariencia de su propio aparecer. Pero, como ya avanzábamos al principio de este artículo, quisiera sobre todo subrayar aquí que el simulacro ontológico puede cobrar otras formas distintas a la del cogito, como de hecho ocurrió, históricamente, con el Uno o con Dios – sin contar con las figuras del simulacro ontológico no históricamente desplegadas⁶³. Para ser exactos, es importante comprender que si el cogito es la figura moderna del simulacro ontológico y, por así decirlo, su figura moderna en su vertiente *idealista*, y comoquiera que es el yo quien se concibe como fuente de todo sentido, podemos describir una figura antitética, es decir, una versión *realista* de la ilusión constitutiva del simulacro ontológico. En este caso, fenomenológicamente, sería el mundo mismo la fuente o matriz de todo sentido, y las miradas que pudiese dirigir hacia el mundo no serían jamás, en tanto que acontecimientos en el mundo o del mundo, sino meros ecos o fatuos reflejos del propio mundo. Así, llevada a su extremo, esta figura del simulacro ontológico como realismo absoluto correspondería, según me parece, a esa otra que, en otro contexto, he denominado “espinosismo fenomenológico transcendental”⁶⁴. Recuérdese que por “espinosismo fenomenológico transcendental” entiendo, al margen de la ontología propia de Spinoza⁶⁵, la concepción metafísica según la cual todo fenómeno, en tanto que mío (en su *Jemeinigkeit*), no sería sino un momento de la auto-reflexividad in-finita de una “substancia fenomenológica” a su vez in-finita; dicha substancia correspondería entonces a la apariencia del simulacro ontológico: apariencia infinita y singular auto-apareciéndose en su aparecer como matriz, por ende universal, de todo aparecer.

Si me parece capital tener en cuenta las distintas posibles figuras del simulacro ontológico, es porque el propio Richir también *parece* defender lo que he designado como la aporía metafísica del espinosismo fenomenológico. ¿Cómo entender, efectivamente, y tal y como lo sostiene Richir, que los fenómenos no están “encerrados en una subjetividad”, sino que está provistos de una “reflexividad propia”, y que hallan su lugar “antes de la distinción entre sujeto y objeto”, que tanto sujeto como objeto no son sino determinaciones segundas respecto de la reflexividad del fenómeno? : otras tantas formulaciones que van desgranándose al hilo de las páginas de la obra de Richir y que *si se interpretan metafísicamente* dibujan perfectamente lo que llamo un spinozismo fenomenológico. Lo cierto es que cuando, en la punta extrema de la hipóbole, insiste Richir sobre el hecho de que “nunca sé si finalmente soy yo quien piensa o si no será otro quien piense en mí”⁶⁶, sería precipitado concluir que los fenómenos se piensan por cuenta propia, o incluso que apenas corresponden a los pensamientos reflexivos de una substancia – “pensamientos” que no serían, en suma, sino los “modos” de una suerte de “substancia fenomenológica” in-finita⁶⁷. Sin embargo, y como el lector habrá sospechado, esta posición hiper-metafísica no es

63 Cf. MP, p. 98. Resulta que, como Richir mostró en sus *Recherches phénoménologiques*, toda apariencia puede, al fin y al cabo, presentarse, *en principio*, como un simulacro ontológico, y ello aun cuando no haya sido, históricamente, el caso, es decir, aun cuando tal apariencia particular no haya conocido, *de hecho*, tal reversión en simulacro ontológico. En las *Méditations phénoménologiques*, Richir precisa que, en cierto modo (y el propio Heidegger así lo experimentó): “a pesar de que, por lo demás, el *Ereignis* tiene más bien, para nosotros, estatuto de fenómeno de lenguaje, tiende a exhibirse, en Heidegger, como el fenómeno por antonomasia, donde la apariencia juega inmediatamente *en su* aparecer o su *alétheia*, por cuanto dicha apariencia se abre inmediatamente a la *Lichtung* que, supuestamente, ha de conferirle *su* fenomenalidad, pero que, “desbrozándose” desde el Ser mismo, y desde la reflexividad retroyectada/proyectada en él, adquiere todas las visos del Ser, de la apertura misma, como en una suerte de cogito del Ser de segundo grado respecto del “sí-mismo” propio, y que supuestamente ha de acoger dicha apariencia. No cabe duda, a lo que nos parece, de que el pensamiento de la *Lichtung* es también un simulacro ontológico que pide, a su vez, su propia *epojé* fenomenológica hiperbólica al hilo de la pregunta: ¿qué es susceptible de discernir, desde el punto de vista *arquitectónico*, la *Lichtung* de la *ilusión* de *Lichtung*?” (MP, p. 101).

64 Cf. « Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », *art. cit.*

65 Tomo aquí a Spinoza un poco a la manera del joven Idealismo alemán, en Fichte y Schelling, como representante del dogmatismo absoluto : cf. entre otras, la figura de Spinoza en las diferentes versiones de la *W-L* de Fichte y en el Schelling de las *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, así como el *Sistema del idealismo transcendental*.

66 MP, p. 105.

67 Cf. la célebre definición del “modo”, al principio de la *Ética* : “por modo entiendo (*per modum intelligo*) las afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (*Ética*, I, def. V). Citamos la traducción al español de Vidal Peña:

la de Richir. Mi hipótesis de lectura se basa en que Richir, de hecho, elabora su pensamiento de la *epojé* fenomenológica hiperbólica a sobreha de la *tensión* entre estas dos figuras antitéticas del simulacro ontológico: la figura “idealista” del cogito y de sus avatares (*Dasein*, etc.), y la “realista” de la “substancia fenomenológica”⁶⁸. Cumple pues insistir en que el fenómeno, tal y como se desprende de la *epojé*, no se reduce ni a su versión idealista, ni a su versión realista (“espinosista”). El texto de Richir es absolutamente claro al marcar su distancia con la versión idealista del fenómeno (el fenómeno encerrado en una subjetividad o un *Dasein*). Sin embargo, una lectura atenta nos enseña que Richir mantiene, también *explícitamente*, su distancia respecto de la otra vertiente – la realista – de la ilusión transcendental. En más de una ocasión, efectivamente, hace notar Richir que los fenómenos “no se piensan solos”⁶⁹. Esta hipótesis, que Richir formula para, al punto, criticarla, delimita, a mi juicio, el lugar arquitectónico de lo que llamo “espinosismo fenomenológico”, y ello a pesar de que Richir la relacione y aproxime, por su parte, a la dificultades ligadas al marco monadológico (Leibniz, Husserl):

“Pero esto no conduce – lo cual sería, por lo demás, otra versión, a decir verdad, más sutil, de la misma ilusión transcendental – a pensar que, por así decirlo, los fenómenos “se piensan solos”. Terminarían por convertirse, cada uno de ellos, en mónadas”⁷⁰.

Si Richir interpreta esta hipótesis como procedente de una “monadología transcendental”, sin duda es por ver de preservar, en su interpretación, la pluralidad originaria de los fenómenos. Sin embargo, la hipótesis “espinosista” que formulo me parece más radical, además de conservar su compatibilidad con la aproximación fenomenológica y crítica del simulacro ontológico propuesta por Richir. De hecho, ocupa el mismo lugar arquitectónico que la hipótesis formulada aquí por Richir⁷¹. Bien entendido, esto requiere abandonar el cuadro monista de la filosofía de Spinoza y considerar, por hipótesis, una substancia fenomenológica infinita al tiempo que profusa y plural. En todo caso, tomar en cuenta, como propongo, estas dos figuras antitéticas del simulacro ontológico ofrece un valiosísimo instrumento para comprender con mayor precisión el estatuto paradójico del fenómeno en Richir: comprendemos que éste ha de pensarse como transitando a medio camino entre estas dos figuras principales del simulacro ontológico. Ambas constituyen, por así decirlo, los horizontes de ilusión del fenómeno. Ahora, sí, de modo más claro, parece que empezamos a comprender que es necesario mantener con firmeza este doble aspecto paradójico del fenómeno: por una parte, el de desbordar siempre la subjetividad, al punto de verse segregado de toda conciencia y de parecer “anónimo”; por otra parte, el de ser siempre fenómeno, es decir, el de ser la vivencia de *alguien*, de *alguno* [de *quelqu'un*].

Continuará...

Spinoza, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2011 (reed).

68 Estamos pues muy cerca, a la vez, tanto del Kant de la *Dialéctica transcendental*, y más particularmente de las antinomias, como también de Fichte, en sus diferentes versiones de la W-L, cuando inscribe su pensamiento en una dialéctica entre el realismo y el idealismo.

69 Por ejemplo MP, pp. 102 & 106.

70 MP, p. 106.

71 La carencia en radicalidad que acusa la hipótesis monadológica reside en que se trata no ya de un monismo absoluto (como en Spinoza), sino de una suerte de dualismo de origen ya que las mónadas no comunican entre sí si no es por mediación divina.

Le multiple et la pluralité

Quelques réflexions sur les philosophies deleuzienne et richirienne

Florian Forestier

Université Paris-Sorbonne

Résumé

La pensée de Deleuze et celle de Richir sont peuplées de figures similaires et présentent parfois des climats proches. Il y va, d'un côté comme de l'autre, l'abandon de toute figure prototypique et de tout donné référent. Les concepts utilisés par les deux auteurs sont proches : pluralité phénoménologique pour Richir, multiplicités pour Deleuze, avec dans les deux cas, une méditation de la thématique kantienne des schématismes, et dans les deux cas aussi, le même reproche à l'égard de la pensée heideggérienne et de tout le massif qu'elle soutient : une incapacité à saisir l'enjeu de la *Troisième Critique* de Kant. Un même souci de la genèse traverse l'ensemble de l'œuvre richirienne et affleure dans les premiers moments de celle de Deleuze ; un même refus, des deux côtés, de l'idée de fin de la philosophie.

Mots-clefs

Deleuze – Richir – Phénoménologie – Pli – Immanence – Genèse – Transcendental – Pensée

Abstract

Deleuze's and Richir's thought are populated with the similar figures. Both Deleuze and Richir abandon any figure and any given prototypical referent. The concepts used by the two authors are near: phenomenological plurality for Richir, multiplicities for Deleuze, in both cases with a meditation on the kantian thema of schematism. Deleuze and Richir pronounce the same criticism towards Heidegger: its inability to grasp the issue of the *Third Critique* of Kant. A same preoccupation of the genesis goes through the two works. Both refuse the idea of the end of philosophy.

Keywords

Deleuze - Richir - Phenomenology – Fold – Immanence - Genesis - Transcendental - Thought

Le multiple et la pluralité

Quelques réflexions sur les philosophies deleuzienne et richirienne

Florian Forestier

Université Paris-Sorbonne

Introduction

La pensée de Deleuze et celle de Richir sont peuplées de figures similaires et présentent parfois des climats proches. Il y va, d'un côté comme de l'autre, l'abandon de toute figure prototypique et de tout donné référent, un saut dans l'océan. L'admiration pour Melville est d'ailleurs partagée par les deux auteurs. Un océan, certes, qui ne gronde pas de la même façon : immensité accidentée de sa surface, chez Deleuze, énormité de ses abysses chez Richir. Les concepts utilisés par les deux auteurs sont proches : pluralité phénoménologique pour Richir, multiplicités pour Deleuze, avec dans les deux cas, une méditation de la thématique kantienne des schématismes, et dans les deux cas aussi, le même reproche à l'égard de la pensée heideggérienne et de tout le massif qu'elle soutient : une incapacité à saisir l'enjeu de la *Troisième Critique* de Kant. Un même souci de la genèse traverse l'ensemble de l'œuvre richirienne et affleure dans les premiers moments de celle de Deleuze. Un même refus, des deux côtés, de l'idée de fin de la philosophie. Pour Deleuze, « (...) on parle de la faillite des systèmes aujourd'hui, alors que c'est seulement le concept de système qui a changé¹ ». Pour Richir, de la même façon, « (...) il est sans doute temps de considérer que, depuis le développement sans précédent historique des sciences positives, la philosophie est libérée des tâches de la connaissance, et peut dès-lors tendre moins aveuglement à ce qui fait la consistance de son lieu.² »

L'ontologie deleuzienne comme la phénoménologie richirienne se caractérisent par un examen rigoureux de leurs propres conditions de pensabilité et de prononçabilité. Elles manifestent une compréhension profonde de l'approche transcendantale. En cela, la parenté des moments réflexifs de la pensée deleuzienne et de la pensée richirienne est forte. L'une et l'autre fluidifient en quelque sorte de le transcendantal, me considèrent comme une discipline de souplesse et de mobilité de la pensée. Ainsi, pour Deleuze, « (...) c'est au lecteur d'avoir les correcteurs cérébraux qui défont les dualismes que nous n'avons pas voulu faire, par lesquels nous passons. C'est au lecteur d'arriver à la formule magique que nous cherchons tous : pluralisme=monisme, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer.³ » Pour Richir : « (...) la phénoménologie telle que nous l'entendons n'est pas moins vouée au zigzag que la phénoménologie de Husserl – mais il s'agit d'un zigzag interne à l'architectonique et non plus interne au champ des structures intentionnelles.⁴ »

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1990, p. 14.

² M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1987, p. 11-12.

³ G. Deleuze, *Rhizome*, p. 60.

⁴ M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008, p. 210.

Ces proximités ne sont pas quittes de distances considérables car le processus de plastification conduit Deleuze à redéfinir totalement la pratique même de la philosophie, alors que Richir place son dépassement dans l'horizon d'une refondation. Ainsi, l'ontologie que déploie Deleuze dans *Différence et Répétition*, marquée par le bergsonisme, par la théorie sartrienne du champ transcendantal, par l'ontologie merleau-pontyenne, par la réflexion de Simondon sur la transindividuation et l'individuation comme régime d'équilibre métastable, déploie une problématique proche de ce que Richir développe de son côté dès *Par-delà la révolution copernicienne*. Par contre, le chemin de pensée ultérieur de Deleuze, en particulier dans ses ouvrages co-écrits avec Guattari, s'éloigne de plus en plus du mode d'exposition classique, de l'orientation ontologique de sa problématique, pour s'adonner à ce qu'on peut appeler une *pratique* de la multiplicité – une philosophie en d'autres termes qui ne soit plus une pensée de la multiplicité, mais une pensée dans la multiplicité.

Précisons qu'il sera question dans cet article du versant phénoménologique de la pensée de Richir, sur lequel de nombreuses congruences avec Deleuze se laissent déceler. La question de l'institution symbolique institue de son côté une véritable ligne de clivage dont nous dirons quelques mots en conclusion, mais que nous n'aborderons pas à proprement parler⁵.

I Le pli et le phénomène

On s'intéressera pour commencer à la relation de la pensée de Deleuze à la problématique phénoménologique. Pour Deleuze, notons-le tout de suite, la phénoménologie procède d'une approche biaisée : son objet propre, l'apparaître, doit être saisi à même l'être. Ce reflux du phénoménologique vers l'ontologique se fait cependant d'une manière tout à fait spécifique chez Deleuze. Si Deleuze en appelle explicitement au concept heideggérien de Pli (*Zwiefalt*), jusqu'à donner ce titre à un ouvrage⁶, il développe cependant cette thématique de façon originale.

1. La coappartenance de l'apparaître à l'être

Les tentatives de développer une ontologie qui rende compte de la question de l'apparaître ont été nombreuses au sein de la tradition métaphysique française (de Ravaisson, en passant par Bergson, Merleau-Ponty, Simondon, Roger Chambon). Il s'est le plus souvent agi, dans un mouvement très schellingien, de considérer le paraître en tant qu'il appartient à l'être ; de considérer que l'être paraît, n'est que de paraître, que l'événement singulier de l'apparition n'est que la pulsation même de l'être accomplissant sa sortie de soi originelle. L'être nous est donné parce que quelque chose apparaît, se creuse et met en jeu sa propre origine en sa donation, mais c'est aussi l'être qui se donne à travers son apparition. Si l'apparaître n'est pas seulement le lieu qui nous confronte et nous ouvre à l'être, mais le lieu de la

⁵ Cf. à ce sujet F. Forestier, « L'animalité symbolique de l'humain », *Eikasia. Revista de Filosofia* n°47, 2013.

⁶ G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988.

révélation de l'être même, alors cela veut dire qu'il est « de l'essence de l'être », ou qu'il est partie prenante de sa structure métaphysique d'apparaître, ou, tout du moins, de pouvoir le faire, qu'il y a, dans la détermination ontologique la plus abstraite qu'on peut faire de l'être, déjà la place pour son apparaître potentiel. Il n'y a d'être concevable en effet qu'en ce que l'être est passible à lui-même, qu'en ce qu'il y a de l'être « pour l'être ». Le phénoménologique est alors intégré au mouvement de l'être, pensé comme un de ses moments.

Une des inspirations les plus fortes de Deleuze est la pensée simondonienne. Simondon⁷ s'est en effet employé à penser la spécificité de l'individuation (de l'être comme individuation) à différents niveaux (physique, biologique, psychologique, social). Tout individu résulte en quelque sorte pour lui d'une singularisation, d'une « brisure de symétrie⁸ ». Pour Simondon, l'être n'est pas autre chose que relation, ou plus exactement dynamique de différenciation, mais dès lors, cet être existe malgré tout qualitativement indépendamment de la conscience qui le pense et le parle : la pensée ne fait que rajouter une relation (analogie) entre des relations préalables. La venue de l'être, non plus seulement à l'individuation, mais à la parution, le passage, autrement dit, de l'inorganique à l'organique, puis que l'organique au conscient, implique la « transposition » du déphasage originaire de l'être en structure retard. L'apparaître est pensé comme le résultat, le fruit, l'expression de la différence d'avec soi de l'être (ou plus exactement, chez Bergson, comme le degré le plus relâché de cette différence : la durée a contact avec elle-même dans sa différence rythmique, et les degrés d'apparaître sont autant de différentiels ; l'apparaître proprement dit, dégagé en apparence de toute l'intériorité de la durée, autrement dit, l'apparaître purement spatial porteur d'extériorité, n'en est qu'un *extremum*.

Cette co-appartenance pose pourtant une question redoutable dont la pensée simondonienne n'appréhende pas vraiment, pour Deleuze, la dimension problématique. Comment en effet penser la passibilité de l'être à lui-même attestée par l'apparaître, comment penser la différence d'avec soi de l'être dans l'apparaître ? En deçà de la question du monde comme champ de l'apparaître, c'est la question de l'affection de l'être par l'être et en l'être que la phénoménologie ouvre, et que l'ontologie ne peut esquiver si elle veut penser jusqu'au bout ses conditions de possibilité. Le terme de diplopie ontologique (emprunté par Merleau-Ponty à Maurice Blondel) illustre bien la difficulté à articuler la considération des êtres et celle de l'Être sans dissoudre un des pôles dans l'autre. La résolution de cette diplopie ne peut être pour nous que partielle et se fait à travers la discursivité qui la prononce. En quelque sorte, « l'indécidabilité » de l'ontologie comme discours devient pour lui l'expression d'une ambiguïté originelle de l'être (ou de l'Être). L'ontologie deleuzienne, de son côté, prend précisément acte de cette ambiguïté, et se caractérise ainsi par un examen rigoureux de ses propres conditions de pensabilité et de prononçabilité. Deleuze choisit d'intégrer le paradoxe transcendantal de l'apparaître au sein même de son ontologie. De cette façon, l'apparaître n'en est plus un simple moment, mais une forme

⁷ G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995.

⁸ La découverte pasteurienne de la dissymétrie moléculaire est à la base de la chimie organique. Cf. F. Dagognet, *Méthodes et doctrine dans l'œuvre de Pasteur*, Paris, 1967; rééd. sous le titre *Pasteur sans la légende*, 1994, préface à la nouvelle édition, p. 17. La dissymétrie, dont Kant faisait l'exemple type du synthétique a priori, s'est d'ailleurs, selon Lautman (et après lui Simondon et Deleuze), révélée comme le lieu par excellence où se laisse saisir une dimension ontologique fondamentale du réel. On notera que la question des dissymétries joue également un rôle capital dans la cosmologie moderne : ce sont les dissymétries originelles, dont on traque les premières esquisses de plus en plus près du Big Bang, qui constituent la trame des structures de l'univers.

transcendantale, un plan de coupe auquel aucune place ne peut être assignée, mais avec lequel la pensée s'efforce de jouer en concevant ses déplacements et ses variations.

2. L'immanéntisation deleuzienne de l'apparaître

De *Différence et Répétition* à *Image Temps* et *Image Mouvement*, Deleuze élabore une pensée de la genèse endogène du sensible qui se développe en théorie de l'apparaître comme « apparibilité pure ».

Deleuze consacre un chapitre de *Différence et répétition*⁹ à la question de la genèse du sensible. Il entend alors montrer que le sensible ne doit pas être pensé d'abord en son lien avec une qualité (un rapport de qualités senties), mais en son *pur être sensible*. Il s'agit pour Deleuze de fonder l'esthétique non pas sur ce qui peut être représenté dans le sensible, mais sur ce qui ne peut pas l'être¹⁰, ce qui dans le sensible ne peut être que senti. La sensibilité, en cette acception archaïque, a une fonction *ontologique* ; elle enveloppe la perception dans une profondeur qui n'est pas suscité au sein de cette perception, mais qui, au contraire, la met en scène, la configure. De cette façon, la racine de la sensibilité comme pure faculté n'est pas inscrite dans le senti ; elle ne s'élucide qu'en deçà de celui-ci. S'inspirant de Kant¹¹, Deleuze écrit ainsi que cette sensibilité pure ne peut être saisie en toute sa radicalité qu'en étant pensée comme une différence dans l'intensité. Ainsi, « (...) l'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible (...)»¹² car, « (...) c'est la différence dans l'intensité, non pas la contrariété dans la qualité, qui constitue l'être « du » sensible.¹³ » L'intensité est de la sorte un concept construit afin de rendre raison de la sensibilité en son sens strict ; sa signification n'est pas arrêtée car ce concept ne désigne qu'une façon efficace de penser l'être pour en saisir à la fois le mouvement de différenciation et les oppositions au sein de ses différenciations¹⁴. L'intensité est plutôt la forme de la manifestation de la différentielle que son fondement ; elle cherche à penser la dynamique même du différentier, le différentier dans son vif, mais ne peut à son tour être posée qu'à partir de différences constituées, stabilisées, extensivement distribuées. Ainsi que « (...) nous ne connaissons d'intensité que déjà développée dans une étendue et déjà recouverte par des qualités (...)»¹⁵, mais cela parce que le concept d'intensité n'a de sens que relativement aux qualités déjà données qu'il entend envelopper. Réciproquement,

9 G. Deleuze, « Synthèse asymétrique du sensible ».

¹⁰ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, 1968, p. 79-80.

¹¹ Dans l'analytique des principes, les *anticipations de la perception*, selon lesquelles toute perception a une grandeur intensive. Pour Deleuze, anticipations de la perception et axiomes ne sont pas sur le même plan : l'intensité est à la racine des intuitions sans être elle-même intuitive, elle concerne l'étoffe de l'apparaître dont l'extension n'est qu'un effet, même si celui-ci ne peut être ouvert que dans son extension.

¹² G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 286, *op.cit.*

¹³ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 305, *op.cit.* Deleuze écrit également, p. 294 que « L'intensité s'explique, se développe dans une extension (*extensio*). C'est cette extension qui la rapporte à l'étendue (*extensum*) où elle apparaît hors de soi, recouverte par la qualité ».

¹⁴ Ainsi, ajoute Deleuze la profondeur est une dimension intrinsèque de l'intensité. L'intensité se crée des différences, se crée sa propre « ligne problématique » pour se déployer comme espace.

¹⁵ G. Deleuze, *Ibid* p. 288.

« (...) il n'y aurait jamais de différences qualitatives ou de nature, pas plus qu'il n'y aurait de différences quantitatives ou de degré, s'il n'y avait l'intensité capable de constituer les unes dans la qualité, les autres dans l'étendue, quitte à paraître s'éteindre dans les unes et les autres.¹⁶ »

La qualité posée en elle-même est en effet privée de qui « fonde » son pur être qualitatif, c'est-à-dire l'intensité. Le statut de cette construction conceptuelle est intéressant : il s'agit certes d'une construction spéculative (l'intensité n'est d'une certaine façon qu'un fait de la pensée), mais elle est structurée par cette dimension, propre, selon Deleuze aux concepts philosophiques, d'intégrer en son espace propre ses propres contradictions, sa propre instabilité, et de faire, de cela même qui obscurcit sa compréhension, le moteur de sa dynamique. En ce sens, il subsume moins le réel qu'il s'y frotte, répond à ce que celui-ci propose sans se laisser saisir ; il ordonne un espace problématique rencontré à un autre niveau (celui de la perception proprement dite), et gagne sa pertinence de par son efficacité à expliciter, à donner plus d'intelligibilité aux apories et aux tensions qui le caractérisent. De cette façon, le constructivisme deleuzien, bien qu'il n'ait rien de phénoménologique, intègre dans sa dynamique la dimension indirectement phénoménologique d'une rencontre avec une concrétude dont la forme propre est problématisée par le concept construit. Il y a bien là, selon nous, la prise en compte d'une irréductibilité au sien du phénomène, même si, pour Deleuze, celle-ci rend précisément toute phénoménologie impossible (nous y reviendrons encore plus loin).

Par la construction de couplages conceptuels comme celui de l'intensité et de l'extension, Deleuze cherche finalement à penser, au sein de l'être, la « contrainte formelle » de l'apparaître sans l'assigner, autrement dit, à déployer une pensée de l'entre-deux, mouvante, toujours sautant d'un terme à l'autre. La passibilité à soi-même de l'être qu'il faut bien poser pour rendre compte de la réalité de l'apparaître, est rétro-jetée hors de lui-même, couplée à sa contrepartie transcendante dans l'être qu'est l'intensité.

Cette volonté de découpler les racines de l'apparaître de son « site apparaissant » conduit alors Deleuze dans des textes ultérieurs à développer, à la suite de Bergson, l'idée de ce que Pierre Montebello appelle l'apparaître pour personne (qui, chez Deleuze, se nomme Visibilité hors du regard), « lumineux substantiel », ou encore « invisibilité hors du regard ». Deleuze reprend d'une certaine façon à son compte la « fiction transcendante bergsonienne » d'un monde d'images pures. A sa suite, il oppose à la présence de fait des images leur conscience en droit, partout diffuse. Pour Bergson, la perception, est définie comme une réfraction empêchée. Les images pures nous traversent tandis que nous n'en n'arrêtons que certaines. Comme l'ajoute alors Deleuze, notre « conscience de fait » est l'opacité sans laquelle la lumière n'aurait jamais été révélée tandis que la lumière est conscience de droit partout diffuse¹⁷. C'est le réalisme transcendantal deleuzien lui-même qui implique de poser l'antécédence ontologique des images. De cette façon, l'être chaotique n'est pas pour autant informe, mais toujours déjà fond

¹⁶ G. Deleuze, *Ibid* p. 308.

¹⁷ G. Deleuze, *Image Mouvement*, p. 90, cité par P. Montebello, *Deleuze : la passion de la pensée*, Paris, Editions Joseph Vrin, 2008, p. 228-229.

virtuel d'une infinité de formes possibles, latentes dans sa texture même, au sein desquelles la conscience naît et auxquelles elle reste exposée. Le virtuel décharge ainsi l'apparaître actuel de sa richesse potentielle en dégageant les traits d'une « l'apparibilité » pure (dont la perception est une concrétion.) Reste à déterminer plus précisément le rapport d'un tel concept à celui de phénomène.

3. L'ambiguïté du pli et du phénomène

Le concept de Pli est au centre de ce fonctionnement spécifique. Inspiré du concept heideggérien de *Zwiefalt*, le Pli deleuzien entrecroise l'intériorité et l'extériorité, la pensée et le monde. Elle complète le commentaire esquissé par Heidegger de la monade leibnizienne qui partage avec le *Dasein* le fait de n'avoir pas besoin de portes et d'être déjà ouverture au monde dans sa clôture¹⁸. Pour Deleuze, l'être est originairement plié ; l'apparaître n'est lui-même qu'un pli de l'être, et l'âme une pliure du monde inscrite dans le monde autant que le monde est inscrite en elle. De cette façon, Deleuze entend récuser le concept d'intentionnalité (et, tout autant, la nécessité d'ouvrir la conscience au monde, de comprendre ses conditions d'accès à un intérieur qui est en fait toujours déjà inscrit en elle en cela même qu'il l'enveloppe, qu'il est sa texture même). De cette façon tout autant, le privilège de la phénoménologie est – selon Deleuze – défait, sans que sa question propre ne disparaisse. La phénoménologie se place et se fixe d'un côté du Pli tandis que la pensée deleuzienne entend le faire jouer, le déplacer, le Pli n'étant concevable qu'en ce qu'il est inassignable, qu'il traverse l'être sans y trouver un « logement » assigné¹⁹.

Il ne peut y avoir de phénoménologie pour Deleuze parce qu'il ne peut y avoir, même indirectement, d'attestation d'une différenciation infiniment diffractée. Le « phénoménologique » n'est pas assignable car il a toujours déjà volé en éclat avec l'être²⁰ ; le phénomène fait question, mais est toujours déjà déchiré, n'est jamais rien d'autre que l'insistance d'un fantôme, qu'une question qui traverse indéfiniment l'être et se dissout sous la loupe du concept. Ce que la phénoménologie décrit comme loi n'est précisément déjà plus phénoménologique, parce qu'il ne s'agit plus de phénomène, mais toujours déjà des tentatives d'une pensée éclatée sur ses deux bords, déchirée entre immanence et transcendance, traversée par le réel, pour regagner le lieu de sa division. Il est de « l'essence » du pli d'être inassignable, ici et partout, toujours déjà plié, toujours indéfiniment replié, de sorte que la philosophie ne peut que le faire jouer dans de multiples combinaisons. En un sens, le pli peut être considéré comme le phénoménologique même, et la phénoménologie un approfondissement du discours deleuzien.

On remarquera ici que la façon dont Richir thématise le phénomène, en le désinquant le phénomène de tout

¹⁸ G. Deleuze, *Le Pli*, p. 3, *op.cit.*

¹⁹ De la même façon, la façon dont Deleuze lie, dans le même ouvrage et dans ses cours de Vincennes, l'ouverture sur l'être à la prise de perspective sur lui, la profondeur de l'être à la singularité toujours plus profonde que le point de vue lui-même, co-originaire de sa parution, entend concurrencer et dépasser la phénoménologie sur son propre terrain. Deleuze élabore en effet un concept de singularité qui diffère de la singularité phénoménologique, car elle n'a pas besoin de s'attester dans l'étreinte d'une auto-affection ni d'être éveillée par la donation d'un phénomène, mais est un effet structurel de la perspective.

²⁰ On peut paradoxalement rapprocher la position deleuzienne de la formule de Wittgenstein selon laquelle il y a des problèmes phénoménologiques mais pas de phénoménologie (cf. L. Wittgenstein, *Remarques sur les couleurs*, II, § 248).

rapport à une structure-sujet pour revenir à une phénoménalisation envisagée comme telle, dans sa dimension nue, archaïque, produit une pensée de la phénoménalisation diffractée en multiplicité phénoménologique dont l'atmosphère paraît très voisine de la pensée deleuzienne du Pli²¹. Originellement en effet, la phénoménalisation n'est phénoménalisation pour personne : elle est phénoménalisation sauvage, et c'est seulement au sein de cette phénoménalisation à la fois formelle et sauvage. Pour Deleuze, c'est plutôt la phénoménologie qui pose le phénomène parce qu'elle est incapable d'affronter le pli. Le phénomène serait en quelque sorte lui-même une image spéculative du pli, une ombre faite chair dans la prolifération indéfinie du champ transcendantal. Comme nous l'écrivions ainsi :

« Pour autant, le pli n'a pu s'affranchir de l'ombre du phénomène : c'est bien dans l'impulsion de ce second pli en effet que l'intensité virtuelle premier pli s'actualise – que la plissure illocalisée se plie à son tour – que, pour prendre les mots de Deleuze, l'intensité sort d'elle-même. Le pli n'est pli qu'en ce qu'il se replie – qu'il est pliabilité. Le phénomène en cela saisit bien le Pli dans sa propre logique : comme structure transcendantale de pliabilité – qu'on peut ici traduire par réflexibilité.²² »

Le pli doit se replier pour s'apparaître comme pli et n'a de sens que comme pliabilité. Le phénomène explicite la logique transcendantale de la pliabilité, mais le pli libère la sauvagerie du phénomène. En quelques sortes, l'impossibilité de se « décider » entre le pli et le phénomène, de trancher entre Deleuze et la phénoménologie, est elle-même encore deleuzienne.

II. Penser « hors l'un »

Deleuze, comme Richir, entendent penser hors l'un et hors ses succédanés ou transpositions. Les multiplicités de Deleuze, la pluralité phénoménologique de Richir, « (...) multiplicité proliférante (indéfinie ou « inconsistante » au sens cantorien) des « vécus » (...)»²³, constituent le milieu de cette pensée « hors l'un » dont nous allons ici présenter quelques traits et quelques outils forgés pour y naviguer.

1. Multiplicité et Pluralité

Les multiplicités deleuziennes sont le milieu de la genèse, mais elles ne doivent pas être considérées comme positivement productrices. Il ne faut cependant pas penser le rapport des multiplicités aux formes comme *production* des secondes par les premières. On ne « remonte » pas au multiple et aux multiplicités. Celles-ci ne sont « fondement » qu'en ce qu'elles sont « effondement », en ce qu'elles ouvrent en la différence la réserve virtuelle de

²¹ F. Forestier, « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *Eikasia. Revista de Filosofia*, n°47.

²² G. Deleuze, « La différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène », *Différence et répétition*, p. 286, *op.cit.*

²³ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2000, p. 20.

la différenciation. Pour Deleuze, il n'y a originellement que du différentier, qu'un chaos transcendantal qui se différencie et dont les différentielles correspondent à des processus schématiques qui conduisent, chaque fois, à de l'individuation. La pensée deleuzienne est une pensée du mouvement à toutes ses échelles, dans les frottements de ses différents rythmes.

« (...) la multiplicité ne doit pas désigner une combinaison du multiple et d'un, mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système. L'un et le multiple sont des concepts de l'entendement qui forment des mailles trop lâches d'une dialectique dénaturée, procédant par opposition. (...) On peut dire longtemps « l'un est multiple, et le multiple un » – on parle comme ces jeunes gens de Platon qui n'épargnaient même pas la basse-cour.²⁴ »

La multiplicité est la vérité ontologique de la chose, elle est ce qui fragilise, relativise, circonstance, événementialise sa consistance, ce qui dégage les deux processus parallèles des grandes stabilités apparentes du molaires et des proliférations du moléculaires. Toute forme peut être « dissoute » ou plus exactement répétée différenciellement en ce qu'elle n'est qu'une instanciation locale, un effet de surface. Toute la différence d'une ontologie de la différence, comme celle de Deleuze, et d'une ontologie de la vie réside précisément dans cette indétermination ultime de l'être ; la différence est elle-même originairement multiple ; elle circule entre l'Un-Tout et les simulacres qui s'y dessinent. En cela, elle se revendique (contrairement à la vie) comme un concept purement transcendantal (c'est-à-dire produit par la philosophie suivant les nécessités endogènes de son auto-réflexion, qui permet de penser le jeu de l'être et des êtres, c'est-à-dire aussi de penser la circulation de l'être à l'apparaître comme un jeu, d'en mettre l'aporie en mouvement plutôt que de chercher à la réduire, ou à l'attaquer directement. L'insensé y est alors toléré comme une dimension en laquelle se meut toujours aussi la pensée.

De la même façon, la conceptualité engendrée par la pensée de Richir n'a pas d'autre objet en effet que de lui permettre de se placer dans le mouvement des pluralités concrètes. Richir n'entend plus penser l'être mais saisir l'intelligibilité à même la pluralité, le sens se faisant dans sa singularité, autrement dit encore, comprendre comment chaque sens est un sens, et ce sens, dans ce qui lui permet de se constituer, se déployer, dans les ordres de liaison, les modes d'éclairages – toutes les façons de faire sens qui s'initient en lui. La phénoménologie richirienne, écrivions-nous²⁵, « conduit à l'océan », qui n'est ni plénitude de donation, ni vide et obscurité, car « (...) qu'il y ait là des proliférations phénoménologiques multiples et indécises ne permet cependant pas de parler d'une « plénitude » de l'origine, mais d'une « masse » où précisément rien n'est plein, ni non plus tout à fait vide²⁶ ».

2. Genèse et schématismes

²⁴ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p.236, *op.cit.*

²⁵ F. Forestier, « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *op.cit.*

²⁶ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op.cit.*, p. 27.

La phénoménologie richirienne et la pensée deleuzienne sont ainsi l'une et l'autre des philosophies de la genèse au sens où elles entendent concevoir l'esquisse de formes et de différences positives sur fond de multiplicités ou de pluralités. L'une et l'autre mobilisent pour ce faire une réinterprétation de la pensée kantienne des schématismes. Non pas, ici, celle des schématismes assujettis à la figuration de concepts préconstitués, mais celle de la schématisation libre introduite dans la *Critique de la Faculté de Juger* : schématisation mise en œuvre au sein du jugement réfléchissant et suscitant librement l'horizon d'unité organique sous lequel le sensible sera saisi par les sciences de la nature.

Le concept de schématisme développé par Richir vise à comprendre, non seulement que quelque chose apparaisse, mais que quelque chose n'apparaisse que dans l'horizon d'un monde sans que ce monde soit présupposé – de telle façon que l'horizon de mondialité soit suscité par le mouvement même de phénoménalisation qui s'enroule sur lui-même de façon à se donner comme phénomène de ce monde dont il projette lui-même l'ombre. Richir évoque à de nombreuses reprises la thématique kantienne de l'idéal transcendantal, la présupposition par la raison de la totalité actuelle des déterminations de l'être, qu'il s'agit ici de conjurer²⁷. La phénoménologie, explique-t-il, rencontre en effet l'avatar de cette illusion transcendantale la raison en ne parvenant pas à penser le phénomène autrement que comme le phénomène d'autre chose auquel celui-ci se subordonne d'abord, en ne parvenant pas, autrement dit, à penser cette structure comme structure transcendantale de la phénoménalité dont la source est elle-même à trouver dans le processus de phénoménalisation. Ainsi « (...) le schématisme avec son écart (qui en atteste la concrétude phénoménologique) est pour ainsi dire la seule réponse philosophique possible à l'instituant symbolique, c'est-à-dire à l'Un ou à Dieu²⁸ ».

Mais il s'agit aussi bien de comprendre la phénoménalisation à la lumière de cette illusion nécessaire à son déploiement : si le champ phénoménologique est intrinsèquement chaotique et hasardeux, la phénoménalisation ne se déploie que sous l'horizon de sa propre totalité : le champ phénoménologique se structure en d'autres termes comme monde, sous l'horizon de sa propre mondialité, l'essentiel étant ici de comprendre – Richir s'y attache en particulier dans ses *Méditations Phénoménologiques* – que chaque forme-monde est hantée par une pluralité indéfinie d'autres formes-mondes latentes ; que le monde n'est pas (contre Heidegger et Fink), la forme originelle et indépassable que révèle la phénoménologie, mais la forme matricielle de l'individuation des phénomènes.

Les images utilisées par Deleuze pour caractériser cette genèse ne sont pas exactement les mêmes, malgré la grande proximité de l'intuition à laquelle celles-ci répondent. Pour Deleuze, le schématisme prend moins la forme, esthétique, d'une mondanisation, et d'avantage celle d'une mise en drame. Pour Deleuze, c'est la dialectique transcendantale qui fournit le meilleur modèle du processus schématique : le multiple se schématise lui-même en s'auto-divisant faisant apparaître les lignes problématiques à travers lesquelles il se spécifie et s'individue. Pour

²⁷ Ainsi, ajoute Richir « La pluralité est originaire, mais aussi l'indéterminité, étant entendu que cette dernière n'est pas celle, classique, de l'empirique, mais celle, bien plus profonde, du transcendantal et du proto-ontologique (...) », *Ibid.*, p. 163.

²⁸ M. Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie* n°4/2005, p. 162-163.

Deleuze, l'Idée est essentiellement *problématique*. Ainsi

« Tout change quand on pose les dynamismes, non plus comme des schèmes de concepts, mais comme des drames d'Idées. Car si le dynamisme est extérieur au concept, et à ce titre schème, il est intérieur à l'Idée, et à ce titre drame ou rêve. (...).²⁹ »

Ici intervient la thématique des dyssymétries et des ruptures d'équilibres dont nous avons rappelé combien, depuis la mise en évidence de leur rôle par Pasteur pour le développement de la chimie organique, elle a été reprise et méditée par des auteurs comme Lautman ou Simondon. On notera ici que le mécanisme du schématisme diffère ainsi quelque peu chez Richir et Deleuze. Chez Richir, il s'agit de l'enroulement sur elle-même d'une masse endogénéisant (pour reprendre le terme d'Alexander Schnell) son extériorité, se rythmant pour s'auto-apparaître dans des horizons creusés au sein de ces rythmes. Son paradigme est en d'autres termes essentiellement esthétique, et la métaphore qui en rend le mieux compte est le paysage. Un monde est une unité rythmique née de l'entrée en phase de forces aléatoires (fleuves, climats, érosion). Pour Deleuze, le modèle du schématisme est d'avantage celui de la cristallographie : condensation, spécification, accrétion d'un édifice à partir d'une dysharmonie première. Chaque monde, pour Deleuze, naît d'un problème : son énigme est celle du grain qui amorce le processus d'accrétion, celle de Richir la rythmique de son paysage.

On ajoutera que le schématisme a Deleuze a un rôle plus heuristique que pour Richir. La perspective génétique richirienne en effet conserve l'ombre d'une hiérarchie : il s'agit bien, par la pratique du zigzag, de l'aller-et-retour, de la diplopie, de comprendre le chemin qui va de l'indéterminé au déterminé. La pensée richirienne est une pensée de l'œuvre comme *création* ; celle de Deleuze une pensée de l'œuvre comme *problématisation*. Non, précisons-le, que la dimension problématique soit absente de l'œuvre richirienne. Elle y est au contraire abondamment présente, par la thématique du sens-se-faisant, mais celui-ci présuppose l'élaboration schématique d'une forme-monde, alors qu'elle en est, chez Deleuze, l'amorce.

III. Résonances

Nous voudrions ici évoquer deux thématiques investies ou reprises à la fois par Deleuze et par Richir : le champ transcendantal, dont l'un et l'autre font le milieu de déploiement de la genèse, la rythmique de la genèse comme mise en résonance de singularités³⁰.

1. Le champ transcendantal et ses singularités

²⁹ G. Deleuze, *Différence et Répétitions*, p. 281-82, *op.cit.*

³⁰ Deux autres thématiques pourraient également être soulignées. La différentielle et son modèle, prégnant chez Deleuze comme chez Richir, et surtout le simulacre. Cette question absolument cruciale du simulacre chez Deleuze et Richir (en résonance de la pensée merleau-pontyenne) est cependant trop vaste pour être abordée dans le cadre d'un article de ce type.

Le thème du champ transcendantal, introduit par Sartre, repris et perfectionné par Merleau-Ponty, joue un rôle capital dans la pensée deleuzienne comme dans la phénoménologie richirienne. Deleuze marque en effet son intérêt envers certains concepts et problématiques de la phénoménologie (dans *Logique du sens*, « De la double causalité », Deleuze loue ainsi Husserl d'avoir cherché à penser le double caractère du sens, à la fois produit et impassible, mais lui reproche d'avoir ensuite conçu le sens classiquement comme prédicat et non comme événement³¹. Deleuze signale par ailleurs à plusieurs reprises son intérêt pour des concepts phénoménologiques comme les synthèses passives, auxquelles il renvoie au début de *Différence et Répétition*, « La répétition pour elle-même », et qui irriguent aussi l'œuvre richirienne... Mais Deleuze ne les introduit que pour aussitôt reprocher à la phénoménologie de ne pas les penser assez loin.

Le champ transcendantal doit, pour Deleuze comme pour Richir, être pensé indépendamment du monde constitué. Les reproches faits à la pensée husserlienne sont très proches chez Deleuze et Richir. Selon Deleuze en effet, « (...) il apparaît que Husserl pense la genèse, non pas à partir d'une instance nécessairement « paradoxale », et « non identifiable » à proprement parler (manquant à sa propre identité comme à sa propre origine), mais au contraire à partir d'une faculté originaire de *sens commun* chargé de rencontre compte de l'identité de l'objet quelconque, et même d'une faculté de *bon sens* chargée de rendre compte du processus d'identification de tous les objets quelconques à l'infini.³² » Mieux, ajoute Deleuze, « (...) jamais le fondement ne peut ressembler à ce qu'il fonde (...) »³³ Le problème, ajoute Deleuze, vient de la détermination du transcendantal comme conscience. Ainsi, « (...) le tort de toutes les déterminations du transcendantal comme conscience, c'est de concevoir le transcendantal à l'image de ce qu'il est sensé fonder. Alors, on bien l'on se donne tout à fait ce qu'on prétendait engendrer par une méthode transcendantale, on se le donne tout à fait dans le sens dit « originaire » qu'on suppose appartenir à la conscience constituante. Ou bien, conformément à Kant lui-même, on renonce à la genèse ou à la constitution pour s'en tenir à un simple conditionnement transcendantal : mais on n'échappe pas pour autant au cercle vicieux d'après lequel la condition renvoie au conditionné dont elle décalque l'image.³⁴ »

De la même façon, pour Richir c'est l'idée même de transmission, de validation possible, donc de l'établissement d'une genèse « traçable » du sens qu'il s'agit de contester. Comme Deleuze ainsi, Richir insiste sur la nécessité de penser un champ transcendantal indéterminé, mais c'est également pour insister sur les mécanismes phénoménologiques conduisant à ce qu'il paraisse déterminer. Ce processus, que Richir qualifie avec Merleau-Ponty de déformation cohérente, conduit à ce que « l'avant » soit toujours interprété et individué depuis « l'après », le phénomène incarné et déterminé sur fond de son inscription dans un certain registre de structuration – ce que Richir appelle un registre architectonique. Il y a pour Richir une complicité originaire de la façon dont la

³¹ Ce qui n'est pas tout à fait exact, si on se réfère à l'importance de la question de l'acte, et à ce que celui-ci concerne d'irréductiblement actif, dans la genèse de la pensée husserlienne.

³² G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 119.

³³ G. Deleuze, *Ibid.*, p. 119.

³⁴ *Ibid.*, p. 128.

phénoménalité du phénomène m'est possiblement donnée depuis le monde et la structure constituée de ce même monde³⁵. Le problème est bien que le phénomène ne peut se saisir (se prélever) que « sur fond » déjà préconstitué du monde. Il est à la fois saisi « toujours trop tard » – c'est-à-dire, de façon qu'il est toujours déjà engagé et structuré – et « toujours trop tôt » – parce qu'il n'est précisément jamais saisi comme un phénomène-de-monde, mais toujours seulement comme un fragment ou un lambeau de lui-même³⁶.

La différence capitale des « champs transcendants » deleuzien et richirien est que Deleuze ne conçoit la thématization d'un champ transcendantal non altéré que par la sortie de la phénoménologie. La conscience, en tant que telle, est déjà phénoménalisation déterminée : l'expérience humaine se déploie sur des lignes problématiques déjà distinguées ; le champ transcendantal doit autrement dit être pensé en deçà de toute expérience humaine ou même animale, et donc de toute phénoménologie, qui n'en occupe jamais que les niveaux structurés et apaisés. Le champ transcendantal deleuzien est un *champ transcendantal réel*.

Chez Richir, l'ambiguïté est plus grande : les premiers essais de Richir déploient en effet une logique transcendantale du phénomène qui n'est à proprement parler assignée à rien. Pour autant, Richir ne cesse d'ancrer le phénomène dans les profondeurs de l'expérience : il s'agit toujours pour lui de remonter le plus loin possible dans les méandres de l'expérience concrète pour retrouver les traces des nœuds et des transpositions qui ont conduit à la phénoménalisation du monde tel que nous le rencontrons d'abord et le plus souvent. Cette genèse est en quelque sorte générique. Si le réel ne doit originairement pas être postulé dans sa détermination supposée, on ne peut tout autant postuler que le phénoménologique re-parcours chaque fois l'ensemble du chemin qui mène à la phénoménalisation, sans que les tendances inscrites au fil des générations dans l'expérience de ceux qui m'ont précédé ne viennent s'inscrire dans l'épaisseur originelle du champ phénoménologique. En quelque sorte, la description richirienne est transindividuelle : il s'agit de la phénoménalisation en tant que telle, du processus de phénoménalisation tel qu'il a été inchoativement et successivement porté par de nombreux vivants héritant au fur et à mesure de quelque chose de l'expérience des uns des autres, se transmettant des sensibilités, des attachements, des gestes « engrammés » sous formes de rythmes phénoménologiques. Toute sa force est de considérer cet héritage non comme une donnée eidétique, mais comme une tendance qui n'appartient pas originellement à la phénoménalisation, et habite celle-ci comme une extériorité (rythmique et affective) qui s'y endogénéise peu à peu.

2. Rythmes et fragments

35 On notera une fois encore le caractère assez heideggérien de cette objection, puisqu'il s'agit bien de rappeler qu'on ne peut saisir le paraître que là où il se met en jeu et à partir des catégories autorisées par sa mise en jeu. Mais on notera réciproquement la stratégie, très husserlienne en revanche, de Richir. Husserl en effet distingue également pour sa part l'*ego* transcendantal réduit de l'*ego* transcendantal se liant à un monde au sein duquel il se projette comme s'y inscrivant par ses actes, ses perceptions. Mais la rupture avec le monde est selon Richir plus difficile à conquérir que Husserl ne semble le penser et n'a lieu qu'au prix de l'indétermination.

36 Cf. Frédéric Streicher, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime. Les premiers écrits (1970-1988)*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2006 : « (...) le narcissisme absolu de l'absolu, lui-même illusoire, est relativisé de manière irréductible par la critique phénoménologique, puisqu'il ne renvoie plus à une présence à soi parfaite et accessible adéquatement, mais à l'*illusion* indéracinable de cette présence à soi apparaissant toujours en *imminence* », p. 30.

Le concept de rythme revient fréquemment, tant sous la plume de Deleuze que sous celle de Richir. On peut ici postuler l'influence commune de la philosophie de Maldiney. Si, dans ce second cas, le poids de la référence maldinienne dans l'itinéraire richirien est attesté par les nombreux renvois élogieux de Richir à son aîné, il faut souligner que les premières élaborations de Maldiney sur la question des rythmes ont également recueilli l'approbation du jeune Deleuze. Dans sa conférence « Esthétique des rythmes », Maldiney écrit que c'est par le rythme que « s'opère le passage du chaos à l'ordre ». Le rythme peut ainsi être caractérisé comme « simultanéité de l'enveloppement et du détachement dans une même configuration ». Comme le souligne Jean-Christophe Goddard *Ruthmos* veut dire forme. De cette façon, chez Maldiney « (...) le rythme désigne (...) la forme dans l'instant qu'elle est assumée par ce qui est mouvant et fluide. Plus précisément : à cette configuration instantanée, la forme rythmique ajoute la continuité interne d'une durée, de telle sorte qu'en elle l'opposition de l'instant et du temps se supprime. »

Le rythme apparaît dans la phénoménologie de Maldiney comme un « double mouvement de diastole et de systole. » Il faut cependant préciser ici que si le modèle du rythme est important, le rythme n'occupe pas la même position architectonique pour les trois penseurs. Pour Maldiney, comme d'une autre façon pour Deleuze, le rythme est un concept ontologique, caractérisant un mouvement de genèse et de dislocation de la forme au sein d'une mobilité informe. Pour Richir le rythme est un concept transcendantal désignant le caractère du champ phénoménologique de pouvoir s'enrouler sur lui-même, de pouvoir être « phénoménalisation ». Il n'en reste pas moins que le schème conceptuel du rythme est chaque fois le même : comprendre le surgissement de la forme au sein du chaos sans y présupposer l'ordre.

Chez Deleuze comme chez Richir, la rythmique opère à partir de fragments. Pour Deleuze ainsi, il faut partir de singularités « (...) ce qui n'est ni individuel ni personnel, au contraire, ce sont les émissions de singularités, en tant qu'elles se font sur une surface inconsciente et qu'elles jouissent d'un principe mobile immanent d'auto-unification par *distribution nomade*, qui se distingue radicalement des distributions fixes et sédentaires comme conditions des synthèses de conscience.³⁷ »

Richir utilise de son côté avec Merleau-Ponty, le terme de *Wesen sauvages* pour désigner ces concrétudes. Dans les notes pour *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty place à la base de la phénoménalisation un processus originaire de *sédimentation existentielle* mettant en jeu des concrétudes jouant le rôle d'*existenciaux incarnés*³⁸. Il s'agit par-là de saisir le *principe barbare*³⁹ de la genèse d'une expérience. Dans la description richirienne, la sauvagerie des

³⁷ G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 124-125, *op.cit.*

³⁸ Très explicitement, il écrit : « Des concrétudes ou des *Wesen* phénoménologiques sauvages portant en eux-mêmes, en leur masse indivise, du sensible (visible, tangible, audible, etc.), de la *Stimmung*, et de la pensée. » (*Ibid.*, p. 57). *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964, en particulier « Interrogation et intuition ». Cf. aussi, dans les *Appendices*, le concept de *rayons de monde* (p. 293-295).

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 321 (notes de travail).

Wesen est majorée : les *Wesen* sauvages ne préparent aucun monde, n'ont littéralement pas de sens, n'assignent la phénoménalité à aucun *logos* – si ce n'est une amorce de *logos* disloquée et hasardeuse, inchoative et gratuite. Le rythme n'ancre donc pas la phénoménalité dans un champ préalable dont elle exprimerait le *logos* caché ; il est au contraire là aussi un concept d'effondrement, d'immotivation, d'insistance dynamique de la forme sur fond de sa dislocation, de la béance respiratoire de la forme sur le creux de son immotivation dans son geste de prise et de déprise.

Sur cette thématique encore, la grande proximité des outils ne doit pas masquer la différence des perspectives. Les singularités deleuziennes sont des lignes de brisures, d'hétérogénéité amorçant les synthèses problématiques. Les singularités sauvages richiriennes de leur côté, relèvent de l'inscription plus que du problématique. Pour Alexander Schnell⁴⁰, les *Wesen* sauvages jouent dans la phénoménologie richirienne comme une archi-écriture derridienne. La rythmique, en d'autres termes, suit moins chez Richir une ligne problématique qu'elle ne trouve son thème au sein d'une résonance chaotique et hasardeuse au sein de laquelle seulement se déploiera la dimension problématique. En effet, c'est seulement sur fond d'une rythmique ouvrant à une proto-temporalisation, proto-spatialisation que les *Wesen* sauvages, se ségrégant du flux rythmé, pourront amorcer une phase de sens⁴¹. Pour Richir en d'autres termes, il faut penser d'abord l'écart schématique et sa mise en rythme, puis la singularisation problématique. L'indéterminité du *flottement* précède transcendentale la conflictualité. Pour Deleuze, le champ transcendantal est originairement *agonistique*.

Conclusion. L'expérience du penser

La façon dont Deleuze et Richir envisagent l'expérience du penser atteste à la fois leur proximité et leur distance. Il s'agit dans les deux cas d'une genèse de la pensée affectée par l'extériorité, d'une pensée appelée, donc s'échappant, selon le modèle établi par Heidegger dans qu'Appelle-t-on penser. La distance naît cependant de la conception proposée par les deux auteurs de la philosophie. Pour Richir, la philosophie est classiquement fondée sur sa réflexivité, sur son mode spécifique d'attestation de ce qu'elle élabore ; il s'agit donc de retrouver une forme d'auto-contact au sein même de l'extériorité à soi. Pour Deleuze, la philosophie est problématisation multiforme. Par-là, il ne s'agit plus pour elle de s'assurer de sa propre intelligibilité, mais de jouer chaque fois de nouveaux coups avec cette extériorité.

L'ontologie de Deleuze est en quelque sorte volontairement provisoire ; elle n'entend pas saisir l'être, mais fournir une boîte à outil pour aider à s'y orienter, à y naviguer, à en jouer en exploitant ses harmoniques, en en pinçant les cordes. Son objet n'est ni de circonscrire d'une manière ou d'une autre le champ de ce qu'on peut en dire, mais il

⁴⁰ A. Schnell, « Temporalité et affectivité », dans P. Kerszberg, A. Mazzu, A. Schnell, *L'œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles : Ousia, 2009, p. 122 : « La concrétude de cette écriture serait constituée d'après M. Richir justement par les *Wesen* sauvages. »

⁴¹ Ce processus est décrit en détail par Richir dans *L'institution de l'idéalité* et dans *Fragments phénoménologiques sur le langage*.

n'est pas davantage d'en penser l'intelligibilité même en dévoilant les contraintes que pose, d'emblée, l'exercice de la pensée pure s'y appliquant, comme le ferait un idéalisme classique. Il s'agit, écrit Pierre Montebello, de produire⁴² une « (...) genèse de la pensée affectée par le réel⁴³ ». Cette production est en d'autres termes strictement conceptuelle : la philosophie se donne les moyens de penser ce qui ne peut être que pensé (dans les termes de Montebello), ou encore d'établir « La condition de possibilité d'une production réelle et d'une genèse réelle dans le réel⁴⁴. », c'est-à-dire également les conditions auxquelles la pensée peut ménager une place à cette génécité immanente du réel sans projeter en lui ses propres reflets.

Cette éclipse est néanmoins loin d'être totale, car il s'agit bien aussi d'accéder au point de contact de la pensée et du réel. « Le double refus d'attribuer le plan d'immanence à un absolu réel ou spirituel, chez Spinoza et Bergson, nous rappelle précisément à l'exigence de construire le plan. », écrit ainsi Montebello⁴⁵. La construction de concepts répond ainsi à ce qui se présente comme nécessité pour la pensée, tout en ménageant en eux-mêmes l'insistance d'un insensé, d'une quasi-impensabilité de fait au sein de laquelle il ne faut pas « projeter » notre pensée, mais qu'il faut au contraire y laisser éclore. D'une certaine façon, l'affirmation du paradoxe, sans le surmonter, le met en mouvement, en déploie la puissance spéculative. Ainsi, Deleuze se propose d'impliquer l'impensable au sein de la pensée même : « (...) comment pourrait-elle éviter (la pensée) de penser ce qui s'oppose le plus à la pensée ?⁴⁶ ».

La pensée philosophique ici n'est donc pas sans concrétude (même s'il s'agit d'une concrétude spécifique, transcendantale, une « concrétude abstraite » qui naît de la rencontre toujours fugitive et toujours paradoxale du sens et de l'être. Deleuze développe en d'autres termes une véritable pensée du transcendantal en tant que tel : elle entend ainsi exhiber le champ d'exercice indépendant, autonome du philosophe, dans la mesure où un tel champ est bien produit *ex nihilo* par la pensée qui se le donne comme lieu de son propre mouvement. De la sorte, la philosophie dépasse – et parfois défait – le champ de la rationalité qui présuppose une appropriation préalable du penser et de l'être à laquelle Deleuze substitue une inflexible contiguïté que la philosophie s'efforce alors de tisser. « La philosophie commence nécessairement par le tissage de l'être et de la pensée (...) », note en effet Montebello⁴⁷. Mais un tel tissage n'est qu'infinie composition, recomposition, enchaînement. Le « est » disparaît au profit d'une sorte de principe métamorphique au sein du multiple. Deleuze entend d'une certaine façon remplacer le « est » par « et » au sein d'une pensée qui ne cesse de jongler. L'opacité fondamentale de l'être, qui le rend imprévisible et insondable, n'est autre chose que l'épure de sa concrétude. La philosophie, ne pouvant saisir le pli ni se retourner sur lui, le fait jouer. Elle ne pense pas la puissance génécité du réel, ni même le réel comme puissance, mais se place en son sein, en l'accompagnant sans l'arrêter, en y traçant des plans de coupe.

42 « Or répétons-le, le plan d'immanence n'est pas une chose, une nature, un absolu positif (même si c'est un « horizon absolu » pour la pensée) c'est au contraire une production », Montebello, p. 223.

43 Montebello, p. 10.

44 *Ibid.* p. 21.

45 *Ibid.*, p. 224.

⁴⁶ G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 292, *op.cit.*

47 *Ibid.*, p. 16. Montebello renvoie à ce sujet à *Logique du sens*: « (...) la doublure est la continuité de l'envers et de l'endroit (...) », *LS*, p. 151.

La pensée de Richir est une pensée classique. Toute la conceptualité que crée Richir n'a pas pour but de dépasser le classicisme, mais de plier et tordre le classicisme pour lui permettre d'absorber la postmodernité. En cela, l'œuvre de Richir est immense : immense parce qu'elle n'entend pas reprendre autrement, pour les mener plus loin, les concepts de la postmodernité, comme le fait Badiou, mais qu'elle ose contre vents et marées, déconstructions, soupçons, un renvoi, une reprise englobante, réconciliatrice, revitalisant toute la conceptualité philosophique et y accueillant les problématiques de la mort de la philosophie. Richir est un auteur dont l'ambition est très hégélienne : tout accueillir, tout expliquer, tout intégrer. Chez lui, dès-lors, même si l'inhumain reste inscrit dans l'expérience, même s'il est son fond, sa démesure, son abîme, il s'agit toujours encore de le *réfléchir*. Richir, nous l'avons-dit, pense la création ; il se place ainsi dans le mouvement de montée au sens, de la lumière dans l'informe réel. Il se place dans l'épaisseur de l'expérience, au risque du vertige de cette épaisseur, pour y saisir les germes de sens naissants. Au sein même de ce chaos, Richir veut établir, fonder. Son discours, certes ne peut jamais s'assurer de lui-même, mais ne cesse pourtant, à la manière des *Wissenschaftslehre* de Fichte, de se répéter, de s'auto-réfléchir. La connaissance – reste le *telos* richirien, tandis que Deleuze se contente de « lancer » sa pensée sans chercher à l'expliquer, à la justifier, à la réfléchir.

Chez Deleuze, la philosophie ne cherche pas à se saisir comme philosophie, en tant qu'elle pense, mais à saisir la façon dont elle pense. L'élément de la pensée nous vient : on ne se le réfléchit pas pour l'expliciter, on construit un cadre par lui. La problématologie de l'idée est active, pas indéfiniment réflexive. L'image est sans pourquoi. Il n'y a pas d'échelle pour aller jusqu'à elle. Deleuze entraîne la pensée à se laisser déposséder par la sauvagerie, tandis que Richir s'intéresse au moment de passage du non-sens au sens. Deleuze, pratique la pensée, ses angles, ses courbes, ses figures pour l'éprouve : Richir suit les mêmes lignes, les mêmes angles, les mêmes courbes pour accrocher quelque chose de l'impulsion du sens à sa naissance. Il y a quelque chose d'Achab chez Richir qui se rue au sein du chaos en toute connaissance de cause et se tient droit face à sa sauvagerie et son immensité. Il y a quelque chose d'Ismael chez Deleuze qui se laisse porter par les tourbillons de la surface. Ce jeu, certes, rend parfois la pensée de Deleuze friable ; Deleuze ne résiste pas à l'air du temps mais le transforme. Sa pensée se veut pensée à hauteur de l'époque : pensée de ce qui se fait souterrainement dans l'époque, et que la philosophie se donne ainsi les moyens de ressaisir. Ce faisant, elle fournit en quelque sorte une ontologie à une époque qui la conteste, mais peut aussi manquer de liens, se désarticuler, s'affadir, s'absorber dans ce qu'elle veut transformer. Mais il y a de la même façon dans la rigueur richirienne une forme de folie qui expose sa pensée à l'abîme.

Signalons enfin que le différend majeur entre Deleuze et Richir intervient au niveau de la question de l'*institution* que Richir appréhende de façon plus nuancée et complexe que Deleuze. L'institution symbolique fonctionne de

façon tautologique, mais elle est le prisme irréductible au travers duquel nous pensons⁴⁸. Nous ne pouvons en aucune façon décider d'elle. L'expérience, originairement en écart, ne se structure et ne se complexifie qu'en articulant en elle cette dimension symbolique qui l'enrichit, mais menace toujours aussi de se refermer sur elle. Pour Richir, l'institution symbolique n'est pas seulement une menace pour le sens ; elle en est aussi une ressource, un moteur, dès lors qu'elle est elle-même toujours dérangée, ébranlée, reconfigurée par les mouvements de sens en formation, que ces mouvements eux-mêmes sont secrètement nourris et aimantés par l'armature symbolique qui donne, à la fugacité de leur surgissement, l'horizon d'une pérennité. Le symbolique promet au sens un avenir dont lui seul est incapable ; le sens introduit, au sein du symbolique, dont il est lui-même privé⁴⁹. S'il y a bien une chose que Richir ne peut partager avec Deleuze, c'est bien une certaine forme d'irrespect dont celui-ci peut faire preuve vis-à-vis du passé inscrit sous la forme de l'histoire. Les ombilics qui nous relient au chaos et le rendent créateur sont fragiles ; ils ne peuvent être tranchés. Les régularités de la masse phénoménologique, si aléatoire qu'ils soient, sont une empreinte du temps qu'on ne peut si vite et facilement récuser. Les habitudes du chaos, les instincts du sens, ont leur temporalité et leur rythme. Richir est très réservé sur la fécondité d'un air du temps.

Richir est par excellence un penseur de la profondeur. Deleuze, un penseur de la surface. Richir, dans un mouvement proche de la *Transfiguration* de Raphael, décèle la lumière qui se profile dans l'obscurité de l'abîme. Deleuze, lui, travaille à la surface, à même la peau, le diaphane. Richir décrit la mécanique des affects. Deleuze les fait fonctionner. Chacune a sa façon, ses deux œuvres affrontent ainsi les énigmes essentielles de notre temps avec une force, une audace, et une fécondité admirables.

⁴⁸ Sur ce thème : F. Forestier, « L'animalité symbolique de l'humain », *Eikasia. Revista de Filosofia* n°47, 2013.

⁴⁹ Nous reprenons ici quelques éléments de notre article « La phénoménologie de Marc Richir comme phénoménologie du « sens se faisant » » paru dans L. Collins et B. Lee, *Makins Sense. Merging Theory and Practice*, Oxford, Peter Lang, 2013.

Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant.

Pablo Posada Varela

Université Paris – Sorbonne. *Bergische Universität Wuppertal.*

Résumé

Dans les lignes qui suivent, et qui représentent le 3^{ème} volet d'une série d'articles consacrée au rapport entre le faire phénoménologisant et le champ des concrescences, on essaye d'introduire le concept de « spectre phénoménologisant ». À l'aide de ce concept se dessine, du côté du phénoménologiser, une configuration (méréologique) répondant à la spécificité de la pluralité phénoménologique (comme pluralité de concrétudes en concrescence), dans sa différence avec toute pluralité d'ordre ontologique. On insiste tout aussi bien sur l'opposition entre les opérateurs propres de la théorie des ensembles et les opérateurs méréologiques. En outre, on essaye de faire quelques pas dans l'analyse méréologique de l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante.

Mots-clefs

Méréologie, phénoménologie, spectre phénoménologisant, concrétudes, concrescence, théorie transcendantale des éléments, théorie transcendantale de la méthode, kinesthèse phénoménologisante, kinesthèse architectonique

Abstract

In this paper, which is the 3rd part of a series of articles dealing with the relation between the phenomenologizing doing and the field of concrescences, we try to introduce the concept of "phenomenologizing spectrum". Thanks to this

concept, we come to a certain configuration within the phenomenologizing according to the specificity of the phenomenological plurality as a plurality of concreteness in concrescence, different from any kind of ontological plurality. We stretch as well on the opposition between the operations proper to set theory and those proper to mereology. Besides that, we dare to make some steps in the direction of a mereological analysis of the antecedent of what we do call the phenomenologizing kinesthesia.

Keywords

Mereology, phenomenology, phenomenologizing spectrum, concreteness, concrescence, transcendental theory of elements, transcendental theory of method, phenomenologizing kinesthesia, architectonical kinesthesia.

Resumen

En este trabajo, el tercero de una serie dedicada a la relación entre el quehacer fenomenologizante y el campo de las concrescencias, tratamos de introducir el concepto de "espectro fenomenologizante". Gracias a este concepto esbozamos una suerte de configuración fenomenologizante que responde a la especificidad de la pluralidad fenomenológica como pluralidad de concretudes en concrescencia, en su diferencia con toda pluralidad ontológica. Insistimos también en la oposición entre los operadores propios de la teoría de conjuntos y los operadores mereológicos. Por último, tratamos de avanzar en el análisis mereológico del antecedente de la cinestesia fenomenologizante.

Palabras clave

Mereología, fenomenología, espectro fenomenologizante, concretudes, concrescencia, teoría transcendental de los elementos, teoría transcendental del método, cinestesia fenomenologizante, cinestesia arquitectónica.

Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant.

Pablo Posada Varela

Université Paris – Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal.

§ 1. Délimitation de la problématique: le contremouvement phénoménologisant comme phénoménalisation des concrétudes en concrescence

Ce texte est le 3^{ème} volet d'une série d'articles¹ consacrés au faire phénoménologisant compris comme « faire méréologisant ». Il suppose donc acquises certaines notions méréologiques exposées dans ces deux travaux antérieurs. Cette troisième partie vise à introduire, d'une façon d'abord assez formelle, le concept de « spectre phénoménologisant ». Ce texte se place donc sur le terrain de la théorie transcendantale de la méthode, mais prend son essor, comme on le verra, dans la théorie transcendantale des éléments. En effet, son point de départ est celui des concrétudes en concrescences.

Lors des deux textes précédents, on avait mis en lumière le propre du faire phénoménologisant comme faire méréologisant. En gros, le faire phénoménologisant est un contremouvement qui se fait *auprès* du transcendantal. C'est le *Dabeisein* du moi phénoménologisant, dont parlait Fink. *Dabeisein* par rapport à la vie transcendantale. Le propre du transcendantal est d'être une corrélation entre vie constituante et monde. Nous avons essayé de cerner ce rapport de corrélation en termes méréologiques, comme concrescence entre deux parties dépendantes (vie transcendantale et monde) séparées par un *Abgrund des Sinnes*, un abîme de sens. Voilà qui concentre, en un sens, le mystère de la concrescence entre vie et monde comme rien que parties : mystère d'une non indépendance entre parties (ou, qui plus est : une radicale dépendance) couplée, de part et d'autre de l'*Abgrund des Sinnes*, avec une absolue irréductibilité.

Le faire phénoménologisant, quant à lui, résulte d'une *Spaltung* supplémentaire creusée *au-dedans* de la partie dépendante « vie transcendantale ». Le contremouvement réductif a pour effet d'intensifier les concrescences au sein des rapports de dépendance entre concrétudes. C'est ainsi que l'on dégageait dans nos travaux antérieurs une sorte de kinesthèse phénoménologisante. À l'instar de toute kinesthèse, la kinesthèse phénoménologisante est articulée selon deux termes : un antécédent (la sensation de mouvement à proprement parler) et un conséquent (les variations corrélatives dans l'apparaître).

L'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante est le contremouvement phénoménologisant, possible

¹ Les deux premiers volets, écrits en espagnol, sont : "Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico". *Eikasía* n°46, et "Anatomía del quehacer mereologizante (II). El papel de los todos categoriales en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico". *Eikasía* n°47. Si, dans les lignes qui suivent, nous citons certains de nos travaux antérieurs, c'est tout simplement parce que l'on essaye de mettre en place, tant bien que mal, certains points, ayant avancé, sans le vouloir, sur plusieurs portées à la fois. Il ne faut voir là que l'expression de nos propres limites, de notre détresse et maladresse face aux choses mêmes, certes, difficiles à traiter. Du moins pour nous et avec les moyens qui sont les nôtres.

depuis la déhiscence de la vie phénoménologisante par rapport à la vie transcendante. Or ce contremouvement *produit* des effets dans la concrescence transcendante, à savoir, au sein du conséquent de ladite kinesthèse phénoménologisante. C'est là, justement, la matière propre de la théorie phénoménologique, son fonds, à savoir, les concrescences que le faire phénoménologisant, justement *de* son contremouvement, permet de phénoménaliser. Ce sont les concrétudes (en concrescences) de la théorie transcendante des éléments ; en un sens, les « éléments » de la théorie transcendante des éléments, situés, par ailleurs, à divers registres architectoniques (comme registres de concrescence), le schématisme et le rapport intentionnel étant les deux types fondamentaux (à des registres architectoniques différents) de concrescence.

Notre problématique répond au constat qu'il y a bel et bien un effet – et c'est en cela qu'il y a *effectivité* de la kinesthèse phénoménologisante – entre les concrescences (leur phénoménalisation) et la *façon* dont le phénoménologiser met à contribution sa propre déhiscence par rapport au transcendantal (qui n'est autre, en un sens, que la déhiscence de la vie éveillée à elle-même). C'est justement de cette *façon* (du phénoménologiser) qu'il y va, et ce *pour autant que* cette façon phénoménologisante a des effets de phénoménalisation, des effets à l'autre bout de la kinesthèse architectonique. C'est le jeu du phénoménologiser ouvert par l'*effectivité* de la kinesthèse phénoménologisante qui délimite notre problématique et la porte sur l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante.

Une déhiscence phénoménologisante trop abstraite aura tendance, par une trop grande insistance dans l'excès de l'écart phénoménologisant, à produire une fixation des concrétudes, à éliminer leur vertu concrescente et à les dé-poser dans un tiers englobant (refermant ainsi et la concrescence et l'*Abgrund des Sinnes* lui-même). Or tout cela se fait *depuis* une certaine disposition phénoménologisante, *depuis* une façon bien particulière du contremouvement phénoménologisant qui induit, à une vitesse vertigineuse, certaines inerties du côté des concrétudes, sensibles, à leur niveau architectonique, à des appels d'air insoupçonnés et diaboliques produits, justement, par une certaine déhiscence. Et il y a certes un phénoménologiser qui sait se mouvoir selon une déhiscence concrète. Il s'agira du contremouvement phénoménologisant qui fait apparaître les concrétudes comme concrétudes phénoménologiques, comme concrétudes en concrescences. Notons, néanmoins, et quoi qu'il en soit du résultat (du côté du conséquent de la kinesthèse phénoménologisante) que ces deux cas de déhiscence, ces deux façons de *repandre* la déhiscence de la vie par rapport à elle-même, répondent et dépendent de l'effectivité de la kinesthèse phénoménologisante. Dans chaque cas, c'est une façon d'avoir affaire à la déhiscence du phénoménologiser par rapport au transcendantal qui amènera telle ou telle conséquence dans la phénoménalisation des concrescences : soit vers leur intensification, soit vers leur fixation. C'est de ce genre de dérives et inerties qu'est fait l'anonymat phénoménologisant. C'est cet anonymat phénoménologisant qu'il s'agit de réveiller tour à tour une fois réveillé l'anonymat transcendantal (ou proprement phénoménologique) et engagée la réduction. Autrement dit, la réduction, une fois soulevé l'anonymat de la vie transcendante où se meut l'attitude naturelle, est toutefois hantée, au-dedans d'elle-même, par des erreurs *de* réductions, des erreurs *dans* le réduire, des erreurs phénoménologisantes.

Pour délimiter encore mieux notre problématique, il est extrêmement important de s'aviser sur la chose suivante. L'effectivité du contremouvement phénoménologisant sur la phénoménalisation montre à suffisance que la réduction ne peut absolument pas être « réduite » à un simple acte d'attention réflexive². L'essentiel de la réduction n'est absolument pas là ; sans quoi la phénoménologie se confondrait avec la psychologie intentionnelle³. L'essentiel de la réduction est bien plus dans la portée phénoménalisante (conséquent de la kinesthèse phénoménologisante) *du* phénoménologiser (antécédent de la kinesthèse phénoménologisante). C'est ainsi, moyennant certains trajets phénoménologisants (objets de la théorie transcendantale de la méthode), qu'un certain champ d'analyse, fait de concrétudes en concrescences plus ou moins réveillées et intensifiées, est *pré-paré* à l'analyse ; analyse en quoi consiste la théorie transcendantale des éléments.

Ce n'est qu'alors, une fois le champ préparé de façon plus ou moins réussie (selon l'opportunité des trajets phénoménologisants), qu'il s'agira de « viser », par une attention plus ou moins flottante, les concrétudes en concrescences, et qu'il faudra s'essayer à les *exprimer*. Or, encore une fois, la problématique qui est ici la notre, n'est pas encore celle de l'expression, mais bien plus celle du rapport entre une certaine *façon* du contremouvement phénoménologisant et la phénoménalisation qui en résulte, et à partir de laquelle, par après, et seulement par après, il y a lieu de se poser la question de l'expression juste et, éventuellement, faire appel à une certaine problématique du Malin Génie. Il s'agit pour nous de voir qu'est ce qui, dans le contremouvement phénoménologisant, peut provoquer que l'on ait affaire à un champ phénoménologique plus ou moins vivifié et foisonnant, ou figé et perdu pour une plus ou moins grande part. Le problème de l'expression, certes en rapport avec cette question de la préparation du champ d'analyse (par contre-mouvement phénoménologisant⁴), a trait aux concrétudes de la théorie transcendantale des éléments, c'est-à-dire, au conséquent de la kinesthèse phénoménologisante. Or, avant cela, il s'agit de cerner l'influence que le contremouvement phénoménologisant (l'antécédent de ladite kinesthèse) peut éventuellement avoir sur ces concrétudes, tout en s'avisant du fait que ce contremouvement phénoménologisant ne chercher *pas*, de prime abord, à les dire ou les exprimer. Le contremouvement phénoménologisant ne sait pas ce « contre quoi » et « en vue de quoi » il amorce son contremouvement⁵. Encore une fois, le problème et de

² Les deux volets précédents de ce travail ont montré à suffisance que le contremouvement phénoménologisant n'a rien d'un quelconque « rayon (intentionnel) de l'attention ». Il ne vise absolument pas les concrétudes au 1^{er} degré. Le phénoménologiser n'est tout simplement pas un mouvement *direct* de constitution. C'est, bien plus profondément, une reprise de la déhiscence (laissée au sein de la vie transcendantale par le moment du sublime) de façon à créer, au premier degré, des appels d'air qui, au second degré, bousculent les concrétudes, soit dans le sens de la concrescence (insistant sur le caractère de « rien que parties » des concrétudes), soit dans le sens de leur fixation et position (insistant sur un faux caractère d'éléments *uns*).

³ En effet, à notre sens, ce qui marque le plus profondément la différence, est, justement, à cerner dans l'effectivité phénoménalisation de ce contremouvement phénoménologisant. Il n'y a rien de semblable en psychologie intentionnelle. L'essentiel de la non assimilation de la phénoménologie à une psychologie intentionnelle n'est pas à chercher dans un quelconque dépassement de l'intentionnalité. Cette toute dernière chose est une conséquence de celle que l'on vient d'évoquer.

⁴ L'analyse détaillée de cette préparation constitue l'essentiel du 2nd volet de ce travail : « Anatomía del quehacer mereologizante (II). El papel de los todos categoriales en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico ». *Eikasia* n°47.

⁵ Ce que, dans notre travail « Concrescences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. Sur les implications contre-ontologiques de la réduction méréologique » *Eikasia* n°49, 2013 on avait longuement examiné sous une forme quelque peu différente : la réduction, engagée dans son contremouvement, ne sait pas où elle place les parenthèses (par conséquent, on n'est absolument pas d'accord avec l'aporie que prétend déceler C. Romano quant à la mise entre parenthèses, et qui mettrait à mal, selon lui, la phénoménologie ou, du moins, la réduction transcendantale). Il y a hyperbole (pour nous, la nuance de réflexivité de l'hyperbole est plus importante et fondamentale que la nuance d'exagération) de la mise entre parenthèses : mise entre parenthèses de la mise entre parenthèses en vue de la mise entre parenthèse, suspension de la suspension (en vue d'une suspension plus profonde) : c'est ainsi que se font espace les concrescences dans leur autonomie (par rapport à

l'attention (sur les parties du vécu transcendantal) et de l'expression, se pose *après* le problème de la « corrélation » proprement phénoménologisante entre un contremouvement phénoménologisant et la phénoménalisation qui en résulte⁶. Il s'agit, à proprement parler, du terrain de la kinesthèse phénoménologisante.

Sur ce terrain, et pas seulement sur celui de l'expression, il peut aussi y avoir intervention du Malin Génie, bien qu'elle soit d'un genre quelque peu différent. C'est bien ce que nous avons essayé d'analyser ailleurs⁷. Nous avons, à l'aide de certains passages de *Ideen I* sur la modification de neutralité, avancé l'hypothèse d'une prise en main, par le Malin Génie, de la kinesthèse phénoménologisante elle-même. La tromperie n'en était donc plus du côté de la *justesse* de l'expression, mais *aussi*, et en connivence avec la délimitation problématique qui nous occupe, dans le phénoménologiser lui-même. Tromperie induite par une kinesthèse phénoménologisante sortie hors de ses gonds mais, sous couvert d'anonymat phénoménologisant, inaperçue comme telle et même paraissant « bonne », féconde en supposées phénoménalisations. La tromperie porterait alors non pas sur la *justesse* de l'expression, mais, bien avant, sur une fausse et présumée *fécondité* (en concrétudes) d'un phénoménologiser en réalité hors de ses gonds (et induisant des fausses concrèsences). Le résultat d'un tel phénoménologiser n'est pas une expression menteuse mais une réification des concrétudes et un dessèchement de leur concrèsence. Résultat qui est le versant négatif de l'effectivité de la kinesthèse phénoménologisante, mais qui ne fait que confirmer, fût-ce par la négative, cette effectivité. Phénoménologiser de telle ou telle façon est lourd de conséquences. C'est bien pourquoi une théorie transcendantale de la méthode (tirant au clair l'anonymat phénoménologisant) a toute sa pertinence ; et ce bien que, par ailleurs (mais c'est là un tout autre problème) cette théorie transcendantale de la méthode n'est pas faite de préceptes a priori garantissant en quoi que ce soit de toucher aux concrétudes. Il y a tout de même lieu de comprendre formellement ce qu'est une erreur phénoménologisante, un erreur dans l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante. En effet, le conséquent de ladite kinesthèse n'en est jamais épargné : un « mauvais » usage de l'écart phénoménologisant ne reste jamais sans conséquences dans la « phénoménalisation ». L'astuce du Malin Génie est d'induire une impression de *fécondité* (quant aux supposées concrèsences amenées par un supposé phénoménologiser). Fausse fécondité. C'est là, par exemple, *mutatis mutandis*, le fait de certains délires de toute puissance⁸. Bien entendu, toute erreur phénoménologisante n'est pas « directement » le fait du Malin Génie ou, pour le dire autrement, ne découle pas de son *actualisation*, ce qui correspond au cas, bien particulier, des dérèglements psycho-pathologiques.

Ainsi, et laissant de côté la problématique du Malin Génie (bien qu'elle ait ici, aussi, toute sa pertinence), notons que, dans une analyse concrète, il s'agit de se tenir à un phénoménologiser qui, de son contremouvement,

nos rythmes et échelle propre), et c'est ainsi qu'il y a lieu de penser des concrèsences au-delà de notre finitude phénoménologisante (et, partant, phénoménalisante), à savoir, des – disait-on dans ce travail – « concrèsences en souffrance ».

⁶ On a longuement traité de cette question dans notre travail « Concrèsences en souffrance et méréologie de la mise en suspens », *Eikasia* n°49, 2013.

⁷ Dans nos travaux « Arquitectónica y concrecencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica » (paru en 2012 dans les *Investigaciones Fenomenológicas*) et « La idea de concrecencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva », *Eikasia* n°47, 2013, notamment dans le §6 intitulé « Parecencia del Genio Maligno ».

⁸ Cf. les analyses de Marc Richir sur l'affectivité du tyran dans *La contingence du despote*, d'imminente parution en espagnol : Cf. Marc Richir, *La contingencia del despota*, Brumaria (www.brumaria.net) notamment le chapitre XI.

réveille, dans chaque concrétude, toute sorte de rapports de concrescence. Il s'agit, au fond, d'un phénoménologiser qui, de son contre-mouvement, suspens les concrétudes à leur non-être de rien que parties. C'est ainsi, depuis la précarité ontologique de leur rien que parties, que les composantes du vécu transcendantale réduit voient leur concrescence intensifiée. Ainsi, par exemple, la composante noématique « horizon » est vraiment *horizon* (donc *fungierend* comme horizon) quand elle n'est plus visée et pensée comme « contenant », comme élément plus « grand » ou « large » que les éléments qu'il contient, mais justement, à *même* d'autres rien que parties noématiques, comme un « ensemble » d'implications intentionnelles par où (et vers où) les concrétudes, en concrescence avec d'autres concrétudes, se tiennent (et se font). Même chose pour les horizons temporels, qui doivent être pensés comme rien que parties à *même* le présent vivant, et à *même* les protentions et rétentions (comme, elles aussi, des rien que parties) : tous ces « éléments » sont ce qu'ils sont à être en concrescence, et ce depuis une précarité ontologique qui revire en intensité phénoménologique. Ils n'ont donc pas à être pensés comme des éléments assurés d'un minimum ontologique et s'ajoutant les uns aux autres pour former un conglomerat ou un agrégat. C'est comme « rien que parties » qu'il faut désormais penser les éléments de la théorie transcendantale des éléments. Ainsi, dans un vécu intentionnel quelconque, un faudra penser la façon concrète dont le rien que partie « sensation » ou « hylè sensible » contribue, depuis sa précarité ontologique, et quelque paradoxal que cela puisse paraître, à la concrétion du tout du vécu. La concrétion *spécifiquement phénoménologique* du vécu tient au fait de ne tenir que de rien(s). Il n'y va pas d'une concrétion fait d'une sommation de *minima* ontologiques. L'agrégat ne fait pas concrétion au sens spécifiquement phénoménologique mais, justement, la défait. Le tout du vécu transcendantale réduit réduit ses parties à leur non être de rien que parties. Et, corrélativement, ce tout en devient, justement, tout concret au sens strict : strictement fondé de ces rien que parties.

Ce texte se limite ne serait-ce qu'à poser la question de l'influence du phénoménologiser sur la phénoménalisation (ou non-phénoménalisation et donc fermeture et fixation) des éléments de la théorie transcendantale des éléments, et à avancer, du côté de la théorie transcendantale de la méthode, certains éléments de réponse.

Que dire donc du phénoménologiser à même de sauvegarder la spécificité des rapports phénoménologiques dont est tissée la concrétion (spécifiquement phénoménologique)? Comment délimiter la spécificité de ces rapports eu égard à d'autres genres de rapports (par exemple ontologiques)? A quoi reconnaît-on la différence? et, surtout, il y aurait-il un révélateur proprement phénoménologisant de cette différence? Y aurait-il moyen de la déceler dans la morphologie des trajets phénoménologisants dont est « fait » l'antécédent d'une kinesthèse phénoménologisante donnée?

C'est à ces questions que touche *implicitement* Gian-Carlo Rota dans ce passage, tout à fait fascinant, tiré d'un texte intitulé « Husserl et la réforme de la logique », dès lors qu'il pose, *explicitement*, la question des opérateurs à même de saisir les rapports proprement phénoménologiques:

« La tâche à venir est de développer les structures de la phénoménologie génétique (qui, comme le disait

Merleau-Ponty, coïncide avec la *logique inductive* tant souhaitée) jusqu'à atteindre un niveau de rigueur bien plus grand que celui de la logique mathématique. Le point de départ pourrait être la formalisation des relations ontologiques primaires supprimées lorsque les relations d'inclusion (\subset) et d'appartenance (\in) furent introduites par la théorie des ensembles. En grapillant dans la littérature phénoménologique l'on pourrait proposer l'analyse de relations telles que : *a* manque de *b*, *a* est absent de *b* (nous invitons le lecteur à décrire selon des termes précis la différence entre l'absence et la classique « non appartenance »), *a* révèle *b*, *a* plane sur *b* (comme ; « la menace de l'erreur plane sur la vérité »), *a* est implicitement présent en *b*, « l'horizon de *a* » et ainsi de suite. D'un très grand intérêt scientifique est d'ailleurs la relation de *Fundierung*, parmi les découvertes logiques les plus importantes de Husserl.»⁹.

Ce texte nous permet d'amorcer notre développement car il en avance les éléments essentiels. Au premier chef, le concept méréologiquement strict de *fondation*¹⁰, avec le sens corrélatif de ce qui est à comprendre comme une vraie « réduction méréologique »¹¹, réduction méréologique qui l'est, principalement, des opérateurs ensemblistes fondamentaux, à savoir, l'inclusion et l'appartenance. En effet, ce texte anticipe, à l'occasion du problème de la « logique » profonde impliquée dans les rapports phénoménologiques, le tout premier pas de notre développement, à savoir, l'opposition entre théorie des ensembles et méréologie.

§ 2. Méréologie et théorie des ensembles

On sait à quel point la *spécificité* de la méréologie ou théorie des tous et des parties s'est jouée face à et même ouvertement *contre* la théorie des ensembles. Cela apparaît de façon absolument claire dans la formalisation de la méréologie entreprise par le grand logicien polonais Stanislaw Lesniewski.

Rappelons que, dans la 3^{ème} *Recherche Logique*, les « tous » dits « catégoriels » correspondent au traitement que les ensembles (de la théorie des ensembles) reçoivent *du dedans de* la méréologie¹². La particularité de la méréologie tient au fait de *ne pas se donner le tout, dont les parties font partie, d'avance*. Autrement dit : ce sont les parties, dans et selon leur type de rapport, celles qui « fondent » le tout. La spécificité du tout en question dépendra exclusivement du type de rapport entre parties. La « fondation » est donc antérieure au « tout » et s'interdit – en court-circuitant, du moins structurellement, toute circularité dans la fondation – d'avoir recours au « tout » qui en résulte et qui n'est, pour le dire ainsi, que l'ultime produit, dont le danger, pour l'analyse, est qu'il *paraît* être d'un seul tenant, effacer de sa présence une la concrétude, *nécessairement plurielle* – on y insistera tant

⁹ Gian-Carlo Rota *Phénoménologie discrète. Écrits sur les mathématiques, la science et le langage*, Vol. VI. De la collection « Mémoires des Annales de phénoménologie », Association pour la promotion de la phénoménologie, Amiens 2005. p. 114.

¹⁰ Comme on aura l'occasion de le voir, Gian-Carlo Rota insiste largement sur la spécificité du concept phénoménologique de *Fundierung* – notamment dans le fort intéressant article ayant justement « *Fundierung* » pour titre. On peut consulter certains textes réunis dans le magnifique recueil *Phénoménologie discrète. Écrits sur les mathématiques, la science et le langage*, Vol. VI. des *Mémoires des Annales de phénoménologie*, 2005.

¹¹ Cf. nos travaux « Introduction à la réduction méréologique » dans *Annales de phénoménologie* n° 12, 2013, et sa deuxième partie, à savoir, « Consciences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. », *art. cit.*

¹² Cf. nos articles « Concrétudes en concrescences », dans *Annales de Phénoménologie* n° 11 / 2012 et « Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico », *art. cit.*

et plus – qui est *pourtant* à l’origine de sa fondation. Husserl, conscient de ce danger, se sera efforcé de court-circuiter les potentiels méfaits que sur les parties en concrescence peut avoir le tout, comme si l’inertie phénoménologique qui est celle de l’unité de fondation risquait à tout moment de se dépasser en unité ontologique (avec le conséquent étouffement de la concrescence phénoménologique). Citons ce passage de Husserl, tiré de la 3^{ème} *Recherche Logique*, et particulièrement évocateur sur ce point. Il se situe au tout début du § 21 intitulé « Détermination exacte des concepts prégnants de tout et de parties, ainsi que de leurs espèces essentielles, au moyen du concept de fondation » :

« Notre intérêt s’est porté, dans les considérations qui précèdent, sur les rapports d’essence les plus généraux entre tous et parties, ou encore entre les parties entre elles (de contenus se réunissant en un « tout »). Dans nos définitions et descriptions à ce sujet, le concept de tout a été *présupposé*. On peut cependant *partout se passer* de ce concept, et lui substituer la simple *coexistence* des contenus que nous avons qualifiés de parties. »¹³.

Les déplacements et changements d’accent que la méréologie charrie implicitement par rapport à ce qui, au fond, est un certain questionnement ontologique travaillant avec des entités plus ou moins individuées et, pour le dire ainsi, arrêtées, deviennent particulièrement clairs à la lumière de quelques aspects de la formalisation logique de la méréologie que propose Lesniewski. Ce n’est pas pour rien que cette formalisation se joue contre la théorie des ensembles, l’essentiel étant de savoir en quel sens.

Sans être aussi tranchant sur la question que ne l’est, par exemple, Alain Badiou, il est vrai que la théorie des ensembles *peut être* – dirions nous plutôt – la charpente implicite d’un certain questionnement ontologique. Sans que cette vocation ontologique soit le destin inaperçu de la théorie des ensembles, auquel travailleraient sans le savoir les « *working mathematicians* » – comme le soutient Badiou – il peut y avoir, disons, une certaine connivence entre théorie des ensembles et ontologie. Et c’est justement ce que, *a contrario*, cette *toute autre* connivence entre méréologie et phénoménologie montrerait dans la mesure où c’est justement la question de l’ontologie que la méréologie, s’attaquant à la théorie des ensembles, vient à bousculer, voire déplace sans retour possible, au bénéfice de la question intrinsèquement phénoménologique de la concrétude¹⁴, et qui n’a rien d’ontologique (ni ne réinstaure une autre ontologie, « phénoménologique » ou « fondamentale », censée être plus « souple » : quant à l’impossibilité d’une telle ontologie, on ne peut qu’emboîter le pas à A. Badiou, même si c’est pour prendre un chemin tout à fait divergent). Qui plus est, la phénoménologie transcendantale est, au fond, radicalement conséquente avec la méréologie (c’est le pas franchi explicitement par *Ideen I*, pas si bêtement affublé d’idéalisme). Elle l’est bien plus que ne le furent le réalisme qui sied à la première édition des *Recherches Logiques*, celui de Brentano ou, d’ailleurs, celui de Lesniewski lui-même qui, dans ses aventures proprement philosophiques, se rapprochait du réalisme ontologique du dernier Brentano.

Le pari méréologique voudrait que les rapports de fondation par et dans les parties – selon leur dépendance

¹³ Hua XIX/1, 275. *Recherches Logiques II*, 2, p. 61. Traduction française par H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, PUF, Paris, 1961.

¹⁴ Sur ce point, notre article : “Concrescences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. Sur les implications contre-ontologiques de la réduction méréologique”, *Eikasia* n°49, 2013.

ou indépendance – soient *plus fondamentaux* que les opérateurs basiques de la théorie des ensembles, à savoir ceux d'appartenance (d'un élément à un ensemble) et d'inclusion (d'un sous-ensemble – d'éléments ou d'ensembles – dans un autre ensemble). Plus fondamentaux au sens où ces derniers seraient, comme on s'en est expliqué plus longuement ailleurs¹⁵, susceptibles d'être réduits par les premiers. Le bref détour par Lesniewski que l'on entreprendra sera pleinement justifié par la suite ; et le nom de Lesniewski mérite certes d'être cité dès lors qu'il est question de méréologie ; c'est à lui que l'on en doit les premières formalisations.

§ 3. Stanislaw Lesniewski et l'introduction de la « classe méréologique ». L'« ensemble » et le « tas »

Dans le cadre, phénoménologique, de nos réflexions, il est fort intéressant de noter que la motivation principale du système logique de Lesniewski¹⁶ se trouve dans l'antinomie, dénoncée par Russell, et consignée par cet ensemble contradictoire (car s'incluant et ne s'incluant pas soi-même) dont la définition intensive serait « l'ensemble de tous les ensembles n'appartenant pas à lui-même » ou, pour utiliser le langage des *Principia Mathematica*, la « classe de toutes les classes non subordonnées à elle-même ». Bien entendu, l'une des motivations de cet édifice que sont les *Principia Mathematica* de Russell et Whitehead se rapporte à l'antinomie ensembliste qu'il avait lui-même décelée et dont il fit part à Frege. Or Lesniewski, insatisfait par les solutions mises en place par les *Principia Mathematica*, qu'il considérait comme des solutions plus ou moins « de rustine », trouvait que Russell ne s'y était pas pris de façon suffisamment radicale, c'est-à-dire, ne s'était pas attaqué à ce qu'il fallait refonder, à savoir, la *notion même* d'ensemble. En effet, Russell n'en fournissait qu'une redéfinition plus ou moins arrangée en termes de « classe », ce qui ne permettait pas une *vraie évacuation* des paradoxes¹⁷ par une solution positive et constructive fournissant d'une fois pour toutes une dissolution de leur rémanence ou hantise. Et c'est justement ce que ne fournissaient *pas* les arrangements axiomatiques et définitionnels de Russell et Whitehead, malgré les exploits techniques qu'ils recèlent. Cette *refondation* était, pour ainsi dire, une virtuosité logique tout *en creux*. Elle

¹⁵ Cf. nos travaux « Concrétudes en concrescences » *art. cit.* et les deux volets précédents (I et II) de cette « Antanomie du faire phénoménologisant », déjà cités.

¹⁶ En français, on peut consulter, sur ce point, les travaux de Georges Kalinowski, traducteur de Lesniewski. Citons, dans cet article de G. Kalinowski sur Lesniewski, un passage qui situe la « méréologie » dans l'ensemble du système logique de Lesniewski, mais signalons d'emblée que l'on ne rejoint pas le but final dudit article, qui est d'exposer les fondements, dans la méréologie, du réalisme ontologique de Lesniewski. Ainsi, ce que vise cet article à travers l'exposé de certains aspects de la méréologie de Lesniewski est à l'opposé de notre interprétation phénoménologique – et architectonique – de la méréologie ; cependant, cela ne change rien à la valeur des informations contenues dans ce passage :

« Le système logico-mathématique de Lesniewski est un tout comportant trois parties. Son système de base a reçu le nom de « protothétique ». Comme son nom l'indique, il est le premier posé. En clair, c'est le calcul propositionnel de Lesniewski, un calcul original, non classique comme on le dit. Il sert de support aux deux autres systèmes. Le calcul des noms lesniewskien, appelé « ontologie », tout aussi original que son calcul des propositions, est le premier système qui s'appuie sur la protothétique. Le second système que celle-ci supporte et qui se fonde en même temps sur l'ontologie, porte le nom de « méréologie ». La méréologie est la théorie des tous et de leurs parties. D'où son nom. C'est la théorie lesniewskienne des ensembles. » G. Kalinowski, « Autour des fondements philosophiques de l'ontologie de Lesniewski », p.337, dans l'ouvrage collectif *Calculamos... Matemáticas y libertad : homenaje a Miguel Sánchez-Mazas*, coord. par Lorenzo Peña, Javier de Lorenzo, Javier Echeverría, 1996, pp. 335-342.

Il est un autre point, absolument essentiel quant au système de Lesniewski, et dont il convient de faire allusion quitte à le reprendre dans d'ultérieurs travaux, tellement la portée de ses implications nous semble profonde, à savoir, le fait que la méréologie (dans sa formalisation logique), contrairement à la théorie des ensembles, n'a pas de métalogue propre. Il n'y a pas de métalogue en termes méréologiques, il n'y a pas de – disons le ainsi – meta-méréologie *méréologique* (alors qu'il y a bel et bien une métalogue *ensembliste* de la théorie des ensembles).

¹⁷ Sur ce point, et selon l'indication (cf. *art. cit.*) de Kalinowski lui-même : cf. chap. II, pp. 47-52 *Stanislaw Lesniewski, Sur les fondements de la mathématique. Fragments* (Discussions préalables, méréologie, ontologie), traduit du polonais par Georges Kalinowski, préface de Denis Miéville, Paris, Hermès, 1989.

n'avait rien d'une vraie *refonte*.

Certes, les paradoxes étaient bel et bien désamorcés, leur *effectivité* proprement mathématique de *contradictions* n'avait désormais plus lieu d'être, à moins de retomber dans une théorie dite « naïve » des ensembles ; c'est ce que l'on se laissera dire du haut des efforts, par ailleurs remarquables, de Russell, Peano, Zermelo, Fraenkel, ou aussi Skolem – que l'on oublie souvent à ce sujet – pour ne pas parler d'autres axiomatisations possibles et consistantes, et qui étaient encore à venir. Or c'était justement *sur le terrain de la compréhension naïve* du concept d'ensemble et *face* à ce concept naïf que Lesniewski voulait *engager* la discussion, ou du moins l'intuition, intuition à prolonger, bien évidemment, sur le niveau proprement logique de la formalisation. Mais d'une formalisation faisant droit à la *naïveté* de l'*intuition*, donc opposant à l'ensemble *naïf* une naïveté tout aussi intuitive mais d'un autre ordre : il s'agissait de prendre la bifurcation un peu plus avant, donc d'entamer la formalisation *depuis* un *autre* répondant naïf et intuitif, et qui serait le pendant de l'« ensemble » naïvement compris. C'est ainsi qu'il mettra en avant un autre concept qui se voudra – insistons sur ce point – *tout aussi naïf*, et qu'il nomme parfois, justement pour en souligner le répondant intuitif, « tas ».

En gros, Lesniewski déplace le caractère fondamental de la notion de « classe distributive » (équivalente de l'ensemble) au bénéfice de celle de « classe collective », ou « classe méréologique » (équivalente, *mutatis mutandis*, du tout concret méréologique).

La « classe distributive » n'est que l'ensemble regroupant les éléments qui correspondent à l'extension d'un nom. Elle est faite, pour le dire ainsi, d'éléments ontologiquement achevés, indépendants, nominalisés. En termes phénoménologiques : *visables* (et envisageables) comme *uns* par *une* intention. Ainsi, la « classe distributive chaise », qui correspond à l'extension du mot « chaise », est formée par un ensemble dont les éléments sont tous ceux auxquels s'applique le mot « chaise », à savoir, toutes les chaises (l'extension de l'intension « chaise »).

Par contre, les « éléments » de la « classe méréologique chaise » sont les « parties » de cette classe, et la classe méréologique constitue elle-même ce tout, n'est *rien que* ce tout lui-même, à savoir ce « tas » qu'est la chaise¹⁸, et qui est fait, comme « tas », de l'« entassement » *non quelconque* des parties de la chaise. La classe collective ou méréologique n'est pas une réunion arbitraire mais un tout qui intégrerait les parties – pieds, siège, dossier – constituant le tas « chaise ». L'ensemble des « chaises » (comme éléments achevés et totalisés) pouvant, à leur tour, être réunis sous la classe distributive « chaise » et qui correspondant, en fait, à l'ensemble des éléments composant l'« extension » du nom (i.e. de l'« intension ») « chaise ».

À vrai dire, l'exemple des parties de la chaise choisi aux fins d'illustrer intuitivement le concept de « classe méréologique » peut prêter à malentendu si, aux dépens du sens que l'on cherche à transmettre, on en reste à la littéralité des éléments mis en jeu. En fait, c'est la nuance d'arbitraire ou non arbitraire reflétée dans la plus ou

¹⁸ C'est le réalisme de Lesniewski. L'interprétation phénoménologique de la méréologie – surtout en régime de phénoménologie transcendante – s'en écarte, bien évidemment, tout en gardant les acquis de cette critique de la notion d'« ensemble ».

moins grande indépendance ontologique des éléments en question qui fait ici la différence. Dans le cas des « tous catégoriaux » (si nous reprenons le vocabulaire de la 3^{ème} *Recherche Logique*), ici formellement équivalents à une « classe distributive », les parties sont, en tant que tous, préexistantes au tout (tout dont les parties sont des tous à part entière, pouvant *ad libitum* s'intégrer dans d'autres tous sans que leur sens ne change). Le rapport que ces tous (dans l'exemple : les chaises individuelles) entretiennent est *encore plus arbitraire*¹⁹ que celui, relativement non arbitraire, des *Stücke* ou fragments, pour lesquels – comme par exemple dans le cas de la chaise – les parties, certes ontologiquement indépendantes, ne sont pas disposées *n'importe comment*, et ne sont pas non plus *quelconques*.

En effet, si nous revenons à l'exemple de la chaise, il y a une raison, pour les parties, de leur être-ensemble, une raison qui est fondée, du moins partiellement, dans leur nature (leur nature de pieds, de dos et autres parties de la chaise), et qui fait qu'elles ne puissent pas être placées *n'importe comment* pour donner lieu au tout qu'est la chaise (i.e. à la classe méréologique constituée par les parties de la chaise). En revanche, le fait d'appartenir à un tout catégoriel donné se révèle, pour chacune des parties de ce tout, *absolument contingent*, sans aucun rapport avec la nature des parties, et ne tient qu'au fait même d'avoir été « mises ensemble ».

Il suffit, pour marquer encore plus la différence, de porter le sens d'être-partie à la limite, et c'est ainsi que l'on obtient, au-delà des tous morcelables dont les parties sont relativement non arbitraires, le concept de « rien que partie » ainsi que celui de « tout concret au sens strict ». Lisons Husserl sur ce point :

« En général un tout, au sens plein et au sens propre, est une connexion déterminée par les genres inférieurs des “parties”. À chaque unité concrète appartient une loi. C'est d'après les différentes lois ou, en d'autres termes, d'après les différentes espèces de contenus qui doivent faire fonction de parties, que se déterminent des espèces différentes de tous. Le même contenu ne peut donc faire fonction arbitrairement tantôt de partie de telle espèce de tous, tantôt de partie de telle autre. L'être-partie et, plus exactement, l'être-partie-de-cette-espèce-déterminée (d'espèce métaphysique, physique, logique, ou relevant de toute autre distinction qu'on voudra) est fondé, dans la détermination générique pure des contenus dont il s'agit, selon des lois qui, au sens où nous l'entendons, sont des lois aprioriques ou des “lois d'essence” ». (*Hua*. XIX/1, pp. 289-290)

Ainsi, et pour le dire autrement, une classe méréologique est une entité mais dont les éléments pourraient, *à la limite*, ne pas être des entités à part entière, pouvant, en somme, *n'être que des parties* ou *rien que parties*. « Ne pouvoir être que partie » est une autre définition possible de partie absolument dépendante (ou, si l'on veut, de « partie concrète »): à reprendre plus ou moins les termes dans lesquels Husserl s'exprime dans la 3^{ème} Recherche, c'est un élément qui ne peut *être ce qu'il est* qu'à être intégré dans un tout. La dépendance entre parties (maximale quand il y va de « rien que parties ») est à la base, comme on le sait, du concept rigoureux de *fondation* (qui est, à son tour, à la base du concept de tout au sens propre) :

¹⁹ Tous auxquels il n'est pas du tout essentiel d'être « parties » (il se trouve qu'elle le sont du fait d'avoir été rassemblées).

« Par *tout* nous entendons un ensemble de contenus qui admettent une *fondation unitaire*, et cela sans le secours d'autres contenus. Nous nommerons parties les contenus d'un tel ensemble. L'expression d'unité de fondation veut dire que *chaque contenu est relié avec chaque autre, soit directement, soit indirectement, en vertu d'une fondation* » (Hua XIX/1, 275-276)

Mais essayons pour l'heure de cerner encore un peu mieux ce qui, au fond, relève de deux ordres différents de non-arbitraire : celui des rien que parties et celui de certains morceaux. Ce n'est qu'alors qu'apparaîtra dans toute sa pertinence le concept de classe méréologique.

En effet, il ne faut bien évidemment pas en rester, quant à la classe méréologique, à la représentation intuitive des parties (conformant le tout) de la chaise. Ce n'est qu'un exemple visant à transmettre cette nuance de non arbitraire et relative dépendance ontologique entre parties caractéristique des « classes méréologiques ». L'exemple, comme on a vu, montre ici ses limitations, voire ses dangers. Le caractère non arbitraire de certains morceaux ne fait pas d'eux, *stricto sensu*, des riens que parties, bien que les rien que parties partagent avec certains types de morceaux ce caractère non arbitraire (dont les parties d'un tout catégoriel sont exemptes).

Les *Stücke* intégrant un tout de façon non arbitraire correspondent à ceux que le philosophe espagnol Gustavo Bueno nomme – dans ses développements méréologiques²⁰ à lui – « parties formelles »²¹. Or, encore une fois, et pour parer à tout malentendu²², il convient d'insister sur la différence entre ces « parties formelles » et les parties que Husserl nomme parfois « moments » (et que nous avons désigné, quant à nous, comme « rien que parties » pour insister sur le partage entre phénoménologie et ontologie, et le rôle de charnière qu'y joue la méréologie).

Par ailleurs, s'il est vrai que les « parties formelles » de Bueno correspondent, ontologiquement, à ce que Husserl appelle « *Stücke* », morceaux, notons qu'il y a aussi des morceaux qui ne sont pas des « parties formelles », mais correspondent plutôt à celles que G. Bueno, selon d'autres distinctions (et d'autre préoccupations) nomme « parties matérielles ». Ces dernières sont des parties conformant un tout mais qui ne gardent guère plus, en elles mêmes, la « forme » de ce tout : un morceau de vase cassé garde encore la forme du vase (l'archéologie peut, peu ou prou, en reconstruire le tout, bien qu'il y ait des parties manquantes) alors que ce même morceau, « encore » partie formelle, s'il venait à être réduit en poussières finirait par devenir « partie(s) matérielle(s) »²³.

Par ailleurs, remarquons que tout morcelable qu'il soit (d'abord en parties formelles, puis en parties matérielles) le vase n'est pas un « tout catégoriel » mais bel et bien un « tout morcelable (*verstückbares Ganze*) »

²⁰ Gustavo Bueno parle plutôt d'holologie, et pas de méréologie. Dans « Sobre la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir », *Eikasia* n°40, 2011, nous avons insisté sur ce fait que cette différence terminologique est le symptôme de différences bien plus profondes dans la chose même (notamment entre G. Bueno et E. Husserl).

²¹ En écho à ces développements, et pour mieux contrer à la possibilité d'un malentendu, on peut relire la note 7 de la partie précédente de cet article, à savoir « Anatomía del quehacer mereologizante (II). El papel de los todos categoriales en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico », *Eikasia* n°47.

²² Une grande partie des malentendus concernant la phénoménologie sont de nature méréologique.

²³ Ne permettant plus, à partir de l'un de ces nouveaux morceaux – de ces grains de poussière – la reconstruction du tout du vase : la forme du tout a été effacée des parties (matérielles).

fait de morceaux non quelconques. De la même façon, le tout de la chaise est morcelable en « parties formelles », non arbitraires (le dos, les pattes, etc.) qui gardent la « forme » chaise ; mais elles ne sont pas pour autant des « rien que parties » (malgré le fait d'avoir toutes deux, en commun, le fait de ne pas être quelconques). À l'instar des « rien que parties » d'inspiration husserlienne, les parties formelles ne sont pas quelconques, mais à cette différence près que le non arbitraire des rien que parties est doublé du fait de *ne jamais pouvoir* constituer des tous, exister à part entière. Les parties formelles, toutes non arbitraires qu'elles soient, restent des morceaux et, par là même, sont des parties *pouvant être* des tous.

Au fond, les parties formelles de Bueno sont bien plus proches des morceaux sur lesquels se fondent celles que Husserl appelait « formes d'unité sensible » (cf. les classiques exemples husserliens, déjà présents dans la *Philosophie de l'arithmétique* du genre « allée d'arbres »). Or il est extrêmement important de ne pas confondre l'unité d'une forme sensible avec l'unité de la *Fundierung*. Les unités sensibles constituent, entre autres, le terrain de la *Gestalttheorie*. Elles se « fondent » (au sens large de « fondation ») sur des *morceaux* (des *Stücke* qui sont des « parties formelles », dans la terminologie de Bueno ; les « parties matérielles » étant tout aussi bien des *Stücke* mais ne « fondant » et ne formant aucune *Gestalt*) alors que les *unités de Fundierung* (au sens strict de fondation) constituent justement le terrain d'étude des différentes ontologies matérielles et, partant (cf. *Ideen III*), de la phénoménologie transcendantale elle-même. Elles se fondent (ici au sens strict de *Fundierung*), quant à elles, sur des « rien que parties ».

Dans ce tout dernier cas, c'est comme si la non-quelconquité des rien que parties était doublée – disions nous – d'une clause ontologique : pour « être » et « être ce qu'elles sont », il faut nécessairement que les rien que parties *soient avec* d'autres rien que parties, assemblées avec elles de façon non quelconques : selon des lois de genre et d'espèce (dans le registre de l'intentionnalité, en connivence avec l'eidétique), ou selon des concrescences schématiques (dans les registres proprement phénoménologiques). C'est là le fondement ultime – à double détente – de la variation eidétique. Ainsi, le caractère « non quelconque » de l'assemblage des unités de fondation (unités de concrescences dans lesquelles se réfléchissent les concrétudes comme rien que parties) est beaucoup plus fort qu'il ne l'est dans le cas des « parties formelles » « fondant » des unités sensibles (et dont les parties de la chaise pourraient être un exemple). *À rigoureusement parler*, « être partie absolument dépendante » ou « vraiment partie » ne peut pas correspondre au statut ontologique des parties de la chaise. Les rien que parties équivaldraient plutôt, pour un objet physique, à sa couleur *concrète*, à son extension *concrète*, à sa forme *concrète*, c'est-à-dire, à des « éléments » que l'on ne peut même pas morceler dans la mesure où ils n'ont, pour eux-mêmes, aucune consistance ontologique : jamais ne verra-t-on une couleur concrète toute seule (qui ne soit aussi étendue), ni ne verra-t-on une étendue concrète (qui ne soit colorée). Husserl s'en explique ainsi :

« La coloration de ce papier est un moment dépendant de celui-ci ; elle n'est pas seulement une partie en fait, mais, par son essence, *en vertu de son espèce pure, elle est prédestinée à être une partie* ; car une coloration prise *en général et purement comme telle* ne peut exister que comme moment dans une chose colorée. Pour les objets indépendants une telle loi d'essence manque : ils peuvent se ranger dans des tous

plus vastes, mais ce n'est pas là pour eux une nécessité. » (Hua XIX/1, 244).

Rappelons, par ailleurs, que les concepts de tout et de partie appartiennent à l'ontologie formelle et peuvent, bien entendu, s'appliquer à d'autres « objets » au-delà des exemples monopolisant la 3^{ème} Recherche, à savoir, ceux qui relèvent des choses physiques ou, parfois, des sons (comme le faisait C. Stumpf dans sa *Tonpsychologie*)²⁴. C'est ainsi que la 4^{ème} Recherche témoigne, par exemple, de l'application de la méréologie aux significations, visant à conformer une grammaire pure logique dont l'armature formelle est méréologique. La 5^{ème} aux vécus, et la 6^{ème}, pourrait-on dire, à l'enchaînement des visées intentionnelles et leurs possibles unités de fondation, étagées en termes d'actes de plus en plus complexes.

Dans le cas des « rien que parties » conformant un vécu, il s'agirait, par exemple, (pour reprendre les termes de la 5^{ème} Recherche) de la matière intentionnelle, du sens d'appréhension, de la qualité intentionnelle, du contenu sensible. Ces « parties » du vécu sont des rien que parties, des parties au sens propre constituant des tous au sens propre. Husserl fait certes un usage massif et, pour la plupart, opératoire, des acquis formels (i.e. d'ontologie formelle) de la 3^{ème} Recherche dans le terrain²⁵, concret, des analyses de la 5^{ème} Recherche.

Si l'on se place à nouveau sur le terrain de la naïveté, c'est *comme si* les éléments d'une classe méréologique étaient ontologiquement²⁶ plus fondamentaux que les éléments d'une classe distributive et, corrélativement, *comme si* la classe méréologique elle-même se résorbait presque complètement dans ses « éléments » ou « parties », comme si elle n'était presque *que* ces parties, n'était donc *que* le tas de ces parties entassées de *telle ou telle* façon déterminée (donc pas n'importe comment), alors que, dans l'idée naïve d'ensemble, il y a comme une *déhiscence* de l'ensemble par rapport à ces éléments, déhiscence *naïvement* attestée ne serait-ce que par la seule possibilité de l'ensemble vide. Qu'est-ce à dire ? En quoi la possibilité (ou l'impossibilité) de l'ensemble vide serait-elle révélatrice d'une certaine façon du phénoménologiser, usant (ou abusant) de la déhiscence phénoménologisante ?

§ 4. Ensemble vide et déhiscence abstraite. Fundierung et déhiscence concrète

En effet, les différences entre la méréologie (du moins selon certaines versions) et la théorie des ensembles deviennent particulièrement prégnantes à la lumière de la problématique de l'ensemble vide, aspect théorique qui amène bien de désaccords de fond à refaire surface. Tout le problème vient du fait, intuitif (et axiomatiquement consigné), qu'une classe méréologique est *nécessairement* faite de parties. S'il n'y a pas de parties, il n'y a pas

²⁴ « J'ai déjà mentionné dans la Recherche précédente que cette différence, apparue tout d'abord dans le domaine de la psychologie descriptive des données sensorielles, peut être conçue comme un cas particulier d'une différence générale. Elle s'étend alors au-delà de la sphère des contenus de conscience et devient une différence de la plus haute importance théorique dans le domaine des *objets en général*. » (Hua XIX/1, 227).

²⁵ Terrain qui est celui de la région conscience, opposée au monde, et qui deviendra, dans *Ideen I*, l'*Urregion* conscience (transcendantale) « contenant » noématiquement le monde (malgré les paradoxes qui découlent de se remarquable tour de force).

²⁶ Ce qui se clarifiera par la suite. En tout cas, on ne suit pas ici l'interprétation de G. Kalinowski. D'ailleurs, notre but n'est pas de fournir une interprétation fidèle de Lesniewski mais d'en montrer les possibles implications phénoménologiques, voire architectoniques.

d'entité-« classe ». Autrement dit, et pour l'exprimer de façon encore plus intuitive : il n'y a pas de « tas » sans « parties » entassées. Or cet aspect de la méréologie devient particulièrement prégnant quant à la question de la « classe vide », absurde comme « classe » du point de vue de la méréologie. Tout « tout » doit avoir des parties (car il se fonde comme tout dans ses parties). Le « tout » minimal est fait de parties qui ne sont plus elles-mêmes des tous, qui ne peuvent être *que* parties, et sont donc des parties absolument dépendantes²⁷. Ce « tout minimal » est, pour le dire ainsi, le tout le plus *intense* comme tout : sorte de *rien que* « tout » fort en concrétude, en intensité, fort de (n)'être « fait » (que) de *rien que* « parties ».

Récapitulons : pour les classes méréologiques, le réquisit de réduction – sans déhiscence abstraite²⁸ – de tout « tout » à ses « parties », fait qu'une classe méréologique sans « parties » ne soit *plus du tout une classe*. Une classe méréologique sans éléments – un supposé équivalent de l'ensemble vide – est littéralement *intenable* : elle ne tient pas, elle implose, elle n'a pas d'assises sur lesquelles elle pourrait « faire » ou « former » un tout, « se rassembler » en ensemble de ses parties. Se rassembler selon le strict *minimum de déhiscence*²⁹ qui assurerait sa relative « identité de tout », ce minimum d'excès, voire d'émergence ou de nouveauté, face à ses « parties », cela même que Husserl appelait « unité de fondation » ou « fondation unitaire ». Si l'on se place à nouveau, et résolument, sur le terrain de la naïveté, c'est *comme si* l'entité naïve « ensemble » pouvait *survivre*, selon les présupposés naïfs (non complètement manifestes dans des axiomes) qui sont les siens, à une sorte de variation eidétique qui consisterait dans la suppression radicale de tous ses éléments, alors que l'entité naïve « tas » *ne supporterait pas* la radicalité d'une telle variation eidétique et disparaîtrait aussi – implorerait – avec la disparition de ses éléments.

Il s'agit, en fait, et en écho au problème du réductionnisme, d'une *fausse* radicalité (et d'une variation faussement radicale³⁰). Gian-Carlo Rota en donne, dans le texte « *Fundierung* »³¹, un traitement splendide. Il a le mérite de voir le rapport profond entre le réductionnisme et une mécompréhension du concept husserlien de

²⁷ Dans la précédente partie de ce travail, il s'agissait du tout dernier stade de préparation phénoménologisante (méréologisante) du champ phénoménologique.

²⁸ On ne peut pas encore complètement clarifier cet aspect bien qu'on l'ait avancé à plusieurs reprises. Nous faisons un pas de plus dans la précision des enjeux (pour la suite du texte et le concept que nous essayons d'y avancer) dans la note suivante.

²⁹ Il y a, en un sens, une « bonne » et une « mauvaise » déhiscence ; cependant impossibles à préciser a priori : autrement dit, l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante devra toujours attendre son conséquent. C'est en cela qu'il ne peut pas y avoir de théorie transcendantale de la méthode *a priori*. La distinction que l'on ose entre déhiscence « abstraite » et déhiscence « concrète » est en strict rapport avec le concept de fondation, sur lequel il faudra revenir, mais aussi sur le traitement epiméréologique du phénoménologiser, que l'on abordera dans ce travail quand il faudra introduire le concept de « spectre phénoménologisant ». Disons que la seule déhiscence tenable est celle qui s'appuie sur la concrescence. Or que signifie s'appuyer en contremouvent (ou, plutôt, appuyer un contremouvement) ? Toute autre déhiscence est *désincarnée* ; or ce problème appartient au volet de la « théorie transcendantale de la méthode » et n'est donc pas à confondre avec la question qui est ici en jeu, propre de la théorie transcendantale des éléments, et qui est celle du concept de fondation. Les deux problèmes, appartenant à des volets différents, situés sur des vecteurs distincts, sont, pourtant, presque confondus, et même apparaissent comme superposés. C'est dire à quel point des cellules architectoniques minimales sont au plus profond de la petite monnaie phénoménologique. C'est ce que à quoi on faisait allusion dans « Concrétudes en concrescences » *art. cit.* avec le caractère intrinsèquement composite de la « phénoménalisation » ou, si l'on veut, du phénomène comme réduit à sa « phénoménalisation » : il y a toujours une frange de « phénoménologisation », fût-elle – il est d'ailleurs ainsi la plupart des fois – anonyme (de l'ordre de l'anonymat phénoménologisant, à ne pas confondre – surtout pas ici, ce qui serait catastrophique – avec l'anonymat transcendantal). Évidemment, c'est le concept d'anonymat phénoménologisant, mis en place par Fink dans sa *VI^{ème} Méditation Cartésienne*, qui fait du phénoménologiser bien plus qu'une simple scientification (ce n'est là qu'un aspect du phénoménologiser, celui de la dite « *Verwissenschaftlichung* ») et bien plus qu'une simple mise en architectonique. Le phénoménologiser a, en un sens, partie liée avec et dans la phénoménalisation comme phénoménologiser *anonyme*.

³⁰ Nous projetons de consacrer, prochainement, un autre travail à l'étude de ces cas de fausses variations eidétiques, sautant pour ainsi dire, et de façon induite, des crans (méréologiques et architectoniques).

³¹ Permettons nous de faire encore une fois référence au fort intéressant article intitulé « *Fundierung* », repris dans Gian-Carlo Rota *Phénoménologie discrète. Écrits sur les mathématiques, la science et le langage*, Vol. VI. De la collection « *Mémoires des Annales de phénoménologie* », Association pour la promotion de la phénoménologie, Amiens 2005.

Fundierung. Selon nous, il touche formellement au fond de ce problème (qu'il faut avoir cerné *formellement* pour pouvoir vraiment en toucher le fond). Il y touche en l'abordant en termes méréologiques – même s'il ne parle, *explicitement*, que de *Fundierung* – et ce, justement, par opposition aux termes ensemblistes. Il s'exprime dans ces termes:

« Le langage dépouillé de la théorie des ensembles, où les ensembles sont les uniques objets de discours permis et où l'inclusion et l'appartenance sont les uniques relations possibles entre les ensembles, a donné une arme aux réductionnistes »³².

La « vérité » du réductionnisme est *quelque part* le résultat, faussement concluant, et selon un dispositif d'englobement foncièrement non phénoménologique, d'une variation faussement radicale. La méréologie, sans être en elle-même phénoménologie, a le mérite de parer, au-dedans de sa formalisation, à ce genre de déhiscences abstraites, seules à même de préparer³³ le champ pour ces variations faussement radicales. Évidemment, on saute ici, d'une façon extrêmement problématique, d'un terrain à un autre. Ces passages ne sont bien entendu pas à prendre au premier degré, un peu comme cela pourrait être le cas chez Alain Badiou, pour qui la théorie des ensembles – nous l'avons déjà évoqué, mais il n'est pas inutile, ici, de le rappeler – est l'*ontologie*, à savoir, ce que la pensée peut dire – et penser – sur l'être en tant qu'être. Les opérateurs ensemblistes d'appartenance et d'inclusion sont responsables de l'achoppement des différences entre ce que Rota désigne par les termes de « fonction » et de « facticité ». Cette fausse variation, faussement concluante, a donc partie liée et avec l'usage des opérateurs ensemblistes et avec l'ontologie implicite de l'attitude naturelle. Rota s'exprime dans ces termes :

« La *Fundierung* est une relation logique primitive, irréductible à une quelconque relation plus simple, telle, par exemple, celle entre deux étants matériels. La confusion de la fonction avec la facticité dans une relation de *Fundierung* est un exemple de réductionnisme [...]. La facticité est le support indépendant (*selbstständig*) qui obscurcit la fonction qu'elle fonde. Mais, si nous éliminons la facticité, la fonction aussi disparaîtra avec elle »³⁴

Or l'élimination de la facticité qui entraîne l'élimination de la fonction (« contenue » dans la facticité), n'est possible que *depuis* une sorte de déhiscence abstraite, celle d'un phénoménologiser hors de ses gonds³⁵. En effet, si l'on ose une ouverture vers ce qu'il en serait à dire, *corrélativement*, du point de vue de la théorie transcendante de la méthode, et depuis l'autre bout, le bout proprement « architectonique » – au sens d'« architectonisant » – de ce que l'on a mis en place, dans les deux premières volets de cette « anatomie du

³² Gian-Carlo Rota, p. 33, *op. cit.*

³³ Encore une fois la confirmation, par voie négative, de l'effectivité de la kinesthèse phénoménologisante.

³⁴ Rota, *op. cit.*, pp. 30-31.

³⁵ On peut consulter sur ce point notre travail « Concrecences en souffrance et méréologie de la mise en suspens », art. cit., notamment le point III, pp. 292-295.

faire méréologisant », comme kinesthèse phénoménologisante³⁶, il est fort à parier que de telles variations faussement radicales ne soient possibles – dans leur faux-semblant de vérité, voire de radicalité – que depuis la « mauvaise » déhiscence – non « concrète » comme déhiscence – que procure le pseudo-levier des termes ensemblistes³⁷. Cette déhiscence non « concrète » comme déhiscence est ce qui constitue, pour parler comme Fink, l'« anonymat phénoménologisant » *corrélatif* – par kinesthèse phénoménologisante – de cette fausse variation. Ce n'est qu'une déhiscence non phénoménologique, voire désincarnée, qui, à l'autre bout de la kinesthèse phénoménologisante (du côté de son antécédent³⁸), en procure justement (du côté de son conséquent³⁹) l'*aisance*, l'aisance de sa mise en place comme (la) variation *apparemment (la plus) radicale*.

Si l'on revient à la question de la classe vide pour y oser une autre ouverture, remarquons que si le vide est encore à penser en méréologie, il ne pourra plus l'être sous l'espèce de l'ensemble vide. Peut-être que les rapports proprement phénoménologiques que Rota appelait de ses vœux⁴⁰ impliquent (selon cette implication *sui generis* entre antécédent et conséquent propre de la kinesthèse phénoménologisante), comme on le verra par la suite, une autre comparution du rien, non pas intra-méréologique (ce qui semble impossible par les raisons escomptées), i.e. dans le tout concret, mais para-méréologique, *auprès* de celui-ci – *Dabei* dirait Fink – selon ce que l'on a suggéré être un « bonne » déhiscence ou une déhiscence tenable, « concrète » comme déhiscence⁴¹ et conséquente, c'est-à-dire, résistant l'indétermination du champ des concrétudes en concrescence.

Or il y a fort à parier que cette « concrétion » de la déhiscence *concrète* ne sera justement plus concrète au sens premier de concrétion, celui de la théorie transcendantale des éléments (le conséquent de la kinesthèse phénoménologisante) mais au sens, second, de la théorie transcendantale de la méthode (correspondant à l'antécédent la kinesthèse phénoménologisante). Ainsi, quand on parle de déhiscence « concrète », ces guillemets

³⁶ On peut aussi consulter « Concrétudes en concrescences », *art. cit.*, notamment les pp. 15-17.

³⁷ Rappelons ce passage de Husserl, au tout début de la 3^{ème} *Recherche Logique*, auquel nous faisons, ici, référence implicite, avec le terme de « levier (*Hebel*) » : « Nous ne devons pas laisser sans examen les concepts difficiles avec lesquels nous *opérons* dans la recherche d'une élucidation de la connaissance et qui doivent dans cette recherche nous servir en quelque sorte de *levier* [nous soulignons] » (Hua XIX/1, 228).

³⁸ Celui de la phénoménologisation.

³⁹ Celui de la phénoménalisation.

⁴⁰ Cf. Le texte cité au tout début de notre travail, et avec lequel s'achevaient les préliminaires.

⁴¹ On s'est assez longuement étendu sur cette question dans « Anatomía del quehacer mereologizante (II). El papel de los todos categoriales en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico ». *Eikasia* n°47. La note 12 de cet article montrait un certain embarras devant cette question difficile qu'est celle du statut méréologique du moi phénoménologisant. Quel est le rapport entre le moi phénoménologisant et la vie transcendantale ? Quel est le statut méréologique de la *Spaltung* phénoménologisante dans sa différence avec les différences internes aux concrescences transcendantales et, au premier chef, avec celle de l'*Abgrund des Sinnes* entre la vie constituante et le constitué dont nous parle Husserl dans *Ideen I* ? Dans le 2nd volet de cette étude on avait insinué une sorte de position intermédiaire entre, d'une part les rapports que G. Bueno appelle « diamériques », et de l'autre ceux qu'il nomme « métamériques ». Puisque le texte était écrit en espagnol, on reprend, en reformulant, une partie de cette note 12, considérant qu'elle peut être pertinente aux développements qui suivent : quant à cette différence entre phénoménologiser et vie transcendantale – autour de la *Spaltung* phénoménologisante, qui n'est pas à confondre avec l'*Abgrund des Sinnes* – on y avançait qu'il ne s'agissait ni d'une différence diamérique, ni d'une différence métamérique. Il s'agirait plutôt – disait-on – d'une différence en *imminence* de devenir métamérique – sans pour autant cesser dans sa « vertu » diamérique – amenant de cette sorte (justement *de par* cette imminence) les lois de corrélation entre subjectivité constituante et monde constitué à leur manifestation. Quant à cette dernière corrélation, le rapport entre parties qui s'y joue est, néanmoins, nettement diamérique. Ainsi, sont enveloppés en elle les « différents genres de matérialité » – pour reprendre les termes de G. Bueno – inséparables et irréductibles, donc, dans un rapport de concrescence (nuance d'*inséparabilité*) qui *n'est pas* fusion ni confusion (nuance d'*irréductibilité*). Il est propre à l'attitude naturelle de brouiller ce diamérisme (à la faveur de rapport métamériques entre parties), tout comme le propre de la phénoménologie postérieure à Husserl aura été d'y chercher des rapports que Brentano nommait de « dépendance unidirectionnelle » ou « unilatérale ». Merleau-Ponty et M. Henry représentent des cas, certes opposés, de ce même forçage. Chez Merleau-Ponty, la rupture de la diaméricité se fait depuis la partie « monde », alors que chez M. Henry elle se fait depuis la partie « subjectivité transcendantale ». Dans les deux cas, l'imminence de métaméricité propre au *Dabeisein* phénoménologisant est *transcendamment noyauté* : par la Vie chez Henry, par le Monde chez Merleau-Ponty (et par la méontique de l'esprit absolu chez Fink : la différence du phénoménologiser d'avec la méontique du transcendantal étant, *a limine*, transcendentement résorbée ; par exemple dans le mouvement de l'Histoire transcendantale).

sont plutôt des guillemets architectoniques (et pas proprement phénoménologiques ou transcendants). Au fond, ce « rien » epi- ou para-méréologique, n'est que le *Dabeisein*, l'être *auprès de* la « para-concrescence » propre du « moi phénoménologisant ». Méréologiquement parlant, il s'agit de cette étrange « partie » qu'est l'à-part phénoménologisant. Étrange partie qui fait concrescence au 2nd degré à force de s'en exempter au 1^{er}. Tout est donc, sans doute, dans la *façon* de s'en exempter.

Essayons d'extraire d'autres conséquences du tour de force accompli depuis la formalisation de l'intuition méréologique (la vague intuition des rien que parties qui gît à la base de toute axiomatisation méréologique). Notons que, au-delà de l'impossibilité d'une classe méréologique vide, ces tous basiques que S. Lesniewski appelait des tas (en franche polémique, comme nous savons, avec les ensembles de la théorie des ensembles) ne peuvent pas *non plus*, en toute rigueur, contenir *une seule* partie si cette partie est un rien que partie (tout comme les emboîtements à l'infini sont impossibles). Le tas vide (i.e. l'équivalent méréologique de l'ensemble vide) est certes – avait-on dit – un absurde car il ne peut y avoir de fondation sans parties fondantes (ce que, en un sens, promet ou prétend ou statue l'ensemble vide). Mais il est tout aussi absurde – *méréologiquement*, s'entend – de supposer un tout qui ne contiendrait qu'*une seule* partie : si ledit tout ne contient qu'une partie, alors cette partie serait déjà, à elle seule, le tout en question, elle ne serait donc pas, en aucun cas, *une rien que* partie, et il n'y aurait pas besoin de multiplier de façon inféconde les écarts (entre tout et partie au singulier) et les entités⁴². Une classe méréologique faite d'un seul élément *serait* cet élément lui-même. Toute supposée déhiscence de la classe par rapport à l'élément implorerait complètement sur l'élément dont elle est le « tas » : le tas se réduirait à l'élément, se confondrait avec l'élément. C'est dans ce sens que Husserl, faisant la différence entre vérités a priori synthétiques et vérités a priori analytiques, cite, au rang de ces dernières, des « généralités analytiques pures » telles que : « un tout ne peut exister sans parties » (Hua XIX/1, 257).

Ce que Husserl tente d'emblée d'éviter, axiomatiquement, est justement la possibilité d'un tout radicalement indécomposable en parties, donc radicalement non analysable, au fond absolument indétectable eidétiquement et schématiquement (peut-être à l'instar de ce que Richir appelle parfois ce « trou noir » matrice symbolique de l'implosion du phénoménologique). Cependant, la formulation négative qu'en donne Husserl « un tout ne peut exister sans parties » peut évidemment aussi être comprise comme contenant un corollaire et sur l'inexistence de l'ensemble vide si l'on prend « ensemble » au sens méréologique de « tout », et sur l'inexistence d'un supposé tout fait « d'une seule » partie. Il y a donc, implicitement, et quant aux (concrétudes comme) rien que parties, une exigence de pluralité⁴³ déjà présente dans la formalisation méréologique. Seule la pluralité permet la fondation. C'est dire à quel point le concept phénoménologique de *Fundierung* introduit une vraie révolution conceptuelle par rapport à toute fondation métaphysique.

⁴² Encore une fois : les emboîtements à l'infini, matrice des paradoxes ensemblistes, sont axiomatiquement et « *définitionnellement* » court-circuités en méréologie, et ce d'une façon bien plus radicale qu'ils ne le sont au sein de la théorie des types de Russell.

⁴³ Cf. le point 3.3. de notre « Concrétudes en concrescences » *art. cit.* intitulé « Pluralité des concrétudes et mise entre parenthèses de la version méréologique de l'Idéal Transcendantal », pp. 21-24. Voir aussi le point I. de « Concrécences en souffrance et méréologie de la mise en suspens », *art. cit.* intitulé « Ur le dessein de la réduction méréologique et les concrétudes phénoménologiques comme rien que parties », pp. 284-286.

En effet, ce n'est qu'à la faveur d'une coalescence entre (deux ou) plusieurs parties (au sens strict) qu'un tout peut être *fondé*⁴⁴. Ce n'est donc qu'à la faveur d'une concrescence entre (deux ou) plusieurs parties qu'il y a lieu de parler d'un écart concret (mais *non concrescent*⁴⁵) entre le « tout » de la concrescence (formalisant tant bien que mal les corrélations de concrescence transcendante en phénoménologie) et ses « rien que parties » (elles mêmes en *écart de concrescence* entre elles). Tout autre écart *non concrescent* avec les parties en concrescence, n'est pas un vrai écart (non concrescent) dans l'écart (de concrescence) mais un écart (certes non concrescent) *abstrait*, un écart (certes non schématique⁴⁶) qui sort *des gonds de tout schématisme* et, partant, de toute vraie vivacité phénoménologique.

Ce sont là, *mutatis mutandis*, et pour revenir au terrain formel, le genre d'écarts abstraits entre tous et parties qui sont bel et bien en jeu dans les rapports d'inclusion de sous-ensembles dans d'autres ensembles et d'appartenance d'éléments dans un ensemble. C'est à cette déhiscence abstraite que l'on donne libre cours (avec les résultats catastrophiques que l'on connaît) dès lors que l'on admet qu'un ensemble peut être « identifié » comme ensemble même à ne contenir qu'un seul élément (ou même aucun, cas de l'ensemble vide). Ce sont là les cas de figure que Lesniewski, dans le génie logique qui fut le sien, dénoncera toute sa vie durant, essayant de démasquer les intuitions de fond à la base de la théorie des ensembles. Ces intuitions se révèlent être à la source des paradoxes ensemblistes que l'on connaît.

Récapitulons l'apport de Lesniewski et de la méréologie avant d'oser d'autres pas. Introduire une théorie des types (Russell) ou bien l'axiome de choix (dans l'axiomatisation de Zermelo-Fraenkel) ne fait que négliger le fond du problème, le génie de Lesniewski ayant été de ne pas penser tous et parties comme éléments indépendants⁴⁷ et identifiables par eux-mêmes (comme c'est le cas pour « ensemble (d'éléments et/ou sous-ensembles) », ou pour « éléments (d'un ensemble) », mais justement comme « éléments » inter-dépendants (i.e. comme rien que parties et tous – ou « tas » – fondés *rien que* sur leurs (rien que) parties, ne se tenant *que de* la concrescence de leurs rien que parties). Autrement dit, le génie de Lesniewski fut de placer l'*identification* et l'*entité* des classes dites « méréologiques » sous réserve de concrescence. C'est justement cette réserve qui coupait court, d'emblée, à toute méta-méréologie et, partant, à toute supposée version méréologique – en fait radiée d'avance – des paradoxes ensemblistes. La méréologie réduit les opérateurs méta-mathématiques à l'origine de ces paradoxes, mais tout aussi bien au service des solutions de rustine que l'on connaît.

⁴⁴ Renvoyons encore une fois à Gian-Carlo Rota et au fort intéressant article intitulé « *Fundierung* », traduit par Albino Lanciani, et repris dans *Phénoménologie discrète*. écrits sur les mathématiques, la science et le langage, Vol. VI. des *Mémoires des Annales de phénoménologie*, 2005.

⁴⁵ Sans quoi le phénoménologiser viendrait s'écarter, s'abîmer dans la phénoménalisation. La *Spaltung* phénoménologisante, avions nous dit dans une note précédente, se trouverait « transcendentalelement noyauté ».

⁴⁶ Non schématique et « an-harmonique », pour reprendre les termes de Richir. Cf. *Variations sur le sublime et le soi*, J. Millon, Grenoble, 2010.

⁴⁷ Si ce n'est, justement, dans des cas de figure dérivés, comme celui des « tous catégoriels ».

§ 5. Pluralité ontologique, pluralité phénoménologique et spectre phénoménologisant.

Au fond, l'un des tours de force les plus remarquables réussis par Husserl par rapport à ce que nous pourrions nommer l'ontologie ou l'ontologie classique, aura été de montrer, au fil de ses analyses, mais de façon toute implicite et opératoire, que ce qui se donne avec l'apparence de l'élémentaire ou de l'élément, avec la simplicité de l'unité ou de ce qui peut être *compté pour un* est, la plupart des fois, *phénoménologiquement* bien plus *dérivé*, bien moins originaire que la pluralité elle-même. Autrement dit, du point de vue phénoménologique, l'apparente simplicité ontologique cache une complexité phénoménologique qui est, aussi, phénoménologisante. La simplicité (en théorie transcendantale des éléments) se fait (se phénoménalise) au prix d'une complexité phénoménologisante inapparente et à la faveur de trajets phénoménologisants accomplis, pour la plupart, dans l'anonymat. Or c'est cet anonymat phénoménologisant qu'il s'agit de réveiller pour manifester le « spectre phénoménologisant » afférant à la simplicité ontologique de l'élémentaire, de l'unité, le halo phénoménologisant qui permet la manifestation de l'élémentaire ou du simple en tant que tel.

Avançons, pour les besoins de l'exposé, et quitte à nous en expliquer par la suite, qu'on appellera « spectre phénoménologisant » d'un « élément » (« élément » utilisé ici de façon parfaitement neutre) l'ensemble des trajectoires phénoménologisantes (avec leur anatomie méréologique) par où cet « élément » se phénoménalise⁴⁸ (moyennant l'effectivité de la kinesthèse phénoménologisante). Vu depuis la théorie transcendantale de la méthode, le problème est celui de l'anatomie méréologique des trajectoires phénoménologisantes par où se phénoménalise un « élément ». Si cet « élément » (au sens large) est un élément (au sens strict d'élément unitaire, que l'on peut compter pour un, susceptible d'appartenir à lui seul à un ensemble) ou s'il s'agit d'une rien que partie (« élément » sans aucune consistance ontologique, incapable de saturer à lui seul un tout), voilà une différence qui est non seulement traitable (quand elle l'est) au niveau de la théorie transcendantale des éléments, mais aussi indirectement manifeste du point de vue de la théorie transcendantale de la méthode, et ce à l'aune du « spectre phénoménologisant » auquel on aura chaque fois affaire. Les oppositions et lignes de partage que la prise en compte du spectre phénoménologisant d'un « élément » permet de mettre à jour sont *tout autres* que les oppositions striant le champ philosophique; et c'est en cela que l'introduction du concept de spectre phénoménologisant cherche à faire droit à la spécificité de la phénoménologie.

En effet, les lignes de partage ne sont pas celles que l'on croit. Elles ne correspondent tout simplement pas à celles qui sont visibles à la lumière de la théorie transcendantale des éléments. C'est ainsi que, eu égard à la

⁴⁸ Le spectre phénoménologisant n'est pas à confondre avec la spectralité ou le halo architectonique d'un élément. Tous deux se situent sur des vecteurs différents. Le spectre phénoménologisant d'un élément se situe sur le vecteur de la théorie transcendantale de la méthode (et fait partie de l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante) alors que le spectre architectonique d'un élément se situe sur le vecteur de la théorie transcendantale des éléments (étant de l'ordre du conséquent de la kinesthèse architectonique). Il embrasse, de son halo, plusieurs registres, notamment la « base phénoménologique » d'un sens supposé isolé (par effraction de la transposition architectonique et partant de la base phénoménologique dont il est issu). C'est ce spectre architectonique qui est révélé par la « réduction architectonique » que met en place Marc Richir. Il s'agit, par là, de resituer architectoniquement un sens (affichant une fausse autonomie). Sa mise en perspective architectonique, révèle les divers registres (y compris sa base phénoménologique) sur lesquels il « mord ». Marc Richir s'exprime ainsi dans les lignes finales de *L'expérience du penser* au sujet de la philosophie et des sens qu'elle véhicule : « Si la réduction architectonique arrive à mieux situer la philosophie dans ce qui fut son « lieu propre », ce n'est pas pour dire qu'il faut désormais la laisser là où elle aurait été censée s'achever, mais c'est, depuis « l'analyse spectrale » de sa langue que rend précisément possible la réduction architectonique, pour en démultiplier l'exercice selon chacun de ses couleurs. » *L'expérience du penser*, J. Millon, Grenoble, 1998 p. 470.

spécificité des concrétudes phénoménologiques, il ne s'agit pas là d'opposer – c'est là des choses bien connues – la pluralité phénoménologique à l'unité des significations constituées (et apparaissant comme *unes* dans l'attitude naturelle) comme il l'a été dit tant et plus, et à juste titre. Ce serait reprendre une chose connue de façon inutilement alambiquée et nous ne dirions là rien de nouveau. Ce n'est pas l'opposition entre la pluralité du registre fondateur⁴⁹ et l'unité du fondé que l'on vise mais une autre opposition, dont la ligne de partage est ailleurs ; bien qu'elle ne soit certes pas sans rapport avec cette opposition connue et dont on vient de faire allusion (mais c'est là une autre question dont on ne peut pas traiter ici).

L'opposition, en un sens plus profonde, opérative chez Husserl, et à laquelle on essaye de pointer, relève, quant à elle, et ce au premier chef, du *phénoménologiser*, et se rapporte à l'anatomie méréologique des trajets phénoménologisants, à l'anatomie des trajets du *Dabeisein* phénoménologisant comme tel, à la façon d'être *auprès de ses objets* : la morphologie de cette « façon » d'être auprès d'eux en constitue le halo ou le spectre phénoménologisant.

C'est justement sur des différences de spectralité phénoménologisante que l'on situera la ligne de partage entre simplicité ontologique et pluralité phénoménologique ; mais aussi, comme on le verra, la ligne de partage entre pluralité ontologique et pluralité phénoménologique ; ligne de partage invisible de façon directe et à la lumière de la théorie transcendantale des éléments, mais qui apparaît depuis la théorie transcendantale de la méthode, et dès lors que l'on prend en considération le spectre phénoménologisant des « éléments » en question, en l'occurrence, les spectres phénoménologisants requis par une pluralité phénoménologique d'un côté, et par une pluralité ontologique de l'autre. En fait, au regard de la théorie transcendantale de la méthode (et de la spectralité phénoménologisante) pluralité ontologique et simplicité ontologique sont parfaitement équivalentes.

En effet, ce que nous venons d'énoncer (et d'avancer) ne détient sa vraie force que d'une nuance supplémentaire qui est que, justement, les *pluralités* phénoménologiques que Husserl suivait à la trace avec tellement de génie ne sont pas faites d'éléments (au sens strict) mais de ce genre d'« éléments » tout à fait particuliers que sont les concrétudes, par ailleurs méréologiquement approchables comme rien que parties (avec les précautions que l'on sait⁵⁰). Or, si l'on ne saisit pas le sens profond du pluralisme phénoménologique (qui n'est donc justement pas fait d'*éléments-uns* posables mais de rien que parties *moins qu'unes ou même pas unes*), rien ne nous empêcherait d'interpréter Husserl (et la phénoménologie en général) comme un simple détenteur d'une *ontologie* pluraliste. La nouveauté radicale de la phénoménologie ainsi que l'aspect que nous essayons, ici, de déceler, passeraient désormais à la trappe. La phénoménologie – disait on – n'est pas un simple pluralisme ontologique. Cependant, la négation serait ici, comme disent les linguistes, un cas de « négation métalinguistique ». Autrement dit, nier que la phénoménologie soit un simple pluralisme ontologique n'enjoint pas à la considérer *ipso facto* comme un monisme ontologique. La négation métalinguistique que l'on oppose ici à l'alternative comme telle

⁴⁹ Ni même de sa base phénoménologique, avant ou après transposition architectonique. La problématique richirienne se tient, sur ce point, sur la théorie transcendantale des éléments alors que, comme on le verra, on essaye de se situer sur le terrain de la théorie transcendantale de la méthode.

⁵⁰ Cf. la première partie de « Concrétudes en concrescences », *art. cit.*

désactive le tiers exclu ou, plutôt, l'exclusion du tiers.

C'est à penser le rapport entre une pluralité et l'*anatomie méréologique des trajets phénoménologisants* qui s'y rapportent qu'il nous sera donné de comprendre le propre de cette pluralité (ontologique ou – ici la disjonction est exclusive – phénoménologique), et de comprendre la subtilité de l'écart phénoménologisant (depuis lequel il nous est donné de « méréologiser ») et, dès lors, de situer la phénoménologie comme il se doit : non pas simplement à l'opposé d'une ontologie moniste mais, bien avant (et bien plus profondément) *en deçà* de toute ontologie et de toute position. Mais cela, peut être tout aussi bien en vertu de la spécificité de l'anatomie méréologique des trajectoires phénoménologisantes propres à cette nouveauté radicale dans l'histoire de la pensée nommée « phénoménologie » et apportée par l'individu Edmund Husserl. La phénoménologie n'est pas un chapitre de plus dans l'histoire de la philosophie. C'est notre profonde conviction (qui n'est pas en contradiction avec le fait que l'on puisse trouver des amorces de phénoménologie chez d'autres penseurs).

Que cet *en deçà* de toute ontologie ne puisse se présenter que comme pluralisme (des rien que parties) fait de ce pluralisme quelque chose qui doit être soigneusement distingué de toute simple option ontologique. En effet, on a vu clairement, à la lumière de notre détour par Lesniewski, qu'il ne peut pas y avoir de « monisme » des rien que parties : une classe méréologique contenant une seule partie (au sens strict d'une rien que partie) n'est pas une classe méréologique ; tout comme, d'ailleurs, il ne peut pas y avoir de « nihilisme » méréologique : la classe méréologique vide est, *a fortiori*, tout aussi impossible. Ainsi, le pluralisme phénoménologique des concrétudes comme rien que parties s'oppose *tout aussi bien* au pluralisme ontologique (ayant désormais recours à la position) qu'au monisme ontologique. Autrement dit : la *spécificité* du pluralisme phénoménologique renvoie dos à dos monisme et pluralisme ontologiques.

C'est dire que la phénoménologie n'est possible que comme pluralisme, mais que le pluralisme dont elle est faite s'oppose à l'*ontologie en tant que telle* (fût-elle moniste ou pluraliste). Reste à resituer et cerner la ligne de partage. Encore une fois : ne peut vraiment s'opposer à l'*ontologie comme telle* qu'un type de pluralisme bien particulier, à savoir, celui des *concrétudes* (comme rien que parties)⁵¹. C'est en cela que la phénoménologie n'est pas à ranger parmi d'autres pluralismes tels les diverses formes d'atomisme, réaliste ou empiriste-idéaliste, ou même (si l'on met entre parenthèse la question de l'eidétique) aux côtés de cet hybride étrange qu'est la monadologie leibnizienne. Encore moins aux côtés d'autres pluralismes ontologiques contemporains comme ceux, tout opposés qu'ils soient, de Deleuze ou de Badiou.

Or – et c'est à cet aspect que nous voulons pointer – ce *pluralisme* des rien que parties se doit d'être nécessairement doublé de l'*anatomie méréologisante la plus simple*. Cette simplicité dans l'anatomie méréologique des trajets phénoménologisants représente la veille et la surveillance du pluralisme phénoménologique des rien que parties, des concrétudes phénoménologiques au sens strict. Autrement dit, il n'est fait droit (phénoménologisant) à

⁵¹ Un monisme phénoménologique de la concrétude est un impossible : c'est une case parfaitement vide, et ne peut donc pas faire figure d'opposition à l'ontologie (depuis une supposée option phénoménologique).

la pluralité des rien que parties en concrescence que d'être traversée, en contremouvement, *d'un seule rasée phénoménologisante*. Cette *simplicité*⁵² en théorie transcendantale de la méthode est strictement corrélée à la *pluralité* phénoménologique en termes de rien que parties. Cette pluralité est plus profonde et fragile dans les registres architectoniques les plus infimes de la théorie transcendantale des éléments, ce qui rend l'analyse d'autant plus difficile car il devient presque impossible de s'y tenir à/dans un phénoménologiser simple, le dénivellement architectonique entre le phénoménologiser (antécédent de la kinesthèse phénoménologisante) et les concrétudes en concrescence (conséquent de la kinesthèse phénoménologisante) étant de plus en plus profond⁵³. En tout cas, voilà, au fond, le tour de force formidable (par rapport à toute ontologie) qu'incarne, dans le *Fungieren* de son analyse, la phénoménologie.

En fait, il y va là d'un aspect tellement récurrent en phénoménologie, qu'il est presque impossible à énoncer tellement il colle à la peau de tout faire phénoménologisant conséquent. Il y va d'un aspect récurrent et pourtant spécifique. À force d'être tour à tour remis en jeu, il devient inaperçu mais est tout de même ressenti de façon claire (mais non distincte) : il est indéniable qu'on se sent faire de la phénoménologie ; pour après, éventuellement, une fois franchies quelques limites imperceptibles, ne plus se sentir en phénoménologue, bien que l'on puisse bel et bien continuer à faire de la philosophie, et même d'une façon tout à fait exigeante et rigoureuse.

Un cas illustrant la spécificité de ce que l'on tente de pointer se trouverait être celui de la différence, capitale, entre la concrescence des rien que parties et toute forme métaphysique de *co-position* et détermination ou même déterminabilité réciproque. C'est ainsi que la *co-position* fichtéenne du Moi et du Non-Moi ne saurait aucunement correspondre, *déjà dans l'anatomie méréologique du spectre phénoménologisant qu'elle requiert*, à un cas de concrescence entre rien que parties. Chaque élément de la corrélation fichtéenne (qui n'est justement pas une concrescence) est posé pour lui-même bien que la position de l'un implique la *co-position* de l'autre. Or cette implication n'est pas phénoménologique (ni eidétique, ni schématique). Cette interdépendance ne fait pas concrescence. Autrement dit, chacun de ces termes est *être* par lui-même. Leur interdépendance est le fait d'une *co-position* ; or cette *co-position* (et compossibilité) sup-pose toujours un tiers englobant, en l'occurrence l'Être ou la Réalité, qu'ils soient explicitement nommés ou pas. Cette *co-position* suppose que chacun de ses termes soient d'eux-mêmes et d'emblée arrimés à l'Être ou le Réel comme à leur socle ultime. Ni les concrescences ni, *a fortiori*, les concrétudes, ne sont, quant à elles, dé-posées où que ce soit⁵⁴ (rien n'englobe la concrescence, et la concrescence n'englobe rien : la donne ensembliste est changée de bout en bout).

La finesse et subtilité extrêmes de cette nouvelle façon d'aborder les questions qu'est la phénoménologie de Husserl tient à cela que la concrescence se fait à rebours de l'être, sans que les « termes » de la concrescence ne

⁵² Les mots nous manquent, bien évidemment. Un trajet phénoménologisant peut se reprendre, mais ne doit pas se dupliquer. C'est à la tentation d'ubiquité de la déhiscence phénoménologisante qu'il s'agit de ne pas céder.

⁵³ En quoi, avait-on dit par ailleurs, le phénoménologiser auprès des registres architectoniques les plus archaïques perd la maîtrise de la kinesthèse phénoménologisante. Sur ce point *cf.* « Concrétudes en concrescences », *art. cit.* mais surtout « Arquitectónica y concrescencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica » (paru en 2012 dans les *Investigaciones Fenomenológicas*) ainsi que « La idea de concrescencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva » *Eikasia* n°47, 2013.

⁵⁴ On s'en est longuement expliqué dans « Introduction à la réduction méréologique », *art. cit.* et dans « Concrecences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. Sur les implications contre-ontologiques de la réduction méréologique », *Eikasia* n°49, 2013.

doivent (ni ne puissent) se poser si ce n'est au prix de percer la matrice invisible de la concrescence. Qui plus est : le voudraient-ils qu'ils ne le pourraient pas, sauf à s'auto-extirper leur *virtus* concrescente. Poser les termes de la concrescence est, quoi qu'il en paraisse depuis tout empirisme ou atomisme, *avoir déjà mis* la charrue avant les bœufs⁵⁵. Et ce quoi qu'il en paraisse, certes. Car tout porterait à penser qu'il faut s'assurer des éléments pour déceler ensuite les tous dans les rapports d'essence dont ils sont tissés (ou, à des niveaux architectoniques plus infimes, dans leur rapports schématiques). Or il n'en est rien dès lors qu'il s'agit de concrétudes en concrescences : limailles aimantées sur l'*Abgrund des Sinnes* que le tout du monde ne peut plus encadrer par force d'appartenance ou d'inclusion. La donne est – disait on – modifiée de fond en comble dès lors que les opérateurs ensemblistes sont mis entre parenthèses.

§ 6. Sur la kinesthèse phénoménologisante comme kinesthèse architectonique

C'est justement sur ce point, celui du spectre phénoménologisant requis pour la phénoménalisation de l'élément ou de l'unité que – on l'aura deviné – le détour par Lesniewski peut être porteur. Il l'est, bien entendu, pour autant que l'on n'interprète pas de façon réelle ce qui n'a qu'une portée formelle. Autrement dit, et moyennant la réserve architectonique où se doit de se tenir la méréologie, la formalisation méréologique – rappelons-le encore une fois si besoin en est – n'est pas le squelette caché du réel. En effet, dans la démarche qui est la nôtre, la méréologie ne correspond pas *en tant que telle* (i.e. au 1^{er} degré) aux bonnes articulations (dont parlait Platon) « par où » le dialecticien avisé réussirait à trancher ; la méréologie n'en est pas le calque. Le voudrait-elle qu'elle perdrait de sitôt sa vertu *apo*-phantique (toujours au 2^{ème} degré) et oublierait son lieu d'inscription dans le champ phénoménologique, qui n'est autre que celui de la finitude phénoménologisante (au sein de la partie concrescente « subjectivité transcendante », mais en écart par rapport à elle : l'écart de la *Spaltung* phénoménologisante).

Par la même raison, la méréologie ne correspond pas non plus, ne fût-ce qu'en esquisses, au « dessin » profond de ce que Richir nomme « Wesen formels de langage » (équivalent architectonique de l'ontologie formelle) et par où le « tout » du langage entre en résonnance dans *chaque* phase de présence, avec le sens qui s'y temporalise chaque fois. La méréologie, bien au contraire, apporte au 2^{ème} degré les découpages qui servent à révéler les articulations des choses elles-mêmes : les articulations *de* la concrescence, réveillée et remise à elle-même par le phénoménologiser. Il faut justement – c'est là la seule façon de ménager avec la finitude phénoménologisante (à un niveau architectonique plus dérivé que les concrescences phénoménologiques) – que lesdits découpages

⁵⁵ Le contenant avant le contenu, le tout avant les parties (ce qui est strictement interdit depuis le concept phénoménologique de *Fundierung*, qui sonne le glas pour toute fondation ontologique). Et ce malgré les apparences. En fait, le détour par la prise en compte du spectre phénoménologisant montre que rien ne fait un sort plus assuré et exclusif au monde dans son concept mondain (et pas phénoménologique) que l'atomisme ontologique (même à vouloir sa dissolution en éléments simples). Or c'est là, encore une fois, des différences qui n'ont de sens que depuis la théorie transcendante de la méthode, du dedans de la morphologie des trajets phénoménologisants impliqués. L'attitude naturelle comporte, certes, des trajets phénoménologisants, mais dans l'anonymat (phénoménologisant) : comme nous le signale Fink dans sa *VIème Méditation Cartésienne*, la réduction phénoménologique est aussi à l'origine de l'*incipit* de la réflexion naturelle. Autrement dit, la réflexion naturelle puise aux ressources de la réduction phénoménologique sans être, par après, conséquente. Elle déraile, pour le dire ainsi. *Mutatis mutandis*, et dans les termes de Richir, les réflexions propres de l'attitude naturelle supposent, bien entendu, le sublime en fonction et les ressources en distancement que le sublime en fonction fournit. Même les *Spaltungen* psychopathologiquement figées y ont recours, et ce même si, par après, le sublime comme tel reste recouvert à jamais. En tout cas, il n'y a de pseudo-sublime que parce qu'il y a du sublime, bien qu'il y aille d'un sublime perverti, déraillé et figé.

méréologiques *ne coïncident pas* avec ceux des choses elles-mêmes (articulations entre concrétudes et, à la limite, articulations entre concrescences, donc articulations de phénomène à phénomène par synthèses de 3^{ème} degré). Il est même souhaitable qu'il y ait une certaine non coïncidence permettant, justement, d'amener la prise de parole par les choses elles mêmes, d'en brusquer la concrescence là où, de toute façon, le phénoménologiser lui-même arrive toujours trop tard et de trop près (par rapport au registre architectonique du présent) pour retracer à neuf des concrescences irréductiblement lointaines (concrescences en présence et même hors présence ; la présence vient à manquer, mais l'aimantation entre concrétudes persiste).

En fait, le phénoménologiser est irréductiblement (trop) près du niveau architectonique du présent car c'est le seul registre depuis lequel il est à même de prendre l'initiative. Que le faire phénoménologisant s'amorce depuis le présent, ne pouvant marquer son écart, au début, que par rapport au présent, voilà le prix à payer pour le maintien d'une certaine maîtrise méthodique de la kinesthèse phénoménologisante⁵⁶. Que l'irruption dans le champ transcendantal doive se faire sous l'espèce d'un contremouvement et moyennant des abstractions méréologiques *contrôlées* devant amener, à un niveau architectonique plus profond, des concrescences, cela n'est que l'apanage de la différence architectonique qui existe entre le niveau où se fait le contremouvement phénoménologisant (l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante) et le registre architectonique où se produisent les concrescences (le conséquent de la kinesthèse phénoménologisante). Concrescences induites par l'« à part » phénoménologisant, produites *de* son désengagement (par rapport à l'*Abgrund des Sinnes*, laissé, en un sens, à lui-même), amenés *de* son contremouvement (au sein de la partie concrescente « subjectivité transcendentale » mais en écart par rapport à elle).

La part de l'à part phénoménologisant a, en cela, un statut méréologique tout à fait particulier, et qui fait qu'elle puisse jouer le rôle d'un sorte de pivot architectonique. En fait, c'est par (au sens fort de « à travers ») cette partie-à-part phénoménologisante que se refait et se rejoue la réflexivité *du* phénomène. Bien entendu, tout le problème est dans l'instabilité de ce génitif. L'hyperbolicité est justement dans le glissement, jamais absolument accompli, du génitif objectif (le moi phénoménologisant réfléchit le phénomène) vers le génitif subjectif (le moi phénoménologisant est pour une part pris à partie dans une réflexivité qui est propre au phénomène, qui est celle du phénomène, et par où, tout au plus, le moi phénoménologisant s'apparaît à lui-même, mais justement en imminence de disparaître). Ce glissement est celui qui existe entre le moi phénoménologisant (qui entame le mouvement de réduction) et le soi phénoménologisant qui est pris à partie par la concrescence qu'il manifeste. Quoique situés, tous deux, sur l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante, il y a une différence architectonique entre *moi* phénoménologisant et *soi* phénoménologisant (le soi qui, « du bas de » son anonymat phénoménologisant, se glisse

⁵⁶ Dans les dernières pages de la 1^{ère} partie de cette suite de travaux sur l'anatomie du faire méréologisant, à savoir "Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico". *Eikasia* n°46, on insistait sur ce fait qu'un supposé contremouvement « appuyé » non pas sur le présent mais sur la présence manquerait d'un appui clair, ne serait pas univoque *comme* contre-mouvement. On reprenait ainsi la question de la *quasi-époque* (évoquée par Husserl dans *Erste Philosophie II*) afin d'insister sur d'autres points que ceux pris en considération par l'interprétation critique qu'en donne Richir dans *Phénoménologie en esquisses* (J. Millon, Grenoble, 2000).

Tout bien réfléchi, un phénoménologiser qui prétendrait prendre son essor *directement* au registre architectonique de la temporalisation en présence se confondrait avec les mouvements schématiques eux-mêmes. L'écart non schématique serait enseveli dans l'écart schématique. L'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante ne pourrait pas se marquer comme tel, dans sa différence avec le transcendantal. Il ne peut pas y avoir de prise phénoménologisante directe. C'est bien pour cela que la kinesthèse phénoménologisante est aussi kinesthèse architectonique.

« dans » le soi du phénomène sans s’y confondre), ce en quoi la kinesthèse phénoménologisante est aussi kinesthèse architectonique.

La part à part du phénoménologiser, anonyme ou pas, constitue, pour le dire autrement, la partie liée ou parti pris de la phénoménologisation dans la phénoménalisation. En effet, il y a toujours un minimum de phénoménologisation anonyme qui ouvre à la phénoménalisation. Bien entendu, et la plupart des fois (à mesure que l’on descend dans les profondeurs architectoniques), cette partie de l’à-part phénoménologisant est de plus en plus inopinément prise à parti(e) dans (et par) la phénoménalisation. C’est dire à quel point la phénoménalisation se fait toujours à un niveau architectonique plus profond que la phénoménologisation. Ainsi, est aussi paradoxal que cela puisse paraître, le conséquent de la kinesthèse phénoménologisantes (i.e. les concrescences) est toujours à un niveau architectonique plus profond que ne l’est l’antécédent (i.e. les mouvements phénoménologisants paraméréologiques amenant les concrescences). C’est en cela que la kinesthèse phénoménologisante, quand elle est mise en jeu au-delà de la phénoménologie statique, est toujours, *aussi* et nécessairement, kinesthèse architectonique.

Une fois ces rappels quant à la portée non ontologique (mais architectonique) de la méréologie établis, il n’en reste par moins que la formalisation méréologique essaye de capter certaines intuitions. C’est en cela qu’une comparution formelle de telles intuitions méréologiques peut donner à voir plus clairement certaines lignes de partage entre les intuitions de fond de la méréologie et d’autres façons d’aborder les *Sachen*. La méréologie peut donner à lire dans certains reliquats formels, et de façon toute schématique (en un sens, bien entendu, non phénoménologique), quelque chose de la spécificité de la phénoménologie.

Reprenons l’argument là où on l’avait laissé avant de faire ces précisions quant au statut architectonique (et non ontologique) de la méréologie. À l’aune de la méréologie on jauge de façon claire et distincte comment à une ontologie des éléments *simples* posés et posables, qu’ils soient uns ou multiples, s’oppose une pluralité phénoménologie non posée. Or cette non position *ne peut que* prendre la « forme » d’une pluralité d’éléments irréductiblement en concrescence(s)⁵⁷, donc d’une pluralité d’ « éléments » qui sont, au fond, des rien que parties. Autrement dit, à une pluralité disparate, disséminée, et non tissée en termes de concrescences s’oppose, avions nous dit, une pluralité de rien que parties en concrescences, mais à ceci près que la différence – avions nous avancé – se mesure *aussi* et *avant* de façon *intrinsèquement phénoménologisante*. Qu’est-ce à dire ?

§ 7. Vers une méréologie du spectre phénoménologisant

Si nous revenons brièvement à la formalisation de la méréologie entreprise par Stanislaw Lesniewski pour illustrer ce qu’est, au fond, ce tour de force, opératif et rarement remarqué (tellement il colle aux semelles de tout phénoménologue) chez Husserl, on dira que ce qui *semble* d’une énorme simplicité ontologique – ensemble vide ou

⁵⁷ Le pluriel est dû à la pluralité des synthèses passives de 3^{ème} degré (cf. Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992). On abordera ce point dans des travaux ultérieurs.

ensemble avec un seul élément – a, par contre, un spectre phénoménologisant bien plus complexe que ce qui, paraissant plus complexe – une pluralité de concrétudes en concrescence – est, quant à lui, traversé « tout du long » de sa complexité, d'une seule rasée phénoménologisante (traversant aussi, dans son contremouvement, une différence de registres architectoniques : celle qui existe entre le phénoménologiser et les concrétudes dont la concrescence s'en trouve exacerbée ou même exaspérée et qui fait que la kinesthèse phénoménologisante soit aussi une kinesthèse architectonique). Cette rasée phénoménologisante est certes, à vouloir être *une*, aux limites de la perte et de la disparition. Elle s'interdit de faire escale et, pour le dire ainsi, de recoudre de l'extérieur (et pour la plupart à l'insu) ses propres trajets phénoménologisants. Ce n'est qu'à se tenir dans une même rasée phénoménologisante que les concrétudes peuvent être effleurées et en même temps tenues dans leur non positionnalité. Or cela n'est possible, *réciroquement*, qu'auprès (« Dabei » dirait Fink) d'une pluralité de concrétudes en concrescences (chez Lesniewski auprès d'un « tas » ayant au moins deux parties au sens strict, donc deux rien que parties) car ce contremouvement, pour être « concret », doit se reprendre depuis la déhiscence concrète propre d'une *Fundierung*.

En revanche, un tout contenant des parties-éléments, donc des parties qui ne sont pas des rien que parties, requiert, pour apparaître, justement, comme ensemble contenant des éléments, et même s'il s'agit du cas ontologiquement le plus simple consistant en un ensemble avec un seul élément, un spectre phénoménologisant *composite*, ou, si l'on veut, une composition extrinsèque de trajets phénoménologisants devant marquer, tour à tour, les écarts (de déhiscence non concrète) que quémangent les positions impliquées : et de l'ensemble, et de l'élément (dans le cas d'un ensemble unitaire). Même si ce tout dernier cas de figure – mettons, celui un ensemble incluant un seul élément – semble *ontologiquement* plus simple, cette simplicité n'est atteinte et statuée qu'au prix d'un phénoménologiser scandé, tissé selon des trajets phénoménologisants extérieurs les uns aux autres. La position d'un seul élément implique un système d'escalas phénoménologisantes plus complexe que la traversée d'une pluralité non positionnelle de concrétudes (comme rien que parties) en concrescence.

Cette complexité auto-extrinsèque, cette duplication retissée du dehors est remarquée pour autant qu'elle ne peut se faire que par la *mondanéisation impropre* comme mondanéisation du phénoménologiser, apparaître « mondain » (sous l'aspect d'un *Schein*) des trajets phénoménologisants. C'est là un point que l'on avait déjà avancé, en guise d'hypothèse, dans d'autres travaux⁵⁸. Il s'agit, au fond, de la piste principale qu'il faudra suivre à la trace (éventuellement dans d'ultérieurs travaux) pour montrer en quoi ce détour par le spectre phénoménologisant, peut s'avérer révélateur dans certains cas. En effet, il est des cas où certaines différences dans la phénoménalisation (et *de* phénoménalisation), donc, du côté de la théorie transcendantale des éléments, ne sont « visibles » que du dedans du phénoménologiser et ce pour autant qu'ils sont remarqués du dedans de la face

⁵⁸ Au premier chef dans les deux premiers volets de ce travail. Mais aussi, dans « La idea de concrescencia hiperbólica », quand il fut question de la façon dont le Malin Génie prend en main la kinesthèse phénoménologisante. C'est là un cas extrême que l'on ne considère pas ici si ce n'est, justement, dans sa matrice. Cette matrice n'est autre que l'entremise, au sein des trajets phénoménologisants, de la mondanéisation impropre. Cette entremise n'entraîne pas, *ipso facto*, la perte de maîtrise de la kinesthèse phénoménologisante. Par contre, elle contient, de façon matricielle, la possibilité de cette perte, et qui relève, concrètement, d'un certain passage à la limite. Passage à la limite inscrit dans la structure de la mondanéisation impropre elle-même. Cette structure, extrêmement complexe, est, entre autres, réflexive (mais non coïncidente avec elle-même), ce qui ouvre, par là même, une possibilité d'hyperbolisation coextensive de l'entrée en scène du Malin Génie. L'extension hyperbolique et incontrôlée de la modification de neutralité que l'on avait examinée dans les §§ 6 et 7 de l'article cité (allant jusqu'à tuer dans l'œuf l'affectivité dans son inchoativité mienne) n'en est qu'une simple conséquence.

« sensible » de l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante. Car à l'instar des kinesthèses directement constituantes, la kinesthèse phénoménologisante a aussi manière de ressentir son mouvement antécédent. La vie phénoménologisante, du dedans de sa *Spaltung* avec le transcendantal-constituant, ressent, phénoménologiquement, son contremouvement, tout comme à l'antécédent des kinesthèses qui sont *geradehin*, c'est-à-dire, directement constituantes, correspondent des sensations de mouvement. Les scansions introduites par la mondanéisation impropre, et à la faveur desquelles « se phénoménalisent » tels ou tels « éléments », apparaissent dans leur spectre phénoménologisant. La mondanéisation impropre est remarquée du dedans du phénoménologiser, et ce dans la mesure où le phénoménologiser n'est plus repris comme même.

En effet, une fois une mondanéisation impropre accomplie, c'est le trajet phénoménologisant comme tel qui est posé dans le tout englobant du monde. L'effectivité de la mondanéisation impropre suppose de ré-installer l'ontologie ensembliste propre de l'attitude naturelle. C'est alors qu'un autre trajet phénoménologisant peut initier son contremouvement auprès d'un autre élément. Or ce n'est que l'unité du monde lui-même, réceptacle rassemblant les positions phénoménologisantes par mondanéisation impropre, qui, de l'extérieur, fournit l'illusion d'un phénoménologiser *un*, fait d'une seule traite, alors qu'il n'en est rien. Il s'agit d'un tissage extrinsèque de trajets phénoménologisants disparates sans unité immanente. Leur unité n'est garantie que par l'unité du monde comme contenant universel accueillant leur « apparence ». Ce tissage extrinsèque peut donner une impression de maîtrise, de fausse ubiquité, qui saute de façon illégitime par delà la finitude phénoménologisante. Il faut distinguer avec soin ce cas de celui d'un même phénoménologiser dé-pris pour cause de détresse phénoménologisante, et éventuellement re-pris. L'unité de la lancée est gardée, et la « prise » sur l'indéterminité des concrescences n'a pas recours à des scansions introduites par mondanéisation impropre. Or la non-unité et non-simplicité est ressentie du dedans justement par la rupture qu'introduit la mondanéisation impropre. La reprise de l'analyse n'est pas reprise d'un même trajet phénoménologisant. Voilà, de façon très grossière et intuitive, l'un des principaux problèmes de méthode auquel doit se confronter le phénoménologiser dans son versant « constructif ». En attente de développer ces idées dans d'ultérieurs travaux, posons une question plus fondamentale, à savoir, celle de la méréologisation de ces étranges « parties » que sont (ou dont son faits) les « trajets phénoménologisants ».

La difficulté de l'analyse est ici extrême car l'outil méréologique a été déplacé sur le vecteur de la théorie transcendentale de la méthode elle-même. Si l'on s'essaye à une reprise de cette problématique depuis les termes de la phénoménologie richirienne, on dira que l'outil méréologique se porte maintenant sur le « vecteur » – qui n'en est justement pas un (il disparaît aussitôt paru) – de l'écart non schématique, de cet « espace » de la réflexivité (et, partant, de l'« architectoniser ») ouvert à tout jamais par la fuite infinie de la transcendance absolue pure.

Il convient de signaler que les rapports entre ces « parties » que sont les trajets phénoménologisants, situées à divers registres architectoniques, sont d'un ordre *tout à fait différent* que les rapports entre parties situées de part et d'autre de la corrélation transcendantale, donc, de part et d'autre de l'*Abgrund des Sinnes*. Il y va de rapports méréologiques absolument *sui generis*.

Comme on vient de l'évoquer, il faudra, notamment, distinguer méréologiquement un (même) trajet

phénoménologisant *repris* d'un faire phénoménologisant amalgamé de l'extérieur, composite, qui joue de sa déhiscence selon une fausse ubiquité (qui se joue de lui), et ce par un recours fallacieux à la mondanéisation impropre. Une reprise maintient la simplicité, et se tient dans l'immanence du phénoménologiser lui-même ; une reduplication ou réplification requiert par après une unification extrinsèque fait à l'aune du tout du monde. Ce n'est là qu'une façon trompeuse de vouloir maîtriser l'indétermination et le caractère abscons des concrescences, ce qui se paye d'un raidissement des concrétudes (en concrescences) en éléments (arrêtés et à identité stable). Cette distinction est absolument essentielle aux fins de démasquer les façon fallacieuses de pratiquer la phénoménologie constructive.

Bien entendu, face à ces tâches, on ne dispose pas des outils méréologiques nécessaires pour aborder l'anatomie de ces trajectoires phénoménologisantes, de ces glissements vertigineux et prises à partie subites dans l'ordre de la déhiscence. Le problème est que ces rapports entre et au-dedans de trajets phénoménologisants ou rasées phénoménologisantes se font « sur » un toute autre « lieu » que celui qui accueille les rapports méréologiques dit de concrescence, et dont on a longuement traité. Ces autres rapports se font, néanmoins, sur le « vecteur » phénoménologisant, ouvert par la fuite infinie de la transcendance absolue pure (l'écart non schématique). Écart sur lequel – il me semble nécessaire de le rappeler – aucune concrescence ne peut se faire. C'est plutôt l'écart *à l'aune duquel* (et pas *sur lequel*) se font les concrescences propres de la théorie transcendantale des éléments, les concrescences *résultant* de cet écart phénoménologisant et qui, au fond, sont les seules concrescences (à proprement parler) qui soient. Quant au vecteur phénoménologisant, il est, en lui-même, extrêmement traître et glissant (en quoi la déhiscence peut très vite sortir de ses gonds, et s'hyperboliser de façon dangereuse et inféconde). Ainsi, les rapports méréologiques qui ont lieu sur le « vecteur phénoménologisant » (vecteur du contremouvement, vecteur para-concrescent amenant au 2nd degré des concrescences) requièrent, bien évidemment, *des tout autres rapports méréologiques*.

Nous pensons que la piste méréologique qui permettrait de capter la spécificité de la morphologie phénoménologisante serait peut-être à chercher dans la distinction que fait Husserl, au tout début de la 3^{ème} *Recherche*, entre parties disjointes et non disjointes⁵⁹. Et ce bien que la 3^{ème} *Recherche* – comme c'est effectivement le cas – ne s'occupe, désormais, exclusivement, que des rapports entre parties disjointes. Les « parties phénoménologisantes » qui composent le spectre phénoménologisant d'un « élément » (singulier ou pluriel) seraient des rapports entre parties « jointes » (ou plutôt « non disjointes »), alors que les rapports de concrescence propres de la théorie transcendantale des éléments seraient justement les rapports connus et passés en revue ici et dans d'autres travaux, à savoir, des rapport entre parties disjointes.

Ajoutons une précision supplémentaire, qui est plutôt une mise en garde : il ne faut pas confondre des cas de rapport entre parties « non disjointes » (par exemple les « parties logiques » situées sur une même branche d'un arbre de Porphyre) avec certains cas de rapports entre parties « disjointes » comme les phénomènes de fusion (de

⁵⁹ Nous avons déjà essayé de suivre ces pistes dans nos articles “Arquitectónica y concrescencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica” *art. cit.* ainsi que dans “Fenómeno, concepto, concreción. El quehacer fenomenológico richiriano (A modo de introducción a “Schwingung y fenomenalización” de Marc Richir)” paru dans *Eikasia* n°40, 2011.

Verschmelzung) entre parties concrètes, ou les rapport entre parties (toujours disjointes) propres des tous que Husserl nommait « extensifs ». C'est, par exemple, le cas de l'analyse méréologique du moment abstrait extension. Quoiqu'il en paraisse, il s'agit, là encore, de rapports entre parties disjointes. C'est dire à quel point le caractère disjoint ou non disjoint des parties n'est pas une affaire « physique » mais une affaire méréo-logique qui va bien au-delà de l'apparence *verschmolzen*, fusionnée, des parties de certains tous extensifs.

Les concrescences n'ont lieu, par définition, qu'entre parties disjointes. Or cela ne veut nullement dire qu'il ne puisse y avoir une analyse méréologique là où il n'y a pas de concrescence. Ainsi, les rapports entre les parties « non-disjointes » (qui, éventuellement, scanderait l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante) admettent bel et bien une analyse méréologique, bien que leur rapports ne soient pas de concrescence, et ne produisent, au 1^{er} degré, aucun genre de phénoménalisation. De la même façon, on sait aussi qu'il y a des rapports entre parties disjointes qui ne sont pas des rapports de concrescence. Par exemple les rapports entre parties qui ne sont pas des rien que parties, englobées dans des tous non fondées sur lesdites parties. Il s'agit des rapports méta-méréologiques propres de l'attitude naturelle. Or il y a bel et bien une possibilité d'analyse méréologique de l'attitude naturelle, bien que dans cette analyse n'intervienne nullement la concrescence.

Ce qui intéresse l'eidétique (et à la « schématique ») phénoménologique est le rapport (de concrescence ou *Fundierung*, selon les registres architectoniques) entre parties disjointes. C'est bien cela qui fait la « matière » des *a priori* matériels de la théorie transcendantale de la méthode (la version proprement phénoménologique du synthétique *a priori*).

Ajoutons cette nuance supplémentaire, qui est que la concrescence dont s'occupe la théorie transcendantale des éléments (encore une fois : la seule concrescence qui soit) et qui a lieu entre parties méréo-logiquement disjointes, consiste en une pluralité de concrescences *architectoniquement stratifiées*, se jouant sur plusieurs portées à la fois. C'est ainsi que la concrescence prend tour à tour des nouveaux visages au gré des divers registres architectoniques où elle se fait. Celles qui correspondent aux registres architectoniques (registres de concrescences) les plus archaïques et abscons sont les concrescences entre, d'un côté l'affectivité proto-ontologique (le côté concrescent de la « vie », en deçà de l'*Abgrund des Sinnes*) et, de l'autre, la transcendance absolue (*non pas pure mais physico-cosmique*, faite de *Wesen* sauvages et *phantasiai* pures (le côté, tout aussi concrescent, du « monde », au-delà de l'*Abgrund des Sinnes*).

Il va sans dire que chacune de ces parties concrescentes est faite d'autres parties en concrescence. Or, parfois, elles sont extrêmement difficiles à cerner et à situer : où placer, par exemple, les *aistheseis* correspondant à ce que Richir appelle l'autre source de la *phantasia* ? Question qui se répercute dans l'équivalent architectonique de cette même question posée à d'autres niveaux : ainsi, qu'en est-il des *phantasmata* ? Sont-ils du côté des *Phantasieerscheinungen* ou bien plutôt ou aussi du côté de la part d'affectivité des *phantasiai*-affections ? Et qu'en est-il, par rapport au niveau de questionnement délimité par ce type de concrescence nommé intentionnalité (concrescence noèse-noème) des *Empfindungen* ? On serait enclin à les interpréter comme une partie concrescente de la partie concrescente « noèse », mais qu'en est-il quand ces *Empfindungen* sont en imminence de devenir *Abschattungen* ? Elles sembleraient là plutôt tirés d'un côté d'une concrescence avec ou à même la partie concrète

« noème ». Voilà tout un pan de questions ouvert à des analyses méréologiques concrètes que l'on n'entreprendra pas ici. Retenons, en tout cas, que la concrescence noèse-noème est la version architectoniquement moins profonde de la concrescence transcendante. C'est la concrescence dont s'occupe la phénoménologie statique. Concrescence qui, à ce registre architectonique, est proprement corrélationnelle. La kinesthèse phénoménologisante qui y sied, c'est-à-dire, la modalité de la kinesthèse phénoménologisante qui est mise en jeu dans l'analyse statique ne connaît pas encore de dénivellement architectonique entre l'antécédent (phénoménologisant) et le conséquent (ce qui se phénoménalise). C'est une kinesthèse phénoménologisante qui n'est pas encore kinesthèse architectonique.

Retenons pour le moins – en vue de travaux ultérieurs – qu'il y a un mystérieux couplage entre pluralité non positionnelle de concrétudes et non duplicité ni réduplicabilité (plutôt que simplicité) de l'écart non schématique assistant à ladite pluralité (foncièrement non positionnelle) de concrétudes. Autrement dit, ce n'est que dans la « simplicité » d'une *seule lancée*, sorte d'emboîtement immanent se dépliant, que l'écart non schématique peut assister l'écart schématique de façon à garder la richesse des concrétudes en concrescences qui y sont à l'œuvre.

Et, en retour, cette « simplicité » de l'écart non schématique n'est gardée que de se tenir elle-même en écart concret par rapport au mouvement de concrescence, sans quoi l'écart non schématique s'autonomiserait par rapport au schématisme lui-même. Il ne serait plus écart (non schématique) *dans* l'écart (schématique). Cela aurait pour conséquence que le soi phénoménologisant n'assisterait plus le schématisme. Il le verrait de l'extérieur. L'« assister à » tournerait, pour le dire ainsi, à vide ; et les concrescences se feraient ailleurs ; la vie serait irréductiblement ailleurs. En effet, les cas de *Spaltung* réifiée correspondent à ces cas où il n'est plus possible de réinsérer l'écart non schématique *dans* l'écart schématique de telle façon que l'*assister à* soit *aussi et de ce fait même un assister* au sens transitif. C'est alors que les concrescences se font à une distance infranchissable, sur l'« autre rive », se présentant au sujet comme désormais *toutes faites*. Il est fort à parier qu'un recours incontrôlé à la mondanéisation impropre ait une part importante dans ce « précipité » méréologique, dans cette cristallisation de la concrescence.

Il n'est certes pas facile de se tenir à un phénoménologiser « simple », c'est-à-dire, à un trajet phénoménologisant fait d'une seule traite (et au risque de sa perte) renonçant à la *tentation de fausse ubiquité* que peut prêter un recours à la mondanéisation impropre (bien qu'il puisse y avoir des recours justifiés, requis par la « scientification »). Il faut, comme nous le dit Fink, résister à l'indétermination tout en comprenant qu'il y va d'une « indétermination d'un genre spécifique » car, loin d'un pure et simple chaos, il y va d'une indétermination où peuvent bel et bien s'annoncer des unités de fondation ou des concrescences schématiques, à savoir, du concret qui n'est pas de l'ordre de l'unité identifiable ni même de l'identité stable :

« La subjectivité cachée, à laquelle la réflexion transcendante doit reconduire, se manifeste du point de vue de l'essence dans une indétermination d'un genre spécifique. Supporter cette « indétermination », ne pas l'abandonner précipitamment pour une « concrétion » seulement saisie au vol qui nous ferait perdre

toute la portée de la problématique philosophique, la tirer bien plutôt au clair avec la patience obstinée de l'explication conceptuelle, du point de vue de l'horizon infini du travail analytique, voici l'exigence, nullement simple, qui accompagne le début de la réduction phénoménologique. Aucun éclair d'intuition spéculative ne parvient à éclairer la nuit de cette indétermination. »⁶⁰

Le désir de maîtrise des concrétudes mène à une reduplication inaperçue du *Dabeisein* (encore une fois, un anonymat qu'il s'agit de tirer au clair) et à un usage inflationniste de l'écart non schématique ; inflationniste en degré (d'écart) mais surtout en quantitabilité (par répétabilité) de l'écart. L'écart non schématique, pour rester concret, doit s'interdire d'intervenir à plusieurs reprises – ce qui ne veut pas dire « se reprendre » (ça, il le peut et il le doit) – dans une même phase de présence phénoménologisante.

Il doit s'interdire de vouloir scander au premier degré la pluralité des concrétudes en concrescence, résister à vouloir installer tour à tour et à pied de concrétude son *Dabei sein*, à le multiplier. À procéder ainsi, les concrétudes s'en trouvent précipitées en éléments épars et posés et le mouvement de concrescence coupé et remplacé par des genres de totalisations ensemblistes (regroupant lesdits éléments) extrinsèques aux concrétudes (dont, par exemple, les tous catégoriels dont nous parle Husserl dans la 3^{ème} *Recherche*).

Au fond, et pour reprendre les choses autrement, toute la difficulté de l'analyse phénoménologique (dans lequel Husserl est resté maître) est de garder l'écart entre les concrétudes (en concrescence) et la concrescence (de/en concrétudes) sans compter pour un, sans viser les termes de cet écart, donc sans y faire *deux* escales phénoménologisantes. Or c'est justement cette démultiplication extrinsèque de l'écart non schématique qui a lieu – qui doit avoir lieu - *aux fins d'amener* l'apparente simplicité ontologique consistant en un ensemble contenant un élément (ou plusieurs), et où ensemble et éléments sont pensés (et posés) de façon indépendante, à l'encontre de ce que les axiomatisations de la méréologie par Lesniewski cherchèrent à combattre de toute leurs force. Encore une fois : la position d'un seul élément (et la mise en place des opérateurs ensemblistes d'inclusion et d'appartenance) engage un spectre phénoménologisant plus complexe que ne le fait la non-position (i.e. la simple phénoménalisation) d'une pluralité de concrétudes (de rien que parties) en concrescence (fondant un tout qui, en retour, n'est pas indépendant de ses rien que parties).

§ 8. Conclusion et ouvertures

Hélas, nous n'en pouvons dire guère plus ; du moins espérons-nous être quelque peu mieux parés pour aborder, dans d'ultérieurs travaux, certains des problèmes ici à peine effleurés. Par exemple, celui des synthèses passives que Marc Richir nomme de 3^{ème} degré dans ses *Méditations Phénoménologiques*. En fait, dans ces lignes, nous n'avons parlé que des synthèses passives de 2nd degré. C'est à l'occasion de ce genre de synthèses que l'on a

⁶⁰ Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband* (Husserliana Dokumente, II), pp. 72-73. Texte établi et édité par G. van Kerchoven, Kluwer Academic Publishers, 1988. Tr. fr. p. 99 par Françoise Dastur et Anne Montavont, J. Millon, Grenoble, 1998, p. 99.

introduit le concept de « spectre phénoménologisant ». Mais même au sein des synthèses passives de 2nd degré il y a des points extrêmement difficiles et encore à clarifier. Par exemple, celui du rapport entre le phénoménologiser d'un moi phénoménologisant et sa disparition – toujours en imminence – dans la « réflexivité » *du* phénomène lui-même. Encore faudrait-il aussi commencer par creuser davantage la spécificité (fort peu remarquée) de ce que Fink appelait « anonymat phénoménologisant ». En effet, qu'en est-il alors du spectre phénoménologisant en régime d'anonymat phénoménologisant ? Qu'en est-il du nécessaire glissement entre le moi phénoménologisant et le « soi » phénoménologisant ; en fait, glissement aimanté depuis la réflexivité *du* phénomène lui-même (de son *ipse*) ; réflexivité *du* phénomène qui prend à « partie » le *moi* phénoménologisant (d'abord comme *soi* phénoménologisant, puis comme phénoménologisation en imminence de disparition dans la phénoménalisation) ? Comment comprendre, méréologiquement, cette prise à partie – dans la phénoménalisation – de l'à-part phénoménologisant ?

Du moins aura-t-on essayé de prendre au sérieux l'idée d'une théorie transcendantale de la méthode, et ce bien « en deçà » de la tâche, ultérieure, d'une mise en architectonique. Ce n'est, là, que l'une des dernières tâches du moi phénoménologisant. Bien avant toute mise en architectonique des résultats recueillis au sein de la théorie transcendantale des éléments il y a, tour à tour, cette dramatique du phénoménologiser concret, d'un mode de *Dabeisein* plus ou moins ajusté pouvant ouvrir et relancer les concrescences ou bien les refermer, voire les étioier à tout jamais. Il faut prendre la mesure de ce que peut être une erreur phénoménologisante, les conséquences en non phénoménalisation d'un mauvais usage de la déhiscence phénoménologisante. Et il faudra être particulièrement attentif au rôle qu'une mauvais usage de la mondanéisation impropre y joue.

El Royo, Soria.

Août 2013.

El don. De la arquitectura

José Vela Castillo, dr. arquitecto

IE Universidad

jose.vela@ie.edu

RESUMEN

¿Qué se da realmente cuando se dice “dar lugar”? ¿Podemos decir que el lugar “se entrega”? ¿Qué es dado en la arquitectura? Y entonces, ¿Qué es dado, si algo, en la arquitectura?

“Dar lugar” puede significar, a la vez e indistintamente, producir, proporcionar las condiciones para que algo se produzca, pero también, literalmente, dar algo, algo que aquí sería, acaso, “el lugar”. ¿Qué es entonces el lugar que se puede dar y sobre todo, qué es ese dar? ¿Un regalo, un don?

Dos aspectos pueden ser aquí explorados. La cuestión del dar en tanto que don y la cuestión del lugar en tanto que aparición, de la arquitectura y del espacio. Ambos aspectos serán abordados en este artículo desde una perspectiva que pone en relación la fenomenología de Jean-Luc Marion y la deconstrucción de Jacques Derrida en el contexto de la arquitectura.

PALABRAS CLAVE

Don, lugar, evento, arquitectura

ABSTRACT

What is really given when we say “giving place”? Could we say “delivering place”? What is given, then, in architecture? A gift?

In Spanish (unlike English) “dar lugar” (“giving place”) has at least two meanings. On the one hand it means something such to produce, or to lead (in)to (as the sequential order in which one state of things leads to another). On the other hand, considering the literal meaning of the words, “dar lugar” means “(to) give place”, “(to) deliver place”, even “(to) produce place”. What is, then, this place that is given? What means, in this context, “giving”? Giving what? A gift?

Two complementary aspects of this question will be explored in the article: the question of giving as gift and the question of place as appearing of architecture and space. The two aspects will be examined through a perspective that puts in relation Jean-Luc Marion’s phenomenology with Derrida’s deconstruction, framed by the general context of architecture.

KEYWORDS

Gift, place, event, architecture

Una versión preliminar de este texto fue presentada en:
WORLD CONFERENCE ON PHENOMENOLOGY / IV
O.P.O. MEETING
Razón y Vida. La responsabilidad de la filosofía
2011, 19-23 septiembre, Segovia - Spain

El don. De la arquitectura

José Vela Castillo, dr. arquitecto

IE Universidad

jose.vela@ie.edu

1

Este texto trata de exponer, en una primera exploración fenomenológica, el papel que el don tiene en arquitectura en relación con el fenómeno del lugar y con la propia posibilidad del ser evento del evento (que, para la arquitectura, da (su) lugar). Es obvio que esta cuestión está íntimamente relacionada con los conceptos de lugar, fenómeno y evento, pero también de don e incluso de la hospitalidad, que trataremos de trabajar desde por una parte la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, y de otra desde el pensamiento deconstructivo de Jacques Derrida en torno al evento y el don, siempre manteniendo el horizonte, no tan distante, de la fenomenología trascendental husserliana como marco último. Debe ser apuntado, también, que no deja de encontrarse presente un delicado aroma afirmativo y nietzscheano, aquél que, básicamente, trata de dejar ser en su singularidad las cosas lo que son, antes (o al lado, o incluso después) de cualquier objetividad, aquél que dice fundamentalmente “sí” a la aparición de “las cosas” (“some/thing”), al evento en su propia aparición (y no en su “apariencia” psicológica, probablemente). En este sentido, el lugar de la arquitectura es el lugar en el cual la ley de la alteridad, la ley de lo otro se hace presente a sí misma: el “evento”, entonces, no sería sino otra manera de decir “venida del Otro” (más adelante llamado: el arribante).

Es necesario, al inicio, ofrecer una clarificación general sobre el idioma y sobre la traducción, dado además que este artículo se redactó originalmente en inglés. En español, como también en gran medida en francés, pero a diferencia del inglés y otros idiomas, “dar lugar” (“donner lieu”) tiene, al menos, dos significados.

Uno, el habitual y más directo, sería el de “resultar”, es decir, la acción de permitir, poner los medios, para que algo se produzca; ocasionar o motivar. Una acción efectuada tiene entonces como consecuencia un cierto estado de cosas distinto del original, algo pasa (y es importante, también, saber qué es ese algo que pasa, si es que en realidad pasa algo como un objeto). Hay pues un proceso lógico (y cronológico) que efectúa un paso a un fin mediante unos medios. Cuando se “da lugar” a algo, otro algo produce o induce a un estado de las cosas dado transformarse en otro, determinando a la vez una prioridad cronológica pero también lógica (incluso ontológica).

El segundo significado, el que llamaríamos literal, pero no por ello secundario ni mucho menos como queremos argumentar aquí, un segundo significado pegado a las palabras pero que resuena en el primero (y que traduciría el inglés “give place”), dice lo que dice: dar lugar. Es decir, que “da” (pero ¿el qué?), propiamente, el “lugar”. Es obvio que este segundo sentido no es el que comúnmente se considera, sino que se encuentra escondido, “debajo”; incluso podría hablarse de un significado metafórico (ya que, precisamente, habla de un proceso de traslación). Se trataría de un significado espectral, cuya presencia se da con la misma condición de repetición y

primera vez que se da en el espectro. Un significado en el que el sentido literal se ha oscurecido, se ha hecho presente siendo precisamente un presente, un cierto regalo, un don o una aparición.

Porque, última consideración preliminar sobre el idioma, y ahora sí, tanto en español y francés como en inglés, “(un) presente”, “(a) present” puede significar tanto un regalo (o don) como el tiempo presente, el tiempo actual, el del momento (y el tiempo verbal). Esta doble correspondencia es importante tenerla en consideración a lo largo de todo el artículo como un cierto *basso continuo*, una siempre actualizada correspondencia del don con (su) darse

Dos cuestiones han sido, por ahora, mencionadas, que son las que demandan la siguiente exposición: la cuestión del lugar y la cuestión del dar, que es, también, y como ya se ha apuntado, al cuestión del don. Un don, el don contenido en el francés *donner* (dar), que se remontará tanto al problema de la donación como a la cuestión del don, según la genealogía que se lleva al trabajo fundacional de Marcel Mauss, *Essai sur le don*. Parece obvio que lo que interesa aquí, desde el punto de vista de la arquitectura, es explorar este concepto (la palabra no es la más adecuada) de *dar lugar / donner lieu*, tratando de determinar, o al menos aproximarnos, a lo que la arquitectura da y a lo que es dado en la arquitectura (si algo), y, quizás más importante, dónde. A partir de este punto, una exploración del papel que el espacio toma en esta operación puede ser trazada: una que muestre cómo el espacio es transformado desde una cierta preexistencia trascendental a un compromiso íntimo con aquello que (com)parece (o aparece) ser dado. Por así decirlo, un tránsito del espacio al lugar, lo que es también un cierto decir el lugar (la palabra topología, aparte de su significado matemático como descriptor de una rama de la ciencia misma significa aquí: logos del lugar), y cómo esto afecta a la arquitectura o es afectado por ella (dejando aparte, de nuevo, otra exploración ulterior: la de las afecciones, los afectos y los efectos de la arquitectura, que desde el barroco a Gilles Deleuze se encuentran, también, bajo el punto de mira de una observación más detallada).

Debe de quedar claro al inicio, no obstante, que esta investigación no es sino una investigación preliminar que únicamente trata de fijar un área de estudio y aislar o identificar algunos asuntos principales. Incluso, en cierta medida, lo que está en cuestión es la propia idea de la cuestión, el asunto o materia del que, si es así, está hecho este don, eso que presumimos se da en el lugar, o como lugar (y no es sino un cierto exceso que a la vez siempre se queda corto). Espero que mi voz, y mi escritura (una en la otra), sean poseedoras del don de la claridad y estén suficientemente dotadas para caminar por estos lugares, en los que esperemos el camino no se halle extraviado... De cualquier manera, lo que sigue es, más que respuestas a estas preguntas, un parejo planteamiento, incluso deconstrucción, de las preguntas mismas; una disección o un corte, la separación que permita su identificación (y su recomposición). Una labor acaso quirúrgica. No su elucidación, sino su (*des*)apropiación.

¿Qué es lo que realmente se da “en el espacio” cuando decimos “dar lugar”? ¿Podríamos decir “entregar” (*deliver*), el espacio? ¿Es que el espacio se entrega, acaso? ¿Da, generosamente todo lo que tiene, como el futbolista en el campo, hasta su último hálito, pundonor de la exhaución (prueba de la fuerza bruta)? ¿Da paso, conduce, lidera

(*lead*) al lugar, un lugar o lo adensa (*lead* tiene el doble significado de conducir como verbo y de plomo como nombre, entre otros)? ¿Qué debemos entender entonces? ¿Hay, en verdad, algo que entender? ¿Que engendrar? ¿Un tercer género, acaso, material lábil que como cera permite formar, con-formar el lugar? ¿Y con eso nos conformamos? Y lo más importante: ¿Qué se da, o qué es dado en la arquitectura (y no es lo mismo dar que ser dado, siendo dado)? ¿Un regalo, un don? ¿El don de la arquitectura? ¿Un don arquitectónico? ¿Qué nos regala la arquitectura, nos entrega generosamente y en exceso sin esperanza de restitución posible? ¿Un don como donación? Quizás no sea tanto que la arquitectura sea dada como un regalo (y que de paso regale nuestros sentidos), lo que desde luego, y aun de una manera en gran medida laberíntica (laberinto una de las primeras obras de Dédalo, mítico primer arquitecto), es, sino que la arquitectura pone las condiciones, siempre pre-condiciones (si bien siempre incondicionadas) que permiten a los espacios ser lugares, precisamente reconfigurándolos en la forma de una apertura, una apertura de posibilidades, una apertura al de-venir, a la venida de lo absolutamente inesperado (el porvenir, *l'avenir*). De alguna manera este don que la arquitectura es y que en la arquitectura se da, si es algo, es el asentamiento como apertura, el aclaramiento de un espacio, nunca su clausura: claro y no claustro. La arquitectura, en el propio espaciarse del don, en ese ser, también, un tercer género/portaimpronta (la referencia es obviamente a *chorā* y al Platón del *Timeo*, pero también es importante recordar que esta misma palabra identificaba en la Grecia antigua el territorio, más allá de los límites estrictos amurallados de la ciudad, por el que se extiende la polis, complemento y variación del *asty* con el que forma una unidad espacial, y sí, arquitectónica: a la vez relación y separación con otros territorios, marca un lugar de posibilidades, encuentros y fricciones) que pone en marcha un dispositivo por el que lo inesperado puede aparecer, da lugar y da el lugar donde esto puede ocurrir, su forma. De hecho esto que se da, el don, no es ni puede ser otra cosa que lo inesperado, lo que con generosidad absoluta se ofrece (nada a cambio se espera ni se puede esperar), aquello que (quizás) no puede ni ser reconocido como tal excepto al precio de torsionar sus propias condiciones fenomenológicas de aparición.

¿Qué es entonces dar, donar, un don? ¿Qué significa donación, y no solamente en lenguaje fenomenológico? A la vez acto y objeto, donación y don, un cierto objeto que se da sin un sujeto “real”, más allá de un *ego* trascendental que pueda configurarlo, sin ningún *sub-iectum*, nada debajo que lo soporte o que permita entrever su abismal profundidad tras su aparente superficialidad, sin ningún resto que reste, sobre o exceda aquello que se da como exceso (y que sin embargo permanece como una cierta res(is)tancia), el (verdadero) don desencaja todas nuestras comunes asunciones sobre lo que dar es, y sobre lo que es dado, puesto que subvierte su propia objetualidad.

De acuerdo a la formulación de Jean-Luc Marion,

“La íntima implicación entre la reducción y la donación define entonces el principio de la fenomenología. Lo que aparece se da, es decir, que aparece sin reservas ni resto, ad-viene por ende, llega y se impone como tal, no como la apariencia o el representante de un en-sí ausente o disimulado, sino como ello mismo en persona y carne”.¹

Así pues, en la interpretación del acto de la donación (y en su íntima relación con la reducción, con aquello que Marion llama “tercera reducción”), Jean-Luc Marion asume que en la donación fenomenológica el fenómeno se da a sí mismo y por sí mismo en su totalidad, plenamente, sin ningún resto que, de otra manera, no supondría sino un ser otro que el ser, “permanecería simplemente como lo otro del ser”.² Sin ningún resto porque en la donación no hay ninguna constitución del fenómeno desde el exterior del *ego transcendental*, sino desde el sí mismo del fenómeno, y por tanto se debe, necesariamente, dar con total plenitud, sin ocultamientos o retardaciones de ningún tipo, y sobre todo sin ninguna zona oscura inaccesible al propio fenómeno en el darse.³ Esta afirmación de Marion, a su vez, le lleva a la asunción de la certeza de la experiencia en la cual ese “algo” es dado, dada, precisamente, la clara certeza de la experiencia de la donación, que de hecho precede cualquier reducción fenomenológica (al menos desde su punto de vista). La donación, por tanto, en la lectura de Marion, es equivalente al fenómeno en sí mismo según la propuesta de Husserl, en su doble estructura: por un lado la de la aparición (en el lado de la consciencia) y por otro la de lo que aparece o se da (en el lado de las cosas).⁴

En este punto, añade Marion:

“[...] consideramos establecido que el pliegue del fenómeno, tal como se despliega en el aparecer, equivale al pliegue de la donación, tal como él guarda en ella lo dado.”⁵

Lo que enseguida se ve, lleva a una serie de problemas que aparecen al reconocer esta fenomenalización de lo que es dado, de lo que es dado en sí mismo y por sí mismo. Puesto que no podemos reducir esta donación en sí a algo operado por un ego transcendental como se ha dicho, un ego que en esta operación no haga sino transformar el fenómeno en objetos, eliminando cualquier resto en dicha operación.

Aquello que es dado en la donación fija por sí mismo sus propias condiciones de manifestación; cualquier ego queda entonces privado de cualquier pretensión transcendental:

“Si no se quiere contradecir el resultado de la tercera reducción —el fenómeno de da por él mismo—, el *ego* debe deshacerse de toda pretensión transcendental. La reducción no se encuentra comprometida con todo, sino que, a la

¹ Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica* (Buenos Aires: Jorge Baudino/Unsam, 2005), 48.

² *Ibid.*

³ Esta cuestión del resto es, de otra parte, ampliamente tematizada desde una perspectiva distinta por Jacques Derrida en, por ejemplo, *La difunta ceniza*. Porque el resto no sería solo lo que resta, sino también lo que resiste (nótese también la acepción en lengua inglesa de *rest* como descanso), y no sería eso precisamente que aparecería como un resto que no se da por permanecer guardado u oculto, pero que sin embargo de alguna manera es, algo que permanecería en un no darse con plenitud. Resto no sería aquí, sin embargo, sino un cierto anuncio de una posible repetición o iterabilidad, la condición que expone a la vez la singularidad pero también la repetición de ese fenómeno que se da en su darse (como) sentido.

⁴ Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, óp. cit., 50.

⁵ *Ibid.*

inversa, se encuentra realizada hasta en lo que la vuelve posible, el donado. El donado no compromete la reducción a lo dado, sino que la confirma transfiriendo el sí mismo de él mismo al fenómeno”.⁶

4

Podemos ahora ya preguntarnos dónde podemos encontrar un tipo de fenómeno que en su presentación no solo preservase la huella de su donación original, sino que de hecho abriese un camino hacia lo original en sí mismo. La respuesta de Marion (y en gran medida la que aquí sostengo) es que esta posibilidad debe ser rastreada y dirigida hacia un cierto tipo de fenómeno en particular, el fenómeno que llamamos evento, estableciéndose de esta manera una íntima relación entre donación y evento que, en última instancia, es la propuesta que queremos hacer en este artículo. De ahí podríamos afirmar que la más propia condición de la donación, su ser más íntimo (si podemos decir así), su apuesta más relevante (desde una perspectiva, entonces “espacial”: del dar lugar que sería la arquitectura) sería su ser evento.

Dice Marion:

“¿Qué fenómenos conservarían en sí la huella de su donación, al punto que su modo de fenomenalización no solo abriría tal acceso a su *sí mismo* originario, sino que además lo haría indiscutible? Se propone una hipótesis: se trataría de fenómenos del tipo del evento.”⁷

¿Qué es el evento? Difícil respuesta. Digamos, sin embargo, algunos de sus rasgos característicos, de lo que es y de lo que no es. El evento no es algo que resulte de ninguna producción, nunca se puede presentar como un producto, hecho y acabado, predicho y previsto, dice Marion⁸, ni tampoco es algo que, de acuerdo a sus causas, pueda repetirse, replicarse, rehacerse como algo idéntico a sí mismo que pudiera ser, entonces, conocido de antemano en su vuelta. El evento demanda la sorpresa, se expone como una apertura inanticipable (y sin embargo es reconocible una vez que se da, que aparece dado). Si el evento en verdad puede darse, existir, venir a presencia nunca puede ser programado, solicitado, decidido de antemano, conocido salvo de la más oblicua manera.⁹ El evento no puede esperar (a su venida) y no puede ser esperado (por desconocido) salvo como una cierta espera, una cierta atención y un oído preparado siempre a la escucha, puesto que el evento no es sino lo esperado que surge como lo inesperado siempre, lo absolutamente inesperado y sin embargo cogido en esta espera (que no es sino una espera afirmativa, un sí, sí, nietzscheano, un cierto ven). El evento, y empleamos ahora palabras de Jacques Derrida, es una cierta “posibilidad de lo imposible”. Y es precisamente en este (aparente) no tener sentido, no darse en una dirección, siguiendo un camino, que precisamente el sentido (si finalmente lo hay) (com)parece darse.

⁶ Ibid., 92.

⁷ Ibid., 76.

⁸ “[El evento] se distingue de los fenómenos objetivos en que no resulta de una producción, que lo suministraría como un producto, decidido y previsto, previsible según sus causas y, en consecuencia, reproducible según la repetición de tales causas”.

Ibid.

⁹ Para esta cuestión es importante también ver el texto de Jacques Derrida “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”: Este resulta de la intervención de Derrida en un seminario celebrado en abril de 1997 en el CCA (Canadian Center for Architecture), bajo el tema general de “Decir el acontecimiento, ¿es posible?” Ver Jacques Derrida, Gad Soussana y Alexis Nouss, Decir el acontecimiento, ¿es posible? (Madrid: Arena, 2007).

El evento (se) da a sí mismo, y es dado en la forma de una auténtica donación, abriendo precisamente el espacio, dando el lugar (que *antes* no había) para que esta donación tenga lugar (al que llegar). De esta manera, al decir que la arquitectura “da lugar”, lo que intento decir es: el lugar, si es que ha de aparecer, lo hace en cuanto donación del evento, porque, en cuanto inesperado, el evento no es previsible. Lugar y evento entonces se darían de forma co-originaria si así puede decirse, y se darían plenamente. Y así puede decir Marion: “[...] no es tanto que yo entro en ella [se trata de una sala de actos] sino más bien que ella me adviene desde sí misma, me engloba y me lo impone. Ese “ya” testimonia el evento”.¹⁰ En ese advenir, en ese “ya” de la sala (desde el pasado, se da en el presente, prefigura lo porvenir pero también viene desde ese porvenir, introduciendo un desencuadre del tiempo), lo que se da a la vez es el evento y el lugar, se da (el) lugar. Este espacio arquitectónico que cita Marion es precisamente lo que en el doble movimiento del evento abre el lugar y se da plenamente.

El evento del lugar se da como un auténtico evento, inesperado más allá de un horizonte de espera, constituyendo la arquitectura como su huésped más querido, dando hospedaje a la misma (por lo que no dejaría de ser su anfitrión: es adecuado aquí recordar que en inglés *host* tiene un amplio campo semántico, que incluye a la vez los valores de huésped y de anfitrión, que apunta también a la multiplicidad —*a host of...*—, que significa la ofrenda eucarística, que describe el animal o planta en que un parásito vive etc., y que mantiene también un interesante linaje en la secuencia *host/guest/ghost/geist*) y siendo hospedado en ella (del latín *hospes/hostis*, de nuevo la dialéctica amigo-enemigo). La arquitectura se presenta entonces, se da a conocer, se fenomenaliza (abriendo un espacio, incluso un espacio geométrico y cartesiano, pero no solo) en su darse, en su doble condición de evento que da lugar (que hospeda ese lugar) y de lugar dado (huésped querido e invitado que se transforma en anfitrión).

No se trataría sin embargo de que la arquitectura existiera de antemano y funcionase como un cierto marco para el evento, como un encuadramiento (del lugar) que permitiese reconocer al evento como tal cuando apareciese dándose, una cierta delimitación de unas condiciones de posibilidad (supongamos un cierto marco kantiano, donde la arquitectura se comportaría como un símil de las formas puras de la sensibilidad que permiten conocer cualquier fenómeno), tampoco de que este dar lugar construyese o produjese el espacio en el que entonces, más tarde, derivadamente, el fenómeno del evento se daría como tal. La arquitectura sería aquí el propio fenómeno de (su) donación (evento) *como* lugar. Lo que sería lo mismo que decir *apertura*, y de esta manera espacio y tiempo entrelazados (e interrumpidos) en su darse.

Claro que, alguna objeción podría ponerse. Si la arquitectura, cogida en la densa red de su propio lenguaje, presentándose delante de nosotros como un edificio (una construcción), resistiéndonos como una construcción (una construcción también de significado) debe ser pensada como una cierta generalidad, en una posible repetición que permita su reconocimiento como tal (su función como arquitectura y edificación), parecería que aquí aparece una discrepancia con la absoluta singularidad del evento y su darse. Y sin embargo, ésta no es una objeción real, puesto que aquí ahora no estamos tratando de la arquitectura como un fenómeno independiente que aparezca como un objeto no saturado a un ego, con la arquitectura como un mero objeto técnico o tecnológico listo ya para ser usado,

¹⁰ Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, óp. cit., 77.

que nos encontramos ya hecho en nuestra vida cotidiana, y que solo resta emplear con la transparencia (aparente) de una herramienta común. Más bien nos confrontamos con la arquitectura en su presencia saturada y en su indecibilidad constitutiva, lo cual significa, al menos, que la arquitectura siempre se organiza como una constante alter-ación, una variación en su repetición que incluye una alteridad (y una espera): iteración, por tanto, y no repetición mera, lo que es lo mismo que decir imposible repetición de lo igual en su darse, o bien *evento*.

El evento así rompería el tejido continuo de la historia, trama y urdimbre de la ordinaria textura del mundo en que, sin embargo, resta su verdadera posibilidad de aparición. La arquitectura, entonces, la verdadera arquitectura, cuando es dada como del lugar don, desgarraría este tejido conocido del mundo, arruinaría el perfecto encaje de trama y urdimbre para introducir una hilada inesperada, un reconocimiento de lo ajeno, una ruina del texto que corroe su integridad de herramienta técnica y su funcionalidad prevista de ser mero edificio (y mero objeto de producción y consumo, aunque esta sería otra historia). Decir arquitectura querría decir *performance* y ruina del tejer de la historia, pues acaso se muestra como la propia singularidad de cada uno de nosotros, trascendiendo su estar delante de nosotros (su con-frontarnos) como una artefactualidad siempre dada y no donada en cada instante y en cada decisión. Arquitectura como el evento de dar lugar y darse como lugar a sí misma, como verdadero evento en su imprevisibilidad, interrumpe cualquiera de nuestras certezas, cruza el ser no como un objeto ya existente (*Gegenstand*) en su fenomenalidad, y como pura singularidad acomete su darse mucho más allá de toda posible distinción objeto-sujeto.

El lugar como evento, arquitectura como “dar lugar” (y no como ese lugar en que ese “dar lugar” precisamente tendría lugar), y si es que de hecho es posible, se da en la forma, también, de un cierto trazo y de una cierta huella (de nuevo en inglés *trace* coliga ambos significados) de esta donación, puesto que esa huella o traza, tan arquitectónica, remite al evento en el darse como algo que, inesperado, también desencaja en cierta medida los tiempos. La arquitectura se daría entonces en esta singularidad del trazo y de la huella (una singularidad que es también plural), que promueve la singularidad del evento y su iterabilidad, que permite la aprehensión del fenómeno.

En esta singularidad interrumpida del evento, la arquitectura deviene teatral, performativa como se ha apuntado. No porque la construcción arquitectónica tenga la forma de un teatro, no como la existencia de ese texto previo que luego se da vida y lugar en cada interpretación particular, ni siquiera como ese lugar que da vida, como espejo, a una comunidad y que la conforma al confrontarla consigo misma y con lo otro a través de la interpretación (tragedia). Sino, de alguna manera, teatro como advenimiento (lo que no deja de tener ciertas reminiscencias teológicas), como el “ahora” que testifica de la singularidad del evento, como el tejido y el entrecruzamiento, haz y envés del tejido/texto del mundo. Como el absolutamente aquí y ahora de la representación más allá de cualquier re-presentación, como aquello que en sí mismo y por sí mismo “nos pone en escena al *darse a nosotros*”.¹¹

¹¹ Ibid., 79.

Como se ha sugerido, el don nunca puede darse en el presente aun dándose como presente, no puede ser nunca presente en presente sino como una cierta espera: pues nunca representa nada, no trae nada de nuevo a la presencia, sino que se daría en la disjunta forma del fantasma (*ghost*), del espectro, es decir de aquello que viene por primera vez pero habiendo venido ya antes de alguna extraña manera, lo que permite su reconocimiento, pero habiéndolo hecho no estando presente, en cuanto fantasma, pues este no lo es sino de algo que no tiene presencia. ¿Qué quedaría, entonces, de ese darse en arquitectura, si es que queda algo como dado? Quizás, respondo, la figura descolorida, borrosa de un tiempo de espera en la forma de un espectro que viene.

El evento, en su darse, deja el trazo y la traza (de una figura) como un cierto espectro, un *revenant*, uno que vuelve y que asedia, que torna y retorna (porque nunca se ha ido, porque nunca ha venido) al no haber sido nunca presente, al no poder nunca presentarse sino como eso, un espectro, o un doble. Y sin embargo algo es dado en la donación, y aún más importante, algo que permanece, que resiste, que deja una sombra indeleble, una marca de su ausencia, que se impone como ruina y ceniza de la construcción, que se disemina como la traza, siempre en fuga.

Podríamos decir, que la arquitectura como singularidad y evento siempre deja una traza (de su darse) en un tiempo desencajado (operado por el espectro), que es a la vez un tiempo de espera y de advenimiento. Una huella y una traza que, continuamente borradas, parece subsistir como la ceniza de un fuego que no se extingue; traza y huella retornando siempre, dándose de nuevo cada vez pero nunca siendo presentes como tales.

El don, nunca presente en realidad como tal, siempre precede y excede cualquier intercambio, cualquier dialéctica, cualquier metafísica de la presencia, cualquier fenomenalización que no venga de sí misma. Lo que aparece como consecuencia de este dar lugar, en la forma de un don, es precisamente algo que no se da en presente (y como construcción), sino, como hemos visto, lo inesperado, lo no planeado (y sin embargo proyectado), aquello inesperado e imprevisible, quizás aquello radicalmente Otro en la forma del ad-viento (que no sería sino el advenimiento del evento). Lo dado en la arquitectura pertenecería a un orden preontológico acaso, no del orden del ser en tanto presencia, quizás sí del ser como un presente, regalo que se da sin restitución posible. Lo dado en arquitectura, lo que hace que la arquitectura aparezca como arquitectura, lo que hace verdaderamente aparecer la arquitectura no es ni puede ser, entonces, dado sino como evento.

La arquitectura, en su dar (el) lugar, nunca se da sino como aparición de lo inesperado, y por tanto no es nunca plenamente presente.

Y que la arquitectura, según esta conclusión, no sea sino lo impermanente nunca plenamente presente es, evidentemente, una conclusión paradójica, puesto que la arquitectura ha sido, siempre, precisamente el ejemplo de lo contrario: de lo estable, lo permanente, aquello que da seguridad y aporta solidez, incluidas las metáforas tan empleadas en la filosofía (resistentes cimientos, sólidas construcciones) o aquella tan citada definición atribuida a Goethe que dice que la arquitectura es “música congelada” y que enfatiza, por tanto, su más dimensión más fija.

Esta impermanencia de la arquitectura lo que demanda es entonces una espera (que no una esperanza), una espera de lo por-venir (que se dará al darse como lugar en tanto que evento), que habrá de aparecer como el don de lo inesperado. Y esta espera, además, implica una cierta violencia, pues aquello que viene y que no es esperado como tal no puede dejar de i(nte)rrumpir con extrema violencia, de aniquilar en realidad toda posibilidad de espera, cualquier verdadera esperanza y cualquier esperanza (“hope”) en la espera (“awaiting”). Pues, ¿qué es en verdad eso que se va a dar y que va a irrumpir como evento? ¿Es bueno o malo? ¿Posible o no? ¿Terrorífico o tranquilizador? En este horizonte, lo que aparece, si lo hace, y lo hace como lo totalmente inesperado, se impone con fuerza, con la fuerza de (una) ley, desde una total a-legalidad. Lo que se da, entonces, lo hace como lo previo a lo legal que funda la legalidad. Ninguna arquitectura resistiría incólume este ataque.

6

Finalizamos, y volvemos a la pregunta del inicio, aunque ligeramente modificada. La cuestión ahora no es solo qué se da en el darse, en el don de la arquitectura (se da el lugar en el evento de su aparición), sino quién viene, quien acompaña ese evento del darse, qué lugar ocupa el que viene, el poblador de esta arquitectura a la espera. La respuesta viene, en parte, de Jacques Derrida. Y sería: *L'arrivant* (literalmente: el que viene, el arribante).¹² El arribante, aquél que se presenta a sí mismo como el que (ad)viene en el evento, y que tantas veces adopta la forma de lo siniestro (siniestro aquí traduciría *unheimlich*, pero este término alemán, usado por ejemplo por Freud, que suele traducirse al inglés como *uncanny*, tiene un campo semántico mucho más amplio, y no necesariamente implica lo terrorífico y oscuro de lo siniestro, sino lo ajeno, lo otro, lo inesperado, y podríamos traducirlo también por “extrañamiento”), no es sino aquel totalmente inesperado que se da en el darse del don, en el dar lugar del evento como arquitectura, personaje indeciso en el teatro del aparecer, que lleva siempre la signatura del huésped (*host*), y por tanto su ya explicada doble condición (huésped que se convierte en anfitrión debido a muy antiguas leyes de hospitalidad, huésped inesperado que se ofrece como la espera misma).

El visitante, el arribante, hecho a sí mismo propia invitación (no tan lejos del ángel de la Anunciación), irrumpe en la arquitectura como aquél que no estamos preparados para recibir (pues no ha sido invitado, no hay tarjetas cursadas, nadie ha prefigurado su presencia, nadie le ha mostrado el camino de entrada), interrumpe el común discurrir del tiempo en su absoluta demanda de ser recibido, impone el imperativo de su darse. La arquitectura entonces, en su fenomenalización, ha de estar atenta a este imperativo del huésped, del inesperado arribante que la puebla y la construye, *performa* su presencia como tal, destruye el marco para imponer el evento de su darse: la arquitectura es esa hospitalidad incondicional. Eso es lo que se da cuando se da lugar. Una hospitalidad¹³ infinita, en la que el anfitrión debe estar preparado para acoger a esto inesperado en su plena aparición y sin saber quién ni cuando, a este extranjero inesperado pero del que estaba a la espera (como el que está

¹² Para una introducción a esta cuestión ver Jacques Derrida, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, op. cit., 94. Para una elaboración más extensa, ver Jacques Derrida, *Aporías. Morir—esperarse (en) «los límites de la verdad»*. (Barcelona: Paidós, 1998).

¹³ Ver también aquí el trabajo de Derrida al respecto, por ejemplo en Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la flor, 2006).

a la escucha). Pues la hospitalidad, en realidad, no es hospitalidad si no es incondicional, infinita, abierta a esto desconocido, al huésped imprevisto e imprevisible, a la aparición del evento, pues.

Una última apreciación. Desde el punto de vista espacial de la arquitectura, ¿qué dirección privilegia este arribante que irrumpe sin pedir permiso? ¿Qué orientación del espacio, qué nexos articula? El arribante viene siempre de lo alto (aunque no baja de un espacio superior). El arribante impone una llegada que escapa al horizonte de espera, al horizonte de la fenomenalización en un espacio y un lugar, y por tanto articula la dimensión de lo alto. Así, el arribante expresa la condición primigenia de la arquitectura, el ángulo de noventa grados (el ángulo recto y correcto, *ortos*) que ofrece al espacio su tercera dimensión, y que liga al hombre con la naturaleza según el antiguo régimen del *nomos*. El arribante no puede ser horizontal pues rompe con todo horizonte de espera, solo puede venir inadvertido a nuestros sentidos arrojándose sin anticipación posible. Verticalidad absoluta que, también, acaso coligue los terrenos de cielo y tierra, hombres y dioses. Verticalidad absoluta, el espacio se tensa hacia lo alto (y hacia lo profundo), arroja su sombra en un ciclo que no cierra, que se corta e interrumpe en esta tracción de lo alto.

Cerramos este recorrido como lo comenzamos, en la donación y en el dar(se) el lugar. La arquitectura, finalmente, solo da lugar dejando darse al lugar. Y esto ocurre en la apertura que instaura el evento y se puebla con la figura, imposible, del arribante. La arquitectura no es, en suma, sino la generosidad del lugar.

7

Dar(se) lugar: dejar espacio al evento darse.

Arquitectura: don.

Referencias:

DERRIDA, JACQUES (1987). *Feu le Cendre*. Paris: Des Femmes- Antoinette Fouque.

Traducción al español: (2009) *La difunta ceniza*. Trad. Daniel Álvaro y Cristina de Peretti. Buenos Aires: La cebra.

—(1991) *Donner le temps I. La fausse monnaie*. Paris : Galilée.

Traducción al español: (1995) *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós.

— (1996) *Apories. Mourir—s’attendre aux «limites de la vérité»*. Paris: Galilée.

Traducción al español: (1998) *Aporías. Morir—esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós.

Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne (1997). *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l’hospitalité*. Paris : Calmann-Levy.

Traducción al español: (2006) *La hospitalidad*. Trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la flor.

Derrida, Jacques; Soussana, Gad; Nouss, Alexis (2001). *Dire l’événement, est-ce possible?* Paris: Éditions L’Harmattan.

Traducción al español: (2007) *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Trad. Julián Santos Guerrero. Madrid: Arena.

MARION, JEAN-LUC (1982) *Dieu sans l être*. Paris: Librairie Arthème Fayard.

Traducción al español: (2010) *Dios sin el ser*. Trad. Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo. Vilaboa (Pontevedra): Eliago Ediciones

—(1996). *La croisée du visible*. Paris: PUF.

Traducción al español: (2006) *El cruce de lo visible*. Trad. Javier Bassas Vila y Joana Masó. Castellón: Ellago.

—(2005) *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baudino/Unsam.

—(2005) *Étant donné*. Paris: PUF.

Traducción al español: (2008) *Siendo dado*. Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis.

Enviado el 11-5-13

The Gift. On Architecture

José Vela Castillo, dr. arquitecto

IE Universidad

jose.vela@ie.edu

1

This text will try to expose, in a first phenomenological exploration, the role “gift” (or “*don*”) has in architecture in relationship with the phenomenon of place and the very possibility of being event of the event (for which architecture, in turns, provides its place). Of course the whole program is related with the closely knitted concepts of place, phenomenon and event, which I’ll try to elucidate in its architectural form delving both into Jean-Luc Marion’s phenomenology of donation and Jacques Derrida deconstructivist thought of the event and the gift, with Husserl’s transcendental phenomenology as the (not so) long distant horizon. It must be noted that it will also be present a delicate nietzschean and affirmative approach, one that, basically, tries to let things in its singularity being what they are, before (or beside or beyond) any objectivity, one that basically says “yes” to the appearing of the (some)thing, to the event in its appearance (and not in its psychological appearance, of course). In that sense, the place of architecture is the place where the law of alterity, the law of the Other (with capitals) makes itself present: “event” is another way to say “coming of the Other”.

Of course these first statements, as well as the general title of the paper, demand a note on translation. In Spanish, as well as in French (but unlike English) “dar lugar” / “donner lieu” has at least two meanings. On the one hand, “dar lugar”, in its more common sense, means something such to produce, or to lead (in)to; to produce considered as the sequential order in which one thing leads to another, in which another subsequent state is produced as the results of the dynamic force of the precedent (which of course means: a mean to an end, a teleological order).

“Dar lugar”: something induces or (produces) a given state of things to change into another one, determining a chronological priority as well as a logical priority (not to say an ontological one). On the other hand, considering the literal meaning of the words, “dar lugar” means “give place”. Of course this is not the common usage of the expression, but the “hidden one” (maybe the metaphorical one?), that is the same that saying the *spectral* one; nevertheless this meaning resonates behind its simple meaning, the right sense being transformed in a kind of figural sense, something being present without being present still or anymore.

Finally, a last consideration on language and translation: both in Spanish (or French) and English, “(un) presente”, “(a) present” means both a gift and the present time. This correspondence is worth to be considered through the length of this paper as a *basso continuo*, as the impossible-possible correspondence of the gift with its giving.

Two questions are by now already mentioned that need a first exposition: the question of place and the question of giving, that is, also, the question of the gift (“donner” relates to donation, in a genealogy that we could trace at least to Marcel Mauss *Essai sur le don*). What is of interest here, from the point of view of architecture, is to explore this very concept of *donner-lieu*, of giving place, trying to determinate what is really given and what architecture gives by itself (if something), and where. From this point a parallel exploration of the role space takes in this operation could be traced: one that shows how space is transformed from a kind of transcendental preexistence to a closed engagement with which appears or what is given, from space to place, and how it affects architecture or is affected by architecture.

It must be clear now, this set of interrogations only tries to fix some area of study, tries to isolate some main concerns. In some ways is just the idea of questioning what is at stake, *la cuestión*: here the question of the gift. Hope my writing (and my voice) was enough gifted to meander through it... In any case, what will follow are not the answers to those questions, but the reconsideration or the deconstruction of those precise sentences. Nor its elucidation, but its (*mis*)appropriation.

2

What is really given “in space” when we say “giving place”? Could we, for instance, say “delivering place”? “Leading” (to) (a) place? What is understood then? A giving birth? From where and from who? Third gender, maybe? And most important, even: What is given, then, in architecture? A gift? The gift of architecture? An architectural gift? Gift as, precisely, “gift” (“donnation”)? Nor that architecture was given as a gift (which of course it is, although in some un-straightforward and circuitous ways), but architecture as that which sets any conditions, or pre-conditions (though unconditioned ones) that could allow spaces to be places, precisely re-shaping them into the form of an opening, an opening to possibilities, an opening to the be-coming, an opening to the absolutely unexpected (“l’avenir”). In some ways, the gift that architecture is, if something, the setting up of an *opening* (an unconditioned one), the clearing of a place; never its *closure*. Architecture, in the very spacing of its gift, in its being a kind of “third gender/imprint giver” (of course Plato’s *chorā* resonates here, true) sets the very possibility for the unexpected to happen. In fact, *gift* is also the *unexpected*, is some-thing that couldn’t be recognized as such without twisting its very phenomenological conditions of appearance.

What is to give, then, to give a gift (“don”)? What donation means, not only in phenomenological jargon? Both the act and the object, *donation* and *don*, an object that is given without a “real” subject, beyond any transcendental *ego* that could configure it, without any sub-*iectum* (where nothing stands behind or besides, without any foreseen deepness), without any rest supposed to remain (but nevertheless resting), the (true) gift disjoints in multiple ways our common assumption of what giving is.

In Jean-Luc Marion’s formulation, (*open quotation*) “The intimate relation between reduction and donation defines the principle of phenomenology. What appears is what is given, so to say, what appears without any reservation or any rest, what “ad-vene” (*sorry not having a good translation for that*) and then what comes and

imposes itself as such, not as an appearance or the representative of an in-itself absent or disguised, but as itself in person and flesh”¹⁴ (*close quotation*).

So, in his interpretation of donation (and in its intimate relation with reduction, the “third reduction” as Marion calls it), Marion assumes that in phenomenological donation the phenomenon gives itself and by itself in its totality, without any rest, because otherwise it will remain “the other of being”¹⁵: without any rest because in donation there is no constitution of the phenomenon from the outside of a transcendental *ego* but through the itself of the phenomenon. (The question of the rest is nevertheless much more complicated, as for example is developed by Jacques Derrida in *Feu le Cendre*, see references). This assertion, in turns, leads Marion to the assumption of the certainty of the experience in which “the something” is given, given precisely the very certainty of the experience of donation, which in fact precedes any phenomenological reduction (at least from his point of view). Donation, in Marion’s reading, is equivalent to the phenomenon itself as proposed by Husserl, in its two faced structure: that of the appearing (to the conscience side) and that of what appears (to the things side)¹⁶.

From this point Marion adds: (*open quotation*) “We think it is established that the folding of the phenomenon, as is unfolded in its appearing, is equivalent to the folding of donation, in the way it holds in donation what is given”¹⁷ (*close quotation*). But, as he continues on, soon appear clearly the problems that arise with this phenomenalization of what is given, of what is given in itself *and* by itself. Because we can’t reduce this donation in itself to something operated by any transcendental ego as is said, one that then could transform phenomenon into objects and that in this operation erases any rest.

What is given in donation fixes by itself its own conditions of manifestation; any *ego* is then bereft of any transcendental claim.¹⁸ And now, from this last statement, we could recognize the very condition of donation, that which interests me the most: its being event.

3

So, we could now ask ourselves where we could find some phenomenon that in its presentation not only preserves the track of its original donation, but in fact opens a path to this original (*it*)*self*. Marion’s answer (and mine at some extent) is that this possibility must be tracked down to the phenomenon of the type that the event is, so establishing by now the intimate relationship between donation and event that we are pursuing in this paper.

Event never results of any production, is never presented as a product, predicted and provided (Marion

¹⁴ “La íntima implicación entre la reducción y la donación define entonces el principio de la fenomenología. Lo que aparece se da, es decir, que aparece sin reservas ni resto, ad-viene por ende, llega y se impone como tal, no como la apariencia o el representante de un en-sí ausente o disimulado, sino como ello mismo en persona y carne”.

Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica* (Buenos Aires: Jorge Baudino/Unsam, 2005), 48. Translated by the author.

¹⁵ Ibid., 48.

¹⁶ Ibid., 50.

¹⁷ “[...] consideramos establecido que el pliegue del fenómeno, tal como se despliega en el aparecer, equivale al pliegue de la donación, tal como él guarda en ella lo dado.”

Ibid., 50.

¹⁸ See Ibid., 92.

says), nor is any possibility of its repetition according to its causes (which could then be replicated) given. Event demands surprise, ex-position, opening to the un-anticipatable; if the *event* could in fact exist it could never be programmed, said beforehand, decided¹⁹. Event, in Derridian words now, is some *possibility of the impossible*. Event couldn't wait and couldn't really be waited for, because what will be expected is the unexpected, the absolutely unexpected. Which of course, makes no sense.

Event gives itself: is given in the form of true donation, opens up a space of/for donation to appear. So, when I say that architecture “da lugar” (gives place), I intend to say: the place, the “lugar” will appear in the form of the event, if in fact appears at all (because, as said, event is the totally unexpected). The event of place donates itself as real event, building architecture in the form of its host (which of course points to the closely related trilogy: guest/ghost/*geist*), presenting architecture in the very act of its *delivering* place (and then, also, phenomenizing open, geometrical, Cartesian space). Nor that architecture exists beforehand acting as frame for the event, one that could set the conditions of possibility for the event to appear (in the form of donation without rest and against a Kantian background), nor that this giving place precisely builds a place where, lately, the phenomenon of event could appear. But architecture as the very phenomenon of *its* donation *as* place.

Otherwise, some could be objected: architecture, caught in the dense net of its own language, standing before us as a building, re-sisting us as a construction (also of meaning), needs to be thought as a kind of generality, needs to be understood through certain iterability: a repeatability that allows for its recognition (and for its function), which seems to be at odds with the absolute singularity of the event. But this is no real objection, since we are not dealing with architecture as a freestanding phenomenon that appears in the form of an unsaturated object to an *ego*, we are not dealing with architecture as a mere technical or technological object that is there only to be used, in the transparent form of a tool. We are confronted with architecture in its saturated presence and in its constitutive undecidability, and that means that, for saying the least, architecture introduces a constitutive variation in its repetition: iteration here means impossible repetition of the equal.

Absolute event tears apart the tissue of history, the weft and warp of the ordinary in which, nevertheless, rests the very possibility of its apparition. Architecture, then, “real” architecture, when is given as “don” of place, really performs this ruination of the textile texture of history: because architecture happens to the singularity of any of us, besides or transcending its more broad standing as object in front of us (con-fronting us). Architecture as the event of place giving itself as itself, as real event, as the phenomenon that disrupts any of our certainties, traverses the being not as an standing object (pre-visible) in its phenomenality, nor is presented (given) as a pure singularity, as itself and from itself, far beyond any object-subject distinction.

Place as event, architecture as this “dar lugar” (and not as the place where this “dar lugar” happens), if in fact is possible, is given in the form of the trace of its very donation. And that is singular (or rather singular-plural), the absolute singularity which couldn't be apprehended through the common thought of phenomenon as object presentation.

In some ways, architecture becomes theatrical when imposes itself as the singularity of event. Not theater

¹⁹ See Jacques Derrida, *Dire l'événement, est-ce possible?* (Paris : Éditions L'Harmattan, 2001).

as building, not theater as a prior existing text, not even theater as performance or staging or community gathering. But theater as *advent* (in some medieval and “theological” meaning), as the “now” that testifies the singularity of event, as the weaving and interlocking of weft and warp of the text(ile) tissue of the world. As the absolute here and now of re-presentation beyond any re-presentation, as that which for itself and by itself “puts us in stage in its giving to us”²⁰.

4

As said, the gift, the “don” can never be in the present, can never be present (being nevertheless a “present” as gift) in present: it never re-presents nothing, but somehow appears in the form of the specter, in the disjointed time of the ghost. What rests of donation in architecture, as architecture, if any? Maybe only the faded image of a time to come in the form of a specter. Event then leaves a trace in the figure of the *revenant*, of the specter that re-turns without being ever present (in some time before). But nevertheless “something” is given in (this) donation, and most important, some of which it is given remains, leaves a shadow, imposes itself as ruin and ash, disseminates itself as the ever fleeing of the trace (questioning any assumed given relationship between signifier and signification).

We could then say (although taking every possible precaution): architecture happens to be the quasi-transcendental condition of possibility of any giving (as *donation*), but also in turns architecture as singularity and event leaves always a trace (from which is donated) in a disjointed time (operated by the specter). A track and an imprint that, nevertheless continuously erased, always subsist as the ash of a never existing fire, as track and imprint, returning always but never having been present as such.

The gift, never present as such, precedes (and exceeds) any interchange, any dialectic, any metaphysics of presence, even any phenomenization that comes not from itself. What appears as the consequence of some “dar lugar”, in the form of the gift, is nevertheless something that precisely is not present, something that couldn’t be foreseen, some unexpected and unplanned, maybe something radically other (Other) in the form of the ad-vent. What is given as gift in architecture pertains to a pre-ontological order, which is the same that saying that is not of the order of Being, or at least of the Being as present, of the being (a) being. What is donated in architecture, what makes appear architecture as architecture, what makes truly architecture to appear is, then, never delivered as such, never made present in any present.

Architecture, in its “dar lugar”, as (the) giving place, could never be fully present.

This conclusion, of course seems a little bit paradoxical, because always architecture has been understood as the very example of duration, from its metaphorical use (foundation, solid walls and so on) to even the well known Goethe’s definition of architecture as “frozen music”. But nevertheless, it is “true”.

Architecture as “dar lugar” demands, also, some kind of waiting, not necessary a hoping, but some a-waiting of time to come, of be-coming, that will appear in the gift as the unexpected (and that, doing so, performs a certain disjoint of time and space). An a-waiting that even implies some violence: the coming of what is (not)

²⁰ Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, op. cit., 79.

awaited irrupts with force, in a hurry, annihilates in fact any possible way of the waiting, any real hope, any relieve in hope, because, What could really appear? Good or bad? Possible or not? Terrifying or relieving? What can appear when there is no horizon of waiting? What appears, if does so, is the totally unforeseen. And it imposes itself through force, through the force of law (if I could put it in those terms) coming from a total illegality (or a-legality). No answer to the gift could be established or prepared beforehand, no architecture could stand unshaken to the giving itself of the “don”.

Finally: “L’arrivant” (the comer), that or who which presents itself as what comes in the event, sometimes adopts the form of the sinister, the uncanny. The comer, the totally unexpected one that arrives in the gift as the result of this “dar lugar” of architecture bears the signature of the guest, but not only. In fact it overflows the figure of the guest as the one who is invited, and then a-awaited, foreseen. A *visitor* (more than a guest, an invited one by himself, like the angel of Annunciation) irrupts as the one who I’m not ready to receive (who that is not invited, prefigured, even desired) but that nevertheless demands to be received, as a kind of categorical imperative. Architecture, in its phenomenalization as event must adopt, also, the form of the unconditional host: must be performed itself in the form of hospitality. Of unending hospitality, in fact, because the amphitryon must be prepared to shelter this totally unexpected comer (“l’arrivant”)²¹, or must prepare itself to do so in the very act of receiving. Hospitality is not hospitality, in fact, if it is not unconditional, if it is not open to the unknown, to the unforeseen guest that appears as event (in architecture) and imposes itself.

From the spatial point of view, “l’arrivant” as the one who appears in/as the event always comes from the high, falls upon rather than comes from a distant horizon. And this imposes a necessary vertical condition on architecture. The event, as said, happens suddenly because is the totally unexpected: falls upon us from the vertical, from the direction where I could not see it beforehand. Its approach couldn’t be horizontal because it is at odds with any horizon, with the very condition of any possible anticipation, both a horizon of waiting and phenomenalization and a physical horizon: I can’t see the event coming from far away; I cannot feel its presence in any horizon of a-waiting, so it demands an absolute verticality.

5

Though I’m not going to deliver some fixed final conclusions, and I’m afraid is late by now, I **do** want to reaffirm one last sentence:

“Dar lugar”: “*donner lieu*”: letting space for the event to appear.

Synonym: Architecture.

²¹ For an introduction to “l’arrivant” see Jacques Derrida, *Dire l’événement, est-ce possible*, op. cit., 94. For a more extended discussion see for example Jacques Derrida, *Apories*. Mourir—s’attendre aux « limites de la vérité » (Paris : Galilée, 1996).

References:

Derrida, Jacques (1987). *Feu le Cendre*. Paris : Des Femmes- Antoinette Fouque.

—(1991) *Donner le temps I. La fausse monnaie*. Paris : Galilée.

— (1996) *Apories. Mourir—s’attendre aux « limites de la vérité »*. Paris : Galilée.

—(2001) *Dire l’événement, est-ce possible?* Paris : Éditions L’Harmattan.

Marion, Jean-Luc (1996). *La croisée du visible*. Paris: PUF.

—(2005) *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baudino/Unsam.

—(2005) *Étant donné*. Paris : PUF.

Mauss, Marcel (2007). *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*. Paris : PUF.

Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre / Derrida, Sloterdijk

Leónides Fidalgo Benayas
PTUN Jubilado de la Uva

RESUMEN

Interpreto *Ser y Tiempo* y *Carta sobre el "humanismo"* de Heidegger, y *El ser y la nada* y *El existencialismo es un humanismo* de Sartre, como el intento de responder a la cuarta pregunta kantiana *¿qué es el hombre?* Mediante el empleo de la fenomenología husserliana, Heidegger intenta ofrecer la primera ontología del hombre de toda la historia de la filosofía. Sartre sigue sus huellas, y ambos, con discrepancias, han elaborado una ontología fenomenológica del hombre, completa y acabada, frente a la incompleta e inacabada ontología del ser en general. Heidegger llama "destrucción fenomenológica de la historia de la ontología" a la inversión del orden de jerarquización de "ser y tiempo". Pues bien, Derrida hace consistir el núcleo de su teoría de la "deconstrucción" en la inversión del orden de jerarquización de términos emparejados. De este modo, Derrida, que ha recibido la influencia de Heidegger, proyecta luz retrospectivamente sobre la "destrucción" heideggeriana. Esta se manifiesta no sólo en la inversión del orden de jerarquización de "ser y tiempo" en "tiempo y ser", (la cuestión de la segunda parte de *Sein und Zeit*), sino también en la inversión del orden de jerarquización de "hombre y ser" en "ser y hombre", que se produce por la llamada "Kehre" o giro del pensamiento de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*. El opúsculo de Sloterdijk, "Normas para el parque humano. Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger" lo interpreto como un esbozo de ontología del hombre, derivada de la deconstrucción, por negación, del "antibiologismo" y de la sacralidad del hombre, presentes en Heidegger y, de distinto modo, en Sartre.

PALABRAS CLAVE:

ontología, hombre, deconstrucción ...

ABSTRACT

I interpret "Being and Time" and "Letter on Humanism" by Heidegger and "Being and Nothing" and "Existentialism is a Humanism" by Sartre, as an attempt to response Kant's fourth question "What is man?" By means of the use of the Husserlian phenomenology, Heidegger tries to offer the first Ontology of Man over the whole history of Philosophy. Sartre follows his directions, and both, with discrepancies, have elaborated a phenomenological ontology about man, completed and finished, versus the uncompleted and unfinished ontology about the Being in general. Heidegger calls "phenomenological destruction of the ontology history" to the inversion of the order of hierarchization of "Being and Time". So, Derrida makes the centre of his theory of "The Deconstruction" of the inversion of the order of hierarchization of paired terms. Thereby, Derrida, who has received Heidegger's influence, projects light retrospectively over the Heideggerian destruction. This is shown, not only on the inversion of hierarchization order of "Being and Time" on "Time and Being", (the question of the second part of "Sein und Zeit"), but also on the inversion of hierarchization order of "Man and Being" on "Being and Man", which is produced by what is called "Kehre" or turn of Heidegger's thought in "Letter on Humanism". I interpret Sloterdijk's opuscul "Rules for the Human Zoo", which is a response to Heidegger's "Letter on Humanism", as an outline of man's ontology, derived from the deconstruction, as the antithesis of "antibiologism" and man's sacredness, both present in Heidegger and in a different way in Sartre.

KEYWORDS

Ontology, man, deconstruction ...

Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre / Derrida, Sloterdijk

Leónides Fidalgo Benayas
PTUN Jubilado de la Uva

Introducción

El opúsculo *Normas para el parque humano* de Peter Sloterdijk se subtitula *Una respuesta a la 'Carta sobre el Humanismo' de Heidegger*¹. Tiene su origen en una conferencia que Sloterdijk pronunció en julio de 1999, con ocasión del Simposio Internacional *Más allá del Ser / Filosofía después de Heidegger*, (*Jenseits des Seins / Exodus from Being / Philosophie nach Heidegger*), celebrado en el Castillo de Elmau, Baviera, sobre “La filosofía en el final de siglo”. Este discurso había sido pronunciado por el autor “el 15 de junio de 1997 en Basilea como contribución a un ciclo sobre la actualidad del humanismo”,² y fue publicado en *Die Zeit* el 10 de septiembre de 1999.

Presento a este autor -centrándome particularmente en este escrito-, como un filósofo inserto en la temática de la **ontología del hombre**, núcleo de las filosofías de Heidegger y Sartre. Esta inserción se comprende mejor si se contemplan las tesis antropológicas de *Normas para el parque humano*... como el resultado de la aplicación por Sloterdijk de una “deconstrucción” de tipo heideggeriano y derridaiano a las ontologías del hombre del propio Heidegger e indirectamente de Sartre.

A) ONTOLOGÍA DEL HOMBRE

Las dos obras más representativas de la Filosofía existencial: *El Ser y el Tiempo* de Heidegger, publicado en 1927, y *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica* de J. P. Sartre, publicado en 1943, consisten, en gran medida, en la aplicación del método fenomenológico de Husserl a la definición del hombre. Se podría decir que son un intento de respuesta a la cuarta pregunta kantiana: *¿qué es el hombre?*

También en torno a la cuestión de la esencia del hombre gira la conferencia sartreana, *El existencialismo es un humanismo* de 1945, y la famosa *Carta sobre el "Humanismo"* de Heidegger, de 1946, a la que P. Sloterdijk “responde” en el mencionado opúsculo.

Ha sido un tópico de la historiografía de décadas pasadas resaltar la relación de filiación de estas filosofías de la existencia con la de Kierkegaard, que había puesto en el centro de reflexión al individuo existente frente a la

¹ Sloterdijk, Peter, (2000), *Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger*, trad. y prólogo de T. Rocha Barco, Madrid. Ediciones Siruela.

² Ibid. p. 89.

preponderancia que en Hegel tenía el Espíritu Absoluto. De este modo, el momento kierkegaardiano de la Filosofía existencial –*la cuestión de la existencia*– ha estado eclipsando el otro elemento procedente de la Fenomenología de Husserl, a saber, *la cuestión de la esencia*.

Fue Heidegger el que, aceptando la definición kierkegardiana del hombre como *existencia*, aplica el método fenomenológico husserliano a la *intuición y descripción de la esencia de la existencia*, realizando así la síntesis de Kierkegaard y Husserl.

I. Husserl: Definición de la Fenomenología.³

La Fenomenología de Husserl puede definirse como el método de la intuición y descripción de esencias. A las esencias se accede por la reducción eidética, que consiste en el tránsito de la intuición empírica de hechos a la intuición eidética de esencias. Esta concepción de la fenomenología constituye la primera etapa del pensamiento de Husserl. Es la etapa de la fenomenología eidética. Mediante ella es posible practicar, en actitud natural, la descripción eidética o descripción de esencias, tanto "formales", como de la naturaleza y de la conciencia. De esta manera, la fenomenología se presenta como una ciencia de esencias y no de hechos, al modo de las ciencias empíricas.⁴

Pero la fenomenología de Husserl, en un segundo momento, se transforma en un idealismo trascendental. Se puede definir éste como el resultado del tránsito de la actitud natural a la actitud fenomenológica, mediante la epojé y la reducción fenomenológicas trascendentales. Por la epojé fenomenológica trascendental se produce la desconexión de la posición del mundo como existente. Así se hace posible la reducción fenomenológica trascendental consistente en la reconducción a la subjetividad trascendental o conciencia absoluta, que Husserl denomina *esfera trascendental del ser de orígenes absolutos*.⁵ Pues bien, la esencia de la esfera trascendental del ser, la esencia de la conciencia absoluta y de sus vivencias puede ser intuita y descrita mediante la práctica de la fenomenología eidética. De este modo, por el entrelazamiento de la actitud eidética y de la actitud fenomenológica trascendental, la fenomenología husserliana se puede definir como *ciencia de la esencia de la conciencia*.

Husserl concibe su fenomenología como "el secreto anhelo de toda la filosofía moderna"⁶ y pretende haber llegado más allá que Kant, porque habría conseguido convertir la subjetividad trascendental en objeto de intuición y descripción eidéticas. En este sentido, la fenomenología trascendental no es, en esencia, ciencia de la posibilidad de la ciencia, al modo del idealismo trascendental kantiano y del neokantismo. Es primordialmente ciencia de la esencia de la conciencia, y únicamente en cuanto fenomenología aplicada es también ciencia de la posibilidad de la

³ Para importantes aspectos de esta brevisima sinopsis me inspiro en -San Martín, Javier, (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED.

⁴ Husserl, Edmund, (1962), (1913), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, México, F.C.E., Sección primera: *Las esencias y el conocimiento de ellas*, Cap. I, *Hechos y esencias*, pp. 17-45, particularmente § 7 *Ciencias de hechos y ciencias de esencias*, pp. 27-29.

⁵ Ibid. p 130 y el título de la 5ª *Meditación cartesiana* citado *infra* en la nota 28.

⁶ Ibid. p. 142.

ciencia, como el kantismo.⁷

Esta fenomenología es ya en sí misma un gigantesco esfuerzo de reflexión sobre el hombre. Hace posible una psicología eidética de la conciencia empírica y en cuanto fenomenología trascendental eidética pretende ser intuición y descripción de la esencia de la conciencia trascendental.

II El giro ontológico y hermenéutico de la fenomenología husserliana en Heidegger

Heidegger en *El Ser y el Tiempo* opera una doble transformación, ontológica y hermenéutica, de la fenomenología de Husserl. La *Introducción* de esta obra contiene las grandes intuiciones iniciales del autor, e incluso en ella insinuó algunas de las principales tesis de lo que proyectaba decir en su nunca escrita “segunda parte”, o más precisamente, en la *Tercera Sección* de la *Primera* parte, que tituló *El tiempo y el ser*, y en la *Segunda Parte* propiamente tal.⁸ En el § 7 de esta *Introducción* titulado *El método fenomenológico de la investigación* ofrece una **triple definición** de *fenomenología*:

1ª) En **sentido formal** “*fenomenología*” significa *permitir ver lo que se muestra por sí mismo*.⁹

2ª) Por el **contenido** la fenomenología es **ontología**, y la define como *ciencia del ser de los entes*.¹⁰

3ª) Por el **método**, la fenomenología, en cuanto ontología del hombre o ciencia del ser del hombre, es **interpretación**, porque *el sentido de la descripción fenomenológica del Dasein*¹¹ *es el de la interpretación (Auslegung)*.¹²

A continuación explico cada una de estas definiciones.

1ª) Que fenomenología quiere decir *permitir ver lo que se muestra* se debe a que, según Heidegger, *lógos* significa *permitir ver algo (phainesthai)*, y “*phainómenon*” significa *lo que se muestra por sí mismo, lo patente*.¹³

De este modo, “la expresión ‘*fenomenología*’ puede formularse en griego así: *légein tà phainómena*”. Y como “*légein* quiere decir *apophainesthai*”: permitir ver, la expresión “*fenomenología*” *equivale a la expresión apophainesthai tà phainómena*, que significa *permitir ver lo que se muestra*.¹⁴

2ª) Ahora bien, por el contenido, la fenomenología es ontología o ciencia del ser de los entes, porque para la fenomenología, el fenómeno, o aquello que se muestra, es “el ser de los entes” y “su sentido”.¹⁵ Por tanto, la ontología del hombre será ciencia del ser de este ente y del sentido de su ser.

3ª) Y por último, la descripción fenomenológica del ser del hombre es *interpretación* porque “el *logos* de la fenomenología del ‘ser ahí’ (Dasein, hombre,) tiene el carácter del *hermēneuein*”. Por este *hermēneuein*, en la

⁷ Para esta interpretación me apoyo en Paul Ricoeur, que a su vez sigue las huellas de E. Fink, en la *Introducción* a su traducción de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (1950), (1913), Haag, Martinus Nijhoff. Cf. Husserl, (1950), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Éditions Gallimard, *Introduction*, pp. XIII-XIV, pp. XXVII-XXX y § 62, p.202, nota 1.

⁸ Heidegger, Martin, (1962), (1927), *El Ser y el Tiempo*, trad. de J. Gaos, México, F.C.E., § 8 *Plan del tratado*, p. 50.

⁹ Ibid. p.45.

¹⁰ Ibid. p. 48.

¹¹ Aquí traduzco “Dasein” por “hombre”. Ver *infra*, particularmente IV

¹² Ibid. p. 48.

¹³ Ibid. p 43 y p. 39.

¹⁴ Ibid. p. 45.

¹⁵ Ibid. p. 46.

comprensión del ser en general que es inherente al hombre, "se le dan a conocer" el sentido del ser de su peculiar ser y sus estructuras fundamentales.¹⁶ En otros términos, el fenómeno, lo que se manifiesta del hombre, lo que el *lógos* de "fenomenología" permite ver del ser del hombre, es que "la comprensión del ser es ella misma una 'determinación de ser' del 'ser ahí' (Dasein)". Permite ver que "lo ónticamente señalado del 'ser ahí' reside en que éste *es* ontológico".¹⁷ Dicho de otro modo aun: la fenomenología, en cuanto ontología del hombre, es hermenéutica porque permite ver que el ser del hombre es tener comprensión del ser.

III Heidegger: fenomenología de la esencia de la existencia.

A efectos de claridad expositiva y como propuesta interpretativa, distingo tres momentos, estratos, dimensiones o aspectos en la definición heideggeriana del hombre, o si se quiere, **tres definiciones** inextricablemente unidas. Son las siguientes:

1ª) El ser (o "esencia") del hombre es la existencia.

2ª) El ser (o "esencia") del hombre es la cura, el cuidado, (die Sorge), y la temporalidad es el sentido de su ser.

3ª) El ser (o "esencia") del hombre es tener comprensión del ser. El hombre es un ente que tiene comprensión del ser.

Veamos brevemente cada uno de esos momentos:

1ª) Definición: El ser (o "esencia") del hombre es la existencia.

Como ya señalé, se puede decir tópicamente que Heidegger opera la síntesis de Kierkegaard y Husserl. Conforme al momento kierkegardiano, concibe al hombre como existencia individual, o en otros términos, como un ente cuya esencia es la existencia, por cuanto que, dicho tautológica y pleonásticamente, es el único ente que existe en el sentido en el que existe el hombre (y no la roca, la planta o el animal). Que la esencia o el ser del hombre es la existencia lo expresa en tres fórmulas lapidarias en *Ser y Tiempo*: "... la 'sustancia' del hombre no es el espíritu como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*".¹⁸ ("... die 'Substanz' des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern *Existenz*.").¹⁹ También escribe: "La 'esencia' del 'ser ahí' está en su *existencia*".²⁰ ("Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner *Existenz*").²¹ Estas fórmulas las recuerda hacia el final del § 43 mediante otra más sintética: "la *sustancia del hombre es la existencia*."²² ("Die *Substanz des Menschen ist die Existenz*").²³ Y en la *Carta sobre el "Humanismo"*, obra representativa del llamado "segundo Heidegger", afirma:

¹⁶ Ibid. p. 48.

¹⁷ Ibid. p. 22.

¹⁸ Ibid. p. 133.

¹⁹ Heidegger, Martin, (1977), (1927), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, § 25 p. 157.

²⁰ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. § 9, p. 54.

²¹ *Sein und Zeit*, op. cit. § 9, p. 56.

²² *El Ser y el Tiempo*, op. cit. § 43, p. 233.

²³ *Sein und Zeit*, op. cit. § 43, p. 281.

“Aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la ‘esencia’ del hombre, reside en su ex-sistencia”.²⁴ (Das, was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das ‘Wesen’ des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz”).²⁵ Ser existencia no es meramente ser autoconciencia, sino que es ser un ente relativamente a sí mismo, un ente al que le incumbe su ser, ser que es en cada caso mío.²⁶ Ser existencia es ser un ente que ha de resolver la cuestión de su existencia existiendo.²⁷ Y el hombre, por ser *existencia*, no es ni instrumento, ni objeto, es decir, no es un ente cuya forma de ser sea la de “ser a la mano” (Zuhandenheit), ni un ente cuya forma de ser sea la de “ser ante los ojos”, (Vorhandenheit). Por su parte, la **fenomenología husserliana** se hace presente en Heidegger en su doble dimensión. En cuanto **fenomenología eidética** hace posible una descripción de la esencia de la existencia. En cuanto **fenomenología trascendental** permite concebir al hombre como realización o “encarnación” de la subjetividad trascendental husserliana. En este sentido, el propio Husserl, al final de su vida, pasa a concebir “la esfera trascendental del ser como intersubjetividad monadológica”,²⁸ es decir, como realizada en los seres humanos individuales. Ahora bien, gracias a la transformación ontológica de la fenomenología husserliana, que es ciencia de esencias y no de hechos, Heidegger cree posible elaborar una ontología del ser o ‘esencia’ de este existente individual y trascendental. A esta ontología la denomina ontología fundamental. Y por tratarse de un ente que es existencia, esta ontología cobra la forma de una *analítica existencial*, o lo que es lo mismo, de una analítica de la ‘existencialidad’ de la existencia.²⁹ La ontología heideggeriana del hombre es ontología porque es ciencia del ser del hombre. Y es ontología fundamental porque el Dasein, el hombre, en cuanto figura de la subjetividad trascendental husserliana, es, al modo del Cogito cartesiano, fundamentum inconcussum. La ontología fundamental es fundamental porque su objeto, el hombre, es el ente fundamental. Y lo es, porque la capacidad de comprensión del ser, que posee, lo convierte en la condición de posibilidad de la ontología.

2ª) Definición: el ser (o “esencia”) del hombre es la cura, el cuidado (die Sorge). Y la temporalidad es el sentido de su ser.

Por ser *existencia*, la constitución del ser del hombre, los caracteres de ser que lo constituyen, no pueden denominarse categorías sino existenciales (o existenciales), y estos existenciales nunca pueden tener el mismo significado que las categorías que se dicen, acusan o predicen de entes que no son el hombre. La respuesta a la pregunta *qué es el hombre o la definición del hombre* se consigue mediante la exposición del sistema de existenciales que constituyen los rasgos esenciales del ser del hombre, y que sólo el método fenomenológico

²⁴ Carta sobre el “Humanismo”, (2000), (1946), en -Heidegger, Martin, *Hitos*, trad. de H.Cortés/A.Leyte, Madrid, Alianza Editorial, p. 268.

²⁵ Brief über den “Humanismus”, (1946), en -Heidegger, Martin, *Wegmarken*, (1976), Frankfurt am

Main, Vittorio Klostermann, p. 325.

²⁶ *El Ser y el Tiempo*, op.cit. pp. 54-55.

²⁷ Ibid. p. 22.

²⁸ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, (1985), (1929), trad. de J. Gaos y M. García-Baró, Madrid, F.C.E., p.147, *Meditación Quinta: En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica*. En alemán: -Husserl, Edmund, (1963), *Cartesiansche Meditationen und pariser Vorträge*, Haag, Martinus Nijhoff, p. 121, *V. Meditation. Enthüllung der tanszendentalen Seinssphäre als monadologische Intersubjektivität*.

²⁹ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. pp. 22-23.

permite intuir y describir.

Los "existenciaristas" y su sistemática son bien conocidos:

"**Ser en el mundo**" es el existenciarista más general. Se analiza como **ser junto a** otros entes que no tienen la forma de ser del hombre; **ser con** otros hombres y **ser sí mismo**.

El análisis del "**ser en**" distingue a su vez otros tres existenciaristas:

El **encontrarse o la disposición afectiva**, por la que el hombre se descubre como facticidad, como existiendo ya y teniendo que existir, como arrojado a la existencia y derelicto.

El **comprender**, por el que el hombre se descubre como poder ser, como proyecto.

Y **el habla**, que articula, expresa y comunica el encontrarse y el comprender.

Pero lo que constituye el **ser o esencia del hombre** es la **cura o cuidado** (Sorge). **Este existenciarista unifica el encontrarse, el comprender y el habla**. Define la **cura o el cuidado** como "**pre-ser-se-[ser-]ya-en** (el mundo) como **ser-cabe** (los entes que hacen frente dentro del mundo)".³⁰

El '**pre-ser-se**' se relaciona con la comprensión de las propias posibilidades o con el carácter de proyecto del hombre, y hace referencia al **futuro**. El '**ser-ya**' se relaciona con la facticidad del encontrarse existiendo ya, y hace referencia al **pasado**. Y el **ser-junto** a lo que nos rodea hace referencia al **presente**. De este modo, la **temporalidad** se manifiesta como **el sentido ontológico de la cura o cuidado, que es el ser del hombre**.

El resultado de la analítica existenciarista u ontología fundamental del ente fundamental es la siguiente definición de hombre: **El ser del hombre es la cura, el cuidado, (die Sorge), y la temporalidad es el sentido de su ser**. O dicho en otro orden: **La temporalidad es el sentido del ser del hombre, ser que es la cura**.

En el § 5 de la *Introducción* de *Ser y Tiempo* insinuó la que habría sido la tesis central de la no escrita *Tercera Sección* de la *Primera Parte* titulada *El tiempo y el ser*, a saber: que de modo análogo a como la **temporalidad** (Zeitlichkeit) es el sentido del ser del hombre (Dasein), la **temporalidad** (Temporalität) sería el sentido del ser.³¹

Raíces grecorromanas del concepto heideggeriano de "Sorge":

Consideraciones terminológicas y dos ejemplos literarios.

Decir que el hombre es *Sorge*, en alemán, *cura*, en latín y en español, *cuidado* (o "preocupación"), en español, (y que el tiempo es el sentido de su ser), constituye el núcleo de la ontología del hombre de Heidegger. Unas reflexiones sobre el significado de las palabras definitorias del ser del hombre pueden ayudar a comprender mejor esta ontología. **Heidegger** utiliza los recursos del alemán para significar que el hombre es *Sorge*, distinguiendo si la preocupación se refiere a las cosas del mundo (Besorgen: ocupación, cuidado de las cosas), o si se refiere a los otros hombres, (Fürsorge, solicitud, preocupación por los otros), mientras que considera tautológica la expresión "Selbstsorge". **José Gaos** traduce "**Sorge**" por "**cura**" y ha intentado reproducir los matices del alemán mediante el sustantivo "cura" y los verbos "curarse de", "procurar por", etc. El término "Cura" en latín es muy rico en

³⁰ Ibid. p. 213.

³¹ Ibid. p. 29.

significaciones, e incluso designaba una especie de deidad como después veremos. **J.E. Rivera** en su traducción de *Ser y Tiempo* traduce “Sorge” por “cuidado”.³² **Las palabras romances “cuidar” y “cuidado” proceden de las palabras latinas “cogitare”, y “cogitatum”,** que todos sabemos que significan **pensar y pensamiento,** respectivamente.³³ Por tanto, **etimológicamente, cuidar es pensar y cuidado es pensamiento.** (En este sentido etimológico, decir que el hombre es cuidado sería decir que es pensamiento, res cogitans).

Por otro lado, Foucault, en su *Historia de la sexualidad*, y particularmente en el tomo 2 titulado *El uso de los placeres*, muestra que ya existían en la **lengua griega** los términos y conceptos relativos al cuidado, cura o preocupación. Son, sobre todo, *epiméleia* y *epimélein*, con el significado de cuidado de sí mismo o de otro.³⁴ Se podría afirmar que tal vez Grecia haya sido la fuente de inspiración de la concepción heideggeriana de la esencia del hombre como Sorge, *cura o cuidado*. Pero no sólo Grecia, sino que también Roma habría podido ser fuente de inspiración, como lo sugiere el ejemplo literario latino aducido por el propio Heidegger. Este ejemplo podría además avalar la traducción de *Sorge* por *cura* que realiza J. Gaos, mientras que el segundo ejemplo, propuesto por mí, ayuda a comprender mejor la traducción de *Sorge* por *cuidado* que realiza J. E. Ribera.

Según Heidegger, el hombre ha tenido comprensión preontológica de su ser como *Sorge, cura o cuidado*. De esta autointerpretación es un testimonio privilegiado la fábula sobre “**Cura**” de la que dice haber tenido información “gracias al artículo de K. Burdach” titulado *Faust und die Sorge*, en el que este autor – según Heidegger – “muestra que Goethe tomó de Herder y refundió para la segunda parte de su *Fausto* la fábula de Cura, transmitida como la fábula 220 de Higino”.³⁵

1º La Fábula sobre CURA.

. La fábula dice así: “Una vez llega Cura a un río y ve terrones de arcilla”. Cavilando, coge un trozo, comienza a modelarlo, y le da forma. Se acerca Júpiter y Cura le pide que infunda espíritu (spiritus) al trozo de arcilla modelado. Júpiter se lo infunde. Pero Cura y Júpiter litigan entre sí porque los dos quieren ponerle su nombre a la obra. Además, interviene la Tierra (Tellus) para pedir que le pongan el suyo, por haberle dado un trozo de su cuerpo. Entonces los litigantes escogen como juez a Saturno. Y Saturno sentencia de la siguiente manera: Que Júpiter, por haberle dado el espíritu, reciba su espíritu cuando muera. Que la Tierra, por haberle dado el cuerpo, reciba su cuerpo. En cuanto a Cura, por haberle dado forma, que Cura lo posea mientras viva, (“Cura... teneat quamdiu vixerit”). Y respecto al nombre, causa del litigio, que se llame “homo”, por estar hecho de “*humus*”, tierra.³⁶

Me limito a hacer reparar en que el dios que sentencia es Saturno, dios del tiempo. Y que la fábula enseña que la preocupación, la inquietud, la Cura, nos dominará y será nuestra dueña durante todo el tiempo de nuestra vida. La cura es nuestro ser, el tiempo, su sentido. Y de paso podemos reparar también en que cuando hablamos de seres

³² Cf. *Sein und Zeit*, op. cit. § 41, p. 256; *El Ser y el Tiempo*, § 41, op. cit. p. 213, y -Heidegger, Martin, (1997), *Ser y Tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, § 41, pp. 214-215.

³³ Corominas, Joan, (1973) *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana* (3ª edición), Madrid, Gredos. p. 184.

³⁴ Cf. Foucault, Michel, (1984) *Histoire de la sexualité, 2 L'usage de plaisirs*, Paris, Gallimard, p. 85 y p.194. Traducción española: - (1987) *Historia de la Sexualidad, 2. El uso de los placeres*, trad. de M. Soler, Madrid, Siglo veintiuno de España editores, p. 71 y p. 162.

³⁵ *El Ser y el Tiempo*, op.cit. § 42, p. 218, nota 1.

³⁶ Se trata de un resumen de la Fábula, hecho a partir de la traducción de José Gaos. Cf. *El Ser y el Tiempo*, op. cit. § 42, pp. 218-219.

humanos, estamos hablando de seres terrenales.

2º Ejemplo: San Juan De la Cruz

El segundo ejemplo es la estrofa final del poema titulado *Noche oscura* de San Juan de la Cruz. Dice así:

Quedéme y olvidéme,

el rostro recliné sobre el Amado,

cesó todo, y dejéme,

dejando mi cuidado

entre las azucenas olvidado.³⁷

Propongo interpretar esta descripción del éxtasis místico de San Juan de la Cruz como la de una **experiencia ficticia de eternidad**, de modo semejante a como Paul Ricoeur interpreta a Proust en el tema de la recuperación del tiempo perdido a través de experiencias de rememoración suscitadas por sabores, sonidos etc.³⁸ En un primer momento, centro la interpretación en destacar la importancia primordial del significado del término “**cuidado**”, que el poeta usa en el penúltimo verso. Cuando dice que **deja su “cuidado entre las azucenas olvidado”**, está diciendo implícitamente que el ser del hombre es el cuidado, del mismo modo que Higinio dice implícitamente que el ser del hombre es la cura, en lo que Heidegger llama una comprensión preontológica del hombre. Y está diciendo, además, que al despojarse del cuidado, se despoja de su condición temporal humana, y se convierte en un ser eterno, carente de duración, o con expresiones de Proust, se convierte en un “ser extra-temporal” y “liberado del orden del tiempo”.³⁹ En un segundo momento de la interpretación, señalo que el significado del término “**cuidado**” forma parte de una constelación de significados de la estrofa. Para explicar esto es necesario volver a la idea de “experiencia ficticia de eternidad”. Paul Ricoeur la define, en cierto modo, como “la suspensión misma del tiempo”.⁴⁰ Pues bien, en esta estrofa de San Juan de la Cruz se transparentan los tres “éxtasis” temporales y la “suspensión del tiempo” se produce por la “suspensión” de cada uno de ellos. En efecto, hay olvido del pasado, cese de la percepción presente y liberación de la preocupación por el futuro. El “cuidado” aparece así como referido fundamentalmente al futuro. Sin embargo, **en ambas interpretaciones**, sobre el fondo de esta experiencia ficticia de eternidad, **emerge nuestra condición humana temporal**, que es “**cuidado**”, es decir, “**pensamiento**” inquieto, preocupado, solícito, atormentado.

3ª DEFINICIÓN: EL ser (o “esencia”) del hombre es tener comprensión del ser. El hombre es un ente que tiene comprensión del ser.

Esta definición se halla presente siempre en *Ser y Tiempo* de forma implícita. Dicho llanamente, significa que el hombre tiene comprensión del ser en general, comprensión del ser de los entes que no son el hombre y comprensión de su ser. Por ello es posible definir al hombre (Dasein), como ente hermenéutico, como ente que comprende, ente que comprende el ser, o ente que tiene comprensión del ser. Lo que hace hombre al hombre es la *comprensión del*

³⁷ San Juan de La Cruz en -Santa Teresa de Jesús / San Juan de la Cruz, (2006) *Poesías completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, p. 163.

³⁸ Ricoeur, Paul, (1984) *Temps et récit, II, La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 194-225, particularmente 213-214. (Traducción española: Ricoeur, Paul, (1987), *Tiempo y Narración, II, Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad. de A. Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 232-269, particularmente pp. 255-256).

³⁹ Ibid. p. 213 y notas 2 y 3, en las que P. Ricoeur recoge de M. Proust las dos últimas expresiones entrecomilladas. (Traducción española: Ibid. p. 255, notas 34 y 35).

⁴⁰ Ibid. p. 213. (Traducción española: Ibid. p. 225).

ser como quiera que haya que entender esto. Sin la *comprensión del ser* el hombre no sería *existencia* ni *cuidado*, como no lo es la planta ni el animal. Tener comprensión del ser es lo que hace posible que el hombre sea existencia y cuidado. Y es lo que fundamenta su definición como existencia y cuidado. A título de **hipótesis interpretativa** afirmo que **el fenómeno que ha llenado de admiración a Heidegger**, en el sentido del *thaumázein* griego, es el fenómeno o el hecho de que haya **intelección, conciencia, conocimiento**, o como quiera que haya que llamarlo. **A ese fenómeno él lo llama comprensión del ser**. “El ser determina a los entes en cuanto entes”, y sin ser un ente, funciona como fondo, atmósfera, elemento o medio en el que los entes son comprendidos.⁴¹ La esencia del hombre es su capacidad de aprehender o conocer los entes gracias a su capacidad de comprender el ser, ya que “cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión de un ente”.⁴² O bien, como escribe en *Carta sobre el “Humanismo”*: “...el hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, existiendo de este modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es”.⁴³ Tanto si la comprensión del ser brota del hombre, (“primer Heidegger”), como si la origina el ser mismo, (“segundo Heidegger”), ese poder de comprensión del ser (de los entes o de “lo ente”) constituye la esencia o ser del hombre.⁴⁴

IV Ontología fundamental versus antropología filosófica

En contraste con la ontología del ser en general, la ontología fundamental heideggeriana aparece terminada y completa en *Ser y Tiempo*. Su contenido es la definición del ser o esencia del hombre. Tal vez fuera posible reducir esta definición a la tradición. Sin embargo, según Heidegger, ni la tradición ni los últimos intentos de elaborar una antropología filosófica, incluidos los de Dilthey, Bergson, Scheler y del propio Husserl, han preguntado por el ser del hombre. Por ello, ninguna de las definiciones anteriores del hombre es ontológica. Sólo la ontología fundamental, que no es una mera antropología filosófica, habría logrado la primera definición ontológica del hombre de toda la historia de la filosofía. Porque sólo la fenomenología, en cuanto ciencia de esencias, hecha ontología y hermenéutica, puede preguntar por el ser del hombre y llegar a alcanzar su verdadera esencia. Por tanto, la definición heideggeriana del hombre sería una definición más fundamental y radical que la definición griega como *zōon lōgon échon*, (*animal que tiene logos*); más fundamental y radical que la definición latina como *animal rationale*, (*animal racional*). Y también sería más fundamental y radical que la definición cartesiana como *res cogitans* unida a un cuerpo. En general, estas concepciones antropológicas tradicionales, definen al hombre como

⁴¹ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. p. 15.

⁴² Dice Heidegger al traducir a Tomás de Aquino en *ibid.* p. 12.

⁴³ *Carta sobre el “Humanismo”*, obra y traducción citadas, p. 272.

⁴⁴ Leyte, Arturo, (2005), *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial. Creo que la tesis central que el autor establece como interpretación de Heidegger es que el *Dasein* es “el propio ser”. (p. 131). O como dice en otro pasaje: “...lo que inicialmente se reconoció como *Dasein* no es ente alguno -el hombre- sino que sugiere el propio ser.” (p. 275-276). Aquí propongo entender que para Heidegger, *el fenómeno último, “admirable”, es que haya comprensión (del ser)*. Se trataría de *admiración* ante lo que Sartre llama “el acontecimiento absoluto” o “surgimiento del para-sí”. Cf. *infra* A, VI, b. Cf. también. *infra*, B, III, 2 *Hombre y ser / Ser y hombre*

un *zōon* o *animal*. Y han comprendido este *zōon* o *animal* como un objeto o cosa entre las cosas, al que se le añade “una dote superior”, llamada *lógos* o *razón*. Pero tanto la forma de ser de ese *lógos* o *razón*, como la del compuesto resultante, han permanecido siempre “oscuras”. Por su parte, Descartes, descubridor del *cogito sum*, aunque investigó el *cogitare* del *ego*, dejó en la oscuridad el *sum*. (No dijo que el hombre es “ser en el mundo”, facticidad, ..., cura, etc). Pero por no haber planteado “la cuestión ontológica del **ser del sum**”, resulta imposible aprehender la forma de ser de las *cogitationes*. Por tanto, al igual que en la definición grecolatina, también en Descartes permanece oscura la **forma de ser del pensar**, que es la esencia de ese *algo* que añadido a un cuerpo da el compuesto humano, cuya forma de ser también permanece oscura. Por las razones antedichas, todas estas definiciones son definiciones antropológicas oscuras, y no definiciones ontológicas, que hayan planteado y respondido a la pregunta por el ser de este ente. Tampoco es ontológica la definición proporcionada por la **antropología de la teología cristiana**, que concibe al hombre como hecho a **imagen y semejanza de Dios**.⁴⁵

V La sacralidad del hombre

En *Normas para el parque humano*, Sloterdijk observa que Heidegger se opone al **humanismo**, en sus tres modalidades – antigua, cristiana o ilustrada-, no porque el humanismo “haya sobrevalorado la naturaleza humana, sino porque no la ha situado a la altura suficiente.”⁴⁶ Esta minusvaloración se produce porque el humanismo acepta de la *metafísica europea* la definición de hombre como **animal racional**, lo que equivale a concibir su esencia como “una *animalitas* aderezada con aditivos espirituales”.⁴⁷ Según Sloterdijk, este anti-vitalismo y anti-biologismo de Heidegger “rayan la histeria”, cuando llega a decir “que parece como si <<**la esencia de lo divino nos fuera más próxima que la extraña esencia de los ‘seres vivos’**>>”⁴⁸. Para Sloterdijk, con razón, la clave del anti-vitalismo heideggeriano radica en la tesis “de que el hombre difiere del animal de un modo ontológico, y no específico o genérico”. Y por ello, “bajo ningún concepto se le puede comprender como un animal con un plus cultural o metafísico”.⁴⁹

Es cierto que Heidegger establece un abismo ontológico o una radical heterogeneidad entre el hombre y el animal. Pero Sloterdijk, al enfatizar la omisión o supresión de la dimensión animal del hombre, desatiende esa especie de **apoteosis** heideggeriana del hombre. Es lo que yo quiero resaltar. Se trata de constatar la pervivencia en la ontología heideggeriana de huellas tradicionales de la **sacralidad del hombre**. La tesis de **la proximidad entre la esencia humana y la esencia de lo divino** es un vestigio perteneciente a la tradición filosófica, entremezclado con vestigios de la religiosidad griega y cristiana, y particularmente entrelazado con el tema judeocristiano de la

⁴⁵ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. § 10, pp. 57-62.

⁴⁶ Sloterdijk, Peter, *Normas...* op. cit. pp. 41-42.

⁴⁷ Ibid. p. 42.

⁴⁸ Ibid. p. 43. Para esta cita de Heidegger por Sloterdijk, cf. *Carta sobre el “Humanismo”*, traducción española citada, p.268, en que Heidegger escribe: “De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo. Por contra, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable. Semejantes reflexiones arrojan una extraña luz sobre la caracterización habitual ... del ser humano como animal rationale”. (Y op. cit. alemana, p. 306).

⁴⁹ Ibid. p. 43.

hechura del hombre a imagen y semejanza de Dios. De modo descarnado e intencionadamente descontextualizado voy a ofrecer tres citas al respecto, a modo de cerros testigo de esa tradición.

En la *Ética a Nicómaco* **Aristóteles** concibe el *Noûs* como algo **divino** o **lo más divino** que hay en el hombre.⁵⁰

En el *Tratado de la naturaleza humana* **Hume** afirma que “la mayor parte de **la filosofía moral**, sea antigua o moderna” ha atribuido a la **razón** los caracteres de “**eternidad, invariabilidad y origen divino**”. Lo ha hecho para defender la “primacía de la razón sobre la pasión”, en la dirección de la conducta.⁵¹ Esta observación de Hume, aparentemente inocente, es un prodigioso alarde de historia filosófica de la filosofía. Afirma que casi toda la filosofía, a través de su historia, ha predicado de **la razón**, que tradicionalmente es la **diferencia específica** que hace al hombre distinto de los animales, los atributos platónicos de **eternidad, inmutabilidad y origen divino**.

Por último, **Kant**, en la *Crítica de la razón pura*, habla de las “**leyes eternas e invariables que la razón posee**”.⁵² La razón posee leyes eternas e inmutables. Y cabe preguntar: ¿Qué es esa razón? ¿Es ella misma eterna e inmutable? ¿Supone un sujeto absoluto que la posea o varias especies de sujetos que participen de ella de distinto modo? La proposición kantiana parece implicar que en el hombre hay algo eterno e inmutable o que el hombre participa de algo eterno e inmutable. A este respecto cabe recordar que el segundo postulado de la *razón práctica* es el de la inmortalidad del alma.

Cuando **Heidegger** habla de **la proximidad entre la esencia de lo divino y la esencia del hombre** se inserta en esta tradición religiosa y filosófica occidental, que tal vez hunda sus raíces en una **tendencia humana hacia la apoteosis, deificación o sacralización** del hombre, que hizo su aparición en los comienzos de las culturas griega y judía -(querer ser como Dios o los dioses)- y que se conserva en nuestros días bajo la forma del apotegma de **Séneca: “Homo sacra res homini.”** (“El hombre [es] cosa sagrada para el hombre.”)⁵³

Hay cuatro posibilidades teóricas resultantes de la combinación de la animalidad y la racionalidad en la definición del hombre.

Ha prevalecido la afirmación simultánea de la animalidad y la racionalidad. (1-1).

Parece imposible una definición que prescinda a la vez de los dos rasgos. (0-0).

Se podría minusvalorar la animalidad para enfatizar la diferencia específica. (0-1)

Por último, se podría definir al hombre predominantemente a partir de la animalidad, de la que derivaría ese *algo* que lo convierte en un animal muy especial, que no se siente animal. (1-0).

⁵⁰ Aristóteles, (1989), *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe y traducción por M. Araujo y J. Marías, Introducción y notas de J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, L. X, c.7, 1177a, 12-18, p. 165.

⁵¹ Hume, David, (1998), (1739-1740), *Tratado de la naturaleza humana*, Estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duque, Madrid, Tecnos, p.558.

⁵² Kant, Immanuel, (1984), (1781-1787), *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Ediciones Alfaguara, A XII, p. 9.

⁵³ **L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistolae** (1782), Volumen Tertium, Biponti ex Typographia societatis, MDCCLXXXII, Epistola, XCV, p. 419. Reproducida con un contexto mínimo dice así: “Homo, sacra res, homini iam per lusum et iocum occiditur:...”. Cf. en español: -Séneca, Lucio Anneo, (1955), *Cartas morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill y Ferro, Barcelona, Editorial Iberia, TII, p. 130, quien traduce: “El hombre, cosa sagrada para el hombre, es muerto ya por juego o pasatiempo;...”. Sin olvidar la complejidad de la cuestión, sería interesante considerar este pasaje de Séneca en el contexto de la distinción de Sloterdijk entre las influencias inhibitoras, que la lectura de los clásicos produce, y las influencias desinhibidoras y embrutecedoras de los espectáculos circenses romanos. Cf. *Infra*, B, IV, 2

Heidegger parece prescindir de la animalidad y definir al hombre mediante la proximidad entre la esencia de lo divino y la esencia humana. Esta proximidad convertiría al hombre en imagen y semejanza de lo divino. Sloterdijk parece propender a definir la esencia humana mediante la animalidad. Y puesto que Sartre forma parte de la constelación de cuestiones aquí tratadas, podemos preguntar: ¿Cómo ha concebido Sartre al hombre? ¿Qué casilla ocupa en el sistema de posibilidades teóricas?

Voy a defender que ocupa la misma que Heidegger.

VI Sartre: La sombra de Dios

De forma muy breve, primero intento señalar que también en el hombre sartreano se esfuma la animalidad, de modo semejante a como, según la apreciación de Sloterdijk, sucede en Heidegger. Además, por mi parte, intento mostrar que, al menos de manera oblicua y negativa, en Sartre está presente el tema del hombre “hecho a imagen y semejanza” de (un inexistente) Dios.

a) Difuminación de la animalidad en el hombre

Para Sartre, hay dos regiones de ser diversas y separadas: el *ser en-sí* y la realidad humana o *para-sí*. *El ser-en-sí* simplemente “es lo que es”. Por el contrario, “el ser del *para sí* se define como el que es lo que no es y el que no es lo que es.”⁵⁴ Esto significa que para Sartre el hombre es negatividad y nada: “*el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada*”⁵⁵

También en cuanto *para mí*, mi cuerpo es *ser-para-sí*.⁵⁶ Es decir, en cuanto *para mí*, mi cuerpo es conciencia y no cosa. Un ser así concebido no se define por la animalidad. Sartre conserva el antivitalismo y el antibiologismo heideggeriano.

b) El hombre como imagen y semejanza de un Dios imposible.

El hombre en Sartre es un dios imposible y malogrado, concebido a imagen y semejanza de su Dios imposible y fallido. Para explicar esto hay que tomar en consideración el esquema metafísico subyacente en su sistema. Veamos en qué sentido. Si tomamos como referencia la idea hegeliana de Absoluto como la Sustancia que es a la vez Sujeto, en Sartre no hay Absoluto. No hay Absoluto en el “principio”, porque no hay Dios en su sistema. Tampoco hay Absoluto en el “final” porque es imposible un proceso de todo cuanto hay, cuyo resultado fuera ese Absoluto. Expuesto con la máxima brevedad, se trata de lo siguiente. En el ‘principio’ sólo hay ser-en-sí. Este ser-en-sí es “sin

⁵⁴ Sartre, Jean-Paul, (1993), (1943), *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. de J. Valmar, Ediciones Altaya, Barcelona, pp. 34-35.

⁵⁵ Ibid. p. 58.

⁵⁶ Ibid. p. 333 y ss.

razón, sin causa y sin necesidad”, es “contingencia originaria.”⁵⁷ Por eso se puede decir que en el principio no hay una Sustancia que sea a la vez Sujeto, no hay una Natura que sea a la vez Deus. En el principio no hay Dios. En el principio sólo hay Sustancia o Natura. Ahora bien, **del ser-en-sí ha surgido el para-sí**. Se trata de un “acontecimiento absoluto” acerca del cual la metafísica sólo puede emitir hipótesis no verificables ni refutables. Pero la ontología puede “afirmar que *todo ocurre como si* el en-sí, en un proyecto de fundarse a sí mismo, se diera la modificación del para-sí.”⁵⁸ No obstante, “el en-sí y el para-sí son dos modalidades heterogéneas del *ser*”. Sin embargo, el para-sí o la conciencia está ligada al en sí por una relación *interna*, porque es conciencia del en-sí. Esto podría conducir a denominar *realidad o ser* a la totalidad formada por el en-sí y el para-sí. Se trata de algo semejante a lo que hacían los griegos cuando denominaban *tò pân* a la realidad cósmica, y *tò hólon* a la suma de la realidad cósmica más el vacío infinito que la rodeaba. El en-sí equivaldría a la realidad cósmica o *tò pân*; y este en-sí, más la “envoltura de nada” que es el para-sí, equivaldría al *tò hólon* de los griegos. Pues bien, la *realidad total* o el *ser total* sería “la síntesis unitaria del en-sí y de la conciencia”. Pero este *ser total o ser real* no es el *ser ideal*. El “*ser ideal* sería el en-sí fundado por el para-sí e idéntico al para-sí que lo funda”, es decir, “el ens causa sui.” Ahora bien, este ser ideal o causa sui es imposible. Así lo expresa Sartre: “Precisamente porque nos situamos en el punto de vista de este ser ideal para juzgar al ser *real* que llamamos *hólon*, hemos de constatar que lo real es un esfuerzo abortado por alcanzar la dignidad de causa-de-sí. Todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre-en-el-mundo no llegaran a realizar sino un Dios fallido.”⁵⁹ Este **Dios fallido** significa la imposibilidad de un Absoluto como resultado final del proceso de todo cuanto hay. Por eso se puede decir que al “final” no puede haber un Sujeto que sea a la vez Sustancia, no puede haber un Deus que sea a la vez Natura. Al “final” tampoco puede haber Dios. No puede llegar a haber un Deus sive Natura.

Al igual que es imposible un Absoluto que sea *en-sí-para-sí*, también es imposible que **los para-sí individuales** lleguen a ser *en-sí-para-sí*. Los seres humanos individuales son proyectos frustrados de ser Dios. En palabras de Sartre: “El para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser. Y el ser que al para-sí le falta es el en-sí. ... La realidad humana es deseo de ser-en-sí. ...En tanto que conciencia, quiere tener la densidad infinita del en-sí;...El posible es pro-yectado como aquello que le falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí,... El en-sí-para-sí es el ideal de una conciencia que fuera fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que tomaría de sí misma. A este ideal se le puede llamar Dios. Así, puede decirse que lo que hace concebible mejor que nada el proyecto fundamental de la realidad humana es que **el hombre es el ser que proyecta ser Dios. ... Ser hombre es tender a Ser Dios**; o si se prefiere, **el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios**.”⁶⁰ Ideal imposible que convierte al hombre en una pasión inútil, que por ser libertad, “elige, como ideal de ser, el ser-lo-que-no-es y el no-ser-lo-que-es.”⁶¹

Así pues, **el hombre sartreano es la sombra de la sombra de Dios**. Sartre define al hombre sobre el fondo de la idea de Dios. El hombre es la imagen, el simulacro, de su inexistente Dios, que en el Universo de todo cuanto hay

⁵⁷ Ibid. p. 640.

⁵⁸ Ibid. p. 642.

⁵⁹ Ibid. pp. 643-644.

⁶⁰ Ibid. pp. 588-589.

⁶¹ Ibid. p. 648

o *tò Hólon*, ni es el arjé, ni está en el arjé, como ente primero. Tampoco está al final como resultado del proceso de la realidad.

B) DECONSTRUCCIÓN

La idea de hombre que sugiere Sloterdijk procede de la deconstrucción de las ideas tradicionales de hombre, entre las que están incluidas también las de Heidegger y Sartre. La deconstrucción de Sloterdijk afecta a la cuestión de la animalidad y de la sacralidad del hombre.

La deconstrucción es un procedimiento metodológico elaborado por Derrida, que sin embargo tiene un importante punto de arranque en Heidegger. Por ello hay que comenzar haciendo un poco de historia al respecto y preguntar: **¿qué es la deconstrucción**

I Heidegger y la Destrucción / Derrida y la Deconstrucción

La idea de “deconstrucción” de Derrida tiene como uno de sus principales precedentes la idea de “destrucción fenomenológica” de Heidegger. Pero para denominar su procedimiento metodológico, Derrida sustituye el término de origen latino “Destruktion”, que Heidegger emplea en los §§ 6 y 8 de *Ser y Tiempo*, por el menos violento neologismo “deconstrucción”. Además Derrida infunde un cierto aire de dialéctica hegeliana a su concepto de “deconstrucción”, aunque renunciando a la síntesis, es decir, rompiendo “con el sistema de la *Aufhebung* y de la dialéctica especulativa.”⁶² En este sentido, la deconstrucción de Derrida presenta ciertas diferencias respecto de la “destrucción” de Heidegger en *Ser y Tiempo*.

II Derrida y la deconstrucción

Para Derrida la “estrategia general de la deconstrucción” consiste en el procedimiento mediante el cual se descubren ciertas parejas conceptuales, que, como indicios y “espías” textuales, aparecen reiteradamente en frases y textos, por ejemplo, las parejas habla / escritura, espíritu / materia, etc. En ellas se manifiestan dualidades, contraposiciones y contradicciones, cuya dialéctica aporética hay que mostrar.

Cabe distinguir tres fases o momentos en la “deconstrucción”:

1º) El primero consiste en detectar y **aislar la “pareja conceptual”** que origina la aporía, y mostrar que en toda “oposición filosófica clásica”, los términos contrapuestos, nunca se hallan colocados *cara a cara* en pacífica coexistencia, sino sometidos a una jerarquización violenta. “Uno de los dos términos domina al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.) y ocupa el lugar más alto.”⁶³

2º) El segundo momento consiste en la **inversión (renversement)** del orden jerárquico de los pares de conceptos

⁶² Derrida, Jacques, (1972), *Positions*, Paris, Les Editions de Minuit, p. 60.

⁶³ Ibid. pp. 56-57, (trad. mía).

opuestos. Tal inversión se consigue afirmando la prioridad del término subordinado respecto del dominante, por ejemplo, afirmando la prioridad de la escritura sobre el habla, o la prioridad de la materia sobre el espíritu.

3º) El tercer momento consiste en la **neutralización**, que libera el término sometido y hace emerger un nuevo concepto. Y así, por ejemplo, la “materia” “neutralizada” no es la materia tal como se entendía en la pareja inicial. No es “ni espiritual ni material”. Es un *indecidible* respecto de la lógica binaria de la que procede, y a la vez se convierte en el *arjé* paradójico de la pareja en la que estaba cautivo.⁶⁴

III La destrucción heideggeriana

Pese a su anterioridad e influencia sobre Derrida, la teoría heideggeriana de la “destrucción fenomenológica” se ve a una nueva luz proyectando retrospectivamente sobre ella la teoría de la deconstrucción de Derrida. En este sentido se podría afirmar que en la práctica heideggeriana de la “destrucción” sólo están presentes los dos primeros momentos que distingue Derrida: El descubrimiento de parejas de términos opuestos y la inversión del orden de dependencia entre tales conceptos.

La “destrucción” aparece en el § 6 de la **Introducción** de *Ser y Tiempo*, titulado: *El problema de una destrucción de la historia de la ontología*. (*Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*).⁶⁵

Este *parágrafo* es una especie de anticipo sinóptico de la que hubiera sido la segunda parte propiamente tal de *Ser y Tiempo*. Pues bien, **la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología** consiste, en primer lugar, en el descubrimiento de la secreta **relación** entre **ser y tiempo**, y en segundo lugar, en la **inversión** del orden de subordinación entre ambos términos. Generalizando, se podría decir que en Heidegger la “destrucción” versa acerca de parejas de conceptos relacionados, tales como **ser y tiempo, hombre y ser**, sobre los que practica la inversión de su orden de fundamentación. Este orden tendría que dejar de ser el que sugieren las fórmulas: **Ser y Tiempo, Hombre y Ser**, para pasar a ser más bien **Tiempo y Ser, Ser y Hombre**. La primera inversión está relacionada con el tema de la primera y segunda parte de *Ser y tiempo* y su carácter inconcluso. La segunda está relacionada con la cuestión del giro (Kehre) del pensamiento de Heidegger, que tiene su primera expresión en la **Carta sobre el Humanismo** de 1946, escrito que dio lugar a hablar de “un primer” y un “segundo Heidegger”. Sobre ambas cuestiones puede arrojar cierta luz el presente enfoque.

1 Ser y tiempo / Tiempo y ser

Expuesto de la manera más sucinta posible, la “destrucción” consiste en este caso concreto, nada menos que en descubrir la verdadera relación entre ser y tiempo. Para ello, recorre hacia atrás la historia de la filosofía occidental, arrancando de Kant, pasando por Descartes y llegando a la “ontología antigua” griega.

⁶⁴ Ibid. pp. 57 y ss, y Hottois Gilbert, (1999), *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, trad.de M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, pp. 467-469.

⁶⁵ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. p. 30 y *Sein und Zeit*, op. cit. p. 27.

Kant es el primero que descubre la unión entre la interpretación del ser y el fenómeno del tiempo. Pero Kant no advierte la verdadera relación entre ambos porque ni plantea la pregunta por el ser en general ni elabora una ontología explícita del Dasein.⁶⁶

Descartes, como Kant, tampoco elabora una ontología del ser en general ni una ontología fundamental que determine claramente “la forma de ser de la *res cogitans*”. Pero en Descartes se hace presente la ontología medieval y de modo enigmático se transparenta el tiempo en los atributos mediante los que define al hombre y a Dios.

Descartes define ontológicamente la *res cogitans* como *ens*. Y define el sentido del ser de este *ens* como *ens creatum*. Es decir, define el sentido del ser de la *res cogitans* mediante el tiempo, al definirla, como creada, como no eterna. También el tiempo aparece en relación con Dios, ya que “Dios, como *ens infinitum*, es el *ens increatum*”. Es decir, Dios es no temporal, es eterno.⁶⁷ De este modo, el tiempo determina, de forma oscura, las más fundamentales particiones ontológicas.

La **ontología antigua** interpreta el ser de los entes extrayendo del “tiempo” la comprensión del ser. Determina el sentido del ser de los entes como *parousía o ousía*, términos que según Heidegger significan ambos “presencia” (Anwesenheit).

En la *ontología antigua*, escribe Heidegger, “el ente se concibe, en cuanto a su ser, como ‘presencia’, es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el ‘presente’ (Gegenwart)”. Sucede así porque el *légein* y el *noeîn* han llegado a adquirir la estructura temporal del puro “hacer presente” algo, dado que se conciben como la simple percepción de algo “ante los ojos.”⁶⁸ Se entenderá mejor qué significa la comprensión del ser del ente como presencia mediante las siguientes formulaciones: El ser de los entes es la presencia, porque el ser de los entes es el ser ahora, el ser presente, el ser en el presente, pero no el haber sido y ya no ser, ni el haber de ser y no ser todavía. Y entes son los que son ahora, no los que han sido o llegarán a ser. De este modo, ya en la **ontología antigua** el tiempo determina la comprensión del ser de los entes. Pero esta ontología no se da cuenta de la función ontológica del tiempo. Incluso concibe el tiempo como un ente entre otros entes. De este modo, **se intenta captar el ser del tiempo desde la comprensión del ser, cuando es la comprensión del ser la que se orienta implícita e ingenuamente por el tiempo.**

La **inversión de la relación entre tiempo y ser** consiste en el descubrimiento de que el tiempo no es un ente, sino el horizonte trascendental para la comprensión del ser de los entes. El tiempo no es un ente, sino que, más bien, **el ser es tiempo**,⁶⁹ (pero no sólo presente, no sólo presencia). La inversión de la relación “ser y tiempo” en la relación “tiempo y ser” constituye el prototipo de “destrucción”, y en eso consiste la “destrucción fenomenológica” de la historia de la ontología.

⁶⁶ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. pp. 33-34.

⁶⁷ Ibid. p. 35.

⁶⁸ Ibid. pp. 35-36.

⁶⁹ Gadamer, Hans-Georg, (1991), (1975), *Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (4ª edición), Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 322: “La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo”, escribe Gadamer.

2 Hombre y ser / Ser y hombre

El existencialismo es un humanismo / Carta sobre el humanismo

La oposición humanismo / antihumanismo cristalizó en Francia en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, como efecto de la oposición entre la fenomenología y el existencialismo de Sartre, por un lado, y el llamado estructuralismo de Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, y Foucault, por otro. La fenomenología y el existencialismo ponen al hombre en el centro y lo comprenden a partir de la subjetividad y la conciencia. El estructuralismo, por el contrario, pretende explicar al hombre, - individual y social-, en función de estructuras inconscientes, no humanas. En este sentido es un antihumanismo. Sin embargo, la génesis de la oposición humanismo / antihumanismo se podría hacer remontar a la contraposición entre el *Existencialismo es un humanismo* de Sartre y la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger.

En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre rechaza el humanismo en cuanto “teoría que toma al hombre como fin y como valor superior.”⁷⁰ Esta teoría conduce al culto a la humanidad como en el caso de Comte y en último termino al “fascismo”, piensa Sartre.⁷¹ Él propugna el **humanismo existencialista**, que parte de la concepción fenomenológico-existencial del hombre como intencionalidad extática. Por esta intencionalidad el hombre se trasciende a sí mismo y está continuamente fuera de sí, proyectándose y persiguiendo fines trascendentes, que quedan así incluidos en la subjetividad humana e impregnados por ella. Desde esta perspectiva establece que: “No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana”. Y en este universo no hay más legislador que el hombre mismo.⁷²

En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger opone a esta especie de antropocentrismo sartreano, la prioridad del ser respecto del hombre. En este escrito, introduce el tema de “la historia del ser” y del “destino de la verdad del ser a partir de dicho ser.”⁷³ Según este nuevo enfoque de su pensamiento, es el ser el que, a través de la historia, determina los modos en que el hombre comprende el ser. La comprensión del ser por el hombre está determinada por la verdad del ser. Estas tesis heideggerianas constituyen formulaciones abstractas que prefiguran las teorías acerca de la existencia de estructuras inconscientes de carácter antropológico, social o histórico, tales como las epistemes de Foucault. De este modo, Heidegger es el pensador que inicia lo que después se llamó antihumanismo y el que denomina metafísica de la subjetividad a todo pensamiento centrado en el hombre. Se ha escrito que en la *Carta sobre el humanismo* reinterpreta *Ser y Tiempo* a la luz del nuevo giro de su pensamiento. Sin embargo, es plausible seguir sosteniendo que hay un primer y un segundo Heidegger, y que el giro consiste en que entre estas dos obras se ha producido la **alteración de la relación entre hombre y ser**. Se trata de la **inversión** o de la destrucción de una relación de **subordinación del ser respecto del hombre**, para ser sustituida por una **relación de subordinación del hombre respecto del ser**. Se podría decir que, en el “primer Heidegger”, el ser es el efecto de que el hombre posea comprensión o intelección. Así se puede inferir de los siguientes textos de *Ser y Tiempo*: “Ser

⁷⁰ Sartre, Jean-Paul, (1999), *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa, p. 83.

⁷¹ Ibid. p. 84.

⁷² Ibid. p. 85.

⁷³ *Carta...* op. cit. p. 276.

--no entes – sólo lo ‘hay’ hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es*, hasta donde y mientras el ‘ser ahí’ (Dasein, hombre) es. El ser y la verdad ‘son’ igualmente originales.”⁷⁴ Es decir, sin hombre no habría verdad ni ser. Y también dice en la misma obra que el hombre posee comprensión o intelección, no porque se halle iluminado por otro ente, sino porque “él mismo *es* la iluminación.”⁷⁵ En el “segundo Heidegger”, el ser es la causa de que el hombre posea comprensión o intelección. El hombre posee comprensión o intelección porque es iluminado por el ser. Y es iluminado por el ser porque el hombre es ex-sistencia, y ex-sistencia “significa estar fuera en la verdad del ser.”⁷⁶ El hombre es hombre porque se halla en la verdad del ser en el sentido del genitivo subjetivo, esto es: la verdad o luz que el ser posee. Sin la verdad del ser el hombre no sería hombre. Es decir, sin ser y sin verdad del ser no habría hombre. Así, el hombre aparece subordinado al ser. En la *Carta sobre el humanismo*, escribe al respecto: **Al “definir la humanidad del hombre como ex-sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser...”**.⁷⁷ Esta **primacía del ser respecto del hombre** en la *Carta sobre el ‘Humanismo’*, con la que comienza el 2º Heidegger, constituye la antítesis del punto de vista sartreano del *Existencialismo es un humanismo*. Ha sido Heidegger quien ha producido **la inversión de la relación hombre y ser en la relación ser y hombre**. Él ha sido quien ha practicado la destrucción de la primera relación que él mismo había establecido, para sustituirla por la segunda. En resumen, la esencia del hombre se halla más próxima a la esencia de lo divino que a la del animal por el contacto con el ser, que hace posible que el hombre tenga “comprensión”. Sobre esta destrucción-construcción heideggeriana opera la deconstrucción de Sloterdijk.

IV SLOTERDIJK

1) Deconstrucción: Entre Heidegger y Derrida

La deconstrucción de Sloterdijk posee una estructura más simple que la de Derrida e incluso que la de Heidegger. En primer lugar, y al igual que la “destrucción” heideggeriana, es una deconstrucción sin síntesis. Pero a diferencia de la “destrucción” tampoco hay inversión de una relación binaria jerarquizada. En Sloterdijk la deconstrucción de la tradición filosófica opera mediante la destrucción, por negación, de supuestos básicos tradicionales, y mediante su sustitución por nuevos asertos. En esta modalidad de deconstrucción sólo hay tesis y antítesis discontinuas entre sí. Los supuestos tradicionales funcionan como tesis, los nuevos asertos que los sustituyen funcionan a modo de antítesis. Estas antítesis se convierten en las nuevas tesis que suplantán a las antiguas.

2) El animal humano

Normas para el parque humano. Una respuesta a la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger, es un opúsculo

⁷⁴ *El Ser y el Tiempo* op. cit. p. 251. Cf. *Sein und Zeit*, op. cit. p. 304: “Sein - nicht Seiendes - ‘gibt es’ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit ‘sind’ gleichursprünglich.”

⁷⁵ Ibid. p. 150. (E ibid. p. 177: “... es selbst die Lichtung ist.”)

⁷⁶ *Carta...* op. cit. p. 269.

⁷⁷ Ibid. p. 274 y *Brief...* op. cit. alemana, pp. 333-334: “... nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein ...”

breve pero complejo, que además ha resultado polémico. Creo que contiene un esbozo de ontología del hombre derivado de la negación de la ontología heideggeriana y de la suplantación de ésta por otra ontología alternativa. La respuesta de Sloterdijk a la *Carta sobre el humanismo* consiste en negar la negación de la animalidad del hombre y en negar la afirmación de su carácter cuasidivino. El resultado es la afirmación de la animalidad del hombre y la negación de su sacralidad. Me limito a hacer un breve resumen de los contenidos más relevantes de este opúsculo a los solos efectos de ilustrar estas tesis generales.

Las metáforas heideggerianas relativas al lenguaje como la casa del ser, al hombre como habitante de la casa del ser, al hombre como pastor del ser, al claro del bosque, etc, prescinden de la dimensión animal del hombre e insinúan su proximidad a lo divino. A esta “ontología pastoril”, Sloterdijk opone “la historia real del claro del bosque”, mediante un doble relato.

El **primer relato** es un **relato de historia natural**.

Cuenta la aventura de la hominización o revolución antropogenética. Ésta tuvo lugar en el claro del bosque, pero no del ser, sino de la selva, en lucha con otras especies animales. Así se produce la salida al mundo del hombre, que se convierte de este modo en un ser-en-el-mundo.⁷⁸

El **segundo relato** es un **relato de historia social**.

Cuenta la historia de la entrada del hombre en la casa, pero no en la del ser, sino en las casas construidas por él mismo. “En el claro del bosque se alzan las casas de los hombres mostrándoles que su ser-en-la-casa-del-mundo puede experimentarse también como un ser-en-su-propia-casa”, escribe Sloterdijk. La casa amansa y domestica al hombre. Y “con el amansamiento del hombre por medio de la casa da comienzo la epopeya de los animales domésticos”, cuya “monstruosa cohabitación” con el hombre aún no se ha descrito adecuadamente. Pocas veces ha hablado la filosofía de la casa, ni del complejo biopolítico que forma el hombre y el animal, piensa el autor. Ni se ha advertido “la estrecha relación entre la vida hogareña y la construcción de teorías”. Y sin embargo, tal vez las ventanas sean los claros del bosque de los muros de las casas. Tal vez la teoría sea “algo parecido a una mirada serena desde la ventana” en la seguridad de la casa.⁷⁹ Así ha surgido el hombre, y según estos relatos, **el hombre es un animal por su génesis biológica y cultural**. Es un **animal domesticado**, se podría decir.

Estructuralmente, “los hombres son `animales sometidos a influencias”. Se ven sometidos a “dos grandes poderes formativos”, que el autor denomina “influencias inhibidoras” e “influencias desinhibidoras.”⁸⁰ Las primeras impiden el retorno al estado salvaje y a la bestialidad. Las segundas lo fomentan. Por ejemplo, en Roma, la lectura de los griegos funcionaba como influencia inhibidora de la tendencia al embrutecimiento. El anfiteatro, por el contrario, suponía sumergirse en la brutalidad. Lo que los romanos llamaban la *humanitas* implicaba abstenerse de consumir semejante cultura de masas. Para el humanismo antiguo “lo humano consiste en elegir para el desarrollo de la propia naturaleza los medios inhibidores y renunciar a los desinhibidores.”⁸¹ El humanismo se constituyó históricamente como una “cadena epistolar” formada por los textos procedentes de Grecia, recibidos por los

⁷⁸ Sloterdijk, Peter, *Normas...* op.cit. pp. 54-56.

⁷⁹ Ibid. pp. 56-60.

⁸⁰ Ibid. p. 33 y p. 32.

⁸¹ Ibid. p. 35.

romanos, aumentados por ellos, y transmitidos a las culturas europeas posteriores.⁸² El humanismo ha supuesto que la lectura de los clásicos actúa como un poder civilizador e incluso humanizador, capaz de “rescatar a los hombres de la barbarie.”⁸³ En general, “el tema del humanismo es la domesticación del hombre y su tesis es que una lectura adecuada amansa.”⁸⁴ Pero el autor considera ilusoria la afirmación de que la lectura de los clásicos pueda tener hoy poder de “amansamiento”. “En la cultura actual está teniendo lugar una lucha de titanes entre los impulsos domesticadores y los embrutecedores” y están surgiendo nuevos medios de desinhibición que fomentan el embrutecimiento.⁸⁵ Por lo demás, se anuncia una “antropotécnica” que tal vez permita “el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal.”⁸⁶ Un rasgo esencial de la “naturaleza humana” es que se le plantean problemas demasiado difíciles que no puede dejar de abordar. La filosofía podría ser la huella de esta condición paradójica. El discurso platónico sobre el problema del cuidado y de la cría del hombre en su diálogo *El Político* es un ejemplo de la huella dejada por este problema particular, pero fundamental. En este diálogo Platón inaugura la “politología pastoral europea”. Plantea el problema de la selección del pastor o gobernante del Estado y el de la cría de un pueblo para ese Estado. Con *El Político* y *La República* aparecen en el mundo “discursos que hablan de la comunidad humana como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuese un parque temático. A partir de entonces, el sostenimiento de hombres en parques o en ciudades se revela como una tarea zoopolítica.”⁸⁷ En el “zoo platónico” el problema que se plantea es el de averiguar si la diferencia entre los directores y los habitantes del zoo es gradual, - en cuyo caso éstos podrían ir eligiendo por turno a los primeros -, o si, por el contrario, la diferencia es específica, - en cuyo caso “no sería aconsejable una dirección elegida, sino una dirección con conocimiento de causa.”⁸⁸

Este conocido e importantísimo problema no es relevante para los propósitos presentes. Lo que quiero destacar es que Sloterdijk apoya en Platón, o bien proyecta sobre él, su tesis de la animalidad del hombre. Parece sugerir que hay que tomar en sentido literal la alegoría del basileus como pastor del rebaño de animales bípedos implumes. Sloterdijk prosigue señalando que cuando Platón cambia la metáfora del pastoreo humano por la del tejedor lo hace para introducir el tema de la antropotécnica del basileus. El fundamento jurídico del gobernante platónico, no es ni el haber sido elegido, ni los privilegios heredados, sino “un saber propio de reyes en materia de crianza”, un saber que le permite practicar el arte de la cría, el arte de la reproducción. Este arte consiste en saber **entretejer** la fortaleza guerrera y la prudencia filosófico-humana, para conseguir que “bajo su mando el ‘parque humano’ alcance la homeostasis óptima.”⁸⁹

Respecto de las implicaciones morales y políticas de estas viejas doctrinas platónicas Sloterdijk escribe lo siguiente: “Al lector moderno – que echa la vista atrás recordando los liceos humanistas de la época burguesa y la eugenesia fascista, y al mismo tiempo ya prevé la era biotecnológica – le es imposible ignorar el potencial

⁸² Ibid. p. 20.

⁸³ Ibid. p. 31.

⁸⁴ Ibid. p. 32.

⁸⁵ Ibid. p. 72.

⁸⁶ Ibid. p. 73.

⁸⁷ Ibid. p. 75.

⁸⁸ Ibid. p. 76.

⁸⁹ Ibid. pp. 80-81.

explosivo de estos razonamientos. Lo que Platón pronuncia por boca de su extranjero es el programa de una sociedad humanista encarnada en el único humanista pleno: el dueño de la ciencia del pastoreo regio. La tarea de este super-humanista sería la planificación de propiedades de una élite que habría que criar expresamente por el bien de todos.”⁹⁰

Ahora bien, el pastor platónico sólo es digno de crédito por ser la imagen terrenal del pastor originario, **el dios**, que en la anterior época de Cronos, custodiaba directamente a los hombres. Bajo el actual gobierno de Zeus “los dioses se han retirado dejando en manos del hombre la preocupación de custodiarse a sí mismo”. “Queda **el sabio** como el más digno guardián y criador, pues es el que tiene más vivo el recuerdo de las celestes visiones de lo mejor.” Y añade: “Sin el ideal del sabio el cuidado del hombre por el hombre sería una pasión vana.”⁹¹

No entro en los grandes problemas subyacentes a los que apunta Sloterdijk, de quien el estudioso citado en esta nota 92 hace un minucioso análisis.⁹² Simplemente señalo que Sloterdijk denomina posthumanismo, y no antihumanismo, a su cuestionamiento de la capacidad del humanismo, -en cuanto lectura de los clásicos-, para educar o amansar a los hombres de las sociedades contemporáneas. Y concluyo afirmando que uno de los sentidos posibles de este “esbozo” de ontología del hombre, que subyace en este opúsculo, consiste en la desacralización y desdivinización del hombre. **La esencia del hombre radica en su génesis animal.** El hombre no es dios ni imagen de Dios. **El hombre es una especie zoológica, una especie animal, autóctona, humana, hija de la tierra.**

No obstante, cabría preguntar: Si la inteligencia y razón humanas son el efecto de la evolución biológica natural y en cuanto tal no son más que el órgano de adaptación al medio y de supervivencia de la especie, ¿cómo pretender que el hombre está en relación con una razón universal, o que es una razón universal, o que tiene una razón universal capaz de entrar en contacto con un absoluto lógico y moral?⁹³

⁹⁰ Ibid. pp. 82-83.

⁹¹ Ibid. p. 83-84.

⁹² Vásquez Rocca, Adolfo, (2013), *Peter Sloterdijk: Experimentos con uno mismo, ensayos de intoxicación voluntaria y constitución psico-inmunitaria de la naturaleza humana*, en Eikasia, Revista de Filosofía, núm. 49, pp.47-76. <http://www.revistadefilosofia.com/49-02.pdf>

⁹³ Una pregunta así la planteó Husserl en 1907. Cf. Husserl, Edmund, (1989), *La Idea de la Fenomenología, Cinco Lecciones*, trad. de M. García-Baró, Madrid, F.C.E., p. 30.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, (1989), *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe y trad. por M. Araujo y J. Marías, introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Corominas, Joan, (1973), *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, (3ª edición), Madrid, Gredos.
- Derrida, Jacques, (1972), *Positions*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Foucault, Michel, (1984), *Histoire de la sexualité, 2 L'usage de plaisirs*, Paris, Gallimard.
- (1987) *Historia de la Sexualidad, 2. El uso de los placeres*, trad. de M. Soler, Madrid, Siglo veintiuno de España editores.
- Gadamer, Hans-Georg, (1991), (1975), *Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (4ª edición), Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Heidegger, Martin, (1977), (1927), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1962), (1951), *El Ser y el Tiempo*, trad. de J. Gaos. México, F.C.E..
- (1997), *Ser y Tiempo*, Traducción de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, § 41, pp. 214-215.
- (1946), *Brief über den "Humanismus"*, en *Wegmarken*, (1976), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (2000), *Carta sobre el "Humanismo"*, en *Hitos*, trad. de H. Cortés/A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial.
- Hotois Gilbert, (1999), *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, trad. de M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra.
- Hume, David, (1998), (1739-1740), *Tratado de la naturaleza humana*, Estudio preliminar, traducción y notas de F. Duque, Madrid, Tecnos.
- Husserl, Edmund, (1950), (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Haag, Martinus Nijhoff.
- (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México. FCE..
- (1963), (1929), *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Haag, Martinus Nijhoff.
- (1985), *Meditaciones cartesianas*, trad. de J. Gaos y M. García-Baró, Madrid. F.C.E..
- Kant, Immanuel, (1984), (1781-1787), *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de P. Ribas, Madrid, Ediciones Alfaguara.
- Leyte, Arturo, (2005), *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial.
- Ricoeur, Paul, (1984) *Temps et récit II, La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil.
- (1987) *Tiempo y Narración II, Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad. de A. Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Introducción a su traducción de -Husserl, (1950), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Éditions Gallimard. Introduction, pp.XI-XXXIX.

- San Juan de La Cruz, en -Santa Teresa de Jesús / San Juan de la Cruz, (2006) *Poesías completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad.
- San Martín, Javier, (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED.
- Sartre, Jean-Paul, (1993), (1943), *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. de Juan Valmar, Ediciones Altaya, Barcelona, pp. 34-35.
- (1999), (1946), *El existencialismo es un humanismo*, Traducción de Victoria Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa.
- Sloterdijk, Peter, (2000), *Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger*, trad. y prólogo de T. Rocha Barco, Madrid, Ediciones Siruela.
- Vásquez Rocca, Adolfo, (2013), *Peter Sloterdijk: Experimentos con uno mismo, ensayos de intoxicación voluntaria y constitución psico-inmunitaria de la naturaleza humana*, en *Eikasia, Revista de Filosofía*, núm. 49, pp.47-76. <http://www.revistadefilosofia.com/49-02.pdf>

Derecho natural, derecho político y moralidad en Spinoza

(un estudio lógico-conceptual de la filosofía político-moral de Spinoza)

David Coble Sarro

Doctor en filosofía por la UCM (España)

No vinculado actualmente a institución

davcobsarr@hotmail.com

RESUMEN

Se entiende la Filosofía moral y política de Spinoza desde el dualismo del ser por sí y ser por otro, y la doctrina de la Sustancia única, eterna e infinita (Dios) como causa irreductible de toda la naturaleza o decreto eterno de Dios y sus leyes eternas; y, así, dentro de este, el hombre como un compuesto de cuerpo y alma, regido por la Ley Suprema de la naturaleza (conatus). El derecho político es la adaptación del derecho natural según la guía de la razón; y la moralidad se concibe únicamente en este, formalmente, como obediencia a la ley.

PALABRAS CLAVE

Determinación, idea adecuada, ley suprema de la naturaleza, poder común.

ABSTRACT

The moral and politic philosophy is understand from the dualism of being by itself and by other, and the unique, eternal, and infinite Substance (God) as irreducible cause of whole nature or eternal decree of God and his eternal laws; and, so, in this, the man as compound of corp and soul, govern by the supreme law of nature (conatus). The politic right is the adaptation of natural right according to reason guide; and the morality is conceive only into this, formally, as obedience to law.

KEY WORDS

Determination, adequate idea, supreme law of nature, common power.

Derecho natural, derecho político y moralidad en Spinoza (un estudio lógico-conceptual de la filosofía político-moral de Spinoza)

David Coble Sarro

Doctor en filosofía por la UCM (España)

No vinculado actualmente a institución

davcobsarr@hotmail.com

Introducción

El presente artículo es una *ensayo de investigación* sobre la *filosofía moral y política* de Spinoza, y por ensayo ha de entenderse la tentativa de investigar la tal filosofía desde los límites que ofrecen los textos manejados y las *posibilidades de interpretación o fijación de conceptos* y reconocimiento de problemas y tesis desde las posibilidades de reconocer tales conceptos desde las *expresiones originales* ofrecidas en los textos (traducciones de los originales).

Por tanto, se trata aquí de realizar un estudio de tal filosofía como un estudio marcada e inevitablemente conceptual y lógico; pues si bien pueda parecer claro y obvio, y como ocioso, señalar que es un estudio conceptual al no poder ser otra cosa, lo que pretendemos indicar es que aquí se pretende un tal estudio de un modo metódico, a saber, analítico y sintético, al mismo tiempo que deductivo (lógico), tratando de resolver los conceptos que se suelen dar como escaparate de su filosofía hasta conceptos fundamentales no claramente, o no explícitamente, expuestos por el mismo Spinoza, pero que, no obstante, resultan o puede juzgarse no sin razón que resultan ser piezas sin las cuales entender cabalmente a aquellos. Me refiero a un estudio conceptual de los conceptos, desde las categorías lógicas de la intensión y extensión conceptual, tal y como están expuestas en la teoría y literatura lógica de la filosofía contemporánea. A una tal tarea no sólo me motiva y obliga la propia naturaleza del objeto a investigar, a saber, el pensamiento humano en cuanto constituido por conceptos, sino la circunstancia de no haber encontrado semejante estudio -a todas luces necesario e inevitable- en las exposiciones sobre Spinoza que he tenido oportunidad de conocer; pues de las que no conozco no puedo, claro está, emitir juicio alguno sin peligro de ser injusto. Por tanto, este estudio nace motivado por la sospecha de que no se han reconocido las piezas conceptuales -conceptos- básicas con las que se construyen los conceptos comúnmente ofrecidos como puntos de entrada o conceptos primitivos de la filosofía de Spinoza, o bien, y para no cometer injusticia alguna, tales conceptos realmente primitivos no han sido explicitados o expuestos con la suficiente claridad, exponiendo con plena conciencia su relevancia o importe para toda la construcción que pesa sobre ellos. Es decir, me refiero al caso de que no se halla tenido *suficiente consciencia del papel fundante de tales conceptos primitivos* -en una resolución o análisis conceptual semántico- y así no se halla declarado con el suficiente acento e intensidad, y claridad, el papel de tales conceptos, de tal suerte que es como si tales piezas, pese a ser totalmente necesarias e insoslayables para poder entender lo que se apoya sobre ellas, no fueran tales conceptos primitivos y, así, *como si se les hubiera*

negado su existencia y su función totalmente esencial para poder llegar a un entendimiento verdadero de lo que un autor nos propone.

Es muy común, o frecuente, encontrarse en las exposiciones de autores capitales de la historia de la filosofía, con que algunos conceptos son referidos como conceptos primitivos, y se llega a afirmar de modo explícito que tales conceptos son primitivos y piezas claves para el entendimiento del autor tratado, pero esto no parece ser más que una alusión vaga, y realmente no se constituye en un principio de interpretación rigurosa y metódica, o sea, encaminada de modo regular según un principio constantemente mantenido y aplicado; sino que, por el contrario, los conceptos primitivos vagamente aludidos como tales -cuando este es el caso-, *no son perseguidos y como rastreados en toda la construcción conceptual posterior*, de la que se dicen, no obstante, ser sus piezas fundamentales. De esta suerte, se llega al resultado habitual de tener exposiciones del pensamiento de un autor donde no se menciona de forma explícita, tal como sería preceptivo en una reconstrucción lógico conceptual mantenida, que los conceptos y tesis derivados, incluyendo los últimos desarrollos, han de concebirse bajo los conceptos primitivos, esto es, han de ser explicitados como una *función lógica* de aquellos. Según esto, y a todas luces, un concepto final será un caso o un tipo comprendido bajo el concepto primitivo; pues este establece, quizá, junto a otros conceptos primitivos, el marco general que ha de ser *implementado*, es decir, desarrollado en una casuística u orden de tipos en los que quede estructurado ese espacio conceptual básico. Esto es lo que se puede ver con claridad en cualquier autor de filosofía que halla sido estudiado con un poco de rigor, como por ejemplo, Aristóteles, que parte de un concepto de ser como lo opuesto a la nada, y que se implementa en diversos tipos (significados y tipos del ser), o en Hume que parte del concepto de *percepción* como contenido inmediato de la mente, para desarrollar todos los casos y relaciones entre estas, o en Kant al partir del concepto de representación de algo como determinación en oposición a lo que algo es en sí mismo (al margen de toda *relación con y representación en un sujeto*). Como puede apreciarse un concepto funda o establece un marco teórico, y desarrollar tal espacio de posibilidades teóricas (de relaciones lógico conceptuales) no es más que desarrollar los distintos conceptos que como casos caen bajo el primero (como subconceptos del mismo). Así en Kant todo concepto de la razón pura no es más que una representación intelectual o mediata, por tanto, del entendimiento, que además es pura, categoría, y dentro de esta clase se trata de una representación racional (que la razón pura desvincula de las condiciones empíricas del entendimiento). Y tal tipo de representación no es mas que un tipo de determinación, la que se corresponde con una autodeterminación pura del sujeto.

En nuestro caso vamos a ver como Spinoza presenta como concepto primitivo el de causa o razón, o sea, el de determinación, pues este, como veremos, es no sólo el concepto lógico que pueda estar presente en todo autor a modo de presupuesto lógico, sino que está desarrollado de modo explícito en lo que respecta a todos los conceptos de la teoría (filosofía) que son definidos explícitamente o implícitamente como tipos de determinación.² El concepto de determinación, o causa, aparece formalmente en la definición de cualquier otro concepto, no ya sólo y de forma patente, en la definición de la sustancia (lo que es por sí o en sí) y de los modos (lo que es en otro o por otro), sino en la construcción de los conceptos de naturaleza u orden eterno natural, de estado natural y derecho natural, de estado político y derecho político, de derecho divino y religión, de ley, de razón, de conocimiento, de

percepción o representación, y en suma de cualquier concepto que nos encontremos en su filosofía. Reconstruir la filosofía de Spinoza, viene a ser hacer una reconstrucción del concepto de causalidad, determinación; primero como tal en su generalidad, como razón de lo que es y que explica su esencia, y como razón del conocimiento de una cosa, que se reduce al conocimiento de su causa; y después, desde este concepto toda la implementación que se hace del mismo, empezando por la dicotomía del ser: ser por sí (causa de sí) y ser por otro.

El *conocimiento* va a ser definido como *percepción adecuada* o *un tipo de percepción*, a saber, aquella representación que se adecua o coincide con lo representado. Y esta supone y, a la vez, es una representación del entendimiento puro, esto es, una idea adecuada o verdadera; por lo que se aprecia que el conocimiento como representación -y desde aquí no se olvide nunca la importancia que tiene el concepto de representación- es una determinación, algo que tiene su causa como cualquier otra cosa, o que es determinado; en su caso como una autodeterminación del propio sujeto que es capaz de producir desde sí *representaciones simples o reducibles a estas*. Sólo en las matemáticas y en la lógica sería posible una percepción que sea también conocimiento, una *percepción objetiva*, cabría quizás decir. El *alma* se define como modo del pensamiento, y está constituida esencialmente, y por tanto, no exclusivamente, por la *idea del cuerpo*³. Es digno de destacar que Spinoza presenta, después del examen detenido de los textos, una ambigüedad en el 'empleo del término 'idea'; ya que por una parte lo define claramente como *concepto* (del entendimiento) o algo que requiere actividad, pero el sentido general de los textos en su conjunto y de toda la trama conceptual es el de representación o percepción, lo que se pone de manifiesto al definir explícitamente la *imaginación* como una idea, y lo que se sigue al considerar el concepto de «idea del cuerpo como esencia del alma»; pues este pide de suyo no sólo incluir los conceptos sino toda percepción o representación. Así idea sería representación, y el alma tiene más capacidad de representación, en cuanto el cuerpo es afectado de más maneras o es más apto para ser afectado. Es claro que las representaciones primarias son las sensaciones, al darnos el objeto (como indicación de este), y que desde estas se constituyen las representaciones conceptuales (conceptos). Así toda *sensación* (percepción o representación sensible) es -nos dice Spinoza- una idea inadecuada, y todo concepto del entendimiento que se funde en aquellas lo es igualmente; sólo los conceptos del *entendimiento puro* pueden constituir ideas adecuadas, o sea, percepciones adecuadas o conocimiento (tal como hemos indicado poco más arriba).

El concepto de percepción adecuada (idea adecuada) permitirá definir el concepto de libertad y el concepto de servidumbre, el de potencia e impotencia que se reducen a una determinación pura de la razón (entendimiento) y una determinación mixta cuando andan mezclados los sentidos (percepciones sensibles). En un caso el sujeto es *causa adecuada o total*, mientras que en el otro sólo es *causa parcial*, esto es, junto a las cosas externas que afectan el cuerpo. Desde esto introduce el concepto de pasión y acción como afectos en el alma que se originan desde ideas inadecuadas o adecuadas respectivamente. Toda pasión es un afecto adscrito al reino de los sentidos, incluyendo, por extensión y determinación, todo concepto que se apoye en ellos, mientras que toda acción queda circunscrita al ámbito del entendimiento puro o guía de la razón.

Después de considerar lo que sea el conocimiento, y cuál es el fundamento de este, y después de establecer que los hombres coinciden en la medida en que tienen algo en común, o sea, en cuanto se guían en su conatus o apetito

por la razón, pues en cuanto guiados por la pasión son diferentes y hasta contrarios entre sí -pues nada hay más variable que el modo de ser afectado por los cuerpos externos, y que los afectos en el alma que se siguen de aquellos- se llega a la introducción del estado civil como estado de *derecho común* (derecho de la multitud); que es determinado por el apetito (conatus) en cuanto los hombres se guían por la razón y tienen conocimiento de -pero aún más sentiminetos o percepción vaga pero suficiente- lo que les útil o bueno para la conservación de su ser y el aumento de su potencia. Del estado de naturaleza y desde el derecho natural como poder de cada uno, y como derecho y poder de la naturaleza, surge el estado político bajo la *representación de la ley* y el derecho común como *verdadera utilidad*. Así el estado natural, y la *Ley suprema de la naturaleza* -buscar la conservación del propio ser- expresada en el concepto de *apetito* o *conatus*, no cesa sino que se ve adaptada a unas circunstancias y al conocimiento; de modo que el conatus (la Ley suprema) se realiza desde la guía de la razón, pues como dice Spinoza el apetito busca la conservación y perfección del ser (paso a una mayor perfección) y puede ser guiado tanto por las pasiones como por la razón.

La *moralidad* está constituida por la obediencia a la ley, a la potestad suprema que realiza el derecho común, y tiene como fundamento la representación de la ley o derecho común bajo un pacto y transferencia; por tanto una percepción (idea) adecuada o conocimiento que nace del entendimiento puro, precisamente como un conocimiento natural inscrito en la mente humana, que puede darse potencialmente en toda mente, pero que de hecho solo se da en unas pocas (las que proceden con método o reflexivamente para obtener la idea de idea verdadera o norma de la verdad -que es el primer conocimiento y el primer instrumento para el resto-). Es el conocimiento de la potestad suprema (de los gobernantes), pues el pueblo se rige más bien por el sentimiento de lo útil, e incluso es por lo común arrastrado por sentimientos (bajo ideas inadecuadas) que lo llevan a lo perjudicial para sí. Este es un conocimiento (el de la potestad suprema) práctico por luz natural (razón) que se ha de corresponder con el conocimiento revelado, religión o doctrina de la piedad o amor al prójimo. Así el derecho divino que sólo nace con el pacto, sólo es posible dentro del Estado (estado civil), y su fin no deja de estar dado por la Ley suprema de la naturaleza. En cualquier caso se buscaría la utilidad para la conservación.

I. Dios y naturaleza

Para entender con propiedad el concepto de estado político, o derecho político, así como el de moralidad, hay que partir necesariamente de los conceptos de *naturaleza* y de *Dios*. Del concepto de naturaleza porque la moralidad, el bien y el mal, remiten siempre al concepto de naturaleza como orden eterno divino, de modo que entender la naturaleza en Spinoza requiere a su vez entender lo que llama Dios y como este coincide con lo que llama sustancia única, infinita, y eterna. Pues desde aquí el derecho en general se definirá como poder mismo de la naturaleza a modo de conclusión forzada desde el concepto de naturaleza como decreto eterno de Dios, y antes que esto como totalidad de los infinitos modos de la sustancia, o cosas particulares que expresan los atributos de Dios. Asimismo se ha de considerar lo que sea el conocimiento para Spinoza, al mismo tiempo que considerar lo que nos dice -aunque de un modo sugestivo y vago- que sea el ser; pues según podemos apreciar lo hace depender del concepto

de causa o razón.

Spinoza parece sugerir que el ser es lo opuesto a la nada, y aunque nada parecido se afirme en sus obras, no deja de ser muy verosímil, y se puede aceptar sin vacilación, ya que se trata de un concepto totalmente abstracto o concepto en el más grado posible de abstracción; y dado que Spinoza reproduce la dicotomía fundamental del ser dada por Aristóteles (la de lo que es en sí y lo que es en otro) resulta apropiado que también considere lo que es como lo que se opone a la nada. En todo caso lo que es explícito es la existencia de un concepto de ser desde el concepto de razón o causa, y de modo correlativo un concepto de conocimiento que, como percepción del ser, incluye necesariamente el concepto de causa.

[...] en cuanto Dios constituye la naturaleza del alma humana, esto es (por el Corolario de a Proposición 11 de esta Parte), habrá necesariamente un *conocimiento de ese objeto en el alma, o, lo que es lo mismo, el alma lo percibe* [...]4

[...] Finalmente, hay una percepción en la que *una cosa es percibida* por su sola esencia o *por el conocimiento de su causa próxima*.5

El concepto de *causa o razón* es lo que está a la base de la distinción entre *ser en sí, o por sí, y ser en otro, o por otro*; ya que el ser en sí es el que tiene la causa en sí o es *causa de sí*, mientras que el ser por otro es el que tiene la causa en otro o fuera de sí.6 Lo que es causa de sí es lo que tiene como causa su propia esencia, y así nos dice también que *causa de sí es aquello cuya esencia implica su existencia*, o que no puede concebirse sin la existencia, como no existente. Así todo tiene una causa, que o bien es su esencia misma y es causa de sí (ser en sí o por sí) o bien es una causa externa. En el primer caso la existencia es *necesaria*, y en el segundo contingente o *no necesaria* en el sentido a tener en cuenta en este contexto.

Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente.7

Así vemos que *conocer una cosa* supone formar un *concepto de esa cosa, percibir lo que es* desde ese concepto, que como *instrumento de la mente*8 permite percibir lo que es la cosa; y así concebir una cosa o lo que es una cosa se reduce a percibir su causa (razón). Así nos dice:

«Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa por la que existe, y si no existe, también debe darse una razón o causa que impide que exista, o que le quita su existencia. Ahora bien, esta *razón o causa, o bien debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella*».9

Spinoza define la sustancia, precisa y simplemente, como lo que es en sí y puede concebirse por sí, limitándose a

poner un término único allí donde había una expresión compuesta, pero -y de esto se trata- no introduce concepto nuevo alguno. Por tanto el concepto expresado por la palabra *substancia* no es más que el concepto expresado por la expresión 'lo que es en sí'. Así nos dice «Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa»¹⁰. Asimismo lo que es en otro y ha de concebirse por otro es lo que Spinoza llama *modo*: «Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.»¹¹; de este se dice que es una afección de la substancia, y con ello se quiere decir con claridad que es algo determinado o causado por la substancia; lo que no queda claro es si se puede dar a la expresión ser en otro un significado distinto al de tener la causa fuera de sí, en el mismo sentido en que Aristóteles nos habla de las cosas que están en otras -pero no son parte de ellas- como el pensamiento, o cualquier cualidad en el hombre. Atendiendo a la definición, y en rigor, lo que es modo queda establecido desde la sola consideración del tipo de causa y modo de concebir la cosa, a saber una causa extrínseca.¹² No obstante los modos también son referidos como modificaciones, afirmando que estas son cosas que son en otras cosas con las que son concebidas.¹³ Pero el caso es que nos habla de los modos como de afecciones, y siempre en el sentido de lo que es por otro o causado por otro, de afección como efecto, pues ante todo se trata de, y todo se reduce a, una relación entre causa y efecto, o, lo que determina y lo que es determinado.¹⁴

Dios es definido como un ser infinito y eterno, o como una substancia con infinitos atributos¹⁵; aunque la definición o identificación con una sustancia es posterior al concepto de ser infinito, ya que esta identificación se establece cuando se ha visto que la sustancia es algo infinito, eterno y única por la razón de que no pueden existir dos substancias al mismo tiempo, tendríamos dos cosas con *algo común*¹⁶ y podrían determinarse recíprocamente, y esto negaría el concepto de substancia¹⁷. O sea, la equiparación de Dios con la substancia sería más bien un axioma, o conclusión directa desde las definiciones de Dios como ser eterno e infinito y de la substancia como ser en sí.¹⁸

No puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios.¹⁹

Asimismo, es importante señalar que Spinoza entiende por modos, en concreto, las mismas *cosas singulares*, y estas no son mas que las cosas finitas o que tienen una existencia limitada: «Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son *finitas* y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.»²⁰; y por cosa finita entiende lo que puede ser limitado por otra de la misma naturaleza: «Se llama *finita* en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.»²¹ Esto es importante, ya que el sujeto humano en el estado político y ético, será una cosa singular o finita, limitada por otros en cuanto se guía por la razón, o sea, por cuanto percibe su potencia como finita e infinitamente superada por

infinitas cosas singulares, y no puede conservarse ni aumentar su potencia.²²

Dios es *natura naturans* o naturaleza activa o determinante, causa de todo lo que no es sustancia o causa eficiente de toda la naturaleza u orden natural eterno; este es *natura naturata*, es decir naturaleza determinada o causada, por lo que se puede apreciar lo erróneo de identificar a Dios con aquello que es causado por él y es concebido por él, un panteísmo que disolvería la dicotomía del ser y la concepción de la causalidad que ofrece Spinoza.²³ De ese modo identificaríamos dos seres radicalmente diferentes, por el modo de causalidad y concepción de los mismos, y tendríamos el absurdo (contradicción) de afirmar de lo que es en sí (sustancia) es a la vez lo que no es en sí, y lo mismo ocurriría para los modos (cosas singulares).²⁴ El estado político se constituirá como una adaptación del orden natural (estado natural) o *natura naturata*, conjunto de las infinitas cosas singulares o modo, a la guía de la razón o conocimiento, y por ello es decisivo no confundir a Dios como causa con el mismo orden natural, que no es mas que su decreto eterno (objeto de la voluntad y del entendimiento divinos), y así poder entender propiamente lo que se a el derecho en general, el *derecho natural*, y el *derecho político*, y qué la *moralidad* (lo bueno y lo malo); pues, en efecto, estos han de entenderse desde los presupuestos teológico-metafísicos.²⁵

II. De la servidumbre y de la libertad humana

Asimismo para entender con propiedad lo que sea el sujeto ético político, y el estado político en relación al estado natural, ha de pensarse lo que sea el *cuerpo* y el *alma humanas* en relación al orden natural, y por ende, en relación a Dios como causa de todo cuanto existe y por la que todo es concebido. Desde aquí ha de entenderse lo que sean las afecciones en el cuerpo y en el alma, la actividad perceptiva o representativa de esta en relación al cuerpo, y cómo el hombre puede percibir lo que es verdadero y útil; o sea, se entendería que el hombre es una cosa singular finita como un modo de la sustancia, y como parte de un orden natural (naturaleza) que se sujeta a su ley suprema (esforzarse cuanto pueda, conforme a su potencia como cosa singular, en perseverar en su ser, o sea, *conatus*); así como se entendería como el hombre o está sujeto a las pasiones o es libre guiado por la razón, o más exactamente por un sentimiento de lo útil con el que está proximo -cabe interpretar con verosimilitud- al conocimiento, de suerte que el apetito (*conatus*) así guiado le lleve al estado político (derecho político). Y como en este ya es guiado por la sola razón (conocimiento) de la potestad suprema, en cuanto se renuncia al juicio y criterio propio; renunciando al derecho natural en su estado apolítico.

El *cuerpo* (humano) es un modo de la Extensión, o sea, del atributo divino de la extensión, que es uno de los infinitos atributos que constituyen la Substancia (Dios): «Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa»²⁶. Así el cuerpo es algo extenso en cuanto determinado por la Extensión, o por Dios en cuanto que es una cosa extensa; Dios es causa de todo²⁷ y ha de serlo de las cosa extensas (corpóreas) en cuanto es extenso, pues -como ha quedado dicho- pues de no tener algo en común no podría causarlo al no poder concebirse una por el concepto de la otra (determinarlo).²⁸ A su vez, de manera análoga, el *alma* es un modo de Dios en cuanto este es concebido como cosa pensante; o sea, es una cosa singular determinada por Dios en cuanto tiene ese mismo atributo.²⁹ El alma está constituida *en primer*

lugar y esencialmente por la idea del cuerpo, y como el cuerpo es una cosa singular extensa (modo de la extensión) y como para tener un concepto, o representación conceptual, o percepción de la mente en cuanto es activa, es necesario en primer lugar tener una percepción original o sensible del cuerpo, resulta evidente que por idea ha de entenderse aquí la sensación o percepción sensible. O sea el alma se constituye como representación de, y por tanto, desde, las determinaciones que sufre el cuerpo, y es percepción esencialmente, precisamente porque la percepción es lo que la permite existir, lo primero dado pone el alma misma y que quitado elimina el alma misma.

Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto. Demostración: La esencia del hombre (por el Corolario de la Proposición anterior) está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber (por el Axioma 2 de esta Parte): por modos de pensar, de todos los cuales (por el Axioma 3 de esta Parte) es la idea, por naturaleza, el primero, y, dada ella, los restantes modos (es decir, aquellos a quienes la idea es anterior por naturaleza) deben darse en el mismo individuo (por el Axioma 3 de esta Parte). Y así, la idea es lo primero que constituye el ser de alma humana. Pero no la idea de una cosa inexistente pues en ese caso (por el Corolario de la Proposición 8 (esta Parte) no podría decirse que existe la idea misma. Tratará, pues, de la idea de una cosa existente en acto. Pero no de una cosa infinita, ya que una cosa infinita (por la Proposiciones 21 Y 22 de la Parte I) debe existir siempre necesariamente; ahora bien, esto es absurdo (por el Axioma 1 de esta Parte); [...] y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no solo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene también, a la vez que la del alma humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado. [...]30

Los otros modos del pensamiento, como el amor, la duda, la esperanza, etc, integran ocasionalmente el alma, pero no la constituyen como tal en el sentido de esencia, y por tanto puede darse o no sin que el alma deje de existir por ello, pues lo que la constituye (pone) es la percepción y ante todo la percepción sensible, o sea, la percepción que es en primer lugar y esencialmente sensible.

Asimismo el *cuerpo* es un compuesto de otros cuerpos que guardan entre sí una relación de proporción entre sus movimientos, y esta proporción es lo que determina, o sea, constituye, su forma, que no es otra cosa que su esencia, pues es aquello que dado lo cual pone el cuerpo. Así nos dice: «Si las partes componentes de un individuo se vuelve mayores o menores, *en proporción tal, sin embargo, que conserven entre sí, como antes, la misma relación de reposo y movimiento*, ese individuo *conservará igualmente su naturaleza tal como era antes, sin cambio alguno en su forma.* [...]»31

Por tanto, el *alma* es esencialmente percepción de los cuerpos externos, y desde aquí se podrá entender con propiedad lo que sea la percepción del propio cuerpo humano, así como lo que sean las percepciones adecuadas y e inadecuadas; tanto en lo que respecta a la percepción de los cuerpos externos con miras a su conocimiento, como

respecto a las afecciones en el alma que puedan producir ciertos objetos, y que serán divididas en pasiones y acciones según se tengan percepciones inadecuadas o adecuadas. Toda afección en el cuerpo humano será, como en el caso feo cualquier otro cuerpo, o cosa singular extensa, una alteración o modificación de su estado de reposo-movimiento entre las partes que lo integran. El cuerpo humano también conserva su *forma* y *esencia*, su naturaleza, al conservar la proporción de reposo-movimiento entre sus partes, y toda afección producida por cuerpo externo incidir sobre él, es una modificación de los estados de movimiento y reposo que no altera la proporción de estos, pues de lo contrario se tendría otra forma y otro cuerpo. De aquí se entiende que el alma sea tanto más apta para tener percepciones cuanto más apta sea el cuerpo para ser afectado, por diversos cuerpos y de diversas maneras; y así, en cuanto el cuerpo humano mismo sufrir afecciones o cambios, estos podrán ser percibidos por el alma, que así percibiría el cuerpo mismo.³² Asimismo, el alma solo se conocerá, o percibirá, a sí misma en cuanto perciba las percepciones de los cuerpos externos, y de esta manera, el conocimiento de estas percepciones constituirá el conocimiento del alma, pues su esencia es ser percepción de los cuerpos (incluyendo la percepción del cuerpo humano).³³ Y de aquí, también, que cuanto más apto sea el cuerpo humano para ser afectado por otros cuerpos, más apta es el alma para percibir, y en general para pensar (sentir, concebir, amar, esperar, dudar): «Con todo, diré en general que, *cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez*; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos coopera con otros cuerpos en la acción más apta es para entender distintamente. Y a partir de esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las demás, y también ver la causa por la que no tenemos de nuestro cuerpo sino un conocimiento muy confuso, y otras muchas cosas que deduciré de ello en lo que sigue».³⁴

Spinoza entiende por afecto una afección ya en el cuerpo ya en el alma como idea de esa afección primera, o sea, cabe interpretar que por ello entiende un efecto o alteración en el cuerpo o en el alma, ya que por afecto entiende «al mismo tiempo la idea de la afección en el cuerpo»³⁵, y una tal idea no puede ser sino una percepción de esa afección; de modo que toda sensación como idea (percepción) esencial y primaria ha de ser considerado, respetando la definición dada, como afecto; o sea, es un afecto en el alma como lo son la tristeza, la alegría, el amor, el temor, etc. de lo que se trata es de percatarse de que estos afectos últimos, y lo que suele referir Spinoza como afectos, surgirían empezando por las afectos básicos de la alegría y la tristeza, como modos de pensar (cosas singulares) determinados por las percepciones sensibles y los conceptos sobre estas, o sea, sobre lo que llama ideas o percepciones³⁶. Esto es así porque la alegría o la tristeza (y los *afectos derivados* de estos afectos básicos) suponen, aunque Spinoza lo lo diga con claridad, una percepción de la propia afección del cuerpo y una idea -concepto- de su potencia en cuanto aumenta o disminuye, en conformidad con las *definiciones* de la alegría y la tristeza.³⁷

Así tenemos que el hombre tiene afecciones, primero en el cuerpo, y después en el alma en cuanto ideas de esas afecciones (en cuanto representaciones o percepciones); asimismo la esencia del hombre es su potencia misma, o el esfuerzo que realiza por conservar su ser ya por el sólo cuerpo la sola mente o por ambas,³⁸ de modo que los afectos en el alma como la alegría y la tristeza (y el resto desde estas) surgirán como desde una percepción (como concepto) de las ideas de las afecciones o percepciones sensibles; pues sin percepción sensible o primaria no hay ni

percepción de ellas mismas, ni percepción del cuerpo ni de su potencia, mayor o menor con ocasión de la afección del cuerpo. Aunque Spinoza parece hablar también de una percepción del aumento o disminución de la potencia el alma, con la consiguiente alegría o tristeza, al margen del cuerpo y sus afecciones.

- I. Spinoza divide los afectos en *pasiones* y *acciones*, al parecer tanto los afectos del cuerpo como los del alma³⁹; según el afecto tenga como causa el propio cuerpo o alma que lo determinaría por completo y lo permitiría concebir desde estos, o bien una causa externa junto al cuerpo o el alma; o sea, según el hombre sea o no sea causa adecuada o completa del mismo afecto. Actuamos, ya con el cuerpo ya con el alma, en cuanto tenemos ideas adecuadas, o sea, en cuanto que tenemos la idea de la causa adecuada o completa de la afección, y, así, por cuanto nosotros somos esa causa completa; ya que causa adecuada de algo es lo que determina a ese algo y basta para poder concebirlo⁴⁰. Todas las sensaciones, y las imágenes en general en cuanto reducibles a aquellas, son afectos pasivos o pasiones, pues de ellas sólo somos causa parcialmente y no completa (o adecuada); del mismo modo en toda afección del alma que quede determinada por el alma misma al margen de lo sensible, puesto que la alegría, por ejemplo, puede ser tanto una pasión como una pasión como una pasión según el tipo de causa que la produzca. De este modo, la *libertad* o potencia del alma queda definida como la acción misma, o el hecho de la autodeterminación de las propias afecciones, mientras que la *servidumbre* en los afectos es el hecho mismo de la determinación por causas externas.⁴¹ El hombre sometido a los afectos es el hombre cuyos afectos son causados por la fortuna, esto es, por las cosas externas, y está sometido a ellos en cuanto no tiene ideas adecuadas de los mismos. Al tener ideas adecuadas, percibiendo la causa completa, el odio desaparecería, y toda alegría y amor como pasiones se convertirían en acciones (afectos activos), ya que los afectos humanos son cosas naturales regidas por las leyes de la naturaleza, y como todas las cosas tienen causas naturales que pueden ser estudiadas⁴². El alma padece solo en cuanto tiene ideas inadecuadas, esto es, en cuanto tiene ideas que no dan la causa adecuada o completa de las cosas de las que son ideas (pues la idea de algo es la representación de su causa); es decir de aquello que el alma no produce y se sigue de su naturaleza el alma no puede tener sino una idea inadecuada, pues sólo conoce una causa parcial pero no la *causa completa* que determina la cosa y hace ser lo que es. Sólo de las propias ideas (innatas) que el alma genera, y de las que es causa adecuada, puede tener una idea adecuada o conocimiento. De las cosas externas solo puede tener una idea o percepción inadecuada, pues la sensación expresa sólo una causa parcial, la de el cuerpo externo como incidiendo en nosotros, y la de nuestro cuerpo como afectado, pero no sabe qué es el cuerpo, cuál la causa que lo produce.

Las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas.

Demostración: Lo que constituye primariamente la esencia del alma no es otra cosa que la idea del cuerpo existente en acto (por las Propositiones 11 y 13 de la Parte I), cuya idea (por la Proposition 15 de la Parte II) se compone de otras muchas, algunas de las cuales son adecuadas (por el Corolario de la Proposition 38 de la Parte II), y otras inadecuadas (por el Corolario de la Proposition 29 de la Parte II). Por consiguiente,

todo cuanto se sigue de la naturaleza del alma, y de lo cual es el alma causa próxima por la que ello debe entenderse, debe seguirse necesariamente de una idea adecuada, o de una idea inadecuada. Ahora bien: el alma, en cuanto que tiene ideas inadecuadas (por la Proposición 1 de esta Parte), en esa medida padece necesariamente; luego las acciones del alma se siguen sólo de las ideas adecuadas, y el alma sólo es pasiva porque tiene ideas inadecuadas. Q.E.D. *Escolio*: Vemos, pues, que las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede percibirse clara y distintamente, y de este modo podría mostrar que las *pasiones se refieren a las cosas singulares de la misma manera que al alma*, y no pueden percibirse de otro modo. Pero aquí me propongo tratar sólo del alma humana.⁴³

El alma tiene ideas adecuadas cuando es *guiada por la razón*, de suerte que percibe lo común a todas las cosas singulares, que es el esfuerzo por perseverar en su ser y aumentar su potencia; de donde resulta que todo lo que hace cualquier cosa singular sobre cualquier otra está determinado, por el esfuerzo de esta conjuntamente con el esfuerzo de todas las demás, y todo es percibido por la razón desde la perspectiva de la necesidad o eternidad. De este modo el odio y todas las pasiones derivadas de el dejando e ser tales, al percibirse la causa adecuada que determina el comportamiento de las cosas singulares. Pues «*Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente.*»⁴⁴, y común a todas las cosas singulares es que son modos, o cosas finitas que existen en Dios y por Dios y están determinadas por este, o lo que es lo mismo, por el conjunto de infinitas cosas singulares sometidas a las leyes eternas de Dios, es decir como naturaleza o Decreto eterno divino. En suma, el alma bajo la guía de la razón percibe la naturaleza como un orden eterno y regido por leyes necesarias, donde todo sucede estrictamente determinado por estas leyes, orden que representa la necesidad y eternidad del entendimiento y voluntad de Dios.

III. Naturaleza y derecho natural

No se puede entender lo que sea el estado político, ni el derecho político, sino se lo concibe como una adaptación del estado natural, y no como un estado a parte de este y como enfrentado a él; lo que constituiría -dice Spinoza- el absurdo de admitir un orden (algo) como fuera de la naturaleza u orden natural eterno; pero fuera de la *sustancia infinita* (Dios) y la naturaleza determinada por ella, no existe nada más, pues todo lo que es es o sustancia o modo de la sustancia. Así el estado natural no es más que la naturaleza misma, o sea el orden eterno de los infinitos modos o cosas singulares y finitas que están regidas por las *leyes universales eternas de la naturaleza* decretadas por Dios. El estado natural es el mismo orden natural eterno o Decreto de Dios, y las leyes universales son los decretos eternos divinos con los que se rige ese orden. De modo que el derecho en el estado natural será *el mismo poder de Dios* o poder de cada cosa para conservarse.⁴⁵

En el estado natural el derecho de cada cosa es su poder mismo, o capacidad para conservarse y aumentar su perfección y acción; ya que lo que puede hacer cada cosa representa o es un modo del poder infinito de Dios; o sea,

expresa este poder al actuar conforme a las leyes universales y eternas decretadas por Dios para regir y constituir este *orden fijo e inmutable*, que no es más que el mismo *gobierno de Dios*⁴⁶; y así como el derecho de Dios es su poder mismo, el derecho de cada cosa singular es el poder mismo de esa cosa, o esfuerzo para conservar su ser. Esto se sería así por una parte desde que Dios es la Sustancia única (ser en sí) y las cosa singulares finitas son modos de aquella y existen por ellas y en ella; y como causadas por Dios, lo que estas puedan está determinado por lo que puede Dios, siendo así que su poder es el mismo poder de Dios, o sea, de su causa.⁴⁷ Por otro lado lo mismo se aprecia si se considera que el esfuerzo de conservarse de cada cosa en su ser (y de aumentar su perfección o acción) es el decreto supremo o *Ley suprema de la naturaleza*, y el poder de cada cosa para realizarlo es el poder mismo de Dios que ha decretado ese esfuerzo a todas las cosas finitas de suerte que se limiten y determinen unas a otras, para conservarse y no en razón de otras cosas⁴⁸; pues el derecho o institución de cada cosa es su misma naturaleza que lo determina a actuar de cierto modo, o sea, la naturaleza de la cosa singular como determinada por las leyes universales de la naturaleza u orden eterno e invariable.⁴⁹ Así el derecho natural es el derecho o poder mismo de la naturaleza.

Así pues, por *derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas*, es decir, el mismo *poder de la naturaleza*. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo *se extiende hasta donde llega su poder*. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y *posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder*.⁵⁰

El esfuerzo por conservar su ser es la ley suprema de la naturaleza, decreto eterno divino fundamental, y es la potencia misma de cada cosa singular y su esencia; a este esfuerzo se le llama *conatus*, y es la esencia de cada cosa singular porque es lo pone la cosa singular, y quitado lo cual quita la cosa misma. O sea, la esencia de cada cosa es su causa adecuada, lo que la determina por completo y permite concebirla; pero la causa es Dios y sus decretos eternos, empezando por el esfuerzo por conservar su ser; y si a esto se añade que la cosa singular consiste en un compuesto de cosas en movimiento con una proporción entre los movimientos, se entiende que cada cosa -en cuanto cuerpo- es esta proporción o forma, y se esforzará en conservar esta forma o proporción a través de las infinitas determinaciones que padece por ser una cosa singular y parte de la naturaleza. Si se quita este esfuerzo por conservar su forma, se quita la causa que produce la cosa singular y así se quita la *esencia de la cosa*⁵¹; por esto Spinoza afirma que la esencia de la cosa es su esfuerzo o potencia misma, y ya no la forma, pues esta depende de aquel esfuerzo y es el efecto de este o lo determinado por este.⁵² Así nos dice: «No puede concebirse virtud alguna anterior a ésta (es decir, al esfuerzo por conservarse). Demostración: El esfuerzo por conservarse es la esencia misma de la cosa (por la Proposición 7 de la Parte III). Así pues, si pudiera concebirse alguna virtud anterior a esta, es decir, a este esfuerzo, entonces (por la Definición de esta Parte) la *esencia de la cosa sería concebida como anterior a ella misma*, lo cual (como es notorio por sí) es absurdo. Luego no puede concebirse virtud alguna, etcétera. Q.E.D. Corolario: El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues *no*

puede ser concebido ningún otro principio anterior a él (por la Proposición anterior), y, sin él (por la Proposición 21 de esta Parte), *no puede concebirse ninguna virtud*.»⁵³ O sea, la esencia es principio, en sentido aristotélico, o lo primero que dado pone otra cosa, y aquí lo primero es el conatus o esfuerzo.

En este estado natural u orden natural cada cosa singular, y entre ellas el hombre, busca lo útil en orden a conservar su estado, y así lo que sea bueno o lo malo viene determinado por su capacidad (utilidad) para satisfacer su esfuerzo o deseo de perseverar en su estado; y no tiene sentido o es absurdo (contradictorio) llamar a algo bueno o malo al margen de su utilidad, pues esto supondría ponerse fuera de la ley suprema de la naturaleza y del orden natural mismo del que se esa cosa es parte, y por tanto, equivaldría a decir que esa cosa cesa en su esfuerzo de conservarse y no es parte del orden natural. No es malo lo que permite satisfacer el conatus, la satisfacción del deseo, pues no puede ser malo lo que no contraría la determinación de la naturaleza o gobierno de Dios.⁵⁴ Así nos dice: «*Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad - esto es, de su ser-, en tal medida es impotente*. Demostración: La virtud es la potencia humana misma, que se define por la sola esencia del hombre (por la definición 8 de esta Parte), esto es (por la Proposición 7 de la Parte III), que se define por el solo esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser. Luego, cuanto más se esfuerza cada cual por conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está, y, consiguientemente (por las Proposiciones 4 y 6 de la Parte III), alguien es impotente en la medida en que descuida la conservación de su ser. Q.E.D.»⁵⁵

IV. Derecho político (o civil) como derecho natural

Como ha quedado dicho, lo que sea el *estado político* (civil) y el *derecho político* (civil) no puede entenderse al margen de o que sea el *estado natural* y el derecho natural; y así, efectivamente, estos son una parte de aquellos, ya que -como también ha sido dicho- nada puede quedar fuera de la naturaleza, o sea, del todo, ni actuar fuera de sus *leyes universales y eternas*; o mejor aún, nada hay a parte de la sustancia única (Dios) y los modos o cosas singulares finitas,⁵⁶ cuyo conjunto o concatenación según leyes eternas constituye el *orden eterno de la naturaleza* (*naturaleza naturada*), y así el estado político y la sociedad como asociación de hombres, cosas singulares compuestas de cuerpo y alma, es indudablemente, parte del orden natural (estado natural), y lo el derecho político ha de ser una manifestación y adaptación de del derecho natural o derecho mismo de la naturaleza (y en definitiva de Dios como causa de todo).

Así lo que sea el estado y el derecho político se entienden desde el concepto de *conatus*, es decir, el esfuerzo que realiza cada cosa por perseverar; este es la *esencia misma de la cosa*, su *principio* o causa que la determina a ser lo que es, y que es el objeto de la *Ley suprema de la naturaleza* o *conatus*⁵⁷ (que es el mandato de que cada se esfuerce en perseverar). En el estado político, sea cual fuere la naturaleza de este, obedece a esta Ley suprema y ha de buscar lo que le es útil, lo que le permite conservar su estado, o sea, lo bueno en sentido absoluto; pues no puede dejar de hacerlo, renunciar a su naturaleza o esencia, y no ser parte de la naturaleza, y dejar de ser un modo o cosa

singular. Así el estado político queda circunscrito, como una parte en un todo, al gobierno de Dios u orden eterno de la naturaleza, y si busca el hombre lo elige y adapta el orden natural a un nuevo orden o disposición, ello se debe ha que ha de tener más garantías de éxito en la búsqueda de la utilidad y conservación y realización de su ser.

En suma, el hombre siempre se esfuerza por conservar su ser como parte de la naturaleza, pero lo puede hacer según la guía de las pasiones o según la guía de la razón o del conocimiento dado por ideas adecuadas, que no es más que la percepción de las causas adecuadas. Sólo mediante la razón puede tenerse un conocimiento de lo que sea *útil* para la conservación de nuestro ser, o sea, *lo bueno*; pues sólo por la razón o entendimiento podemos llegar a tener ideas adecuadas o percibir las causas completas o adecuadas que determinan y, por tanto, hacen posible la conservación del ser⁵⁸. De modo que por la razón percibimos que la *causa* (condición o principio) ha de ser la restricción del derecho natural donde cada uno vive según su criterio y juicio, y tiene tanto derecho y poder como el que le dan su naturaleza y *potencia finita* enfrentada a la potencia de las infinitas cosas externas; o sea, el individuo ve su poder *infinitamente superado por infinitas cosas*,⁵⁹ y así percibe -por la razón- que su derecho y esfuerzo apenas se mantiene, mientras que por el contrario si lo adapta a un derecho común o potencia común sí puede conservarse. Por tanto, es la misma Ley suprema o conatus la que le lleva al conocimiento o a hacer uso de la razón y guiarse por ella, por el conocimiento de las causas adecuadas, y el derecho común es causa adecuada de la conservación. Por tanto, se trata de una restricción de la forma en que se realiza Ley suprema, no una restricción como cese de esta misma Ley, lo cual es imposible y absurdo.

El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo. Demostración: La esencia del alma humana está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas (como hemos mostrado en la Proposición 3 de esta Parte), y así (por la Proposición 7 1e esta Parte), se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto tiene las unas como en cuanto tiene las otras, y ello (por la Proposición 8 de esta Parte), con una duración indefinida. Y como el alma es necesariamente consiente de sí (por la Proposición 23 de la Parte II), por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo, es, por lo tanto, consciente de su esfuerzo (por la Proposición 7 de esta Parte). Q.E.D.⁶⁰

Con todo la multitud de hombres se rige más por las pasiones que por la razón, pues el conocimiento, que viene dado por percepciones adecuadas, es algo muy raro entre los hombres; estos al formar la sociedad se guía más bien por un sentimiento de utilidad o idea inadecuada (incompleta o parcial) de lo que es les es útil, y es esta vaga percepción lo que les impulsa a limitar su derecho natural individual a un poder o derecho común; y este es un sentimiento en el que coinciden todos, o sea, es un «sentimiento común». Este es un miedo común, pues en tanto que los hombres son conducidos por las pasiones, que surgen de ideas inadecuadas, viven bajo la *esperanza*, y el temor, y por tanto bajo el miedo.⁶¹

El estado político es el mismo derecho político, pues el derecho o poder definen un estado, y el derecho político define un estado u orden dentro del orden natural. El derecho, y el estado político, surgen, son el *derecho de la*

multitud o *derecho común*; y este es el mismo derecho natural que se da cuando el derecho y poder de cada cual al enfrentarse con las cosas exteriores se une al derecho de los demás, cediendo su iniciativa y criterio para este enfrentamiento, y no temiendo más derecho y criterio en esto que el que resulta de la unión y es común.⁶² Este derecho común se expresa en leyes y en la propia potestad suprema como poder de dar leyes, y con este, como ha quedado claro, el individuo se esfuerza en conservar su ser bajo la razón (percepción de las causas); de modo que por un pacto, ya explícito ya implícito, se compromete a renunciar a su derecho individual en calidad de individuo que se rige por sí solo, y es la razón la que le guía a este mismo pacto de restricción de su esfuerzo, y con el a transferir su derecho individual natural a un poder de multitud para que en adelante se realice siempre y únicamente por mediación de este o como este mismo poder; así desde el mismo pacto y transferencia el poder de cada cual es el poder común, ambos son lo mismo. Que cada cual renuncie a su criterio particular para defenderse de los otros, conlleva a conducirse por una sola mente o juicio colectivo, y el estado político aparece como un solo cuerpo con una sola mente, compuesto por una multitud de partes.⁶³ el poder y la mente política a así constituida, mediante el pacto, es mas poderosa que todo cuerpo y mente individual, y es por tanto causa de la conservación de todos los individuos que la forman; y así, el poder de cada individuo para enfrentarse a los demás no es más que el poder del Estado.

Así, igualmente, se entiende que el fin del Estado (estado político) no es sino el *bien común*⁶⁴, o sea, la utilidad común para la conservación de todos los individuos; y este bien común se identificará con la *salvación del pueblo*, ya que el pueblo es el conjunto de todos los individuos agrupados por el pacto. Y en el estado político la *dependencia jurídica*,⁶⁵ es decir, la dependencia del derecho de una cosa al poder o derecho de otra, cobra la forma de una dependencia a la potestad suprema o poder legislativo común. Pues el concepto de dependencia jurídica no es expresa más que la dependencia respecto al poder o derecho de algo, cuyo poder nos sobrepasa el nuestro y que nos hace dependientes del mismo; de suerte que expresa, por tanto, la falta o pérdida de *autonomía* o posibilidad de determinarse a sí mismo, o sea, el ser *libre*.⁶⁶ pero en el estado político no hay tal dependencia jurídica en cuanto la cesión del derecho individual ni anula tal derecho individual, sino que lo transforma y adapta a una forma universal, y la obediencia a los dictámenes de la mente del estado es la obediencia al dictamen de la propia razón individual (pues de ejercitarse llegaría al mismo conocimiento, pues los hombres son iguales en cuanto guiados por la razón, o sea, son iguales y llegan al mismo resultado en cuanto racionales); y que así lo que parece un estado de esclavitud es por el contrario autonomía y libertad, esto es, de autodeterminación por la propia naturaleza del hombre; la esclavitud solo la padecen los que se dejan arrastrar por la imaginación y las pasiones a las que da entrada.

La *ley* es, en sentido absoluto o general, la sujeción de la conducta o actividad de una cosa a una forma regular o pauta, de modo que esta queda como fijada en el respecto aludido por tal norma. La *ley humana* es la forma de vida que los hombres se dan así mismos o a otros por algún fin, fijándose límites sin los cuales sería imposible la convivencia⁶⁷; y de estos el más notable es mantener segura la vida y el Estado; a diferencia de la ley divina que solo manda la consecución del *sumo bien*, esto es, el *verdadero conocimiento y amor de Dios*. Tanto la ley humana como la ley divina se dirigen a la conservación de cada cosa, y se rigen, por tanto, por la Ley suprema de la naturaleza (el esfuerzo por perseverar en el ser) que es un decreto divino, pues no puede haber contradicción entre

los decretos divinos, ni entre estos y las leyes de los hombres que están bajo su imperio o esfera y son sus manifestaciones.

Dado, pues, que la *ley no es nada más que la forma de vida que los hombres se imponen a sí mismos o a otros por algún fin*, parece que hay que distinguir ley humana y ley divina. Por *ley humana entiendo aquella forma de vida que sólo sirve para mantener segura la vida y el Estado*; por *ley divina, en cambio, aquella que sólo se refiere al sumo bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios*. mayor brevedad y claridad posible.⁶⁸

La ley humana es aquello en que se concreta y realiza el derecho político, o derecho común; ya que en esta se da la forma de vida que conlleva una limitación o restricción al derecho individual de cada cual en cuanto existe aislado y no coincide con el los otros por mediación de un pacto y transferencia. En la ley se concreta el derecho común, pero no desde el individuo aislado que se guía por la razón, pues la naturaleza humana es tal que es guiada más por las pasiones que por la razón; de modo que la relación del individuo ante la ley es la de obediencia, es decir la de estar ante algo que le obliga o coacciona a cumplir su mandato, y no ante algo a lo que pliega de buena gana, pues de buena gana y sin coacción el hombre tan solo sigue sus deseos y pasiones. Todos los individuos han de ser sometidos o sin fuerza o por la fuerza, al gobierno de la razón, que está dado en la ley por cuanto concreta el derecho común, pues lo que exige la razón es vivir bajo un derecho común o ley, o forma de vida y límite para todos, de suerte que cada uno logre su utilidad. Así nos dice Spinoza: «Pero, como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, *quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, sean llevados a vivir según el dictamen de la razón*. Lo cual se consigue si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, *que nada de cuanto se refiere al bien común se confíe totalmente a la buena fe de nadie*. [...]».⁶⁹ Y «obediencia es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica»⁷⁰; o sea, la obediencia no solo es la voluntad en cuanto se pliega a la ley (derecho) sino que, en el fondo, es la voluntad misma, saber, la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho. Y para el estado y bien común, es indiferente que esta obediencia se realice en el individuo como guiado por su razón, y de buena gana, o que lo haga coaccionado por la fuerza, esto es por miedo al castigo. De hecho Spinoza afirma que el Estado no puede mantenerse por otros medios que no sean el miedo, pues dada la constitución de la naturaleza humana es imposible que estos se rijan exclusivamente por la razón.

Lo que sea bueno o malo, así como lo que sea justo o injusto, es decir lo que se deba dar a cada cual, viene dado en el estado natural como el derecho natural mismo; como ha quedado dicho, se define por lo que es útil a cada hombre. Pero en el estado político que queda definido por el derecho común, el bien y el mal, la justicia y la injusticia, y en general lo que sea un pecado, viene determinado por el derecho común o por un acuerdo común que se expresa en las leyes; de modo que fuera de estas, o sea, fuera del derecho común, nada hay que pueda ser

llamado bueno o justo en la sociedad. Si cada cual tratará de establecer lo bueno al margen del derecho común, no participaría de este derecho, es decir no habría transferido su derecho individual a este derecho común (derecho de la multitud), y así no participaría del estado político, sino que estaría fuera del mismo. A este tal se le puede llamar -según Spinoza- *enemigo de la sociedad* o del Estado, pues este niega el fundamento mismo del estado político, esto es, el derecho común (o la transferencia que conlleva)⁷¹. Así nos dice: «El *pecado* no se puede concebir, pues, más que en el Estado, ya que en éste se determina, en virtud de un derecho común de todo el Estado, qué es bueno y qué malo, y nadie hace nada con derecho (por el § 16 de este capítulo), sino cuanto realiza en virtud de una decisión o acuerdo unánime. Pues (como dijimos en el artículo precedente) es *pecado lo que no puede hacerse o está prohibido por el derecho*, [...]»⁷² y «[...] lo mismo que el pecado y la obediencia en sentido estricto, también la justicia y la injusticia sólo son concebibles en el Estado. Pues en la naturaleza no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de éste y no del otro, ya que todas las cosas son de todos y todos tienen potestad para reclamarlas para sí. En el Estado, en cambio, como el derecho común determina qué es de éste y qué del otro, se dice justo aquel que tiene una voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, e injusto, por el contrario, aquel que se esfuerza en hacer suyo lo que es de otro.»⁷³. Por lo que se ve que no puede decirse que algo sea bueno o malo fuera del estado político desde el criterio o derecho común.

Asimismo el derecho común, y, por tanto, el estado político, sólo puede surgir como una transferencia del derecho individual natural a un poder común o *potestad suprema*, ya constituida por uno solo o por varios individuos, por pocos o por muchos; que tendrá la función de establecer las leyes en que se concretará el derecho común, es decir el estado político mismo. Esta potestad suprema será la encargada de establecer lo que sea bueno y malo, justo e injusto; y esto se debe a que solo una parte de la sociedad puede asumir tal función legislativa. Así, pues, sola esta compete legislar sobre los asuntos públicos y concretar el derecho común en *leyes* o *formas de vida común* (límites comunes), y así ningún individuo podrá establecer por su cuenta lo que sea permitido o prohibido, aunque este por su capacidad supiera lo que es bueno y promoviese el bien común.⁷⁴ Pues de lo que se trata ante todo de preservar la autoridad de la suprema potestad, preservando con ella el mismo derecho común y el pacto original y transferencia, y así el mismo estado político. Respecto a la suprema potestad, que representa el poder y derecho común, el individuo es *súbdito*, esto es, está obligado a *obedecer* a esa potestad suprema, a sus leyes; y correlativamente es *ciudadano* del Estado en cuanto se beneficia de las ventajas del derecho común⁷⁵.

Así, pues, *se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, a la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio.*⁷⁶

Como ha quedado establecido, esta potestad suprema es un individuo o grupo de individuos, que en todo caso actuarán como una sola mente en la administración de los asuntos públicos, lo que se percibe especialmente en un

grupo o Consejo, donde todos actúan como si fuese un único individuo con una sola mente, pues al dar una ley coincidirían en un mismo juicio y criterio y es como si de una sola mente se tratase, de lo contrario, de haber juicios contrapuestos y no coincidentes en un juicio común, se trataría no de un poder legislativo o suprema potestad, sino de una *multitud desordenada*.⁷⁷ Asimismo esta suprema potestad -nos dice- puede tener más a menos poder, y cuanto más poder tenga mayor conformidad habrá con el dictamen de la razón, ya que -podemos interpretar- será mayor la capacidad de establecer leyes o concretar el derecho común, y de ahí una mayor capacidad para lograr lo útil para cada uno, ya que, en definitiva, el derecho natural apenas se mantiene en el estado natural y las perspectivas de conservación y desarrollo son prácticamente inexistentes.⁷⁸

El derecho político o común es, asimismo, el *derecho del Estado*, pues el derecho común es el que funda el estado político, o sea, el Estado; y ya que «se llama Estado al poder que se define por la multitud»,⁷⁹ y este derecho -que es el derecho de la suprema potestad, como ha quedado dicho- es el «derecho natural mismo en cuanto viene determinado por el poder de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente», lo que redunda en nuestra explicación ya dada de que para Spinoza no hay derecho de ningún tipo fuera del derecho natural, al igual que no hay ni cosa singular ni compuesto alguno, ya sea político o no, que esté fuera del orden natural eterno (naturaleza).⁸⁰ Este derecho del Estado es referido como derecho supremo de la sociedad, habida cuenta de que la *sociedad* no es más que el cuerpo del Estado, es decir, la multitud ordenada de individuos y no una mera masa o agregado de cuerpos.⁸¹

Llegamos, así, a la conclusión de que el derecho político no es mas que una forma del derecho natural, precisamente aquellas forma o configuración del derecho natural eterno (dado por el orden eterno de la naturaleza) que viene dad por el poder de una multitud que se dirige como si fuera una sola mente y constituye un solo cuerpo. Y esto es así en la medida en que el poder recae sobre una suprema potestad (órgano administrativo de los asuntos públicos), a tenor de que mayor es la capacidad de concretar el derecho común en leyes y de ese modo menor es el campo para el conflicto, y mayor la perceptiva para perseverar en el ser. En suma, se realiza la Ley suprema de la naturaleza en una conformidad creciente con la razón.

V. Derecho político (civil), derecho divino, y moralidad

Ahora vamos a ver qué entiende Spinoza por moralidad y ello desde lo que ha quedado establecido acerca del derecho natural y el derecho político, y veremos que tal concepto se construye desde el concepto de derecho político, o sea, desde el concepto de ley humana o ley política. Igualmente vamos a considerar tal concepto desde la perspectiva del derecho divino como parte del derecho político, con el propósito de reforzar y aclarar el contenido del concepto.

Para lograr nuestro objetivo vamos a empezar haciendo una breve recapitulación de los conceptos de derecho natural y de derecho político, así como de los conceptos afines que permiten aclarar estos conceptos. Así ante todo tenemos el concepto de derecho natural como el poder o derecho mismo de la naturaleza, de modo que cada cosa singular tiene como derecho su poder mismo según las leyes universales de la naturaleza, y especialmente conforme

a la *Ley suprema de la naturaleza* o *conatus*, a saber, que cada cosa está determinada a esforzarse por perseverar en su ser; y este esfuerzo constituye su esencia misma. En virtud de un pacto se transfiere el derecho natural individual a una potestad suprema, o a un derecho común que tiene su expresión en aquella potestad suprema. Esta dicta las leyes en que se concreta el derecho político y el mismo estado político (Estado). Y todo miembro de la sociedad tiene el deber de obedecer los mandatos -leyes- dictaminados por la potestad suprema, en cuanto esta es el mismo derecho del Estado o derecho común; y solo en cuanto de leyes que contraríen el bien común -objetivo del estado político- puede ser desobedecida por los súbditos, a tenor de que la condición de súbdito está sujeta a esa condición (fin) esencial del estado político. El fin de este, sin duda, es la utilidad común, pues cada hombre no puede dejar de esforzarse en conservar su ser, o sea, en buscar lo que es útil para ello; esta es la *esencia* de todas las cosas de la naturaleza.

Así pues el concepto de *moralidad* viene dado desde este contexto conceptual; y por tal ha de entenderse la *obediencia* a la ley o mandato de la potestad suprema, pero esta obediencia es definida, a su vez, como «voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica»⁸²; pero también es «deseo de hacer bien que nace de la vida según la guía de la razón»⁸³. Pero la voluntad es el *deseo* (conatus referido al hombre) en cuanto referido al *alma*⁸⁴, y así la obediencia es la propia esencia del hombre, esto es, esfuerzo por perseverar en el ser, en cuanto que emana del alma y es guiado por la razón -por lo menos la razón de la potestad suprema que actúa coactivamente, pues la multitud de suyo se guía más bien por la pasión o imaginación-. Este esfuerzo que consiste en una voluntad de ejecutar la ley es la obediencia, a tenor de la definición dada de obediencia; y esta voluntad, por lo que se ve, no necesita de la guía de la razón individual y puede al mismo tiempo ser contraria al criterio y sentimiento particular (pasión) del individuo, pero con todo se desea y ejecuta la ley de la que el individuo ha de tener cunado menos una percepción confusa y vaga (inadecuada) como una concreción del derecho común y por lo tanto de su propio derecho individual como parte de aquel. Así esta voluntad de cumplir la ley, de operar según el dictamen de lo bueno y lo malo dado en la ley, como esfuerzo por perseverar bajo la guía de la razón suprema (juicio y criterio de la potestad suprema) es lo que constituye la *moralidad*, y es claro desde esto que solo puede darse y concebirse en el estado político o estado o de derecho común, pues no es otra cosa que una manifestación de tal *forma* de derecho, o sea, un actuar conforme a derecho común.⁸⁵ En suma, la moralidad es la obediencia a la ley en el sentido preciso aquí expuesto.

El mismo concepto básico de moralidad como obediencia a la ley nos encontramos en el culto religioso. La religión en su esencia y fundamento es la *doctrina de la piedad y el amor al prójimo*, que viene dada por la *ley divina revelada*, o sea como conocimiento revelado o *revelación* por medio de *profetas*, o bien como como conocimiento natural de la razón, pues esta nos enseña que lo bueno es amar al prójimo y que debemos esforzarnos por *vencer* -en la medida de lo posible- *el odio con el amor*; ya que el *odio siempre es malo* pues nace de la tristeza que lo odiado imaginamos nos produce, y la tristeza es el mal mismo pues es la impotencia misma o el paso a una menor perfección, mientras que el amor se deriva de la alegría que algo nos produce al concebirlo como causa de una mayor perfección.⁸⁶ En ambos casos el hombre vive conforme a la ley suprema de la naturaleza, por la que se esfuerza en perseverar en su ser, como todas las cosas singulares, pero la ley divina se ofrece como precepto o

mandato externo, es decir como el mandato de Dios o un ser original y legislador del mundo; y viene dado en razón de que no todos los hombres tienen el uso de razón suficiente para conocer esta misma doctrina o precepto, de modo que a la mayoría en cuanto se guían más bien por las pasiones (por las imaginaciones y no por el entendimiento) sólo pueden conocerlo por vía sobrenatural o revelación. La doctrina del amor al prójimo es la *única palabra de Dios, independiente de la letra* o la existencia de un mayor o menor número de libros sagrados, y de que estos estén escritos en una lengua u otra, de sus contradicciones, vacíos y erratas.⁸⁷ Los profetas del Antiguo Testamento narran historias que refieren el modo como Dios ha revelado su ley a cada profeta según la imaginación o capacidad de este, y estas historias fundadas en la imaginación contradicen la razón y son falsas, pero no hay que interpretarlas metafóricamente -como propone Maimónides- y adaptarlas a la razón, pues solo se trata del *modo en que se ha producido la revelación*, que ha sido *adaptada a la imaginación de cada profeta* -que a su vez la adapta al pueblo al que se dirige-, pero no de la doctrina o ley divina.⁸⁸ Por lo tanto no importa que sean falsas, y no hay que deformar lo que las mismas escrituras afirman, lo que se puede extraer de ella misma, pues así se confunde la palabra de Dios, o sea, una doctrina práctica o moral muy sencilla y dirigida a la totalidad de los hombres, con el conocimiento natural que aquí no viene al caso. El precepto de la piedad y amor al prójimo es el único objeto del conocimiento revelado, y está en conformidad con lo que dictamina la razón como conocimiento natural; ya que no puede haber contradicción entre dos leyes que quedan bajo el imperio de la Ley suprema de la naturaleza, o sea, el mismo *orden eterno natural*⁸⁹ que es en su totalidad el decreto divino eterno, precisamente en cuanto determinado por Dios (que es la causa de todo). Cabe concluir, por tanto, que la obediencia a la ley divina revelada, tal como la que tenía el pueblo semita después de la revelación de Moisés y de *alianza con Dios* y el surgimiento del *Estado de Dios*,⁹⁰ es un caso de moralidad, pues esta se define como un obrar conforme a la ley, ya sea esta divina o natural, natural o humana. Toda ley humana o dada por los hombres es una ley natural en el sentido de que está bajo las leyes eternas de la naturaleza (orden natural) y vienen a ser -cabe interpretar en rigor- concreciones de aquellas; y la obediencia a estas, o el ejecutar lo que es bueno conforme a derecho común, es lo que Spinoza llama obrar u operar moralmente (moralidad), y la única diferencia es que aquí la ley es dada por la razón o el conocimiento humano (como ley humana) como una ley práctica que es conocida por el entendimiento.

Asimismo, la Ley divina (precepto de caridad y amor al prójimo) no tiene cabida en el estado natural donde toda acción se rige por la Ley suprema de la naturaleza (conatus), pero sí como parte de este y como adaptación de esa Ley suprema, una vez que se ha producido una revelación de dicha Ley y se ha realizado un pacto con Dios, por el que esa ley adquiere carácter de derecho común. Por tanto, la Ley divina solo es -en términos absolutos- derecho en cuanto es derecho común o político, o, con otras palabras, la religión solo *adquiere fuerza de derecho* en virtud del Estado o de una potestad suprema.⁹¹ Con Spinoza no diría otra cosa sino que la mera revelación del precepto del amor al prójimo, aun ofreciéndose como ley o precepto (mandato) divino, no adquiere la condición de derecho fuera del derecho político, pues solo en el estado político cabe coaccionar y obligar a todos los individuos a cumplir ese mandato, lo que no ocurriría al margen de la sociedad, pues dada la variedad de individuos y pasiones (imaginaciones) no todos la cumplirían y así no se daría la obediencia universal y sin restricciones que exige la ley.⁹² También ha de haber una correspondencia entre el fin de la religión y el fin supremo del Estado, y desde esta

se ha de esclarecer el sentido esencial de la moralidad, y que la moralidad respecto a la ley divina y la moralidad respecto a la ley humana del Estado son en el fondo al misma cosa, o sea, la moralidad como obediencia a la ley y como un estar bajo el imperio de la Ley suprema de la naturaleza, o sea, actuar conforme a la propia esencia o naturaleza (conatus). El fin de la religión es la *salvación*, o sea, el *conocimiento y amor eterno a Dios*.⁹³ Y este no es más que la *felicidad* o conservación del propio ser⁹⁴; por tanto, la salvación o felicidad es el fin de la religión y este es el *sumo bien*.⁹⁵ Este fin ha de ser el mismo *fin supremo del Estado*, o sea, ha de coincidir con la salvación del pueblo.⁹⁶ Por salvación del pueblo ha de entenderse el bien común, o que todos logren perseverar en su ser, y realizar la mejor vida; entonces, la salvación del pueblo será la salvación de cada individuo, y esta es el conocimiento y amor de Dios (sumo bien o felicidad), pues el conocimiento de Dios es el conocimiento de la causa de todo y lo que permite el conocimiento intuitivo o conocimiento adecuado de todas las cosas que no es otro que el conocimiento de su causa adecuada, o sea, Dios mismo. Asimismo el conocimiento y el amor eterno a Dios es el sumo bien, o sea, por definición, la máximamente útil, habida cuenta de que el conocimiento de Dios es el conocimiento de aquello que determina nuestro entendimiento puro, las ideas simples o reducibles a simples impresas en el alma humana, que hacen posible el conocimiento, por lo que Dios es concebido como causa de la mayor perfección en el hombre, y por ello es amado a la par que conocido (a tenor de la esencia o causa del amor).

Así, llegamos a la conclusión de que la moralidad o virtud es un bien, por cuanto la obediencia a la ley, supone o conlleva el conocimiento de lo que es bueno para la felicidad o conservación del propio ser y para pasar una mayor perfección; o sea, la obediencia a la ley permite que cada individuo conserve su ser. Al obedecer la ley -esto es, ejecutar su mandato- el individuo se guía por la razón, o sea, por lo que esta le presenta como bueno, que es el que obedezca a la ley o que viva bajo el derecho común, pues solo bajo la ley puede su derecho natural -su conatus o esfuerzo en términos absolutos- realizarse, y esto debido a que en el estado natural sin ley se ve superado por infinitas cosas que la superan en potencia. La obediencia a la ley es, pues, un dictamen de la razón que es la única fuente de moralidad, de suerte que la moralidad se define como obediencia a la razón o entendimiento, y como esta es la parte esencial del alma, puede entenderse esta obediencia como una obediencia del individuo a sí mismo, y como estando determinado por sí. El hombre en cuanto conoce, en cuanto es *guiado por la razón*, es *libre*, pues la percepción adecuada que tiene de las cosas se debe a las propias ideas que hay impresas en su mente, a su entendimiento *puro*, de suerte que la percepción adecuada o conocimiento es un determinación de su propia naturaleza o esencia en cuanto es alma o capacidad perceptiva.⁹⁷ O sea, en cuanto percibe adecuadamente el hombre es causa de sí mismo, y este tipo de percepción solo puede concebirse desde el hombre mismo; por tanto en cuanto que conoce, el hombre es causa de sí, y por definición, es libre. Por ultimo llegamos a la conclusión de que el hombre es *máximamente libre* solo en cuanto obedece a la ley, o sea, en cuanto actúa moralmente (sujeto ético o moral o *súbdito*), pues la obediencia nace del máximo conocimiento de las cosas y de si mismo, como cosa singular y finita infinitamente superada, y en definitiva de un *conocimiento intuitivo* de todas las cosas, que partiendo del conocimiento de Dios se extiende al conocimiento de todas las cosas como determinadas por este.⁹⁸ El conocimiento ha de partir de la causa original de todo cuanto hay, o sea, de Dios o sustancia única, eterna e infinita, y desde este avanzar al conocimiento del resto de las cosas, pues la idea de Dios es la idea máximamente adecuada

donde se tiene el criterio de la verdad, o la idea (concepto) de verdad más perfecta por ser dada por al idea verdadera más evidente para el alma, e impresa en ella con más fuerza que cualquier otra idea (concepto) eterna. Por ello -argumenta Spinoza- en el conocimiento eterno de Dios el hombre es *máximamente libre*, es decir esta máximamente determinado por sí mismo, por su propia naturaleza, ya que las idea eterna de Dios impresa en el alma es lo que le determina haciéndose manifiesta a la propia alma, y en ello el alma obtiene una consciencia de su propia esencia en cuanto determinada por Dios, y así en cuanto participa de la propia esencia de Dios. Esta idea Dios es el fundamento de la misma idea de ley, y desde esta de la moralidad; por tanto Dios es fundamento de la razón o conocimiento, y de la moralidad, y por ende de la libertad como autodeterminación desde el conocimiento, y la moralidad. El hombre es modo de la Sustancia y es libre en cuanto que participa del entendimiento divino (la esencia divina), pues como algo determinado por Él ha de poseer sus atributos, aunque solo de una manera finita.⁹⁹

En el Estado el hombre es máximamente libre por cuanto es conducido máximamente por la razón -no necesariamente la suya- y así es determinado por sí mismo, o *como si* -dice Spinoza- lo fuera, pues su entendimiento finito e influenciado por las imaginaciones (pasiones) coincide potencialmente con el conocimiento racional, o sea con la representación de Dios, de la ley, y de la obediencia a la ley o virtud como bienes.

Conclusiones

1. El principio básico y punto de partida es una cierta concepción del ser fundada en una formulación del principio de razón suficiente, por el que todo tanto lo que existe como lo que no existe tiene una causa; es decir, es el efecto de algo que lo determina. Así todo lo que es es el efecto de una causa; y asimismo, lo que algo es viene determinado por esta causa, pues esta causa es la esencia de la cosa, o lo que pone la cosa, y quitado lo cual quita la cosa misma, y de ahí que el conocimiento de algo no es mas que el conocimiento de su esencia o causa. Conocer algo es concebir algo bajo el concepto de su causa, y para que algo pueda ser causa de algo o, equivalentemente, para que algo pueda ser concebido por algo tienen que tener algo en común.
2. Desde la noción causal del ser y del conocimiento se introduce el dualismo metafísico que divide el ser entre lo que es en sí o por sí y lo que es en otro o por otro; o sea, entre lo que tiene su causa en sí mismo, y lo que tiene su causa en algo exterior. Lo primero es substancia y lo segundo es modo.
3. Solo puede haber una substancia, pues de haber dos se determinarían entre sí; y Dios o el ser infinito y eterno es la única substancia, que es eterna e infinita. Este es la causa de todo cuanto hay, de los infinitos modos que son determinaciones de los atributos de Dios, en el sentido de que son causados por aquellos y de que son por ello concreciones de ellos que expresan la esencia infinita de Dios según un atributo. Cada modo participa de la naturaleza del atributo divino que lo determina (causa) y expresa su infinitud de una manera finita. Los modos son, las cosas singulares finitas en potencia y duración.
4. El conjunto de infinitos modos o cosas singulares sometidos a sus mutuas determinaciones bajo las leyes universales de la naturaleza constituye el *orden eterno de la naturaleza*; que como conjunto es el *decreto eterno de Dios* o *naturaleza naturada* (natura naturata), y las leyes universales de la naturaleza son los *decretos divinos*

particulares que como formas concretan o configuran el Decreto eterno. La determinación mutua según las leyes universales se conforma y determina esencialmente por la *Ley suprema de la naturaleza* o *conatus*, esto es, el precepto de que cada cosa singular se esfuerce cuanto pueda por perseverar en el ser.

5. El *hombre está compuesto por un cuerpo*, que es un modo de la extensión, esto es, de Dios concebido bajo el atributo de la Extensión; y *por un alma*, que es un modo del Pensamiento divino. El alma es la idea del cuerpo, o sea, está constituida primera y esencialmente por la percepción del cuerpo, y por tanto por la percepción de los cuerpos externos por la que se tiene aquella. Y así la percepción es un tipo de pensar que es la esencia del alma, pues quitada la percepción se quita el alma misma, pero quitado otros modos no.

6. Cuanto más *apto es el cuerpo para ser afectado por cosas externas*, y para afectar a aquellas, más apto es para tener percepciones, o sea, para pensar, y por tanto más apto para conocer, pues el conocimiento es la percepción adecuada o sea, la idea que se adecua a lo ideado o representado. El hombre padece en cuanto es una cosa de la naturaleza, esto es, en cuanto tiene cuerpo y necesita de cosas externas para conservarse y aumentar su potencia, de modo que se dice que tiene afectos pasivos o pasiones; es decir modificaciones en su cuerpo y en su alma que se deben a las cosas externas. Por el contrario el hombre tiene afectos que son acciones en cuanto es la causa de esas modificaciones, así una mismo afecto puede ser una pasión o una acción según la causa que lo determine (un movimiento de la mano, el amor hacia alguien). El alma se dice que actúa sólo en cuanto tiene ideas adecuadas, o afecciones que nacen desde percepciones adecuadas.

7. Las *leyes universales de la naturaleza*, así como el poder de cada cosa para perseverar en el ser, expresan el *poder mismo de la naturaleza*, y por tanto, *el de Dios* como su causa, pues todo poder en el efecto ha de estar en la causa. De modo que el poder de cada cosa y de la naturaleza es su derecho mismo (lo que se puede atribuir conforme a ese poder), de la misma manera que el derecho de Dios es su poder mismo. Este es el derecho natural o derecho en general, en absoluto, que se define por el mismo derecho o poder de Dios, pues no hace sino expresar este en conformidad con las leyes universales de la naturaleza. Este derecho natural, o derecho en cuanto tal, define o constituye el mismo estado natural o naturaleza en cuanto tal o sin especificaciones.

8. El *derecho político* surge como una adaptación o conformación del derecho natural y por tanto es una parte de este, ya que fuera de la naturaleza -orden eterno o concatenación de las cosas singulares o modos bajo leyes eternas- no hay nada (ya que todo lo que hay se reduce a Dios y a sus modos).¹⁰⁰ y esto es una caracterización genérica de lo que es el derecho político, y esencial, en cuanto pone de manifiesto el fundamento natural del derecho político.

9. El derecho político es definido como un *derecho de la multitud* o *derecho común*; precisamente por cuanto surge desde un pacto y transferencia del derecho natural individual e inconexo a una potestad suprema, de suerte que todos los derechos individuales constituyen un único derecho o poder que todos comparte. Así sucede porque cada uno cede su derecho natural con la perspectiva de poder realizar este mismo derecho natural bajo una forma social, pues como individuo fuera de la sociedad su potencia se ve infinitamente superada, y la seguridad y posibilidad de pasar a una mayor potencia es muy escasa. Por tanto la cesión está determinada por el propio conatus, pero en cuanto dirigido por la guía de la razón o conocimiento, o cuando menos por un sentimiento común de utilidad, ya que los hombres en su mayoría se rigen más por las pasiones, o sea, por la imaginación, que por la razón. En este

sentimiento común se percibe de manera confusa que lo más útil para el hombre es otro hombre, es decir algo semejante a él, y por ello la asociación con él, y el ponerse bajo el gobierno o guía de una razón o sola mente que raciocina.

10. El derecho político o común (derecho de la multitud) se concreta en *leyes dictaminadas por una potestad suprema*, de modo que el derecho común es el derecho de la sociedad o multitud que en cuanto tal, o sin especificaciones o concreciones, se constituye en el pacto y cesión del derecho individual natural inconexo - digamos-, pero que se concreta en las leyes dadas por la potestad suprema en su calidad de poder encargado de administrar los asuntos públicos, esto es, como entidad que realiza este poder o derecho común, en cuanto en el pacto el poder individual es cedido a la potestad suprema. Así, en suma, lo que Spinoza sostiene es que el derecho común se realiza en la potestad suprema en el acto de cesión (transferencia o pacto) no solo en el sentido de derecho común en cuanto tal sino también en el sentido de derecho común que se concreta en leyes.

11. La *moralidad* es la obediencia misma a la ley, o *voluntad de ejecutar lo que esta establece como bueno o malo*; y así, en el Estado, todo ciudadano es súbdito y ha renunciado a actuar según su criterio y juicio particular; y el hacerlo constituiría un *pecado* o delito que atentaría contra el derecho común y el mismo Estado, por cuanto el pacto tiene como contenido una cesión de esta capacidad. Así en Estado lo bueno o lo malo, lo justo o lo injusto se definen por la sola mente del poder supremo. Esta moralidad también se manifiesta y concreta en la obediencia a la *ley divina universal* o *palabra de Dios*, o *mandato de la caridad y amor al hombre y a Dios*; a tenor de que lo que el hombre puede conocer por vía natural (por el entendimiento) como su bien o utilidad para perseverar en el ser, ha de coincidir con lo que puede conocer por revelación divina; ya que en ambos casos ha de realizarse la misma *Ley suprema de la naturaleza*, que es el decreto divino supremo. La moralidad en el Estado y la moralidad definida por la religión serían una misma cosa, puesto que apuntan al mismo fin supremo de la conservación del ser y la felicidad. La *salvación del pueblo* en el Estado y la *salvación* que ofrece la religión son ambas el *conocimiento y amor al hombre y a Dios*; pues este es el *bien sumo* o lo más útil para perseverar en el ser.

12. *Lo mas bueno en absoluto* es lo que es útil para perseverar en el ser; pero lo que resulta más útil para un hombre es otro hombre por cuanto este es lo mas semejante a él, y los hombres son mas *semejantes* en cuanto que se *guían por la razón*. De aquí que el conocimiento o guía de la razón sea lo más útil, pues es lo que determina lo que es bueno o útil, y dentro de este el conocimiento de dios como la causa de todo y de todo conocimiento. El conocimiento de Dios permite el conocimiento adecuado de todas las cosas, como determinadas unas por otras que son así percibidas bajo la perspectiva de la necesidad y eternidad, y así mitiga las pasiones entre los hombres. Este mismo conocimiento o percepción adecuada de Dios da la pauta para todo conocimiento y hace posible que el hombre conozca lo que sea el mismo conocimiento, y que este se conozca a sí mismo en cuanto que conoce. Lo común a los hombres es la razón o entendimiento puro, por el que conocen y el alma actúa y el hombre es libre, habida cuenta de que la percepción adecuada tiene como causa el propio entendimiento puro, o sea, las ideas simples impresas en el alma humana; y así todo conocimiento es una determinación del entendimiento puro y una autodeterminación. Este da la forma o ley que determina el conocimiento, y así el hombre llega a conocer su razón como facultad de dar la ley: esta es la noción de la razón como facultad de leyes o principios para el conocimiento,

ya *teórico* ya *práctico o moral*. Esta misma razón da la idea de ley como fundamento de la moralidad, que no es más que la obediencia a la ley como fuente de *regularidad* y *necesidad*. Esta obediencia a la ley es auto-obediencia y autodeterminación, ya que obedecen a lo que establecería su propia razón de ser ejercitada, al mismo conocimiento (de lo útil).

13. El *bien sumo* o supremo es lo máximamente útil, y este es el *conocimiento y amor eterno de Dios*; precisamente como causa de todo, y especialmente como causa del conocimiento (percepción adecuada) en virtud de ideas (conceptos) impresas en la mente; de suerte que es concebido como lo que determina nuestra mayor potencia o fuente de acción, a saber, el entendimiento puro constituido por esas nociones; de ahí que sea objeto de un amor intelectual o por conocimiento natural. Este conocimiento coincide con el conocimiento por la luz sobrenatural, o por revelación de la palabra de dios o Ley divina (de la que las escrituras son un medio accidental), y así se manifiesta la perfecta armonía de los decretos divinos, como una misma determinación de la Sustancia (que es causa de todo).

Bibliografía

- - Spinoza, Baruch de (2007). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- - Spinoza, Baruch de (2004). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- - Spinoza, Baruch de (2008). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- - Spinoza, Baruch de (2007). *Tratado de la Reforma del entendimiento y otros escritos*. Madrid: Editorial Tecnos.

Más allá de la persona: lo impersonal en el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben

Dr. Matías Leandro Saidel

Universidad Católica de Santa Fe / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN

Este artículo aborda el recurso a la figura de lo impersonal en las reflexiones de Roberto Esposito y Giorgio Agamben como un modo de pensar la ética, la política y la ontología por fuera del “dispositivo de la persona”. El artículo plantea que ambos ven en lo impersonal la posibilidad de considerar lo ético y lo político más allá de la metafísica de la subjetividad y de los proyectos de dominación a los que el dispositivo de la persona estuvo asociado. Retomando las reflexiones de Foucault y Deleuze, y las críticas de S. Weil al personalismo, lo impersonal es pensado como un recurso que evite la despersonalización y reducción a nuda vida por parte del biopoder.

PALABRAS CLAVE

Persona, impersonal, sujeto, singularidad, biopolítica

ABSTRACT

This paper analyzes the use of the Impersonal as a figure to think ethics, politics and ontology beyond the ‘dispositive of the person’, in the reflections of Roberto Esposito and Giorgio Agamben. The essay maintains that both see in the impersonal the possibility to elaborate on the ethical and the political beyond the metaphysics of Subjectivity and the projects of domination to which the ‘dispositive of the person’ was associated. Recovering the reflections of Foucault and Deleuze, and S. Weil’s critique of personalism, the Impersonal is conceived of as a resource to avoid the depersonalization and reduction to bare life by biopower.

KEY WORDS

Person, impersonal, Subject, singularity, biopolitics

Más allá de la persona: lo impersonal en el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben

Dr. Matías Leandro Saidel

Universidad Católica de Santa Fe / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Introducción

Los itinerarios filosóficos de Roberto Esposito y Giorgio Agamben se entrecruzan en el tratamiento de diversos temas, especialmente en lo que refiere al problema de la comunidad y al de la biopolítica. Menos comentado ha sido el recurso a la dimensión de lo impersonal como un modo de pensar la ética, la política y la ontología por fuera del dispositivo de la persona.

Esto quizás se deba a la escasa sistematicidad con la cual Agamben se refiere a la cuestión y a la ausencia de un diálogo directo entre ambos pensadores. Teniendo en cuenta estas dificultades, el presente escrito intenta tejer ese diálogo en torno a la dimensión de lo impersonal en ambas perspectivas. Nuestra hipótesis es que a pesar de sus diferencias, ambos pensadores ven en lo impersonal la posibilidad de reconsiderar lo ético y lo político más allá de la metafísica de la subjetividad y de los proyectos de dominación a los que el dispositivo de la persona ha estado asociado. Como intentaremos mostrar, lo *impersonal* intenta ser un recurso que evite la *despersonalización* y reducción a *nuda vida* (Agamben) por parte del biopoder. Lejos de proponer un Sujeto o poder alternativos, los autores llevan a cabo una deconstrucción del sujeto moderno y del dispositivo jurídico y teológico-político de la persona a través de un pensamiento de lo impersonal. Este les permite elaborar una ontología de la singularidad y de lo común cada vez más centrada en la vida y sus procesos, minando la lógica apropiativa e identitaria del sujeto personal que todavía domina la escena filosófica y política.

El dispositivo de la persona

En *Terza Persona* (2007) Esposito se pregunta por qué los derechos humanos, centrados desde 1948 en la categoría de persona, no han podido salvaguardar la vida que se proponen proteger. A diferencia de cuanto establece el *mainstream* del pensamiento jurídico, político y filosófico, su tesis es que esta categoría de persona, que aparentemente da cuenta del ser humano de manera completa, funciona desde sus orígenes como un dispositivo bipolar que impide tal protección porque se basa siempre en algún tipo de exclusión. Desde sus orígenes, el dispositivo de la persona funcionaría mediante el establecimiento de cesuras entre distintas formas de vida o clases de individuos (ciudadano y esclavo, *pater familias* e hijo, etc.) y al interior de un mismo individuo (parte racional y parte animal, alma y cuerpo). Este dispositivo jurídico-político introduce así en el *continuum* vital una distinción entre lo que es persona y lo que no lo es, gozando la primera de plenos derechos y sometiendo a la parte no personal al arbitrio de aquella. Al lado de la persona, el derecho romano establece una serie de gradaciones que pasan por la casi-persona, el animal, y la cosa (Esposito, 2007). Si bien el subjetivismo del derecho moderno es opuesto al objetivismo del romano, habría una continuidad paradigmática en lo que hace al rol dominante de la persona, ahora reforzada por la distinción moderna entre *subietum* y *subiectus*, donde la separación platónico-

cristiana de alma inmortal y cuerpo corruptible es reasumida como la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, alma y cuerpo, parte personal y parte animal del hombre: la primera es la poseedora de derechos y la segunda se somete a aquella.

En efecto, tanto Esposito como Agamben entienden que los dispositivos del biopoder funcionan mediante el establecimiento de cesuras al interior de lo viviente. Frente a ello, ambos buscarán reconducir a su unidad una vida que la metafísica y la política occidental se habrían encargado de desconectar, haciendo que una porción o forma de vida pueda ser sometida a otra (Agamben, 1995; 2002; Esposito, 2007). Por ello, la preocupación de los autores no es tanto la de negar el valor de la categoría de *persona* como tal sino evitar la despersonalización, la reducción a nuda vida, que el dispositivo de la persona hace posible.

En ese sentido, Agamben retomaba en *Homo Sacer* (1995) las reflexiones arendtianas en torno a las paradojas de los derechos del hombre y la relación entre nacimiento y nación. Como se sabe, a partir de las desnacionalizaciones de entreguerras, Arendt había constatado que, contrariamente a cuanto su espíritu dejaba suponer, sólo la protección por parte de un Estado soberano podía garantizar los derechos del hombre. La existencia masiva de apátridas y refugiados puso radicalmente en crisis la concepción de dichos derechos que, “*basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido toda las demás cualidades y relaciones específicas*”. (Arendt, 1981: 378) Al mismo tiempo, Arendt había mostrado de qué modo los nazis se habían encargado de *despersonalizar* a los sujetos antes de exterminarlos. Primero se eliminaba a la persona jurídica, luego a la persona moral y por último a la persona humana, la individualidad, transformándola en una simple cosa. (1981: 653)

En ese marco, los autores van a señalar que el derecho soberano y el biopoder coinciden en colocar a la vida como fundamento último del orden jurídico-político, pero a una vida siempre marcada por cesuras internas que la hacen pasible de muerte. El dispositivo de la persona (Esposito) sería funcional a la producción de dichos cortes en lo biológico.

Según Agamben, esta *vida sagrada*, protegida por los derechos humanos, sería la *nuda vida* del *Homo Sacer*, al que según el derecho romano arcaico cualquiera podía dar muerte sin cometer homicidio ni celebrar un sacrificio. Para el italiano, lejos de representar valores metajurídicos, las declaraciones de derechos con las que nace políticamente la modernidad tienen una función muy precisa: “*la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación*”. (Agamben, 1995: 161-162).

Según Agamben, en la modernidad es la «vida natural» la que funge de fundamento del orden jurídico de los Estados, en cuyo marco habrá vidas a proteger y otras desprovistas de protección jurídica. Al igual que Arendt, Agamben lee esta cesura al interior de lo biológico a partir de la desconexión entre nacimiento y nación. Ella habría posibilitado la instauración de campos de refugiados, de concentración y luego de exterminio en Europa durante el s. XX, en los cuales el estado de excepción se vuelve permanente.

La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos *campo de concentración* es precisamente tal separación. A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora

una localización sin orden jurídico (el campo de concentración, como espacio permanente de excepción)...

El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en la que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis... (Agamben, 1995: 223)

Como vemos, Agamben vislumbra en esta pérdida de personalidad jurídica por parte de determinados sujetos — apátridas, refugiados, exiliados, detenidos, etc.— y la concomitante aparición del *campo de concentración* un paradigma de la política moderna en la cual el estado de excepción devendría la regla y la protección jurídica puede ser suspendida en cualquier momento.

Como anticipamos, Esposito también retoma críticamente el problema representado por los derechos humanos, poniendo el foco en la categoría de *persona* que les sirve de fundamento. Señala que después del nazismo, que había centrado su (tánato)política en distinciones biológicas al interior de la humanidad, se ha querido evitar nuevos crímenes contra la humanidad recurriendo a la categoría de *persona*, pero sería precisamente el *dispositivo de la persona* el que habilita los crímenes que se propone combatir. Dicho dispositivo se basaría en la separación presupuesta entre la «persona», como entidad artificial, y el «hombre», como ser natural, que puede poseer o no estatus personal. Estableciendo una genealogía del concepto en el derecho romano, Esposito (2007) recuerda que ser *persona* implicaba colocar a otros seres vivientes —o incluso al propio cuerpo— en el estatus de *cosa*. La personalización pasa siempre por el estatus de la cosa y ahí puede detenerse. Esta separación entre persona y hombre penetraría en la concepción filosófica, jurídica y política moderna.

Esposito realiza una genealogía de los distintos saberes decimonónicos, desde la biología, a la lingüística, a la antropología y sociología, que, poniendo en cuestión la concepción del sujeto moderno y de la persona, nos introducen de lleno en el paradigma biopolítico. Autores como Bichat, distinguen al interior del hombre dos capas biológicas: una de tipo vegetativo e inconsciente y la otra de carácter cerebral y relacional. Esta concepción de la “doble vida” da lugar a un proceso de desubjetivación que modificará el marco en el que se pensó la política moderna. Si el hombre está determinado por una capa biológica que no puede controlar, si no puede gobernarse a sí mismo, tampoco puede pretender gobernar a los demás o instaurar instituciones mediante la voluntad racional (Esposito, 2007: cap. 1). Según Esposito (2007), con el racismo finisecular, la distinción de Bichat entre «vida vegetativa» y «vida animal» es transferida del individuo a la especie, con una antroposociología declinada en clave de zoología comparada en la que el animal deviene el punto de división entre distintos tipos de hombres.¹ Este dispositivo bipolar, que Esposito llama la *máquina de las ciencias humanas*, es pensado por Agamben como *máquina antropológica*:

La división de la vida en vegetal y de relación, orgánica y animal, animal y humana pasa entonces, sobre todo, por el interior del viviente hombre como una frontera móvil... En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y

¹ También Arendt (1981) analizaba el modo en que las teorías racistas de fines del XIX habían estado al servicio de la colonización y exterminio de pueblos “bárbaros” o *Untermenschen*.

no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. (2006: 35)

Esta separación es precisamente el producto de los dispositivos biopolíticos que nos gobiernan, escindiendo la vida en una parte superior y otra inferior. El personalismo del s. XX reproduciría la separación de Bichat entre dos tipos de vida, aunque dando vuelta el orden de prioridad, ya que privilegia la parte racional. El problema según Esposito es que tanto “la corporización biopolítica de la persona” y la “personalización espiritualista del cuerpo” quedan dentro del círculo del *animal racional* de Aristóteles, donde la parte racional somete a aquella animal, tanto al interior del alma como de la *polis*.

En ese marco, el cuerpo humano es considerado como una cosa. Para los liberales, el cuerpo es propiedad de la persona que lo habita, la primera posesión que habilita las posteriores (2004: 64). Para los católicos, el cuerpo sería propiedad de Dios. Para la «biocracia» nazi (Lifton, 1986), que basa su política en la intrascendibilidad del cuerpo (Levinas), el cuerpo debe someterse a la soberanía estatal. A pesar de sus diferencias, estas tradiciones quedarían prisioneras del *dispositivo de la persona* que establece una distinción entre *bíos* y *zoé*, hombre y cosa, vida vegetativa y animal. (Esposito, 2007).

Como muestra Esposito, incluso en la actualidad, la persona es pensada cada vez más como el negativo de la cosa. Una prueba de ello es la reificación del cuerpo en la bioética liberal que distingue entre persona plena, semipersona, no-persona y antipersona, dando a cada grado distintos derechos de determinación y conservación (2007: 118), haciendo cada vez mayor la distancia entre *homo* y *persona*. El problema es que todos los intentos de personalización conllevan la despersonalización como su condición y su efecto. Por ello Esposito recupera la denuncia weiliana del nexo entre derecho y persona, mostrando el carácter siempre particular y violento del derecho.

Volviendo a Agamben, además del aspecto jurídico-político del dispositivo de la persona, el filósofo interroga sus aspectos éticos, el modo en que afecta la constitución de la subjetividad. En su artículo “Identidad sin persona”, Agamben pone de manifiesto el modo en que los nuevos dispositivos biométricos y genéticos de identificación van deslindando la identidad de su valor social para reducirla al plano biológico. (Nótese que esto mismo sucedía con la definición objetivista de la identidad por parte del racismo biologista y su consiguiente despersonalización). Retomando a Hegel, Agamben sostiene que el hombre se constituye como persona, adquiere una identidad social, a través del reconocimiento [*Anerkennung*] de los otros, lo cual está en la base de la personalidad jurídica que se le sobreañade. La *lucha por el reconocimiento* sería así lucha por una *máscara* que coincide con la personalidad que la sociedad reconoce a cada individuo. De allí que el reconocimiento de la propia persona haya sido por milenios la posesión más significativa para los sujetos. (2009: 71-72).

En línea con cuanto señalamos en Esposito, Agamben sostiene que con las técnicas de reconocimiento policiales introducidas a partir del XIX, se produce una transformación del concepto de identidad, que se separa del prestigio social de la persona, del reconocimiento intersubjetivo, para depender de datos biológicos que no tenían ninguna relación con aquella. (2009: 77) Ello sería actualmente llevado al paroxismo con el desarrollo de los dispositivos biométricos de reconocimiento de la identidad y con los bancos de ADN que las democracias occidentales intentan

organizar. Agamben señala no sólo el peligro de un poder que disponga de los datos biométricos y genéticos de los ciudadanos, sino también que esto afecta la constitución del sujeto y su identidad, ahora «sin persona». Como consecuencia, la reducción del hombre a *nuda vida* llega a estar en la base de la identidad que el Estado reconoce a sus ciudadanos. (2009: 80)

Para Agamben, los dispositivos de poder funcionan capturando un modo de subjetivación, haciéndolo indisponible. Este dispositivo en particular captura un deseo de felicidad, el de liberarse del peso de la persona, de la responsabilidad moral y jurídica que comporta, de la ética ascética que ella implica.² Y ello mismo obliga a pensar de cero el espacio de la ética, que ya no se basará ni en la identidad personal ni en la identidad sin persona.

Como vemos, aquí Agamben analiza lo que hemos denominado la *despersonalización*. La *identidad sin persona* fija la identidad en un elemento indisponible, casi inmodificable como es el dato biológico, hoy cada vez más informatizado. Frente a ello, Agamben no va a pretender restaurar viejas identidades. Por el contrario, señala la imposibilidad de retornar a una condición precedente para pensar esta nueva ética, la cual será excogitada por éste en el plano de lo impersonal.

En efecto, la deconstrucción del dispositivo bio-jurídico de la persona abre en nuestros autores hacia un pensamiento de lo impersonal. Esta categoría no es definible en términos positivos, pues no remite a un objeto sino a una dimensión que signa toda existencia. Para ambos autores, lo impersonal es un vector que atraviesa a los sujetos y que contrasta con lo identitario, con el predominio del yo. Si lo personal está del lado de lo propio, lo impersonal señala hacia aquello que precede y excede al sujeto, a las singularidades preindividuales y transindividuales que lo atraviesan. Sobre ello nos detendremos ahora.

Lo impersonal en Agamben: hacia una política de los medios puros

Como dijimos, Agamben está interesado en el modo en que los dispositivos de poder afectan la constitución ética de los sujetos. En distintos textos, Agamben esboza figuras de lo impersonal que, remitiendo a la ética, escapan tanto a la vieja identidad personal con todas sus implicaciones apropiativas, excluyentes y culpabilizantes como a la reducción del sujeto a *nuda vida*. Lo impersonal remite en Agamben a lo *singular* y será pensado en una tensión entre subjetivación y desubjetivación. En este sentido, habría al menos cinco terrenos de abordaje de lo impersonal: el lenguaje y la enunciación; las figuras éticas de lo impersonal según la lógica de la singularidad y la exposición (rostro, gesto, Genius, lo especial); la política de los puros medios; la vida entendida en términos de *conatus* impersonal; la potencia del pensamiento como potencia común de una multitud. Los primeros serán comentados aquí; los últimos más abajo.

En lo que hace al primer aspecto, Agamben considera que el problema de la ética y de la política pasa por el modo en que el hombre se relaciona con su potencia de hablar y con el lenguaje. En ese marco, lo impersonal expresa una tensión constante entre subjetivación y desubjetivación que aparece en el mismo acto de palabra, en el momento en que alguien dice “yo”, mostrando la no coincidencia del mismo con un *individuo* psicosomático. Por eso es tan

² Agamben señala en varios pasajes la necesidad de distinguir los conceptos éticos de los jurídicos como «culpa», «responsabilidad», «inocencia», etc. Cfr. 1996: 100-101 y 2002: 16.

importante su análisis de la figura del *testigo*, entendido no como un tercero que cuenta lo que vio, sino como un sujeto que enuncia desde un lugar imposible, que enuncia la propia imposibilidad de decir, que testimonia de lo intestimoniabile, que se subjetiva a través de una desubjetivación. (1998) El testigo ocuparía con su palabra la brecha entre el viviente y el sujeto de la enunciación, entre *phoné* y *logos*, entre in-fancia e historia, entre animalidad y humanidad, entre potencia y acto. Ese espacio sería el de la ética, que la tradición metafísica habría pensado bajo la figura de la Voz: es decir, ya-no *phoné* y todavía-no *logos*. El desafío que recorre buena parte de la obra de Agamben es el de dejar de pensar ese espacio como un fundamento Indecible (1982), para poder decir el lenguaje como tal, comunicar la propia comunicabilidad.

Precisamente esto es lo que sucede con determinadas figuras éticas y políticas que se relacionan con una política de los puros medios. Estas conllevan un vector impersonal que expone una singularidad y comunica no un contenido o una identidad sino su propia comunicabilidad.

Por ejemplo, más allá de la máscara de la *persona* o la *facies* biométrica de la *identidad sin persona* (vid. *supra*) se situaría un *rostro* como lugar de *exposición*, donde el sujeto está con todas sus propiedades sin que ninguna lo identifique o le pertenezca esencialmente. El *rostro* sería “*el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables*”. (1996: 80; esp: 86) Como vemos, el *rostro* (nos) expone, comunica su propia comunicabilidad, por eso no remite para Agamben a la identidad de la *persona* ni a la *nuda vida* sino a una singularidad impersonal, a la esfera de los medios puros.

Una lógica similar se daría con la figura de *Genius* –Dios al cual, para los latinos, todo hombre era confiado en el momento de su nacimiento–, como aquello que a la vez es más personal y lo más impersonal en nosotros. Agamben utiliza esta figura para remitir a lo preindividual que se actualiza permanentemente en nosotros frente a una metafísica que ha privilegiado el aspecto concienical del sujeto/persona como fundamento de su identidad individual y de su capacidad jurídica y política.

Comprender la concepción del hombre implícita en *Genius* significa entender que el hombre no es solamente Yo y conciencia individual, sino más bien que desde el nacimiento hasta la muerte convive con un elemento impersonal y preindividual. El hombre es, por lo tanto... un ser que resulta de la complicada dialéctica entre una parte no (todavía) individuada y vivida, y otra parte ya marcada por la suerte y por la experiencia individual. [...] Es esta presencia imposible de alejar lo que nos impide cerrarnos en una identidad sustancial; es *Genius* el que destruye la pretensión del Yo de bastarse a sí mismo. [...] Vivir con *Genius* significa, en este sentido, vivir en la intimidad de un ser extraño, mantenerse constantemente en relación con una zona de no-conocimiento. *Genius* es nuestra vida en tanto que no nos pertenece. (2005: 9-10; esp: 11)

Como vemos, la figura *éxtima* de *Genius* remite a aquello que excede al sujeto y lo descentra, que desestructura toda representación del sujeto como reducido al ego-conciencial y a la identidad jurídica y social de la persona. Este elemento impersonal radicaría en nuestra vida misma “que nos ha dado origen” y que, por otro lado, remite a la idea, expresada ya en *La comunidad que viene* (1990), de una manera manantial, de un *manare* que es inmanente a nuestra existencia, la cual se re-genera en un proceso de constantes individuaciones, donde el ser coincide con sus

modos. Agamben plantea así, al interior del sujeto, una tensión constante entre subjetivación y desubjetivación, un devenir constante de lo preindividual a lo transindividual:

Debemos entonces observar al sujeto como un campo de tensiones, cuyos polos antitéticos son Genius y Yo. El campo es recorrido por dos fuerzas conjugadas pero opuestas, una que va de lo individual a lo impersonal y otra que va de lo impersonal a lo individual. Las dos fuerzas conviven, se intersectan, se separan pero no pueden emanciparse completamente una de la otra ni identificarse perfectamente (2005: 11-12; esp: 12)

Este elemento impersonal acomuna a los hombres en el sentido de que delante de Genius todos los hombres son “igualmente pequeños”. (2005: 13) Pero aquello que nos pone en relación con lo preindividual e impersonal es la emoción, la pasión. Genius es lo que nos con-mueve:

Emocionarse significa sentir lo impersonal que está en nosotros, hacer experiencia de Genius como angustia o regocijo, seguridad o tremor. En el umbral de la zona de no-conocimiento, el Yo debe deponer sus propiedades, debe conmoverse. Y la pasión es la cuerda tendida entre nosotros y Genius, sobre la cual camina la funámbula vida (2005: 14)

Como vemos, para Agamben hay un fondo impersonal que se actualiza de distintas maneras y que contrasta con la forma de la conciencia yoica, con la lógica del Sujeto agente y autoconsciente que la modernidad resume en la figura jurídica y filosófica de la persona. Su pensamiento explora formas de (de)subjetivación, que nos liberen del peso de la persona sin por ello entregarse a las facilidades de las identidades prefabricadas o impuestas ni a la despersonalización ejercida por el biopoder.

En ese marco, Agamben recupera la doctrina clásica de la eudemonía como fin de la vida política, precisamente porque una vida feliz sería aquella capaz de suspender, profanando, las identidades que nos han sido impuestas. Por eso señala que “*el sujeto de la felicidad no es un sujeto, no tiene la forma de una conciencia, aunque sea la más buena*” (2005: 20-21; esp: 22). Para Agamben, la felicidad es mágica porque no es el producto de nuestros esfuerzos o de nuestras buenas acciones, sino que consistiría en deshacernos del nombre que nos ha sido impuesto, del peso de la persona, para devenir impersonales: “*Tener un nombre es la culpa. La justicia es sin nombre, como la magia. Privada de nombre, beata, la criatura llama a la puerta del país de los magos, que hablan sólo con gestos*”. (23/25)

Justicia y magia, la felicidad posible del hombre, tendrían que ver con el *gesto*. Este no es ni *poiesis*, producción, medio para un fin, ni *praxis*, una actividad que es un fin en sí mismo. Ni *facere* ni *agere*, el gesto pertenece a la esfera de los medios puros, *es el proceso de hacer visibles los medios* (la comunicabilidad) *como tales*. También la filosofía y el cine tendrían la capacidad de exhibir esta esfera de los medios puros, de la completa gestualidad de los hombres, que sería la de la política (1996: 50-53; esp: 53-56). Y ello porque en la esfera de los puros medios se revela una potencia común: la potencia de comunicar, de pensar, de ser. Una esfera que no remite al sujeto sino a lo *impersonal* y que, al ser un punto de encrucijada entre potencia y acto, un fragmento de vida sustraído a la biografía individual y a la neutralidad de la estética, constituiría el “reverso de la mercancía” (1996: 65; esp: 68). Para Agamben, es esta esfera del *gesto* la que el capitalismo actual pretende expropiarnos, separar y convertirlo al

régimen del consumo —por ejemplo a través de la pornografía— impidiendo así hacer experiencia, usar, profanar. Algo similar sucede con otra figura de lo impersonal: lo *especial*. Como marca su etimología, ello remite a la especie, al *eidos*, no a un individuo sino a un ser cualquiera, igualmente amable (*quodlibet*), al que se opone la idea de persona, traducción del griego *hypóstasis* que en la teología cristiana liga tres personas en una sola substancia. En ese marco señala:

La transformación de la especie en un principio de identidad y de clasificación es el pecado original de nuestra cultura, su dispositivo más implacable. Se personaliza algo -se lo refiere a una identidad- sólo para sacrificar su especialidad. Especial es, de hecho, un ser -una cara, un gesto, un acontecimiento- que, sin parecerse a *alguno*, se parece a *todos* los otros. El ser especial es delicioso porque se ofrece por excelencia al uso común, pero no puede ser objeto de propiedad personal. De lo personal, en cambio, no son posibles el uso ni el gozo, sino que es sólo propiedad y celos... (2005: 64; esp: 76)

Como vemos, el funcionamiento del dispositivo de la persona y de la identificación es simétrico y complementario a la producción de una «identidad sin persona» de la que hablábamos unos párrafos más arriba. En ambos casos, se trata de reducir al sujeto a una identidad, fijarlo en una sustancia propia. Por el contrario, lo especial remite a la posibilidad de un uso común. Uso que caracteriza su ética de las profanaciones (2005) y la noción de forma-de-vida (2011), en oposición a la idea de propiedad privada, personal (*dominium*). Precisamente cuando lo especial es separado de su uso común, cuando la comunicabilidad es expropiada, lo especial deviene espectáculo:

El ser especial comunica sólo la propia comunicabilidad. Pero ésta se separa de sí misma y se constituye en una esfera autónoma. Lo especial se transforma en espectáculo. El espectáculo es la separación del ser genérico; es decir, la imposibilidad del amor y el triunfo de los celos. (2005: 65; esp: 77)

Frente a esta separación del ser genérico, Agamben destaca la importancia del pensamiento como potencia común, retomando tanto la noción averroísta del *intelecto posible* como la idea marxiana del *general intellect*, que el capitalismo espectacular intenta usar para sus propios fines. En ambos casos, hay una potencia impersonal de la que los distintos sujetos participan, constituyendo así una forma-de-vida libre del *bando* soberano. (1996: 18-20)

Lo impersonal en Roberto Esposito: hacia una bio-política comunitaria

Como anticipamos en el primer apartado, Esposito analiza en detalle el dispositivo inmunitario de la persona que tiene por función no sólo la identificación sino también la separación al interior del continuo vital entre formas de vida más y menos valiosas. En los términos de Agamben, en dicho dispositivo confluyen tanto la *máquina antropológica* como el *poder soberano*, separando al interior del hombre, tanto a nivel individual como de la especie, una parte voluntaria y racional de otra animal que le está sometida, la mera vida de una forma de vida, la *zoé* del *bíos*. Frente a este dispositivo, Esposito recurrirá a un pensamiento de lo impersonal, que deconstruye asimismo las aporías de la subjetividad moderna.

En efecto, el autor entiende a la categoría de *sujeto* como derivada de la lógica inmunitaria que, como las de soberanía y propiedad, constituye una forma lógica de protección preventiva respecto al riesgo auto-disolutivo del ser-en-común. (2010: 246) Tanto Descartes, que busca en la presencia a sí del sujeto la certeza del mundo objetivo,

como Hobbes que abole la relación comunitaria a favor de la relación protección/obediencia, como Locke que deriva la propiedad de la proyección adquisitiva del cuerpo sobre los bienes trabajados, demostrarían que la exigencia inmunitaria contenida en la subjetividad moderna pasa por una operación de cierre individual opuesto a la amenaza de lo común. (2010: 247) En la estructura original del *subjectum suppositum* cartesiano, Esposito ve la tensión entre subjetivación y sujeción desarrollada luego por Foucault. El sujeto sería el producto de una unificación que sigue a un desdoblamiento, ya que está ante todo sujeto a sí mismo, sometido y superpuesto a su propia sustancia subjetiva. (2010: 260)

Como vimos, esta estructura dicotómica estaba ya presente en la más antigua categoría jurídica de *persona*, donde se da la separación entre una parte espiritual o racional y otra natural o corporal que se subordina a aquella. A diferencia de Agamben, que toma el relevo de Hannah Arendt en su crítica a los derechos del hombre, Esposito sigue a Weil al pensar que *si el derecho pertenece a la persona, la justicia pertenece a lo impersonal*.

Al igual que en Agamben, hay un estrecho nexo entre lo impersonal y lo singular. Por fuera de la persona, el ser humano podría ser pensado a partir de lo que tiene de más único y de más común con cada otro. Sin embargo, para Esposito (y Weil) lo impersonal implica un primado de las obligaciones (*munus*), sobre los derechos, lo que corresponde al derecho ya no del individuo sino de la entera comunidad humana. Según Esposito, *sólo la comunidad puede reconstruir la conexión entre derecho y hombre cortada por el antiguo filo de la persona*. El desafío es *cómo neutralizar el carácter excluyente de la persona sin perder su carácter relacional y singular*. Para ello buscará una no-persona en la persona o una persona no personal en los terrenos de la escritura, la justicia y la vida, siguiendo los análisis de Benveniste de la tercera persona y escarbando en la filosofía francesa contemporánea que de Blanchot a Lévinas, a Foucault y a Deleuze han pensado lo impersonal contra la tradición del sujeto y de la persona.

Cabe señalar que Esposito inicia su deconstrucción del sujeto y su interrogación por lo impersonal en su relación con la comunidad con la indagación en torno a lo impolítico (1988), donde se reconocía que no hay realidad por fuera del poder y se buscaba pensar instancias que evitaran ser solidarias con el mismo. Esto último se veía claramente en las lecturas de Canetti y Weil. El primero entendía al poder como el verbo del sujeto, lo cual tenía fundamento en una ley biológica, que lo llevaba a sostener que “es imposible no vivir de la muerte de otras criaturas, cuyo valor y cuya esperanza no son menores que las nuestras”. (Canetti apud Esposito, 1988: 178; esp: 190) Para Canetti no hay alternativa al poder y en última instancia “[t]oda obra es una violación”³ (1988: 191; esp: 201). De allí la ventaja de las plantas, consistente en su lentitud. Su personaje Sonne, de “El juego de ojos”, es una figura de lo *impersonal*: sólo pensamiento. Sonne no hacía nada porque no quería ser injusto con nadie. Era una pura potencia que no pasaba al acto, un hombre «sin atributos» que —según Esposito— coincidía con el llamado de Musil a la *Gelassenheit* que se constituye en crítica devastadora del *proprium*. Vaciamiento del sujeto que en Canetti se realizaría mediante la disolución de toda voluntad de acción y una reflexión privada de toda finalidad. (1988: 192-199; esp: 204-09). En definitiva, para Canetti la única forma de contener al poder sería reducir al sujeto

³ A esto nos referimos con concepción negativa. Canetti/Esposito no parece apreciar en estas afirmaciones que si no hay alternativa al poder, tal vez haya poderes alternativos o usos alternativos del poder.

(1988: 21; esp: 40), deviniendo impersonal.

En el mismo sentido, Weil señalaba que la alternativa del sujeto es comer o ser comido, por lo que privilegiaba la mirada –que quiere conservar su objeto– y apelaba a un debilitamiento místico. En ese marco, apuntaba a la *des-creación* como forma de autodisolución subjetiva, de evitación de la obra. Una “actividad pasiva” cuyas formas eran la «acción no actuante», la «espera» y el «deseo sin objeto» pero que no por ello renunciaba a la acción eficaz cuando fuese *necesario*.

Pero el elemento weiliano que atraviesa toda la obra de Esposito es la relación entre persona y derecho. La persona es siempre de derecho y el derecho es siempre personal, un privi-legio, algo comercial respaldado por la violencia, por lo que sería ridícula la pretensión de una igualdad de derechos para todos. El derecho, personal, se opone radicalmente a la justicia, que es impersonal. (1988 esp: 261ss).

Después de sus indagaciones en torno a la comunidad (1998) y a la biopolítica (2002, 2004), esta reflexión sobre la deconstrucción del sujeto hacia lo impersonal irá desarrollándose más claramente en torno a una filosofía de la inmanencia. Y es allí que el proyecto de Esposito, siempre con el prefijo im- como insignia, se vuelve menos deconstructivo y más propositivo, aunque su estilo siga operando sobre el *no*. (Bazzicalupo, 2008) Esposito va dejando atrás la perspectiva impolítica heideggeriana que hace del hombre ante todo un mortal, y lo afirma como un ser viviente, mirando a Nietzsche y a la tradición francesa. En ese marco, para combatir las posibles derivas tanatopolíticas del pensamiento nietzscheano, reconocidas por Esposito en *Bíos*, trata el tema de la vida y la subjetividad a espaldas del poder, a partir de lo que no es persona sin ser antipersona. Vuelve así el presupuesto de que la subjetividad (o la persona) es el producto del poder pero que en ella habría una realidad, una sombra, que escapa a esa semántica. Pero a diferencia de lo impolítico, ya no se trata de deconstruir la trascendencia sino de profundizar en la vida colocada en un plano totalmente inmanente. (Martone, 2008)

Es que mientras el sujeto-conciencia o la persona jurídica serían categorías que están agotadas y que, al mismo tiempo, han sido funcionales a proyectos autoritarios, la cada vez mayor centralidad la vida biológica, nos lleva a un régimen que es el del cuerpo, tanto de la población como de los sujetos individuales. Esta *terra incognita* para el pensamiento moderno del Sujeto es aquél en el que operan los dispositivos inmunitarios y las posibilidades de una comunidad que Esposito pone bajo el signo de la *carne* (2004). Este movimiento lo lleva a reflexionar, en el marco de la búsqueda de una biopolítica afirmativa, sobre la tercera persona como figura de lo impersonal y a colocar cada vez más a la vida como el elemento que excede al sujeto.

Pero, como anticipamos, esta dimensión impersonal se da también en el lenguaje. Así, recupera el texto de Benveniste sobre los pronombres personales que señala a la tercera persona como no-persona. Lo que está ausente es la cualidad subjetiva de la persona, como cuando se dice “llueve”. Para Esposito la tercera persona sería la única realmente plural porque escapa a la dialéctica entre un yo y un tú, que no sería más que un alter-ego. A diferencia de Nancy que privilegia el «nosotros» (2003), Esposito señala que la tercera persona sería la única que puede ser a la vez singular y plural, ya que, para el italiano, el nosotros sería un «yo» más grande, colectivo.⁴ En este sentido,

⁴ Desde nuestra perspectiva, el *nosotros* no puede ser pensado como una sumatoria de «yoes». Por un lado, una sumatoria de «yoes» no hacen de por sí un *nosotros* y, por otro lado, esa entidad transindividual «nosotros» no se confunde con los individuos reales que pueden formar parte de ella. Además, si bien es cierto que a partir de Benveniste en lingüística se considera a la tercera como no-persona, también se distingue entre un

lo impersonal no es lo *opuesto* de la persona sino lo que en la persona interrumpe el mecanismo inmunitario que inserta el *yo* en el mecanismo excluyente del *nosotros*. (2007: 125)

Apoyando esta tesis, Moreiras (2008) destaca las consecuencias políticas de este favorecimiento de la tercera persona, sosteniendo que la comunidad del *nosotros* es siempre una elección de una libertad para pocos, mientras que el pasaje a lo impersonal sería la elección de una libertad para todos, sin cálculos, teleología, programas: una política como historia contra-comunitaria de lo neutro, del «ellos», de la tercera persona, una política impersonal del singular-plural.

En este sentido, siguiendo la noción del tercero o impersonal como lugar de la *justicia*, Esposito recurre a una serie de autores que han pensado al derecho desde este punto de vista. Por ejemplo, la figura de la equidad Kojève –la justicia del ciudadano– que constituye la síntesis madura entre la igualdad señorial y la equivalencia burguesa. Una justicia que será plenamente realizada sólo en el fin de la historia, en una sociedad que implique a la humanidad entera y en la que ninguno tenga un interés privado que no se halle ya resuelto en el común. (2007: 138)

Para Esposito esto quiere decir que la tercera persona rencontrará su contenido impersonal. El ciudadano actuará como miembro cualquiera de la comunidad, en un horizonte que no pertenece ni al orden humano ni al animal sino a la figura de su cruce.⁵ El hecho de que el *devenir animal* se sitúe al fin de la historia implicaría que no se trata de un retorno a una condición primitiva sino a un estado aun no experimentado: “no a una simple reanimalización del hombre ya humanizado, sino un modo de ser hombre que no se defina más en la alteridad respecto a su origen animal” (2007: 140, trad. propia).

Este es otro punto donde los itinerarios de los italianos coinciden. El texto de Agamben *L'aperto* (2002), que tiene por objeto una deconstrucción de la «máquina antropológica» también parte de la denuncia de la animalización del hombre y busca una reconciliación con su naturaleza animal en la posthistoria. Pero el recorrido de Esposito no se detiene sólo en Kojève sino también en otros autores que han pensado la tercera o incluso una cuarta persona, como sucede en Jankélévitch, como espacio de la justicia, anónima e impersonal. También en Lévinas al pensar la ileidad y sobre todo en Blanchot que esbozaría la idea de un comunismo de escritura que abre hacia una práctica teórica en tercera persona.

En efecto, retomando a Blanchot, Esposito señala que en el espacio de la escritura se habla en *neutro*, en el régimen impersonal del “se”, donde se produce una acción sin sujeto o coincidente con aquél en el acontecimiento. Una política sin nombre de la que el propio Blanchot sería un ejemplo. Al igual que Blanchot, Foucault radica el enunciado –entendido como pura multiplicidad que surge de las regularidades y modificaciones propias del campo enunciativo– en el ser anónimo del lenguaje antes de que cualquier «yo» tome la palabra. Lo que está en cuestión es el fondo impersonal del cual la función enunciativa emerge en la forma del “se dice”. En la literatura, el sujeto es tragado al interior de la enunciación y catapultado en su afuera. A diferencia del “pienso”, retirado en la interioridad de la reflexión, el “hablo” se da vuelta en una exterioridad donde es el lenguaje el que habla en la forma impersonal de un murmullo anónimo.

nosotros inclusivo y otro exclusivo. (Cfr. E. Ortigues 1962, segunda parte, cap. VIII, “La catégorie de la personne”, p. 150 y ss., y Descombes, 2005).

⁵ Este punto es sostenido también a su modo por Agamben (2002: 12-20).

Sin embargo, como anticipamos, además de la escritura y la justicia, lo impersonal será finalmente pensado por Esposito y Agamben en el mismo terreno en el que opera el biopoder: aquél de la vida.

Hacia una política de la Inmanencia: la vida impersonal según Esposito y Agamben

Como anticipamos, lo impersonal será pensado cada vez más por nuestros autores en el resbaladizo terreno de la vida, atravesada por la política y la historia. En ese marco, el sujeto deja de ser pensado según el pliegue trascendental y conciencial que le diera la filosofía moderna a partir de Descartes, revaluando la corporalidad de las singularidades en el plano de inmanencia, por fuera de la relación sujeto-objeto donde el cuerpo siempre es objeto de algo que lo comanda.

En ese marco, Esposito propone pensar una comunidad de exposición de la vida al contagio de la relación, una biopolítica afirmativa que invierte los dispositivos tanatopolíticos del nazismo y que borra las jerarquías entre las distintas formas de vida (2004, 2007). Para ello, remite a un pensamiento de la *vida impersonal*, siguiendo a Foucault y Deleuze, quienes después de haber pensado a fondo el orden del discurso y del sentido, refieren el plano preindividual y transindividual de la tercera persona a la vida, haciendo de lo impersonal no ya una deconstrucción del dispositivo de la persona sino “*el contenido de una práctica que modifique la existencia*”. (2007: 22)

Según Esposito, la vida sería para Foucault aquella capa biológica que no coincide jamás con la subjetividad porque está siempre inmersa en un proceso, doble y simultáneo, de sujeción y subjetivación, el espacio que el poder ocupa generando formas siempre nuevas de *resistencia*. La vida sería el terreno de las luchas políticas, a partir de las cuales se delinearía una *biopolítica afirmativa*.

El recurso al lugar imposible del sujeto de la enunciación y luego a la noción de vida en Foucault y Deleuze estaba ya presente en Agamben, quien, en un artículo titulado “Inmanencia absoluta”, constata que, paradójicamente, los últimos textos elaborados por Foucault y Deleuze antes de morir refieren a la vida, a la que dejan como un problema para la filosofía que viene. Agamben recuerda que en “La vida, la experiencia y la ciencia” Foucault ya no refiere a la vida según la definición de Bichat –la vida como conjunto de funciones que resisten a la muerte–, sino que la vida está condenada a errar y equivocarse y donde “*el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, se arraiga en los ‘errores’ de la vida...*”. (Foucault en Agamben, 2005b esp: 482-83)

Tanto Agamben como Esposito remiten a *La vida de los hombres infames* como un texto clave para entender esta lógica de la vida impersonal y la enunciación desde un lugar que no es el del Sujeto. Para Esposito, si bien Foucault no dice como podría darse un derecho en común, este texto mostraría el exceso de la vida que ya no sería apresado en la trampa metafísica de la persona en la medida en que estos hombres no nos hablan en primera persona sino que se pierden en el anonimato de la existencia. Una vida a partir de la cual “sería concebible una relación intrínseca entre humanidad y derecho, sustraída al corte subjetivo de la persona jurídica y reconducida al ser, singular e impersonal, de la comunidad” (2007: 171)

De todos modos, esta lógica de la vida impersonal habría sido pensada más intensamente en la noción deleuziana de *acontecimiento*. Según Esposito, lo impersonal en Deleuze recopila las figuras del animal de Kojève, lo neutro de Blanchot, el afuera de Foucault, que encuentran lugar en una deconstrucción radical de la persona en el marco de

una teoría del acontecimiento preindividual e impersonal. Si en los autores precedentes había una sustitución de una persona por otra o una apertura diagonal a un tercero, en Deleuze se da “una rotación de todo el horizonte filosófico hacia una teoría del acontecimiento preindividual e impersonal” (2007: 173)

Según Esposito, la inmanencia en Deleuze no es sino el pliegue del ser sobre sí mismo – es decir su declinación en devenir. Devenir de una vida en un plano de inmanencia donde desaparece esa diferencia personal que siempre había colocado al sujeto fuera de su sustrato corporal, así como la sustancia siempre había sido separada de sus modos. Según Esposito, para escapar a la dialéctica de personalización y despersonalización, Deleuze pasa por la deconstrucción de la categoría de persona en una lógica que privilegia la multiplicidad y la contaminación respecto a la identidad y la discriminación. La noción de «cuerpo sin órganos» sería parte de una crítica de la idea de persona propietaria de los propios órganos y del cuerpo orgánico separado de la persona que lo habita. Esta deconstrucción es llevada tanto al plano del inconsciente, como del lenguaje y de la literatura. Sin embargo, la noción de acontecimiento no implicaría una completa desaparición del sujeto, sino que el sujeto debe ser digno de lo que le sucede y contraefectuar el acontecimiento. (174)

En este marco, Esposito destaca tres fuentes de ataque a la noción de persona en *Mil Mesetas*, relacionadas con la noción de vida: la sustitución de la categoría de posibilidad con la de *virtualidad* de Bergson; la *individuación*, que se desplaza del horizonte del sujeto al de la vida, donde la noción de *haecceidad* remite a una temporalidad que no es la de la presencia sino del acontecimiento; el *devenir animal*, que reconduce al hombre a su natural alteración y deja de ser una evolución filiativa hereditaria para devenir comunicativa y contagiosa. (Cfr. Deleuze y Guattari, 2002: 245)

Una propuesta similar puede encontrarse en Agamben, quien, a propósito del texto de Deleuze “La inmanencia: una vida...”, sostiene que ya en el título, en los dos puntos, se vislumbra un movimiento de *inmanación*, un tránsito sin distancia ni identificación entre ambos términos de la frase, mientras que los puntos suspensivos indican una *virtualidad* de la inmanencia como vida singular. Agamben destaca que el concepto sartriano de campo transcendental, que éste no desliga totalmente del plano concienical, lo lleva a Deleuze más allá de una conciencia yoica.

...se trata, para Deleuze, de alcanzar una zona preindividual y absolutamente impersonal más allá (o más acá) de toda idea de conciencia. El concepto deleuziano de plano transcendental y aquel estrechamente correlativo de singularidad, no se entiende, si no se mide el pasaje sin retorno que estos conceptos cumplen, más allá de la tradición sineidética o concienical de la filosofía moderna. (2005b: 383-84; esp: 490)

Agamben sostiene que lo transcendental en Deleuze remite a una experiencia sin conciencia ni sujeto, (2005b: 384/ esp: 491) y que ello lo acerca a Heidegger, que interrumpe con la noción de *Dasein* la relación moderna entre conciencia subjetiva y mundo—, abriendo así un “nuevo plano transcendental postconciencial y postsubjetivo, impersonal y no-individual que el pensamiento de Deleuze deja en herencia a “su” siglo”. (2005b: 384-85; esp: 492)

Por otro lado, Agamben recuerda que la noción de inmanencia deriva de la idea spinoziana de la univocidad del ser

y que desplazando su etimología de *manere* a *manare*, Deleuze le restituye la movilidad y la vida. Una vida impersonal, independiente del sujeto que la encarnaba, que remite a la noción biraniana de *afectabilidad*.

Para Agamben, como para Esposito, *une vie...* no sólo es una matriz de desubjetivación sino que impide la operación aristotélica del fundamento, por el cual se puede distinguir al interior de la vida entre una vida vegetativa y otra relacional. Ni Deleuze ni Aristóteles dan una definición de vida, pero, desde la perspectiva de nuestros autores, la relación que establece Deleuze con la inmanencia y con el deseo implica que no se pueden establecer separaciones y jerarquías al interior de la vida y que esta no es objeto de propiedad personal.

...*une vie...*, en tanto figura de la inmanencia absoluta, es lo que no puede atribuirse en ningún caso a un sujeto, matriz de de-subjetivación infinita. [...] *une vie...* señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. El plano de inmanencia funciona, entonces, como un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan el uno en el otro (Agamben, 2005b: 395; esp: 509)

Para Esposito, este acontecimiento indivisible de la vida en el plano de inmanencia remite a la tercera persona o *persona viviente*:

La *persona viviente* –no separada de, ni implantada en, la vida, sino coincidente con ella como sínolo inescindible de forma y de fuerza, de exterior e interior, de *bíos* y *zoé*–. A este *unicum*, a este ser singular y plural, remite la figura, todavía no explorada, de la tercera persona –a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a lo que todavía nunca ha sido–. (2007: 184)

Como vemos, Esposito y Agamben retoman el pensamiento de Deleuze buscando restituir la vida a su unidad inmanente, haciendo imposible el aislamiento de la nuda vida, la despersonalización. Una vida que ya no sería objeto de regulación mediante una norma trascendente sino capaz de darse sus propias normas (Esposito, 2004; Agamben, 2011). Una vida que no es propiedad de un sujeto sino un movimiento del deseo, un *conatus* que lo atraviesa y lo excede. Una vida que no es propiedad de la persona sino potencia de lo impersonal.

A modo de cierre: Ambivalencias de la «vida impersonal»

Como vimos, lo impersonal no puede ser objeto de una definición positiva, puesto que remite a una dimensión de la existencia relacional que excede lo objetivable. A lo largo del escrito vimos que el pensamiento de lo impersonal pone en entredicho las separaciones mediante las cuales funciona el dispositivo de la persona y, a la vez, cuestiona la noción moderna de sujeto autoconsciente, propietario e identitario.

Como señalamos, mientras Agamben piensa lo impersonal en el terreno de la ética y la política de los puros medios, recurriendo a distintas figuras que marcan una lógica de la exposición de singularidades, Esposito busca esto mismo en la tradición literaria y filosófica del siglo XX, preguntándose al mismo tiempo por la justicia como ámbito de lo impersonal. Por ello, Esposito se refiere positivamente a la tercera persona, a la no-persona en la persona, abogando por un derecho ajustado la corporalidad, ausente en la visión de su compatriota.

No obstante, ambos coinciden en marcar una brecha entre justicia y derecho: Agamben remitiendo al estado de excepción como núcleo del poder soberano y regla de la política moderna; Esposito deconstruyendo el dispositivo

de la persona y sus consecuencias tanatopolíticas. Buscando enfrentar el problema en su propio terreno, ambos autores coinciden en pensar los aspectos afirmativos de lo impersonal en el mismo plano sobre el que opera el biopoder: el de la vida, que sería el *a priori* histórico de nuestro tiempo (Esposito, *passim*).

Como señala Bazzicalupo, esta superposición de lo impersonal y de la vida le permite a Esposito empalmar el trabajo de excavación deconstructiva sobre el lenguaje con la densidad energética, la fuerza y el deseo, implicados en el concepto de *bíos* que representaría la encrucijada del paradigma biopolítico y de la política por venir. La vida entendida como flujo, corriente de conciencia a-subjetiva, pre-reflexiva e impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Así, de la *resistencia* foucaultiana Esposito pasa a la contra-efectuación deleuziana del acontecimiento. Bazzicalupo destaca la formidable oportunidad filosófica que representa la entrada en el plano de inmanencia como un modo de buscar una afirmatividad por fuera de lo simbólico, la representación y la interdicción, donde todo el ser vale en sí mismo y queda anulado el carácter enjuiciador de la tercera persona *super partes*. Frente a la supuesta neutralidad de ésta, Esposito busca una salida en la no-persona portadora en su singularidad, de normas y valores. (Bazzicalupo, 2008: 71) Sin embargo, la autora sostiene que esta apelación a la noción de vida no está blindada ni contra una lectura religiosa, ni contra el nihilismo o un vitalismo (Forti, 2008) donde ese fluir impersonal se avecina al inquietante *Todestrieb* que empuja toda subjetivación hacia la *desindividuación*, hacia la pura pérdida de sí. (Bazzicalupo, 2008)

Por su parte, Enrica Lisciani Petrini (2008: 52) teme que si los muchos son mantenidos juntos sólo por el dato biológico “transindividual” e “impersonal”, lejos de conducirnos hacia una forma de vida más rica y compleja, ello desencadene las fuerzas pulsionales ligadas a este estrato, con el riesgo de caer en la posición nazi de adherir impersonalmente a las leyes de la naturaleza. En este sentido, Mariapaola Fimiani (2008) señala la necesidad de cautela respecto de los efectos de poder y de verdad de la biología molecular, que estaría detrás de la concepción deleuziana.

En efecto, no podemos dejar de reconocer los riesgos implícitos en una filosofía que apela a considerar una vida como autonormativa: el naturalismo, el biologismo, el vitalismo, incluso una lectura piadosamente religiosa de la vida. Sin embargo, como vimos, la noción de vida que proponen los autores está lejos de un biologismo ramplón, de una concepción teológica o vitalista. Por el contrario, la vida es entendida como un proceso de acontecimientos singulares e impersonales que no remiten a un sujeto individuado, a la persona. La vida remite deleuzianamente a la autoafectividad, ligada al deseo, al *conatus*, a la coincidencia de forma y fuerza, al tránsito permanente de lo preindividual a lo transindividual y no a la “naturaleza”.

Recuperando la genealogía foucaultiana, Esposito plantea que la vida no puede ser entendida por fuera de los procesos históricos y políticos que la invisten, dando relieve a la dimensión del cuerpo, y nuestros cuerpos están originariamente tecnificados, en simbiosis con lo anorgánico. De hecho, es a los cuerpos que debería remitir el derecho en una biopolítica afirmativa y no a la persona que sería su propietaria.

Por su parte, lejos de cualquier naturalismo, Agamben propone en diversos lugares pensar la «vida mesiánica» signada por la desactivación de las identidades de partida y el libre uso de lo propio, dando vuelta así la lógica de la persona y del sujeto propietario.

En este sentido, los autores esbozan nociones tendientes a poner un freno al dispositivo de la persona que hace posible la separación y el exterminio de vidas «carentes de valor» para el biopoder o para una comunidad determinada, dando vuelta sus dispositivos en un pensamiento de lo impersonal. Como reconoce Lisciani Petrini (2012) es “*el dispositivo de la persona y su desactivación lo que confieren relevancia histórica y fuerza teórica a todo el discurso dirigido a una profunda revisión del concepto de sujeto. Empujando, de esta manera, hacia un pensamiento de lo impersonal*”.

Como intentamos mostrar, pensar lo impersonal implica considerar que el hombre no es reducible a su aspecto concienical, que es tan agente como paciente de algo que lo descentra. Lo impersonal tiene como efecto cuestionar la certeza de una identidad individual cerrada sobre sí misma y fundada en la autoconciencia y, en el mismo gesto, poner en entredicho las pretensiones soberanas del Sujeto, reconduciendo la vida a su unidad inmanente. Como lo expresa la figura de Genius, la vida no es algo que pueda pertenecer a la persona sino que excede constantemente los recursos de la subjetividad. Esto implica poner en primer plano tanto nuestra corporalidad como el fondo preindividual que nos genera constantemente según el *principium individuationis* nunca definitivo.

Como vemos, lo impersonal es considerado como terreno neutro de lo común y de deconstrucción del Sujeto moderno, el cual con sus pretensiones soberanas y propietarias se arroga el derecho de someter al mundo y a sus semejantes. Frente a la estructura dual de la persona, se trata de pensar un ser coincidente con sus modos, una vida inseparable de su forma. Remitiendo, así, a lo impersonal de nuestra potencia, a lo preindividual que nos atraviesa. De allí la pregunta: “¿cómo estar en relación con esta potencia impersonal? ¿Cómo sabría el sujeto estar en relación con su potencia, que no le pertenece sino que le sobrepasa?” (Agamben, 1999: 187)

Pensar la política y la ética desde lo impersonal obliga al difícil ejercicio de situarse fuera de los términos de una filosofía (teología) política erigida sobre los pilares del sujeto y la decisión soberana, entre la persona que delega y se somete y la persona que representa y ordena. Frente a una (filosofía) política que busca producir un orden inmovible a partir del consenso racional, del *timor mortis* o de una mezcla de ambos se erige una política en la que asumimos conjuntamente lo ilimitado de nuestra potencia impersonal y, al mismo tiempo, lo intrascendible de nuestra singular finitud.

En este marco, la desidentificación o de-subjetivación no implican la completa desaparición del sujeto ni la ataraxia sino la posibilidad de pensar un sujeto ético y político vaciado de las pretensiones dominadoras de la persona, y una experiencia de lo común en la cual cualquier singularidad vale como tal, por fuera de la soberanía teológico-política y sus exclusiones. Este sería un paso importante para pensar otras formas de coexistencia que eviten el sacrificio del viviente en el altar de la “patria”, la “nación”, “el pueblo”, o “la vida” misma. Lo impersonal para nuestros autores no es ninguna de estas banderas ni pretende reemplazarlas, sino desactivarlas o profanarlas para poder habilitar un modo alternativo de pensar y actuar políticamente.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1995) *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 1998
- (1996) *Medios sin fin*, Valencia: Pre-textos, 2001.
- (1999) “Una biopolítica menor. Entrevista con Giorgio Agamben”, en Javier Ugarte Pérez (comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 171-187
- (2002) *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires: A. Hidalgo, 2005.
- (2005) *Profanaciones*, Buenos Aires: A. Hidalgo, 2005.
- (2005b) *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- (2009). *Nudità*, Roma: Nottetempo
- Arendt, Hannah, (1981) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza.
- Bazzicalupo, Laura. (2008) “La política e le parole dell’impersonale”, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, pp. 57-76. Milano - Udine: Mimesis
- Bonito oliva, Rossella (2003) “Diritto della vita tra «pietas» e legge”, en L. Bazzicalupo, & R. Esposito (Eds.), *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti*, Bari-Roma: Laterza, 2003
- Campbell, Timothy (2008) «"Foucault non fu una persona". L'idolatria e l'impersonale in Terza Persona di Roberto Esposito.» En *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, editado por Laura Bazzicalupo, 109-122. Milano - Udine: Mimesis, 2008.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, (2002) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, (5° ed.)
- Descombes, Vincent (2005) “Edmond Ortigues et le tournant linguistique”. *Revue L'Homme*, 175-176 - Vérités de la fiction, 2005. Paris, Éditions EHESS, 2005. Versión electrónica : http://classiques.uqac.ca/contemporains/descombes_vincent/Edmond_Ortigues/ortigues_tournant_ling.pdf
- Esposito, Roberto; (1988) *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz, 2006.
- (2004) *Bíos. Biopolítica e Filosofia*, Torino: Einaudi.
- (2007) *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino: Einaudi.
- (2010) *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino: Einaudi.
- (2011) *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu.
- Fimiani, Mariapaola (2008) «Oltre l'impersonale.», In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. Milano - Udine: Mimesis, pp. 83-92
- Forti, Simona (2008) «Alcune considerazioni su “persona” e “impersonale”, en In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. Milano - Udine: Mimesis, pp. 77-82
- Lifton, Robert J., (1986) *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, New York: Basic Books
- Lisciani Petrini, Enrica. (2008) «Per una "filosofia dell'impersonale": in dialogo con Roberto Esposito.» En In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. Milano - Udine: Mimesis pp. 39-55
- Lisciani Petrini, Enrica. (2012) “Hacia el sujeto impersonal”, *Revista Pléyade*, Nro. 9, Santiago de Chile, ene-jun 2012, pp. 137-152

- Martone, A. (2008). “Il potere e la sua ombra. R. Esposito dall'impolitico all'impersonale”. In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (pp. 93-108). Milano - Udine: Mimesis.
- Moreiras, Alberto. (2008) «La vertigine della vita», en In L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (pp. 93-108). Milano - Udine: Mimesis pp. 149-172
- Nancy, J. L. (2003) “Conloquium”, en R. Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Ortigue, E., (1962) *Le Discours et le Symbole*, Paris, Aubier-Montaigne

Simpatía, naturaleza e identidad en Hume

Fernando Infante del Rosal

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía. Universidad de Sevilla

RESUMEN

En su concepción de la simpatía Hume se desligó de sus coetáneos aportando una visión muy especial de este fenómeno, no como afecto o sentimiento, sino como factor y condición para la comunicabilidad de los afectos. La simpatía, lejos de fundarse en un rasgo moral de la naturaleza humana o en el reconocimiento de la semejanza y la proximidad, aparece como factor generador de la identidad y de los afectos, base para la constitución de lo subjetivo y lo intersubjetivo.

PALABRAS CLAVE

Simpatía, empatía, compasión, identificación.

ABSTRACT

In his conception of sympathy Hume broke from his peers by providing a very special view of this phenomenon, not as affection or feeling, but as a factor and condition for the communicability of affects. Sympathy, far from being based on a moral trait of human nature or on the recognition of similarity and proximity, appears rather as a factor that generates identity and emotions, the basis for the constitution of the subjective and the intersubjective.

KEYWORDS

Sympathy, empathy, pity, identification.

Simpatía, naturaleza e identidad en Hume

Fernando Infante del Rosal

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía. Universidad de Sevilla

1. Prefacio: naturaleza humana, semejanza e identidad.

Algunos aspectos de la idea *clásica*¹ de naturaleza humana, que es el suelo de los pensadores británicos del siglo XVIII, están expresados en términos extremos por Foucault en *Las palabras y las cosas*. La aportación de Foucault es clarificadora en tanto que, al realizar su análisis de las condiciones de posibilidad de tal idea, descubre su imbricación con un concepto que nos atañe directamente: el de identidad. Éste procedería de un trabajo de la imaginación basado en la semejanza:

«Si las nociones de naturaleza y de naturaleza humana tienen, en la época clásica, cierta importancia, esto no se debe a que se haya descubierto bruscamente, como campo de investigaciones empíricas, esta potencia sorda, inagotablemente rica, a la que se da el nombre de naturaleza; tampoco se debe a que se haya aislado, en el interior de esta vasta naturaleza, una pequeña región singular y compleja que sería la naturaleza humana. De hecho, estos dos conceptos funcionan a fin de asegurar la pertenencia, el lazo recíproco de la imaginación y de la semejanza. Sin duda alguna, la imaginación no es, en apariencia, sino una de las propiedades de la naturaleza humana y la semejanza uno de los efectos de la naturaleza. Pero si seguimos la red arqueológica que da sus leyes al pensamiento clásico, veremos que la naturaleza humana se aloja en este mínimo desbordamiento de la representación que le permite representarse [...]; y que la naturaleza no es sino un inasible embrollamiento de la representación que hace que la semejanza sea sensible antes de que el orden de las identidades sea visible. Naturaleza y naturaleza humana permiten, dentro de la configuración general de la *episteme*, el ajuste de la semejanza y de la imaginación que fundamenta y hace posible todas las ciencias empíricas del orden»².

Según Foucault, en el concepto de naturaleza humana se produce el doble juego de la similitud vaga, del desorden que sólo puede sugerir la semejanza, y de la imaginación, con su capacidad positiva de restituir el orden, o negativa de impedir la verdad de las identidades y diferencias de las cosas. La idea *clásica* de naturaleza humana hace que la semejanza sea un «murmullo insistente» en las cosas representadas, así como la imaginación hace posible el repliegue en la representación. La naturaleza enmarañada no puede ofrecer a la representación más que similitudes, cosas que se asemejan: «Tanto que la representación, encadenada siempre a contenidos muy cercanos unos a otros, se repite, se recuerda, se repliega naturalmente sobre sí misma, hace renacer impresiones casi idénticas y engendra la imaginación. En este cabrilleo de naturaleza múltiple, pero recommenzado oscuramente y sin razón, en el hecho enigmático de una naturaleza que antes de cualquier orden se asemeja a sí misma, buscaron Condillac y Hume la

¹ En sus primeras obras, Foucault se refiere a la filosofía de los siglos XVII y XVIII como la *filosofía clásica*. No compartimos esta continuidad entre ambos siglos con relación a la idea de naturaleza humana. El giro de la razón entre los dos momentos es suficientemente radical como para contemplarlos como una simple secuencia, pero el propósito de situar a Kant en el comienzo de la modernidad por parte del filósofo francés parece forzarle a acoplarlos.

² Foucault, Michel (1999) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, pp. 76-77.

liga entre la semejanza y la imaginación»³. Tomaremos esta tesis del filósofo francés como punto de arranque en nuestro análisis de las ideas de Hume que más nos interesan: identidad, naturaleza, simpatía, y también imaginación y semejanza.

Esta exhumación de la idea de naturaleza humana, respecto a esa filosofía que Foucault llama *clásica*, será muy provechosa para el estudio del concepto de simpatía en Hume que emprendemos ahora. La particular complejidad y ruptura del pensamiento del escocés, oculta casi siempre tras un velo mitigador y una frágil condescendencia hacia la filosofía institucionalizada, tiene como uno de sus puntales esta idea de *naturaleza humana*, una idea que, como mostraremos, sólo concuerda con la *episteme clásica* en su apariencia.

Para Foucault, en la idea de *naturaleza* se manifiesta la precocidad de la semejanza, que surge antes de que se consoliden las identidades. El fondo pre-filosófico o pre-analítico de la semejanza, que ningún pensador *clásico* señalaría más que Hume (para nosotros moderno), está en la base de todo conocimiento, de toda abstracción, de toda representación –en términos *humeanos*, más exactamente, de toda *creencia*– (en la filosofía desde el siglo XVII), pero necesita de la intervención de la imaginación, igualmente importante en el pensamiento de Hume, para entrever esas similitudes y consolidar en el nivel de la representación el orden de las identidades. Esta *impaciencia* de la semejanza afecta a todo ingrediente de la *naturaleza humana*, también a esas tendencias que señalan Shaftesbury y Hutcheson entre las que se encuentra la simpatía.

Las relaciones de igualdad e identidad, propias de la nueva filosofía del XVII⁴, sólo pueden establecerse, según Foucault, si la semejanza ha ofrecido la oportunidad de comparar y si tal similitud tiene su representación en lo imaginario. También en esto es Hume quien delimita los conceptos. Cuando el filósofo de Edimburgo habla de los tipos de relaciones, de las cualidades que hacen que los objetos admitan comparación, comienza por la semejanza y la identidad: «El primero es la *semejanza*: es ésta una relación sin la que no puede existir relación filosófica alguna, dado que no hay otros objetos que admitan comparación sino los que tienen algún grado de semejanza. Pero aunque sea necesaria para toda relación filosófica, no se sigue de ello que la semejanza produzca siempre una conexión o asociación de ideas. Cuando una cualidad llega a ser muy general y común a un gran número de individuos, no presenta directamente a ninguno de ellos ante la mente; por el contrario, al ofrecer de golpe una opción demasiado extensa, evita que la imaginación se fije en un objeto determinado. La *identidad* puede considerarse como una segunda especie de relación. Entiendo aquí esta relación en su sentido más estricto: en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables, sin examinar aquí la naturaleza y fundamento de la identidad personal [...]. La relación de identidad es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración»⁵.

Para Foucault, Hume es uno de los principales hitos de esa filosofía clásica de la identidad. En él, esta concepción

³ *Ibid.*, p. 76.

⁴ Así recapitula Foucault una de sus ideas principales, el paso de la *mathesis* del XVI, en la que la semejanza operaba como la principal forma de pensamiento, al *análisis* del XVII, en el que aquélla se convierte en operación pre-filosófica: «En el siglo XVI, la semejanza estaba ligada a un sistema de signos; era su interpretación la que abría el campo de los conocimientos concretos. A partir de siglo XVII, la semejanza es rechazada hasta los confines del saber, del lado de sus fronteras más bajas y más humildes. Allí, se liga a la imaginación, a las repeticiones inciertas, a las analogías empañadas. Y en vez de abrirse sobre una ciencia de la interpretación, implica una génesis que remonta desde estas formas gastadas de lo Mismo a los grandes cuadros del saber desarrollados según las formas de la identidad, de la diferencia y del orden. El proyecto de una ciencia del orden, tal como se lo fundó en el siglo XVII, implicaba que fuera duplicado de una génesis del conocimiento, como lo fue efectivamente y sin interrupción de Locke a la Ideología». *Ibid.*, p. 77.

⁵ Hume, David (2005) *Tratado de la naturaleza humana*, ed. prep. por Félix Duque, Madrid, Tecnos, I, III, XIV, §160, p. 59.

de la semejanza como una relación pre-filosófica a la que sólo tiene acceso la imaginación, y de la identidad como la auténtica operación *filosófica*, expresan a la perfección la *episteme clásica*. El nuevo orden viene definido por la *constancia e invariabilidad*, que son condición de la relación de identidad. Paradójicamente, el tiempo, la *duración*, constituyen, a su vez, el requisito para captar tal relación⁶. Cuando Hutcheson hablaba de la simpatía, insistía en el carácter *duradero y extenso* de los afectos sociales, porque la continuidad es origen de la idea de identidad y, en cierto modo, síntoma de *naturaleza*: «[...] but men have superior senses or powers of enjoyment or suffering; they have sublime pleasures by the imagination, by knowledge, by more extensive and lasting social affections, and sympathy, by their moral sense, and that of honour»⁷. Aunque, como veremos, la idea de *naturaleza* de Hume poco tiene que ver ya con la de Hutcheson.

Las relaciones que no se introducen en el ámbito de la identidad no pertenecen al orden *filosófico*⁸ y sólo pueden atraer el aire de la intuición, algo que Hume considera positivo por *práctico*. La imaginación misma, reconoce Hume, no puede captar semejanzas en cualidades muy generales que aludan a un gran número de individuos. Por eso la idea de simpatía para los ilustrados británicos no dependerá tanto de la semejanza percibida en la totalidad de la especie, como de la conciencia de la identidad de la naturaleza humana. La diferencia, como analizaremos más tarde, entre Shaftesbury y Hutcheson respecto a Hume, es que aquéllos concebían la simpatía como un ingrediente o una dimensión del sentir, y Hume la entiende fundamentalmente como una disposición que permite la comunicabilidad y la transferencia de ese sentir⁹.

Foucault realiza una crítica muy profunda de esta forma de pensamiento que, encerrando el lenguaje en la identidad de la representación y el objeto representado, ha impedido una auténtica reflexión científica sobre el hombre:

«Las ciencias naturales han tratado, sin duda alguna, al hombre como una especie o un género: la discusión sobre el problema de las razas en el siglo XVIII es testimonio de ello. La gramática y la economía, por su parte, utilizaban nociones como las de necesidad, deseo o memoria e imaginación. Pero no había una conciencia epistemológica del hombre como tal. La *episteme* clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre. Y si se insiste aún, si se objeta que sin embargo ninguna época ha acordado más a la naturaleza humana, no le ha dado un *status* más estable, más definitivo, mejor abierto al discurso, se podrá responder diciendo que el concepto mismo de la naturaleza humana y la manera en que funcionaba excluían la

⁶ No hace referencia Foucault a un elemento importante, propio de una epistemología anterior, que pervive en estos siglos: el *principium individuationis*. La relación singularidad-universalidad a la que se refiere este principio está vinculada con la identidad de diferentes maneras. La identidad es un concepto que suplanta en parte al problema de la individuación (y al de la sustancia) aludiendo precisamente a la continuidad – constancia e invariabilidad – en el espacio y en el tiempo. La identidad, en la nueva *episteme*, es ante todo un anhelo y una solución (especialmente la identidad personal), porque une lo particular con lo universal, el individuo con la especie. En los términos de Foucault, podríamos afirmar que la individuación es la base de la semejanza, porque, sólo captando las unidades, es posible establecer tal relación entre ellas. La identidad, en cambio, elude la cuestión de la individuación, pertenece a un nuevo orden de discurso en el que la relación fundamental tiene que ver con la pertenencia y la fidelidad (de la cosa a sí misma o del conjunto a sí mismo) en el tiempo. Pero Kant recupera el principio de individuación y riza ese paradigma cuando, criticando el principio de los indiscernibles de Leibniz, afirma que la distinta posición en el espacio y en el tiempo es suficiente para declarar la diferencia de los seres. Schopenhauer radicalizará esta idea identificando el espacio y el tiempo con el principio de individuación. Por eso también Schopenhauer tendrá que recurrir a otro principio (ético) para recuperar la unidad de lo universal. Este principio, como expondremos pronto, es la compasión.

⁷ Hutcheson, Francis (2005) *A System of Moral Philosophy*, Londres, Continuum, II, VI, III, p. 312.

⁸ El término «filosófico» al principio del *Tratado de la naturaleza humana* hace referencia a un sentido amplio y laxo de *filosofía*. Se trata de un uso blando, no necesariamente negativo, como terminará siéndolo para el Hume escéptico en el transcurso de su primera obra.

⁹ Según Julio Seoane, para Hume, la simpatía no es un sentir como lo era para Hutcheson, sino el proceso por el cual los sentimientos pueden ser «transferidos» de una persona a otra. Es un «Mecanismo de comunicación de sentimientos». En Seoane, Julio (2004) *Del sentido moral a la moral sentimental: el origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Madrid, Siglo XXI, pp. 73-75.

existencia de una ciencia clásica del hombre»¹⁰.

Por eso, como vamos a apreciar pronto, las ideas de identidad o naturaleza humana se convierten más en un obstáculo que en un medio para acceder al hombre; podríamos decir que son conceptos reformulados que tienen como misión primera corregir o actualizar su genealogía semántica, rizándose en el nivel de la representación. Esto, que ya está presente en los primeros ilustrados, que rehacen sus herramientas para encajar los ataques de Hobbes o Mandeville, reaparece en Hume de manera particular. De hecho, el principal problema en la lectura de su obra se debe al incierto lugar en el que Hume se sitúa dentro de esta *episteme*: el borde de un precipicio que es, a su vez, el final de una extensa meseta y el labio de una sima que separa a esta filosofía *clásica* del idealismo trascendental¹¹.

En el reproche de Foucault encontramos el principal problema, a nuestro entender, del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume –aparecido entre 1739 y 1740– y de gran parte del pensamiento ilustrado sobre el hombre. La *naturaleza humana* y la *identidad* –la primera como supuesto, la segunda como relación operada por el entendimiento– están igualmente huecas; pero son ideas útiles, *creencias* en el fondo, que nos ayudan a vivir. Veremos más adelante a qué aluden exactamente y cómo se relacionan entre ellas en la obra de la que Hume renegó. Por ahora nos servimos de la idea de Foucault de una naturaleza en la que la semejanza se adelanta a la operación de la identidad, de una naturaleza justificada como identidad prematura.

2. Hacia la simpatía.

Este preámbulo nos resulta necesario antes de recuperar la idea de simpatía, porque esta simpatía de los autores ilustrados, y de Hume especialmente, está mediada por la exigencia epistemológica de la identidad humana, de eso que llamaban *human nature*. La naturaleza es la condición, el punto de partida y, a su vez, el punto de llegada de todas las reflexiones sobre la simpatía (*sympathy* o *fellow-feeling*). Ella pone el orden necesario en un fenómeno que se manifiesta a simple vista de manera difusa y dispersa. La identidad de la naturaleza humana convierte a la simpatía en una constante regulada.

Resulta curioso ver que para Foucault, la *simpatía* constituía un tipo de relación muy diferente antes del giro *clásico*. La semejanza, como principio que desempeñaba «un papel constructivo en el saber de la cultura occidental»¹² hasta fines del siglo XVI, se producía en este saber fundamentalmente bajo la forma de cuatro figuras: la *convenientia*, la *aemulatio*, la *analogia* y la *sympathia*. La *convenientia* hace referencia a la vecindad exitosa, a la acoplabilidad, al ajuste de los seres en la sintaxis del mundo, «por ello, pertenece menos a las cosas mismas que al mundo en el que ellas se encuentran»¹³. La *aemulatio* es una especie de conveniencia liberada del lugar y posible en

¹⁰ *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 300.

¹¹ Afirmamos esto a pesar de que no compartimos la visión de la historia idealista que entiende a Hume como mero antecedente de Kant, como su alerta. La fuerza del pensamiento de Hume proviene precisamente de su carácter aislado y autónomo –sin estarlo completamente– respecto a las tradiciones del pensamiento occidental. Aunque en su obra se hallan numerosos reproches a los filósofos hobbesianos, su discurso no se construye en relación a ellos; aunque su teoría del conocimiento se alza sobre y frente a la de Locke y Berkeley, no es acoplable a la de éstos; aunque su pensamiento moral parta del de los filósofos del sentido moral, Hutcheson no lo reconoció como sucesor. Ya su punto de partida (las distintas percepciones) le confieren la forma de un *sistema* autosuficiente, un frondoso árbol con raíces propias que muestra sin embargo algunas ramas deshabitadas.

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ *Ibid.*, p. 27.

la distancia, una especie de «gemelidad de las cosas»¹⁴. En la *analogia* se superponen la *convenientia* y la *aemulatio*; como ésta, permite el juego de similitudes más allá del lugar; como aquélla, trata de ajustes y junturas entre los seres, aunque puede hacer referencia a aspectos más sutiles e invisibles. Por último, en la *sympathia*, «no existe ningún camino determinado de antemano, ninguna distancia está supuesta, ningún encadenamiento prescrito»¹⁵. Esta simpatía juega con libertad en las profundidades, «su poder es tan grande que no se contenta con surgir de un contacto único y con recorrer los espacios; suscita el movimiento de las cosas en el mundo y provoca los acercamientos más distantes»¹⁶. Es la forma de semejanza más vehemente, «es un ejemplo de lo Mismo tan fuerte y tan apremiante que no se contenta con ser una de las formas de lo semejante; tiene el peligroso poder de asimilar, de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su individualidad [...]». La simpatía transforma. Altera, pero siguiendo la dirección de lo idéntico, de tal manera que si no se nivelara su poder, el mundo se reduciría a un punto, a una masa homogénea, a la melancólica figura de lo Mismo»¹⁷. De ahí la importancia de la antipatía como fuerza que contrarresta su poder. El juego de ambas permite la identidad de las cosas, y el hecho de que puedan acercarse entre ellas sin engullirse, manteniendo su singularidad. La primacía de la pareja simpatía-antipatía sobre las otras tres relaciones de semejanza es clara hasta el punto de ser su génesis. Esta adherente descripción, este absorto inventario en el que Foucault desatiende su cáustica palabra, define el estado anterior a la *episteme clásica*. Es el universo de conocimiento de Paracelso, Cardano, Crollius, Campanella o Porta, en el que la relación *identidad-diferencia* no se ha segregado aún del nivel de la semejanza, en el que la simpatía no se explica *después* de la identidad, sino antes o al mismo tiempo¹⁸. Esta noción de simpatía, empero, seguirá constituyendo la base del concepto moderno.

Con la ayuda de las tesis de Foucault, hemos visto de qué manera la idea de *identidad*, como herramienta de la nueva *episteme*, está vinculada a la renovada idea de *naturaleza humana*. Esta unión es claramente perceptible en los ilustrados de las Islas: las diferentes referencias de Shaftesbury a la «índole natural» (*Natural Temper*), o de Hutcheson y Hume a la «naturaleza humana» están filtradas por la *relación de identidad* (o mejor, por una semejanza precoz que quiere darse como identidad, según Foucault), y poco tiene que ver esta nueva idea con la idea aristotélica de la naturaleza humana. La relación ha empezado a sustituir a la *substancia* (ya antes de Kant). Si no fuera así, el planteamiento *empirista* de Hume sería incongruente, y las morales y religiones *naturales* de Shaftesbury y Hutcheson, una quimera.

3. Fundar la identidad en la imaginación.

La identidad se asocia a la idea de naturaleza humana, que ya no se explica por una Ley externa (y eterna) sino por una ley interna. Pero también es el fundamento de la persona, de eso que llamamos identidad personal¹⁹. En qué

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Gómez Pereira, médico español de mediados del siglo XVI, usó este concepto pre-moderno de simpatía y antipatía. Véase Rodríguez Donís, Marcelino (2008) "Sobre la inteligencia animal. Crítica a Aristóteles y anticipación del mecanicismo cartesiano en Gómez Pereira", en *Fragmentos de filosofía*, n. 6, pp. 3-57.

¹⁹ Entendemos por «identidad personal» la identidad del «yo» tal y como la define Hume en el *Tratado*, no el conjunto de cualidades y

medida la identidad de la especie y la identidad del individuo se asocian es un problema que nace resuelto precisamente porque la *naturaleza* es pregunta y respuesta al mismo tiempo.

La principal traba para esa identidad personal, que en Locke se basa en la «identidad de conciencia», está en la discontinuidad de las percepciones. Ante esto sólo cabe para Hume la *creencia* en la existencia continua tanto del sujeto como del objeto:

«Una vez que estamos acostumbrados a observar una constancia en ciertas impresiones y que, por ejemplo, hemos encontrado que la percepción del sol o del océano vuelve a nosotros luego de una ausencia, o anulación de esa percepción [...], no somos ya capaces de considerar estas percepciones discontinuas como diferentes (según lo son en realidad); por el contrario, en virtud de su semejanza las consideramos como si fueran individualmente la misma cosa. Pero como la interrupción de su existencia contradice su perfecta identidad, y nos lleva a considerar como aniquilada a la impresión primera, y como creada de nuevo a la segunda, nos encontramos en un callejón sin salida y envueltos en una especie de contradicción. A fin de librarnos de esta dificultad, desfiguramos en lo posible esa interrupción o, más bien, la suprimimos completamente, suponiendo que esas percepciones discontinuas están conectadas por una existencia real que nos pasa desapercibida. Esta suposición, o idea de existencia continua, adquiere fuerza y vivacidad gracias al recuerdo de esas impresiones discontinuas, y de la inclinación, por ellas proporcionada, que nos lleva a suponer que son la misma cosa; de acuerdo, pues, con el razonamiento anterior, la esencia misma de la creencia consiste en la fuerza y vivacidad de la concepción»²⁰.

La identidad, como recurso del entendimiento humano, confiere consistencia tanto al objeto como al sujeto, porque el entendimiento, al unir impresiones, concede unidad y constancia a cada uno de ellos, aunque no podamos llegar a comprender jamás la conexión entre el mundo interior y el exterior, ni a tener certeza de la existencia *real* ni de la invariabilidad de este último. Por eso Hume asocia la identidad, por una parte, a la mente, en tanto que relación ejercida por ella y, por otra, a la *existencia*, en tanto que las diferentes impresiones se dan en un tiempo, el tiempo del individuo y el supuesto tiempo del objeto²¹.

Además, Hume hermana el *principium individuationis* con el principio de identidad. Para él individuación e identidad son casi la misma cosa (a diferencia de lo que explicamos antes). En su exposición se advierte quizás un fallo metodológico del joven filósofo, una *petitio principii* basada en una ingenua confianza en el lenguaje: «Podemos observar que la contemplación de un objeto no basta para proporcionar la idea de identidad. En efecto, si en la proposición *un objeto es igual a sí mismo* la idea expresada por la palabra *objeto* no se distinguiera en absoluto de la expresada por *sí mismo*, en realidad no daríamos nada a entender, ni contendría la proposición un predicado y un sujeto, que, sin embargo, están implicados en esa afirmación. Un solo objeto, aislado, proporciona la idea de unidad, no la de identidad»²². Para Hume, como hemos adelantado ya, es el tiempo el que da la clave de la

circunstancias que conforman a un determinado individuo y que lo diferencian de los demás. Evidentemente, la complejidad del problema de la identidad y la diferencia desborda el ámbito en el que se sitúa Hume, que en la mayor parte de los casos reduce el «yo» a la «mente», al menos de forma metodológica.

²⁰ *Tratado*, op. cit., I, IV, II, § 199, pp. 290-291.

²¹ Para un extenso análisis sobre las relaciones del *Self* y la idea de naturaleza humana véase Pitson, A. E. (2002) *Hume's Philosophy of the Self*, Londres, Routledge.

²² *Tratado*, op. cit., I, IV, II, §200, p. 291.

identidad, que implica una permanencia, una invariabilidad e imposibilidad de interrupción, a pesar de la discontinuidad de nuestras percepciones. En este sentido, la identidad está también relacionada con la existencia.

Es nuestra *naturaleza* la que parece disponer una inclinación hacia la ilusión de la existencia continua de un objeto del que sólo tenemos noticias intermitentes. Esta ilusión se produce con «el paso suave de la imaginación»²³ desde la idea de semejanza captada en las distintas percepciones hasta la idea de identidad. Para Hume, la contradicción entre la noción de identidad de percepciones-objetos semejantes y la interrupción de su aparición es una incomodidad que la mente intenta resolver *naturalmente*. En este ejercicio vence la ficción de la identidad, *opinión* o *creencia* necesaria para la vida. Hume no se propone desterrar esta creencia, sino traerla a un primer plano para hacer patente los dogmatismos de la razón en los que incurre la filosofía que intenta unir en vano aquella existencia continua, fruto de la imaginación, con una razón formal y eterna. Éste es su escepticismo moderado. Así lo resume Hume:

«[...] la opinión a favor de su identidad no podrá surgir nunca de la razón, sino de la imaginación. La imaginación se ve inducida a sostener tal opinión solamente en virtud de la semejanza de ciertas percepciones, pues hemos visto que sólo por lo que respecta a nuestras percepciones semejantes tenemos inclinación a suponer que son idénticas. Esta inclinación a conferir identidad a nuestras percepciones semejantes origina la ficción de una existencia continua, dado que tal ficción, igual que la identidad, es en realidad falsa, como reconocen todos los filósofos, y que no tiene otro objeto que el de remediar la interrupción de nuestras percepciones, única circunstancia contraria a su identidad»²⁴. En el *Tratado*, Hume pasa de definir la identidad como una relación filosófica genuina a tratarla como una quimera de la fantasía. Ésta es una aparente contradicción que no ha sido suficientemente tratada por sus intérpretes.

Advertimos claramente de qué manera se entrelazan sus ideas de naturaleza y de identidad, aunque pertenezcan a dos ámbitos diferentes y posean dos estatutos distintos. La una no se explica sin una referencia a la otra. Seguiremos ahondando en su idea de *naturaleza* antes de exponer su concepción de la *identidad personal* y la *naturaleza humana*.

4. Lo natural y lo moral.

Son muchas las acepciones de «naturaleza» que aparecen en el *Tratado*, y esta polisemia o indefinición hace que tal concepto sea el más irresuelto y problemático de todo su pensamiento. Por eso Foucault se refiere a esta idea como «inasible embrollamiento de la representación» que «se aloja en este mínimo desbordamiento de la representación que le permite representarse»²⁵.

El mismo Hume, en el Libro III, al preguntarse si hay que buscar los principios morales en la naturaleza, reconoce que esto dependerá de la definición de la palabra «Naturaleza», «pues no existe término más ambiguo y equivoco»²⁶. Por naturaleza podemos entender, dice Hume, lo opuesto a milagros, lo opuesto a raro y poco habitual

²³ *Ibid.*, I, IV, II, §205, p. 298.

²⁴ *Ibid.*, §209, p. 302.

²⁵ Ver nota 2.

²⁶ *Ibid.*, III, I, II, §474, p. 640.

–sentido normal–, lo contrario a lo artificial, e incluso, en ocasiones, lo que se opone a *civil* o a *moral*. En el *Tratado* aparecen todas estas acepciones dispersas y adheridas a la identidad de diferentes formas. Lo que resulta evidente es que cualquiera de estas ideas ha sido despojada de su valor teológico, de su vinculación con Dios (en el origen) y con la Providencia (en su finalidad). Por eso, la naturaleza no es moral, es la moral la que aparece como *natural*. En esta determinante inversión Hume se apoya en Hutcheson, pero va más lejos que su antecesor al reducir la constancia de la naturaleza a la moral: «Lo único que podemos afirmar a este respecto es que, si alguna vez ha habido algo que merezca ser llamado natural en este sentido, lo han sido ciertamente los sentimientos de moralidad»²⁷. Hume intenta borrar todo vestigio de unión entre Ley Divina y Ley Natural, *des-moralizando* la naturaleza, porque esa moral de la naturaleza guardaba vestigios de aquellas Leyes: «Hasta este momento puede que, partiendo de esas definiciones de *natural* y *no natural*, no esté de más observar que nada puede ser menos filosófico que esos sistemas según los cuales la virtud es algo idéntico a lo natural, y el vicio, a lo no natural»²⁸.

La naturaleza se muestra pues despojada de todo valor *moral-ético*²⁹. En esto avanza el joven Hume más allá de Hutcheson y Rousseau, y es un hecho tremendamente importante para entender su idea de simpatía, algo a lo que nos dedicaremos pronto.

Esta ausencia de carácter moral en la naturaleza aparece expresada en varios momentos y con respecto a diferentes asuntos. En una de las ocasiones Hume afirma: «Si la naturaleza lo hubiera querido, el amor podría haber tenido el mismo efecto que el odio, y el odio que el amor. No veo contradicción alguna en suponer que el deseo de que se produzcan desgracias vaya unido al amor, y el de la felicidad al odio. Si la sensación de la pasión y la del deseo fueran opuestas, la naturaleza podría haber modificado la sensación sin alterar la tendencia del deseo, haciendo de esta forma que ambas fueran compatibles entre sí»³⁰. Lo que percibimos aquí es que quizás al *des-moralizar* la naturaleza, en este orden de pensamiento del que habla Foucault, termina inevitablemente Hume *des-naturalizando* la moral, quizá porque ambos conceptos habían sido forjados con la misma aleación.

En otras ocasiones presenta la naturaleza como perniciosa o desventajosa para el hombre: «De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de que la naturaleza le ha provisto y los limitados medios que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades»³¹. O transforma la naturaleza de algunas virtudes: «la justicia es una virtud artificial y no natural»³². Algunas veces incluso, esa ausencia del valor moral se extiende al carácter de *verdad* de la naturaleza, como aparece expresado cuando trata sobre la ficción de la existencia continua: «A pesar de que esta opinión es falsa, es la más natural de todas y la única que se impone desde el principio a la

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 641.

²⁹ Es preciso tener en cuenta que este vaciado moral de la naturaleza y de la naturaleza humana es sólo una de las herramientas de su método y una consecuencia del desplazamiento de la razón. En el nivel de la *creencia* y de la *naturaleza*, la cualidad moral sigue vigente. Este aspecto aparecerá frecuentemente en sus obras morales posteriores. Por ejemplo, en 1757, en la *Disertación sobre las pasiones*, afirma: «[...] cuando uno nace con una constitución mental tan perversa, con una disposición tan cruel e insensible, como para no tener inclinación ninguna por la virtud y la humanidad, ninguna simpatía por sus prójimos, ningún deseo de estima y aplauso; tal individuo debe ser reconocido como enteramente incurable, y no existe remedio alguno en la filosofía». Hume, David (2004) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, est. prelim. y trad. de J. L. Tasset, Barcelona, Anthropos, p. 249.

³⁰ *Ibid.*, II, II, V, §368, p. 503.

³¹ *Ibid.*, III, II, II, §484, p. 653.

³² *Ibid.*, III, II, VI, §526, p. 704.

fantasía»³³. La idea de naturaleza está vinculada, pues, a la costumbre. El hábito mismo «no es otra cosa que uno de los principios de la naturaleza, y deriva toda su fuerza de ese origen»³⁴.

También es posible, basándonos en algunos pasajes del *Tratado*, llegar a identificar la naturaleza humana con la *existencia interna* y la naturaleza general con la *existencia externa*, en una visión adaptada del cartesianismo a través de Malebranche. La «naturaleza humana» es reducida en muchos casos incluso a la «naturaleza de la mente»: «Como hemos encontrado tantas contradicciones y dificultades en todos los sistemas relativos a objetos externos, así como en la idea de materia, que tan clara y determinada creíamos que era, sería natural que esperásemos dificultades y contradicciones aún mayores en toda hipótesis relativa a nuestras percepciones internas y a la naturaleza de la mente, que nos inclinamos a imaginar como algo mucho más oscuro e incierto. Pero en esto nos engañaríamos: aunque el mundo intelectual esté envuelto en infinitas oscuridades, no se encuentra enredado con tantas contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo de la naturaleza. Lo que se conoce referente al mundo intelectual no admite contradicción; y lo que se desconoce, tenemos que conformarnos con dejarlo así»³⁵.

La naturaleza, tanto la general como la humana, parece presentarse pues como una realidad conformada *de hecho* en la que Hume reconoce que no es posible hurgar, reproduciendo así el «hypotheses non fingo» de Newton y alejándose, como él, de la *filosofía natural* aristotélica³⁶. Esta idea no es incompatible con la de la existencia de unos principios naturales³⁷ y de unas leyes fundamentales de la naturaleza³⁸. El orden que imponen estos principios y leyes es simultáneo al carácter flexible de la naturaleza humana: «demasiado inconstante para admitir tal regularidad: le es esencial la variabilidad»³⁹. La mutabilidad es posible a pesar del principio de simplicidad de la naturaleza (*la naturaleza nada hace en vano*)⁴⁰, unos pocos principios naturales producen la inmensa variedad que observamos), o quizás, gracias a él, porque no hay cualidades *originales* ni constituciones *primarias* para cada sentimiento particular, por ejemplo⁴¹.

Lo natural no es por tanto lo originario ni lo primario. Es revelador el hecho de que Hume defina siempre la naturaleza como «lo opuesto a», que la delimite a partir de otras ideas que han formado nuestra imaginación y nuestra costumbre *naturales*. El «embrollamiento» del que habla Foucault se debe a que tal idea no puede definirse sin remitirse a sí misma: *naturaleza es aquello que determinan las inclinaciones o fuerzas naturales*. Hume no hace problemática la idea de naturaleza, no denuncia abiertamente que se trata de una idea que no corresponde a ninguna impresión, porque, para él, tal concepto es una herramienta; lo importante es que tal idea no exceda los límites de la *creencia*, que, siendo coherente con su propio planteamiento, debe ser su matriz. Es decir, la naturaleza o la naturaleza humana no pueden ser ideas relacionadas con la de sustancia ni proceder de la razón. Son parte de la *creencia* impulsada por la imaginación y –como veremos más tarde, por las pasiones–. Es una idea utilitaria que se

³³ *Ibid.*, I, IV, II, §213, p. 308.

³⁴ *Ibid.*, I, III, XVI, §179, p. 265.

³⁵ *Ibid.*, I, IV, V, §231, p. 330.

³⁶ *Ibid.*, I, I, IV, §13, p. 57.

³⁷ Cf. *Ibid.*, II, I, IV, §282, p. 398.

³⁸ Cf. *Ibid.*, III, II, VI, §526, p. 704.

³⁹ *Ibid.*, II, I, IV, §283, p. 399.

⁴⁰ *Ibid.*, II, I, III, §282, p. 397.

⁴¹ *Ibid.*, III, II, II, §473, p. 639.

ha despojado casi de todo rango ontológico y de todo rasgo moral.

Félix Duque afirma que algunos de los principales intérpretes de Hume (Norman Kemp Smith, John Laird o Harold Taylor) han destacado su *naturalismo*, que se manifiesta en la primacía de las flexibles pasiones sobre la rígida razón como expresión máxima de la adaptabilidad del organismo humano a las cosas, tanto en la actividad física como en la mental. La naturaleza humana se define pues por esa flexibilidad y esa adaptabilidad en una Naturaleza general que también se le ofrece fragmentada.

La imaginación opera, dice Duque, como un principio trascendental de posibilidad de la experiencia en tanto que ella fundamenta la creencia (*belief*), mientras que la razón la socava: «Sólo la naturaleza, con las necesidades vitales, nos hace olvidar esta labor de zapa. Pero, ¿para qué es necesaria entonces esta labor negativa de la razón? Fundamentalmente, para recordarnos incesantemente la imposibilidad de todo dogmatismo»⁴².

La idea de naturaleza de Hume remitiría en este sentido a la *vida*, un valor que quizá convoca en nosotros de forma precipitada los nombres de algunos pensadores posteriores. No sería exagerado dirigir su *utilitarismo*⁴³ –término más discutible– hacia un cierto *vitalismo*, expresado en su más conocida máxima: «Que se satisfaga tu pasión por la ciencia, pero que tu conciencia sea humana y tal que tenga inmediata referencia a la acción y a la sociedad [...]. Sé filósofo; pero, en medio de toda tu filosofía, sé hombre»⁴⁴.

Es la «obstinada»⁴⁵ naturaleza la que nos permite y nos obliga a *vivir* a pesar de la oposición entre la razón y la creencia natural⁴⁶, no la filosofía cuando intenta unificarlas engendrando sistemas monstruosos⁴⁷. Ni siquiera el escepticismo ejercido es el camino definitivo, por eso «hay que agradecer a la naturaleza, pues, que rompa a tiempo la fuerza de todos los argumentos escépticos, evitando así que tengan un influjo considerable sobre el entendimiento. Siuviésemos que aguardar primero a su completa autodestrucción, ello no podría suceder hasta que hubieran subvertido toda convicción y destruido por completo la razón humana»⁴⁸. Así, su idea de naturaleza, y de naturaleza humana especialmente, terminan remitiendo siempre a la *vida*⁴⁹.

Si recuperamos ahora la idea de identidad vemos más claramente su conexión con la naturaleza: la identidad ha sido definida a partir de la continuidad e invariabilidad imaginadas en la forma de una existencia permanente, como una relación *filosófica* a la que ha precedido una operación de la imaginación y, en el fondo, como una ficción que la *inclinación natural* nos insta o nos obliga a asumir para poder vivir.

Es notable, no obstante, que, a pesar de sus numerosas referencias, la idea de *naturaleza humana* aparece en Hume

⁴² *Ibid.*, Estudio preliminar, p. XXXII.

⁴³ Que Hutcheson, y sobre todo Hume, inspiraran el utilitarismo de Bentham no debería implicar que las motivaciones de éste sean las mismas que las de aquéllos. Para Hutcheson y Hume, la utilidad no es tanto el principio que rige su filosofía moral o social, como un rasgo o, incluso, una consecuencia. Cuando Hutcheson proclama en términos *cuantitativos* que el mayor bien es la búsqueda de la felicidad del mayor número, lo que le mueve es la conciencia *cualitativa* de la Humanidad. Aquella cantidad es mejor en tanto que se acerca a esta cualidad. El cálculo no legitima ningún número sino en su acercamiento a la totalidad.

⁴⁴ Hume, David (1980) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, I, p. 41.

⁴⁵ Cf. *Tratado*, op. cit., I, IV, II, §215, p. 310.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, I, IV, VII, §269, p. 377.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, I, IV, II, §215, p. 310.

⁴⁸ *Ibid.*, I, IV, I, §187, p. 276.

⁴⁹ Lo *natural*, en el fondo, se asocia al ámbito del *sentir*, frente a lo *filosófico*, esfera del *pensar*. Lo natural se manifiesta en la urgencia inmediata de los afectos y de la imaginación, frente al carácter correctivo y mediato de la razón. Una *vida* plena implicaría el ejercicio de los dos ámbitos. Hablando de la causalidad, por ejemplo, diferencia Hume entre dos acepciones de ésta según se considere una relación *filosófica* o una relación *natural*. La primera es la comparación entre dos ideas efectuada como por una ley; la segunda, la asociación entre ellas efectuada por nuestra mente y sentida como una necesidad. Cf. *Ibid.*, I, III, XIV, §170, p. 253.

de soslayo –aun figurando en el título de la obra–. No la encara como Shaftesbury y Hutcheson, asumiéndola como una base incuestionable e identificada con una Ley. Por supuesto, tampoco sigue a Butler ni la entiende como un sistema semejante a un reloj. Lo que se ha perdido en Hume es el carácter de brújula de la virtud. En aquéllos, el hombre es un sistema adaptado a ésta. Ésta determina su orden interno y su orden externo, une la naturaleza humana con la Naturaleza. Es la garantía de su buena colocación. Pero en Hume la virtud ha extraviado su *carta de naturaleza* y ya no es más que una idea dependiente de la utilidad y del principio de simpatía: «la virtud es considerada como medio para un fin. Los medios son valiosos sólo en tanto que el fin lo sea también. Pero la felicidad de las personas ajenas nos afecta únicamente por simpatía. Luego será a este principio al que tendremos que atribuir el sentimiento de aprobación, que surge del examen de toda virtud útil a la sociedad o a la persona poseedora de dicha virtud. Además, estas virtudes constituyen la parte más importante de la moral»⁵⁰. Llamamos virtud a la cualidad que otro ser tiene para obtener con sus acciones su provecho y el de otros, cualidad que le reporta un placer que nosotros experimentamos por simpatía.

La naturaleza humana ha dejado de ser lugar, recipiente o sustrato identificado con una norma moral, sea ésta la virtud o el interés propio, de la misma forma que la identidad personal no se identifica ya con el alma o la sustancia, ni siquiera con la conciencia *lockeana*. Ya no podemos estar seguros del *lugar*, porque toda colocación es obra de nuestra imaginación: «Todos los seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes»⁵¹. Este aspecto es importante en nuestro discurso porque implica que la conciencia de uno mismo y la de los demás ha perdido su carácter *espacial* en Hume. El tiempo es mucho más decisivo en su teoría que el espacio (Kant recuperará la unión de ambos en relación con la individuación). De hecho, la identidad personal depende en gran medida de la memoria, que, «no solamente descubre la identidad, sino que contribuye también a su producción al producir la relación de semejanza entre las percepciones. Esto sucede tanto cuando nos consideramos a nosotros mismos como cuando examinamos a otros»⁵². Es revelador que al preguntarse qué relaciones producen el curso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia continuada de una mente o persona, asuma la semejanza y la causalidad y rechace la contigüidad, relación temporal con connotaciones más *espaciales*⁵³.

5. La simpatía como base de la identidad.

En Hume la simpatía también pierde su relación con la objetividad moral y con la sustancia. No es un fenómeno que dependa de una situación compartida, ya sea en el espacio imaginario de la virtud, ya en el real de un territorio geográfico. No es la colocación compartida la que genera la simpatía, es ésta la que hace surgir el sentimiento compartido: «A esto se debe la gran uniformidad que puede observarse en el carácter y forma de pensar de las personas de una misma nación; y es mucho más probable que esta semejanza haya sido ocasionada por la simpatía que por la influencia del suelo y el clima, que, aunque continúen siendo siempre iguales, son incapaces de

⁵⁰ *Ibid.*, III, III, VI, §618, p. 818.

⁵¹ *Ibid.*, I, IV, VI, §252, p. 356.

⁵² *Ibid.*, I, IV, VI, §260, p. 367. Más tarde matiza diciendo que la memoria no *produce*, sino que solamente *descubre* la identidad personal.

⁵³ No obstante, sí la considera decisiva en el caso de la simpatía.

conservar idéntico el carácter de una nación durante todo un siglo»⁵⁴. No es la igualdad, la semejanza observada, el germen de la simpatía. Simpatizar no significa en Hume reconocimiento o aprobación surgidos de una semejanza (moral, por ejemplo) como en el lenguaje ordinario actual⁵⁵. La simpatía no se basa en la identidad, sino al revés. Y esto es así hasta tal punto que el simpatizar con los demás, nos lleva a «recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros»⁵⁶.

No es el conjunto el que hace surgir siempre el sentimiento de co-pertenencia, de identidad o de igualdad, sino un principio que nos insta a *comunicar* con los demás inclinaciones y sentimientos. Al menos no es el conjunto en cuanto cualidad sustancial, sino en tanto que juego de relaciones: la simpatía depende de la relación existente entre los objetos y nosotros. Esa relación puede tomar una forma concreta basada en las relaciones básicas de causalidad, semejanza o contigüidad. Las relaciones le son necesarias a la simpatía «pero no consideradas absolutamente en cuanto relaciones, sino por su influencia para convertir nuestras ideas de los sentimientos ajenos en estos mismos sentimientos, por medio de la asociación entre la idea de las personas que los tienen y nuestro propio yo»⁵⁷. Hay personas cuyo sentimiento hacia nosotros nos importa más que el de otras porque la relación que tenemos con ellas lo fomenta. Así, la debilitación de las relaciones implicaría una disminución de la simpatía y por tanto una menor capacidad de afectarnos por esas personas de las que nos alejamos. Ahora bien, las relaciones no son el fundamento de la simpatía, sino su complemento, porque esta simpatía de Hume no es la *sympathia* anterior de la que habla Foucault, esa en la que «no existe ningún camino determinado de antemano, ninguna distancia está supuesta, ningún encadenamiento prescrito»⁵⁸. La simpatía de Hume *ve* las relaciones, porque no se produce en aquel fondo indeterminado de la semejanza de la *episteme* renacentista, surge en el mundo ordenado en el que la semejanza ya se ha hecho presente de forma prematura en la forma de identidad, como una invitada que se anticipa.

Por otro lado, al igual que en el ámbito interno de la mente, también en la simpatía la relación sustituye a la sustancia. No es posible entonces esa simpatía *universal* de los primeros filósofos del *sentido moral*. Toda simpatía está determinada por la relación porque «Todo lo que existe en este mundo es juzgado en comparación con otra cosa»⁵⁹.

La simpatía es entonces una *tendencia a la comunicabilidad de los deseos y sentimientos*, ajena ya a toda cualidad moral, a toda cualidad compartida. No se concibe como un sentimiento natural cercano a la benevolencia, ni como virtud generosa alguna. La simpatía no surge, según Hume, por el *reconocimiento* de la virtud en el otro. Es una tendencia natural que refuerza la identidad de nuestra mente en la confirmación de la analogía con las demás mentes y consolida nuestras afecciones. La simpatía no se encuentra, como en Shaftesbury y en Hutcheson, en ese lugar originario de la naturaleza y la moral. Ya hemos visto que la idea de naturaleza de Hume no guarda vestigios de aquella naturaleza aristotélica, revestida de Dios (*natura naturans*) y de moral (*natura naturata*). La simpatía es

⁵⁴ *Ibid.*, II, I, XI, §316, p. 439.

⁵⁵ Hay que hacer notar, no obstante, que Hume utiliza con mucha frecuencia el término «sympathy» con su acepción más corriente de acercamiento o sincronía, pero esto es diferente de cuando habla del «principio de simpatía», que es la disposición natural a la comunicabilidad de los afectos.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, II, I, XI, §322, p. 446.

⁵⁸ *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 32.

⁵⁹ *Tratado*, II, I, XI, §323, p. 447.

una tendencia natural, pero propia de una naturaleza que se hace en su manifestación, de esa naturaleza-vida que concibe Hume.

El problema fundamental de la simpatía surge en relación con la identidad personal. Ya cuando hablaba Hume de ésta al final del Libro I distinguía «entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos»⁶⁰. En el segundo caso encontramos la contradicción, porque el principio de simpatía confiere gran importancia a la experiencia ajena y eso deja en un lugar incierto al *yo*: «Experimento las pasiones del odio, resentimiento, aprecio, amor, valor, júbilo y melancolía más por la comunicación con los demás que por mi propio carácter y temperamento»⁶¹.

6. Comunicabilidad mediante ideas e impresiones.

La comunicabilidad implica influencia, integración de las pasiones de unos en las de otros. El proceso se produce así: «Cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original»⁶². El fallo de Hume, en su primera exposición, está en no distinguir la afección del objeto asumida por el sujeto, del sentimiento particular de simpatía que sólo tiene el segundo. No se centra en ese afecto específico que nos acerca a los demás tras hallar en ellos una conexión (aunque sí use esta acepción corriente en muchas ocasiones, como hemos visto); para él la simpatía es fundamentalmente la comunicabilidad de los afectos, por eso no se preocupa en determinar eso otro que se manifiesta como *sentimiento simpático*. Los fenomenólogos, especialmente Edith Stein, se ocuparán de separar eso que llamarán sentimientos *originarios* de los *no originarios*: la simpatía sería un sentimiento *originario*, específico y diferenciado claramente del sentimiento ajeno al que se dirige intencionalmente y que nosotros reproducimos como *no originario* porque es actualizado por nosotros sólo imaginariamente. Pero Hume sí defiende que en nosotros se produce una «emoción idéntica» a la ajena, lo cual nos hubiera llevado a sospechar que su idea de simpatía es cercana a la de contagio que aparece en Shaftesbury, si no fuera por el proceso de metamorfosis que describe: «una idea que se convierte en impresión».

Esta descripción es a nuestro entender la mayor genialidad de su teoría y la que más rentabiliza su distinción entre impresiones e ideas. La comunicación de los afectos no se produce de manera directa, eso sería simple contagio o remitiría a aquella idea *mágica* de Porta o Cardano; no se da únicamente en el nivel del *sentir*, sino mediada necesariamente por el *pensar*. En suma, el conocimiento permite la comunicabilidad de las pasiones. Ésta es la idea en la que insistirá la Fenomenología (Husserl y Stein respecto a la empatía, Scheler respecto a la simpatía). Como en las termas romanas, es necesaria esa estancia de *enfriamiento* para permitir la tonificación en el posterior caldeo.

⁶⁰ *Ibid.*, I, IV, VI, §253, p. 357.

⁶¹ *Ibid.*, II, I, XI, §317, pp. 439-440.

⁶² *Ibid.*, II, I, XI, §317, p. 440.

Y al igual que en la danza, sólo la contracción puede liberar el movimiento de expansión.

La simpatía no es una transferencia de sentimientos, eso supondría un proceso ajeno a la mente, lo cual excede el planteamiento de Hume; se trata más bien de un fenómeno con un componente gnoseológico por el que una percepción intensa es provocada por otra más débil, al contrario de lo que suele suceder. Es la vía por la que los sentimientos ajenos entran en nuestro ámbito de manera *comprensiva* y a la vez *viva*. Una especie de hegelianismo invertido a pequeña escala en el que el momento de *negatividad* fuera la idea situada entre dos impresiones.

Como hemos afirmado ya, para el filósofo escocés, la simpatía no depende del lugar ni del contenido. No implica el situarnos imaginariamente en el lugar de otros ni imaginar a los demás en nuestro lugar, porque esta idea imaginaria de *lugar* como recipiente se acerca a la de sustancia. Interesan las relaciones, toda comunicación de afectos depende de las relaciones. Por esto su idea de simpatía es una especie de *empatía externa*, de empatía en el aire, porque no se trata de que entremos imaginariamente en el interior (*endo-*) del otro y una vez allí actualicemos –también en la imaginación– su afecto, sino de que la idea de una afección ajena se transforme en impresión y en pasión *dentro* de nosotros. No tenemos acceso al *interior* de los demás, sólo percibimos los signos exteriores de su estado, pero esos cables invisibles que nos unen a ellos –las relaciones– hacen que la idea se transforme en impresión de una determinada manera. Hablamos, no obstante, de *empatía* (endopatía) *externa*, evidente contrasentido, porque, para Hume, en esa comunicación de afectos, se refuerzan las identidades (ilusorias) del objeto y del sujeto. Esto es una consecuencia de su inicial atomismo psicologista, de su afirmación de la mente como única referencia, aunque ilusoria, identificada casi siempre con el «yo».

Las pasiones y sentimientos con los que simpatizamos avivan nuestra autoconciencia, la idea ficticia de nuestra persona, porque avivan nuestra imaginación. Ésta, al verse implicada en la conversión de la idea en impresión, refuerza nuestro «yo» captando la analogía de la mente ajena con la nuestra: «Nuestras afecciones dependen de nosotros mismos y de las operaciones internas de nuestra mente más que cualquier otra impresión, y por esta razón surgen más naturalmente de la imaginación y de toda idea vivaz que nos hagamos de esas afecciones. Ésta es la naturaleza y la causa de la simpatía; y de esta forma es como participamos tan profundamente de las opiniones y pasiones de los demás cuando las descubrimos»⁶³.

Esta fuerza de la imaginación puede llevar al surgimiento de afectos basados en la ilusión, como el que se sabe indigno de elogios y no obstante se regodea en la alegría de la alabanza; al surgimiento efectivo de sentimientos que no tienen otra justificación que su origen simpático: «la imaginación se divierte con sus propias figuraciones, y se esfuerza por hacerlas firmes y estables mediante una simpatía con los sentimientos de los demás»⁶⁴. Es decir, la simpatía no nos muestra necesariamente siempre la verdad de los sentimientos ajenos y de los propios porque la imaginación puede desviarla hacia otro lugar. Aunque su valor gnoseológico sea fundamental, no garantiza que en la transferencia el sentimiento ajeno no se haya desfigurado. Quizá por esta razón Husserl confiará más en la empatía que en la simpatía.

⁶³ *Ibid.*, II, I, XI, §319, p. 442.

⁶⁴ *Ibid.*, II, I, XI, §324, p. 448.

7. Simpatía y apertura.

Esto último implica también que no simpatizamos tanto con los demás como con sus pasiones y sentimientos. En las primeras alusiones a la simpatía por parte de Hume parece haberse perdido el movimiento de vuelta, el *feedback*, por el que el sentimiento inserido en el sujeto generaba otro distinto devuelto al objeto. Por eso, en un principio, su idea de simpatía se parece más a una especie de *introyección*, porque el movimiento principal se produce desde el exterior hacia la propia mente. Casi todas sus primeras referencias así lo expresan. Se podría llegar a pensar incluso que la simpatía no es más que un elemento que refuerza su descripción «anatómica» de la mente: «la simpatía corresponde punto por punto a las operaciones de nuestro entendimiento»⁶⁵.

Pero, progresivamente, Hume va abriendo esta idea de simpatía al sacarla de su peligroso atomismo. Ahora la simpatía aparece como el fenómeno «en donde la mente pasa con facilidad de la idea de nuestro propio yo a la de cualquier objeto que nos esté relacionado. [...] en el caso de la simpatía, no es nuestra propia persona el objeto de nuestra pasión, ni hay nada que nos lleve a fijar la atención sobre nosotros mismos [...]. Considerado como algo independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es en realidad nada. Ésta es la razón por la que volvemos nuestra mirada a los objetos externos y nos resulta natural examinar con mayor atención lo contiguo o semejante a nosotros»⁶⁶. Esta progresiva importancia del objeto mitiga el excesivo solipsismo que Hume había dibujado respecto a la mente y el yo en el primer Libro del *Tratado*.

A partir de aquí, su planteamiento se mueve en el complejo juego de fuerzas centrípetas y centrífugas de la mente, en el movimiento de acercamiento o alejamiento respecto a las propias impresiones. La introyección de la que hablábamos antes se ve completada en ocasiones con una proyección de los afectos. En este extenso apartado, uno de los más farragosos de su teoría de las pasiones, Hume empieza a parecerse parcialmente a Spinoza, aunque es sabido que nunca leyó directamente su obra y que sólo conocía su teoría de la sustancia por referencias indirectas.

Para Hume parece haber una contradicción entre las inclinaciones de la imaginación y la pasión. La primera accede más fácilmente de lo pequeño a lo grande, mientras que la segunda lo hace al revés. Por ejemplo, desde el punto de vista de la imaginación, ésta suele dirigir su atención al objeto que causa mayor influencia y que se advierte mejor partiendo del objeto menor: «la idea del criado [lo *menor*] nos hace pensar en su amo [lo *mayor*]»⁶⁷; sin embargo, desde el punto de vista de la pasión, «nos resulta más natural amar al hijo [lo *menor*] en razón del padre [lo *mayor*] que al padre en razón del hijo; al criado [lo *menor*] a causa de su señor [lo *mayor*], que al señor a causa de su criado»⁶⁸. Y esta contradicción entre imaginación y pasión en la relación entre *mayor* y *menor* se puede observar también respecto a la contigüidad: a la imaginación le resulta más fácil ir de lo remoto a lo contiguo, mientras que la pasión accede mejor al contrario. Así, «cuando sentimos amor u odio por alguna persona, raramente permanecen las pasiones dentro de sus primitivos límites; por el contrario, se extienden a los objetos contiguos, llegando a incluir a los amigos y conocidos de la persona amada u odiada»⁶⁹.

⁶⁵ *Ibid.*, II, I, XI, §320, p. 443.

⁶⁶ *Ibid.*, II, II, II, §340, p. 470.

⁶⁷ *Ibid.*, II, II, II, §342, p. 472.

⁶⁸ *Ibid.*, II, I, XI, §341, p. 471.

⁶⁹ *Ibid.*

Estas distinciones encierran numerosos problemas «gramaticales», como los llamaría Hume (*analíticos*, diríamos ahora). La distinción entre *mayor* y *menor*, en realidad, tiene que ver con diferentes factores: no es comparable la relación padre-hijo con la relación señor-criado, ni ninguna de las relativas a los demás ejemplos que aduce el filósofo. La figura *mayor-menor* hace referencia fundamentalmente a la relación entre el objeto que condiciona la relación y el objeto condicionado por esa relación. Es decir, el padre determinaría más que el hijo la relación familiar, de la misma forma que sin señor no habría criados (ya sabemos hacia dónde lleva Hegel este punto). En otras palabras, la imaginación procedería de lo consecuente a lo causante, y la pasión a la inversa.

En cuanto a la contigüidad, la imaginación se guiaría por una fuerza centrípeta que iría de lo remoto a lo contiguo, en tanto que la pasión aparece como fuerza centrífuga y expansiva que va de lo contiguo a lo remoto. Si analizamos más detalladamente estas comparaciones observamos que la imaginación siempre se mueve desde un punto débil (menor, remoto) a otro fuerte (mayor, contiguo), y la pasión, desde el fuerte (mayor, contiguo) al débil (menor, remoto).

Las pasiones son, pues, fuerzas extensivas que se despliegan y tienden a la reduplicación: «En general podemos decir que las mentes de los hombres son espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada, e ir decayendo por grados imperceptibles»⁷⁰. Las pasiones, por medio de la simpatía, hacen que la comunicación entre las mentes no sea sólo un asunto *especular*, un reflejo o analogía que la imaginación capta al descubrir los paralelismos. La simpatía permite el surgimiento de lo intersubjetivo –aunque no es éste un término propio de Hume, sino de Husserl–.

La simpatía surge de manera fácil porque la asociación operada por la imaginación lo permite y la mente encuentra «satisfactoria la contemplación de objetos a los que está acostumbrada»⁷¹. Es el elemento agradable común a las diferentes relaciones que un sujeto puede tener con un objeto, ya sea de parentesco, de contacto eventual o continuado, o de semejanza. La imaginación realiza su labor principal de convertir una impresión en idea, y es la simpatía la que transforma esta idea de nuevo en impresión haciendo que actualicemos las afecciones de los demás. Esta transformación suele ser placentera –incluso cuando los sentimientos no los son– por dos razones: por el placer del reconocimiento y porque la mente escapa de su soledad. Según esto, si la simpatía es una tendencia natural, también lo son las asociaciones ejercidas por la imaginación y, aunque afirmáramos al principio que la semejanza hallada por la imaginación depende de la simpatía, también tenemos que asumir lo contrario. La imaginación hace posible la simpatía porque ésta necesita que aquélla extraiga primero la idea de la impresión, pero, por eso, también la controla encerrándola en el marco de posibilidades de las relaciones.

Por otra parte, la simpatía, como en Hutcheson, es «el alma o principio de todas las pasiones», aunque enseguida se aleja Hume del valor moral que le concedía aquél aceptando indiscriminadamente las pasiones usualmente consideradas como buenas y malas: «cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la

⁷⁰ *Ibid.*, II, II, V, §365, p. 499.

⁷¹ *Ibid.*, II, II, IV, §355, p. 487.

ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía»⁷². Asimismo, la simpatía está en la base del sentimiento de la belleza, aunque se trate del concepto utilitario de belleza que tiene el joven escocés: «La observación de la conveniencia produce placer, pues la conveniencia es algo bello. ¿Pero de qué modo produce placer? La verdad es que nuestro propio interés no está implicado en ello en lo más mínimo; y como ésta es una belleza interesada y, por así decirlo, no puramente formal, tendrá que deleitarnos simplemente por comunicación y simpatía [...]»⁷³. Y, sobre todo, la simpatía constituye «la fuente principal de las distinciones morales, [...] hasta el mismo bien común nos sería indiferente si la simpatía no nos hiciera interesarnos por él»⁷⁴, hasta tal punto que «será a este principio al que tendremos que atribuir el sentimiento de aprobación, que surge del examen de toda virtud útil a la sociedad o a la persona poseedora de dicha virtud»⁷⁵.

Por la simpatía accedemos pues a la determinación de lo bueno y de lo malo, a la idea de belleza y a muchos de los valores o cualidades que la filosofía ha entendido como *objetivos* porque podían ser extraídos por la razón o eran innatos. Ahora, la razón es «esclava de las pasiones», una función correctora pero no fundante, porque ha roto su cordón umbilical con la naturaleza. La naturaleza es más apreciable, como en Shaftesbury y Hutcheson, en los sentimientos. Ahora bien, a diferencia de estos pensadores, Hume no entiende que el aislado sentimiento propio sea el lugar propicio para buscar el *orden moral*. Para sus antecesores, el interior de la propia afectividad era fiable porque estaba atado a la naturaleza; todos los sentimientos (morales) de los individuos estaban igualmente atados entre sí en virtud de su naturaleza. Pero, teniendo en cuenta que en ellos la idea de naturaleza está unida desde un principio a la Providencia y a la moral, su búsqueda de fundamento moral en el sentimiento sigue remitiendo a una fuente, a una *Naturaleza*. Hume se aleja del sentimiento propio de cada individuo (porque los individuos no están conectados por esa Naturaleza) y centra su atención en el hecho del intercambio y comunicación de afectos, en el *no-espacio* que une y separa a las diferentes mentes. La naturaleza está en el aire. No hay que mirar las pasiones sólo en el *interior* de cada mente confiando en que todos esos interiores participan de una misma esencia o forman parte de una misma naturaleza presupuesta. El método introspectivo se le hace insuficiente a Hume para la teoría de las pasiones y la de la moral precisamente por la destrucción de la identidad personal que ha realizado en el primer Libro. Por eso recurre a la simpatía. Hay que considerar las relaciones que determinan las percepciones de los individuos y hay que observar cómo las pasiones se codifican y descodifican, se transforman de impresiones ajenas a ideas y de ideas a impresiones propias en un tráfico permanente. La simpatía es la manera en que esto se produce, es la ciudad sin calles, la hacedora de llaves que abre todas las puertas. La simpatía es la Red.

8. Limitaciones de la idea humeana de simpatía.

Esta idea de simpatía, no obstante, sólo hace referencia a las pasiones que se relacionan por semejanza, cuando la pasión asumida es *idéntica* a la original, pero eso no explica el surgimiento de todas las afecciones del yo. Es el escollo que detectábamos antes, al final del primer Libro del *Tratado*, porque la comunicabilidad sólo parece

⁷² *Ibid.*, II, II, V, §363, p. 497.

⁷³ *Ibid.*, II, II, V, §364, p. 498.

⁷⁴ *Ibid.*, III, III, VI, §618, p. 818.

⁷⁵ *Ibid.*, III, III, VI, §619, p. 818.

afectar a una misma pasión que pasa de una mente a otra, pero no contempla los afectos generados como *reacción* distinta al sentimiento ajeno o los que son *originarios*. Cuando Hume aborda la idea de compasión se encuentra con el caso más claro de este tipo de *reacciones*. Para él, tanto la piedad como la malicia son pasiones *secundarias* que «se deben a afecciones originales modificadas por alguna particular inclinación del pensamiento o imaginación»⁷⁶. La imaginación es la que «modifica» la aflicción o tristeza del objeto en el sujeto. Entendiéndola como «modificación», elude en parte el problema de la génesis de un afecto nuevo, del afecto específico de compasión. Por eso Hume la iguala a otro tipo de afecciones que no son simétricas a la impresión original, como la congratulación con quien no valora realmente su bien, la vergüenza por quien no la siente, o el temor por el mal que acecha a quien no es consciente de ello. Éstos son afectos que se deben a la simpatía, pero ésta se produce aquí de forma «unilateral, sin atender al otro lado de sus objetos, que tiene un efecto contrario y podría destruir por completo la emoción surgida ante la primera aparición»⁷⁷.

En estos casos, la transición se realiza «desde afecciones que no existen» y es la imaginación la que pone de su parte hallando semejanzas con las afecciones que tendríamos si nos encontráramos en su caso; es la imaginación la que activa la alegría, la vergüenza o la aprehensión porque nosotros tendríamos esos afectos de estar en las condiciones del objeto. De la misma manera, en la piedad, nuestra imaginación hace surgir el pesar de determinadas impresiones, y nuestro hábito hace surgir determinadas ideas que la simpatía transforma en impresiones de nuevo, porque –imaginamos– son las impresiones que tendríamos. Aunque suele darse el caso de que sintamos compasión por quien realmente no está triste, porque imaginamos que su situación le lleva a la tristeza. Es la tendencia de la imaginación a la relación de semejanza y contigüidad la que pone lo que no hay, la que hace surgir la idea vivaz de una impresión ajena que el objeto realmente no tiene. Por eso concluye Hume que «es de la imaginación de quien depende la piedad»⁷⁸.

Ahora bien, lo extraño es que Hume sitúe esa congratulación, vergüenza ajena o temor aprehensivo, como casos de piedad. Esto puede tener su explicación en el vaciado moral que Hume hace de la pasión que fuera considerada por muchos *virtud*. Para él, la piedad no es más que una «modificación» de la tristeza ajena, y sólo se diferencia de la malicia por la perspectiva con la que la imaginación considere su objeto⁷⁹. Hume depura definitivamente el concepto de compasión al eliminar su intencionalidad naturalmente benevolente y al borrar una de sus dos acepciones clásicas. En efecto, la confusión básica de la idea de compasión y piedad en todo el pensamiento occidental desde Platón y Aristóteles había procedido siempre de un doble sentido: el mismo Aristóteles la usaba como tristeza del objeto asimilada por el sujeto en su misma cualidad, o como pesar sufrido por el sujeto en referencia al mal del objeto, es decir, como afecto simplemente duplicado o como afecto específico del sujeto contemplador diferente del pesar primero. Esta doble acepción es desterrada por Hume, que aclara en los términos de su pensamiento la especificidad de la piedad, a pesar de ser ésta otra pasión debida a la simpatía.

En su análisis de la piedad y la malicia como afectos secundarios, Hume descubre un principio que opera de forma

⁷⁶ *Ibid.*, II, II, VII, §369, p. 504.

⁷⁷ *Ibid.*, II, II, VII, §371, p. 506.

⁷⁸ *Ibid.*, II, II, VII, §371, p. 507.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, II, II, IX, §381, p. 518.

contraria a la simpatía y que se extiende a muchos tipos de afectos: la *comparación*. Cuando la imaginación atiende a los sentimientos ajenos nos hace sensibles a esas pasiones, que surgen entonces por simpatía en nosotros. Sin embargo, cuando hacemos una comparación entre nuestros sentimientos y los ajenos, experimentamos una sensación directamente opuesta a la original. En el caso de la piedad o compasión, la comparación se produce entre la idea extraída de las manifestaciones externas del objeto y la idea de nuestro estado actual o posible, y de esa comparación surge el afecto compasivo.

Este principio de la comparación, unido al de simpatía y a otros procesos, le sirve para definir la génesis de todas las pasiones y las relaciones entre ellas en una serie de pasajes de extrema sutileza. A partir de aquí, sus perspicaces derivaciones son tan excesivas, es tan turbio el entramado de pasiones, relaciones y principios, que el segundo Libro del *Tratado* se vuelve en ocasiones impracticable⁸⁰. De hecho, la crítica que se le ha hecho más frecuentemente, especialmente al segundo Libro, aduce que muchas de sus argumentaciones no son más que parcheados y remiendos a las objeciones que el propio Hume encuentra en cada uno de los puntos, traicionando el principio de simplicidad que el mismo autor se autoimpuso, de tal forma que la impresión general de la obra se asemejaría a un *patchwork*, de fuertes costuras pero variopintos materiales. Y, aún así, necesitaríamos seguirlo página a página, argumento a argumento para no desbaratar tan cuidada costura. Pero, con ello, corremos el peligro de perder el hilo de nuestra investigación, algo que ha empezado a ocurrir. Renunciaremos, por tanto, a una exposición completa de su *sistema*, teniendo en cuenta que contamos ya con los elementos fundamentales para extraer una serie de conclusiones sobre su aportación a la idea de simpatía y para preguntarnos después en qué medida la idea de identificación (psíquica) sigue operando como el hipogeo de esta *tradición*.

9. El singular estatuto de Hume en la tradición filosófica.

Antes de recuperar el concepto de simpatía será necesario, no obstante, extraer alguna conclusión general sobre la teoría de Hume. Para ello miraremos distanciadamente no sólo su contenido, sino también la forma de sus inferencias. En primer lugar, como hemos podido advertir, su método *experimental-fenomenista* le hace describir las diferentes pasiones sin tener que rendir cuentas a un núcleo de naturaleza moral, porque la naturaleza ya no está *antes*, presente como una instancia vigilante, sino que se va descubriendo precisamente en las constantes atisbadas mediante la observación y la inducción. Si Spinoza sorteó la moral normativa delineando su *Ética* como un *disegno*, Hume elude la idea tradicional de naturaleza y se entrega a una indagación *fenoménica* del comportamiento unida a la búsqueda de una *física* humana análoga a la de Newton. Por eso Hume no es un genuino geómetra⁸¹, formalista o idealista, ni aplica una mentalidad tan abstracta como la de Spinoza. Aunque sea al margen de la *sustancia* de los racionalistas y de las *cualidades* de Locke, quiere presentar sus principios tan efectivos como los de la nueva ciencia. Su teoría de las relaciones no es una teoría *trascendental*, para él las distintas relaciones son mecanismos

⁸⁰ Su descripción de la simpatía, sin embargo, en el Libro III es mucho más diáfana: «Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas o sus efectos. Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son *ellas*, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía» (*Ibid.*, III, III, I, §576, p. 766), así como su explicación del principio de comparación (*Ibid.*, III, III, II, §593, p. 787).

⁸¹ Hume se acercó a la geometría en el *Tratado de la naturaleza humana*, en la *Investigación sobre el conocimiento humano* de 1748, e intentó completarla con una disertación que no publicó por recomendación de su amigo Lord Stanhope, matemático.

naturales, principios y fuerzas que mueven el mundo mental como tendencias efectivas, de la misma manera que los principios de Newton mueven lo físico, con independencia de su carácter *cierto* (la relación de causalidad lo evidencia más que ninguna otra). A estos «principios» del Libro I, se le añaden las «reglas generales» del segundo Libro o el «punto de vista estable y general» del tercero. Además, su escepticismo, como hemos visto, le remite constantemente a los fenómenos sensibles, desconfiando de toda aseveración dogmática de la razón.

Este estatuto incierto de Hume, ni sustancialista ni trascendental, le ha colocado en un lugar *relativo* dentro de la historia escrita de la filosofía, un lugar definido por lo que se había dado antes y por lo que se daría después, pero indefinido en sí mismo, un lugar que no tiene nombre, porque las etiquetas de *fenomenismo* y de *naturalismo* que se le han concedido habitualmente no circundan su pensamiento⁸². Esto también afecta a las tradiciones que están vinculadas con nuestra investigación. ¿En qué medida se inserta Hume en la tradición de la compasión? ¿Y en la de la simpatía? ¿Qué tiene que ver su acepción de compasión con las de Aristóteles, Cicerón, Descartes o Spinoza? Su idea de simpatía, ¿realmente engarza con la de sus compatriotas, antecesores o coetáneos? Hay algo en Hume que rompe con todo lo anterior aunque aparentemente use el mismo lenguaje. Hay una ruptura *epistémica*, a pesar de la tesis de Foucault. Hume no está entre Hutcheson y Kant, aunque las *influencias* sucesivas entre ellos sean reconocidas. Ni Hume siguió a Hutcheson, ni Kant siguió a Hume. Hutcheson le dio la clave del sentimiento y de la simpatía, pero Hume la utilizó de una manera absolutamente distinta⁸³. Kant despertó con él de su «sueño dogmático», pero no siguió a Hume en ninguna de sus ideas. Puede que ésta sea una de las razones de la primera indiferencia que sufrió el *Tratado*. Aparentemente, en su primera obra se reconoce a Ockham, a Bacon, a Grocio, a Hobbes, a Locke, a Berkeley, a Shaftesbury, a Hutcheson, pero ninguno de ellos está realmente allí, porque sus ideas han sido transformadas por un nuevo juego de relaciones declaradamente antifilosófico. Hume había practicado la *taxidermia* de todos sus términos filosóficos, tanto de los clásicos (naturaleza), como de los modernos (identidad), y eso hacía que su discurso fuera opaco e inanimado para la mayor parte de sus colegas⁸⁴.

10. Creencia y ficción.

Hay otro aspecto concreto en el pensamiento de Hume que nos interesa especialmente: el de la relación entre *creencia* y *ficción*. *Creencia* en el sentido de *conjunto* de ideas generadas o asociadas por la imaginación y que conforman la base de nuestro conocimiento práctico, de nuestro desenvolvimiento, o también de *tendencia* natural que nos permite funcionar en la vida a partir de una conciencia permanente y de una experiencia de un mundo

⁸² La tendencia a resituar a Hume sigue vigente. Kenneth P. Winkler, por ejemplo, pretende recuperar su realismo causal: «One reason the history of philosophy is so often rewritten is that later developments sometimes broaden our view of what earlier philosophers could have meant by what they said. A second reason is that later developments sometimes narrow our view of what earlier philosophers should have said. Something like this has happened, I think, in the case of Hume. According to an influential wave of recent scholarship, Hume is a causal realist—a more or less firm believer in objective necessary connections». Winkler, Kenneth P. (2000) «The New Hume», en Read, Rupert y Richman, Kenneth A. eds., *The New Hume Debate*, Londres, Routledge, p. 52.

⁸³ «There may well be important differences between sympathy as found in Hutcheson's moral theory and as found in Hume's, but there also appear to be some equally important similarities. In any event, the mere fact that Hume's theory makes use of sympathy is not evidence that his theory is incompatible with Hutcheson's». Norton, David Fate (2005) «Hume and Hutcheson: The Question of Influence», en Garber, Daniel y Nadler, Steven, eds., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Vol. II*, Oxford, Oxford University Press, p. 255.

⁸⁴ Aunque Hume criticaría abiertamente muchas de las instituciones ideológicas de su época, en su juventud, él mismo reconocía ser más delicado y hasta cobarde. Sobre este asunto véase Mellizo, Carlos (2005) «Hume y la teoría institucional», en López Sastre, Gerardo, coord., *David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra*, Cuenca, Eds. de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 135-148.

exterior igualmente permanente⁸⁵. *Ficción* en tanto que construcción artificial producida para un receptor, aunque tal receptor sea el propio sujeto generador de la ficción. Hay, pues, en Hume una analogía clara entre nuestro *conocimiento* y la construcción de la fantasía. Ambos se rigen por los mismos principios, algo que se debe sin duda a la importancia que el filósofo concede a la imaginación dentro del entendimiento⁸⁶.

En este asunto es revelador el capítulo de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, de 1748, dedicado a las relaciones. Allí, Hume trata de las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad como la base de la *unidad* de la obra épica o dramática. El paralelismo es evidente: de la misma manera en que el entendimiento opera en la creencia de la permanencia del yo y del mundo exterior, la ficción poética necesita de la persistencia del espectador y de su visión de la obra; es decir, la *unidad* de la obra es reflejo de la *identidad* del yo. Y como nuestra imaginación funciona naturalmente mediante el juego de relaciones antes citado, esas relaciones deben regir la ficción⁸⁷. Ésta ha de construirse, pues, mediante los mismos mecanismos que nuestro conocimiento. Esto puede parecer obvio, pero no lo es en absoluto, porque no se refiere Hume al conocimiento como ejercicio básico de asociación de ideas o impresiones, sino como hecho fundamentalmente afectivo. Lo que debe fomentar la ficción es el sentimiento concreto hacia un determinado personaje, sentimiento que surge por simpatía⁸⁸: «La fuerte conexión de los eventos, dado que facilita el paso del pensamiento o de la imaginación de uno a otro, facilita también la transfusión de las pasiones, manteniendo las afecciones en el mismo cauce y en la misma dirección. Nuestra simpatía e interés por Eva prepara el camino para una simpatía similar por Adán; la afección se preserva casi entera en la transición, y la mente toma inmediatamente el nuevo objeto como fuertemente relacionado con aquel que previamente centró su atención. Pero si fuera el poeta a hacer una digresión completa de su tema, introduciendo un nuevo actor de ninguna manera conectado con los personajes, la imaginación, sintiendo una quiebra en la transición, entraría fríamente en la nueva escena, sólo se avivaría lenta y gradualmente, y cuando se retomara el tema principal del poema, pasaría como si fuera a un terreno extraño y habría que excitar nuevamente su interés

⁸⁵ «Following Patrick Maher, I think Hume has both an absolute and a relative notion of belief. On the absolute notion, a belief is a sufficiently infixed or steady disposition, one whose steadiness meets or exceeds a specified threshold (§ III.2). On the relative notion, there are degrees of belief that consist in degrees of steadiness. In the sections on probability, a conception of belief that admits of degrees takes center stage». Loeb, Louis E. (2002) *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Nueva York, Oxford University Press, p. 101. Cf. Maher, Patrick (1981) «Probability in Hume's Science of Man», en *Hume Studies*, vol. 7, no. 2, pp. 137-153.

⁸⁶ De hecho, el mismo Hume identifica en muchas ocasiones imaginación y fantasía.

⁸⁷ Ya en el *Tratado* utiliza Hume la escena como alegoría de la mente: «la mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones». I, IV, VI, §253, p. 357.

⁸⁸ La inconcebible crítica de Hume a Shakespeare se debe a que, para el filósofo, el poeta no cumple estos requisitos que unen el entendimiento a la dramaturgia: «A striking peculiarity of sentiment, adapted to a singular character, he sometimes hits, as it were by inspiration; but a reasonable propriety of thought he cannot for any time uphold. Nervous and picturesque expressions as well as descriptions abound in him; but 'tis in vain we look either for continued purity of simplicity or diction. His total ignorance of all theatrical art and conduct, however material a defect; yet, as it affects the spectator rather than the reader, we can more readily excuse, than that want of taste which often prevails in his productions, and which gives way, only by intervals, to the irradiation of genius». Hume, David (1763) *The History of England*, Vol. VI, Londres, p. 131. Muy reveladora es la comparación de Hume entre los «dos lectores». Sobre esto comenta Roderick Graham: «The eighteenth century was the age of reason like no other, and if reason has no purpose, then as a race we are no better than vegetables. However, we do possess belief and Hume moves to define belief as a lively or vivid idea produced by relation to a present impression. He demonstrates this by the example of two people reading the same book, but one treating the work as true history, while the other regards it merely as fiction. The former, Hume says, will form a deeper conception of the incidents, while the latter will derive little entertainment from it. This seems to be a horrifying and priggish view, implying that Hamlet, read as Danish history, is more satisfying than when it is read as a poetic portrayal of human tragedy. In fact, it only tells us that Hume was concurring with the eighteenth-century abhorrence of violent emotion and its embracing of reasoned taste». Graham, Roderick (2006) *The Great Infidel: A Life of David Hume*, Edimburgo, Birlinn, p. 72.

para que tomara partido por los actores principales»⁸⁹. De esta manera, Hume recupera la idea de identidad como algo definido por la invariancia o la constancia en el tiempo en relación ahora con la simpatía, y adelanta la idea de Ricoeur de la identidad personal como *identidad narrativa*⁹⁰.

11. La simpatía, generadora de sentimientos.

Esta visión de la ficción afecta a la creencia, en la que las pasiones cobran una importancia mayor. Ya no se trata de la creencia como conjunto de ideas, sino como vida afectiva. La simpatía no es sólo la forma de comunicación de las pasiones, no es sólo el gran flujo que hace que nuestros afectos surjan de los afectos ajenos, es decir, no es sólo un principio de la intersubjetividad, como hemos afirmado antes; la simpatía es también la alimentadora de sentimientos, la que aviva constantemente la hoguera de la mente con nuevas afecciones, porque, y a esto nos conducimos: los afectos son la clave de la identidad. Sin vida afectiva no hay tal vida, sin pasión no hay conocimiento⁹¹. La simpatía no es únicamente un principio de la naturaleza humana, de la identidad humana, lo es también de la identidad personal.

Hume, como Shaftesbury, Hutcheson y gran parte de los pensadores de su siglo, es un filósofo de la vida práctica, por eso, para él, la simpatía no puede ser sino un principio efectivo, constatable en la experiencia ordinaria. La simpatía, como portal a las pasiones, deseos y, sobre todo, placeres desplaza a la razón, que sigue cumpliendo una importante función pero que ha dejado de ser fundante. Así, en 1751, escribirá Hume: «La razón fría e independiente, no es motivo de acción y dirige sólo el impulso recibido del apetito o inclinación, mostrándonos los medios de lograr la felicidad y evitar la miseria. El gusto, en cuanto que da placer o dolor y, por tanto, constituye la felicidad o la miseria, se convierte en motivo de acción y es el primer impulso o resorte para el deseo y la volición»⁹².

La simpatía por tanto, no sólo está, como dice Norton, «centralmente implicada»⁹³ en su teoría moral y en su teoría

⁸⁹ Hume, David (2004) *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. de Vicente Sanfélix y Carmen Ors, epílogo de Barry Stroud, Madrid, Istmo, p. 77.

⁹⁰ «Affect produced by literature is still problematic. If belief arises out of a livelier impression, and we can know truth from falsehood by this means, why should poets, "liars by profession," yet "always endeavour to give an air of truth to their fictions" (1.3.10, p. 83)? Surely, if truth and fiction are so easily distinguishable, we should not, as spectators, invest in a continuum of belief--either we feel belief, or we don't, if we accept Hume's account. Looking back to Hume's reference to another kind of liar--out of which earlier discussion, his discussion of poets as liars seems inevitably to grow--we can see that the feeling Hume claims as a reliable indication of the truth of any external reality is not actually very stable at all: "As liars, by the frequent repetition of their lies, come at last to remember them; so the judgement, or rather the imagination, by the like means, may have ideas so strongly imprinted on it, and conceive them in so full a light, that they may operate upon the mind in the same manner with those, which the senses, memory or reason present to us" (1.3.9, p. 81, emphasis added). And this, says Hume, is the action of custom, habit, or education on the imagination». Tierney-Hynes, Rebecca (2007) "Hume, Romance and the Unruly Imagination", en *Studies in English Literature, 1500-1900*, vol. 47, n. 3, pp. 641-658.

⁹¹ Sobre esto afirma Rábade: «el sentimiento es una pieza clave de nuestro dinamismo cognoscitivo; el sentimiento no significa una concepción nueva, sino una manera distinta de concebir; esa manera distinta consiste en un aporte de fuerza, vivacidad, firmeza; surge de la naturaleza y no está sometido a nuestro arbitrio; es la piedra de toque para distinguir entre una simple ficción y el juicio que se hace acreedor a nuestro asentimiento. Resumiéndolo todo: el sentimiento es el responsable de las creencias o convicciones por las que nos guiamos en nuestro conocer; o sea, el sentimiento es el constitutivo esencial de la *belief* o creencia». Rábade, Sergio (1998) "Hume, filósofo de la vida ordinaria: sentir y creer", en De Salas, Jaime; Martín, Félix, comp., *David Hume: perspectivas sobre su obra*, Madrid, Editorial Complutense, p. 21.

⁹² Hume, David (1968) *Investigación sobre los principios de la moral*, Buenos Aires, Aguilar, Apéndice I, p. 177.

⁹³ «Without question, Hutcheson and Hume had different views of the role of sympathy in morals. Hume took sympathy to be centrally implicated in at least most forms of moral approbation and disapprobation, a view not shared Hutcheson». Norton, David Fate, "Hume and Hutcheson: The Question of Influence", *op. cit.*, p. 254. Sobre la relación entre la idea de simpatía en ambos autores véase también Turco, Luigi, (2001) "Hutcheson, Hume e la simpatía: le obiezioni e le riposte", en Santucci, A., ed., *Filosofía e cultura nel Settecento britannico*, Vol. II, Milán, Il Mulino, pp. 181-203.

de las pasiones, sino que cierra también su teoría del conocimiento, porque la simpatía ya aparece en las relaciones entre impresiones e ideas, ya está en el sentimiento de presencia íntima del propio yo. Por eso su concepto de entendimiento es un concepto *cálido* en el que las impresiones-pasiones, la imaginación y la simpatía han desplazado a la *fría* razón.

No obstante, la simpatía como principio no es la única base de todas las pasiones. Ella sola no da cuenta de todas las pasiones directas e indirectas porque, en el *Tratado*, Hume la presenta como una potencia excesivamente *receptiva*. Es decir, la simpatía sólo atañe a las pasiones que surgen por una influencia del objeto sobre el sujeto, pero no a aquellas que el sujeto pone por su cuenta. Para esto último necesita Hume del principio contrario de la *comparación* que, mediante la «doble relación de ideas e impresiones» o la «conformidad en la tendencia y dirección de los deseos»⁹⁴, hace surgir un nuevo afecto en el sujeto distinto del que tiene el objeto. Esta comparación es un principio generativo que completa en su *sistema* la insuficiencia de la simpatía. Pero esta comparación no es una operación *fría*, porque no procede de la razón, sino de la imaginación, y porque necesita de un primer movimiento de la simpatía.

Todo se explica mediante la relación entre simpatía e imaginación. Simpatía e imaginación se necesitan mutuamente, como también la investigación del entendimiento necesita la de las pasiones y viceversa.

La fuerza centrífuga de las pasiones y la centrípeta de la imaginación se dan en un juego alternado tanto dentro como fuera del sujeto, un juego infinito propiciado por la simpatía: la pasión propia se convierte por la imaginación y la simpatía de otro en su pasión, que a su vez se convertirá en la de otro en un proceso de encadenamiento o difusión imparable.

De esta manera se compensan y se consolidan las identidades. Es decir, la identidad, como percepción, sólo es posible si interviene el juego intersubjetivo provocado por la simpatía. Ésta, en su fluir de unas mentes a otras facilita la creencia de la identidad personal. Tal creencia sólo es posible mediante la relación con otras identidades que realiza la simpatía.

12. Conclusión: simpatía e identificación.

Por tanto, en Hume, no tendría sentido hablar de identificación (psíquica). Nunca usa este término, (es Rousseau quien alumbra el concepto en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, catorce años después de la publicación del tercer Libro del *Treatise*). La identificación, en principio, parece, frente a la simpatía, un proceso parcial y sesgado que paraliza o desvía el flujo inagotable de aquella vertiéndolo en un estéril dominio. La identificación, ya sea de un sujeto con otro o con una colectividad, se agota en su movimiento único, se paraliza en su finalidad. La simpatía, por el contrario, no posee finalidad, porque no existen callejones en su laberinto.

La simpatía es una parte importante de la creencia natural en la identidad personal, no implica la difuminación de esa percepción sino todo lo contrario, su refuerzo⁹⁵. Por tanto, la simpatía no favorece la identificación, porque su

⁹⁴ *Tratado*, II, II, IX, §385, p. 523.

⁹⁵ Hume utiliza, en una ocasión al menos, el término «sympathy» en su acepción de *función que conecta las partes de un organismo*, eso que en

caudal necesita abrirse siempre por nuevas vías, nuevos cauces. La simpatía aparece, pues, en este planteamiento, como principio contrario a la unificación, a la asimilación completa de los individuos. Si Foucault, hablando de aquella *sympathia* anterior, afirmaba la función compensadora de la *antipatía*, que impedía la radical fusión de todos los seres en lo Mismo, ahora, en un contexto epistemológico racionalizador —a pesar de su anti-racionalismo—, es la simpatía misma la que ha asumido su antídoto e impide tal identificación, tal unificación. Porque esta simpatía, a diferencia de aquella *sympathia*, no es ya una fuerza indeterminada, etérea e imprecisa, que se mueva en las profundidades, sino un proceso (mental, no metafísico) de propagación que sólo puede operar como relevo de una individualidad a otra y que, por tanto, sólo existe en función de estas unidades. Por eso la simpatía, aunque une, fundamentalmente separa. Hume solucionaría así el problema de la diferencia entre la conciencia-identidad de la humanidad y la conciencia-identidad individual y personal.

La simpatía hace nuestra identidad adherente a las afecciones y deseos de los demás. Es el filtro por el que la vida de los otros se introduce en la nuestra de manera inmediata, pero también es la tendencia que convierte las ideas de la vida ajena en impresiones propias y, con esa fuerza, a la vez que confiere entidad a los demás, añade consistencia a nuestra idea del *yo*.

La identificación sería el proceso por el que esta idea del *yo* se anula o se debilita al *hacernos con otra identidad*. En términos de Hume, la identificación es el movimiento por el que sustituimos la creencia de nuestra identidad personal por otra creencia, la de que *somos otro*, pero sin tener conciencia de la transformación. Pero esto es absurdo para Hume porque, como vimos, la idea de identidad personal, la creencia en la propia conciencia, no se basa tanto en una cuestión *espacial* como *temporal*. La identificación es un proceso en el que parece no intervenir el tiempo como en la simpatía. La identificación implica una cierta suspensión, una fijación, algo que contradice el funcionamiento *humeano* de la mente. Además, la identificación elude el trabajo de la memoria, complemento importante de la imaginación en la creencia de lo subjetivo.

En la simpatía no se produce un cambio de identidades sino de afecciones. Por la simpatía sólo comunicamos impresiones. Si simpatizamos con *ideas* es porque éstas ya se han transformado en impresiones; simpatizamos con un ideal, por ejemplo, porque ya lo hemos convertido en afecto. La simpatía dificulta la suplantación porque de lo que se ocupa principalmente es de la *encarnación* de las pasiones en el propio sujeto⁹⁶.

Que un sujeto se funda con un objeto supone la relajación de su conciencia, su debilitación primero y el reforzamiento luego, con la idea de la conciencia de otro como la propia. Identificarse sería sustituir la creencia de la conciencia propia por la creencia de que poseemos la conciencia de otro. Pero esa *sustitución* (imaginaria) de conciencias no es algo tan extraño teniendo en cuenta que la conciencia propia es una creencia práctica y vital.

Lo curioso es que, una vez que un sujeto se identifica con otro, *desde allí* puede seguir simpatizando. La

medicina llaman *funciones simpáticas*. Este sentido del término hace referencia pues a la afinidad y a la comunicación de partes en una unidad, es el significado que está en la base de la identidad de la unidad (personal), frente al uso principal del concepto en Hume como comunicación entre unidades. El mismo lenguaje, pues, contiene ya la doble vertiente endógena y exógena, centrípeta y centrífuga, de la que tratamos ahora.

⁹⁶ Algunos de los más notables estudiosos actuales de Hume y de la ilustración inglesa, como Luigi Turco, confunden simpatía con identificación. Cuando Turco expone las tres formas de simpatía que él ve en el pensamiento del siglo XVIII lo manifiesta: «first, sympathy as a mechanical communication of feelings and passions; second, sympathy as a process of imagination, or of reason, by which we substitute ourselves for others; third, sympathy as delight in the happiness and sorrow in the misery of other people». Turco, Luigi (1999) “Sympathy and Moral Sense: 1725-1740”, en *British Journal for the History of Philosophy* 7, pp. 79-101.

identificación, en conclusión, no paraliza la simpatía porque ésta, como tendencia natural, necesita ejercitarse siempre, ya sea desde *esta* conciencia o desde *aquella*.

Bibliografía

Foucault, Michel (1999) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI.

Graham, Roderick (2006) *The Great Infidel: A Life of David Hume*, Edimburgo, Birlinn.

Hume, David (2004) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, est. prelim. y trad. de J. L. Tasset, Barcelona, Anthropos.

Hume, David (1980) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza.

Hume, David (2004) *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. de Vicente Sanfélix y Carmen Ors, epílogo de Barry Stroud, Madrid, Istmo.

Hume, David (1968) *Investigación sobre los principios de la moral*, Buenos Aires, Aguilar.

Hume, David (1763) *The History of England*, Vol. VI, Londres.

Hume, David (2005) *Tratado de la naturaleza humana*, ed. prep. por Félix Duque, Madrid, Tecnos.

Hutcheson, Francis (2005) *A System of Moral Philosophy*, Londres, Continuum.

Loeb, Louis E. (2002) *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Nueva York, Oxford University Press.

Maher, Patrick (1981) "Probability in Hume's Science of Man", en *Hume Studies*, vol. 7, no. 2, pp. 137-153.

Mellizo, Carlos (2005) "Hume y la teoría institucional", en López Sastre, Gerardo, coord., *David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra*, Cuenca, Eds. de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 135-148.

Norton, David Fate (2005) "Hume and Hutcheson: The Question of Influence", en Garber, Daniel y Nadler, Steven, eds., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Vol. II*, Oxford, Oxford University Press, pp. 211-256.

Pitson, A. E. (2002) *Hume's Philosophy of the Self*, Londres, Routledge.

Rábade, Sergio (1998) "Hume, filósofo de la vida ordinaria: sentir y creer", en De Salas, Jaime; Martín, Félix, comp., *David Hume: perspectivas sobre su obra*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 11-24.

Rodríguez Donís, Marcelino (2008) "Sobre la inteligencia animal. Crítica a Aristóteles y anticipación del mecanicismo cartesiano en Gómez Pereira", en *Fragmentos de filosofía*, n. 6, pp. 3-57.

Seoane, Julio (2004) *Del sentido moral a la moral sentimental: el origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Madrid, Siglo XXI.

Tierney-Hynes, Rebecca (2007) "Hume, Romance and the Unruly Imagination", en *Studies in English Literature, 1500-1900*, vol. 47, n. 3, pp. 641-658.

Turco, Luigi, (2001) "Hutcheson, Hume e la simpatía: le obiezioni e le riposte", en Santucci, A., ed., *Filosofía e cultura nel Settecento britannico*, Vol. II, Milán, Il Mulino, pp. 181-203.

Turco, Luigi (1999) "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", en *British Journal for the History of Philosophy* 7, pp. 79-101.

Winkler, Kenneth P. (2000) "The New Hume", en Read, Rupert y Richman, Kenneth A. eds., *The New Hume Debate*, Londres, Routledge.

Algunas breves consideraciones sobre la escritura

Javier Arias Navarro

Centro de Lingüística da Universidade de Lisboa

Escuela de Lógica, Lingüística y Artes del Lenguaje de Asturias

RESUMEN

La escritura constituye una invención esencial en la Historia humana, hasta el punto de que sólo cabe hablar de Historia en la medida en que comienzan los registros escritos. Ello le otorga una singular posición epistemológica. Quizás en ningún otro contexto quepa observarla con tanta nitidez como en el lugar que la escritura ocupa (o deja de ocupar) en la lingüística desde los tiempos de la fundación saussuriana. Desde entonces, la escritura se ha visto excluida de la lingüística en sentido estricto. El presente trabajo discute, a la luz de una serie de casos particulares, las ventajas conceptuales que la teoría del lenguaje y la lingüística general pueden derivar del análisis de materiales gráficos de diferentes tradiciones y culturas.

PALABRAS CLAVE

Escritura, Teoría del Lenguaje, Lingüística General, Wilhelm von Humboldt, Ferdinand de Saussure, Heymann Steinthal, Notación Icónica, Hankul, Cree, Cherokee, Rongorongo

ABSTRACT

Writing constitutes an essential invention in human History. As a matter of fact, we are entitled to refer to History just inasmuch as written records are firstly kept. Hence a singular epistemological status is bestowed on writing. Perhaps in no other context can we observe it as neatly as in the place (or lack thereof) writing has found in Linguistics since the modern foundations laid out by Ferdinand de Saussure. The study of writing has been excluded from Linguistics in its narrow sense ever since. The present paper discusses, through the consideration of several significant case studies, the conceptual advantages which the Theory of Language and General Linguistics may draw from the analysis of data from different cultural traditions.

KEYWORDS

Writing, Theory of Language, General Linguistics, Wilhelm von Humboldt, Ferdinand de Saussure, Heymann Steinthal, Iconic Notation, Hankul, Cree, Cherokee, Rongorongo

Algunas breves consideraciones sobre la escritura

Javier Arias Navarro

Centro de Lingüística da Universidade de Lisboa

Escuela de Lógica, Lingüística y Artes del Lenguaje de Asturias

Preámbulo y advertencia

No será acaso mal momento éste, momento como cualquier otro, para volver, al cabo de los años, a ofrecer al público de mi lengua algunos pensamientos sobre la cuestión de la escritura y su lugar en los prejuicios y opiniones más comunes que sobre el lenguaje se prodigan. Pensamientos que, sin menoscabo del rigor técnico, pueda cualquier pagano en la materia comprender sin mucho esmero, sirviendo, a su vez, de preliminares o anticipo de publicaciones venideras sobre el mismo asunto, más detalladas y específicas, y mucho más áridas para el no especialista. Para evitar que algún lector malicioso interprete la falta de formalismos y notaciones como muestra de inexactitud y tome el presente texto por lo que no es, por una invitación a la charlatanería especulativa sin ningún respeto o fidelidad a los materiales lingüísticos, hemos acompañado, hasta donde el limitado espacio disponible nos permite, nuestro artículo de diversos ejemplos e ilustraciones, en las que el razonamiento pretende apoyarse. Cualquier intento de refutación o discusión de lo que aquí se diga habrá de pasar inexcusablemente por un análisis consecuente de los casos aducidos.

Algunas ideas de partida

La escritura ocupa una posición crucial en la constitución del mundo presente — donde “presente” bien puede tomarse, extensivamente, como referido a todo el tiempo de la Historia cuyo lapso, de apenas 10.000 años, siendo benévolos, definido precisamente por la aparición de registros depositados en piedra o cualquier otro material, en contraste con los no menos de 500.000 años desde que hay gentes parlantes, se nos presenta como un solo y efímero momento — y trataremos, en este nuestro empeño, de mostrar la ayuda que para el entendimiento de los problemas muy generales que la grafía plantea puede procurar el enfoque lingüístico, tan a menudo ignorado o postergado, por desgracia, entre los llamados filósofos.

La escritura suscita, para empezar, un problema epistemológico, por su peculiar situación ante el conocimiento. La inadvertencia, en aumento en nuestros días, de dicha posición, la falta de sensibilidad, en suma, trae consigo las nefastas confusiones que tendremos ocasión de tratar en breve. Es el caso que, siendo la grafía un sistema derivado, frente al lenguaje, primario, se torna un primitivo para el análisis, al ser de algún modo inmediata a la consciencia del investigador. Dicho más claramente, la lingüística comienza (entendida como actividad de vuelta reflexiva sobre la producción discursiva) a la par que los primeros registros conservados, los cuales ya suponen una identificación y segmentación, por imperfectas que puedan ser, de la cadena hablada en unidades abstractas e ideales, del tipo de fonemas, índices gramaticales o palabras (semantemas más bien para las palabras ideográficas). Desde un punto de vista ontogenético, un niño no adquiere verdadera y plena conciencia gramatical hasta que aprende a escribir — y leer — en la escuela, en tanto que hace ya relativamente tiempo que maneja y

domina la técnica del saber hablar, siempre encarnada en una lengua particular de entre las de Babel. Siendo, pues, la grafía conformadora de la reflexión de la manera recién indicada, se comprende la situación paradójica en que se encuentra la investigación lingüística: a saber, se trata de acceder a la verdadera estructura de una lengua (y del lenguaje) penetrando a través del encubrimiento gráfico, en una lucha para la cual contamos como máxima aliada con la escritura misma, que nos ayuda a deshacer los nudos que ella ha configurado previamente. Esta actividad tal vez quede entendida recordando el fragmento número 23 del libro de Heráclito¹: “Pues oro los que andan buscando tierra excavan mucha y encuentran poco”, en que se expresa muy nítidamente la doble condición simultánea de colaborador e impedimento que la tierra (en nuestro caso lo escrito) supone para el hallazgo. Más aún, cabría aludir a la coincidencia con el lugar que, en la análoga operación del descubrimiento psicoanalítico, ocupa, a decir del propio Freud, la instancia del Yo. El olvido de esta contradicción inicial tiene importantes consecuencias. Puede suceder, y de hecho sucede a cada paso, que, como ya denunció Ferdinand de Saussure², se tome el término secundario por primario, confiriéndole una imposible e insólita autonomía como objeto de estudio, como cuando se piensa que, de suyo, tienen algún sentido frases como (para el inglés) “*choir* se pronuncia *kwair*” creyéndose que “*choir*” es algo de por sí, por no hablar de la práctica del *spelling*. Dicha inversión alcanza su punto extremo cuando se llega, si no de modo abierto — que algún pudor tal vez lo evite — sí al menos de manera implícita en numerosos argumentos y concepciones, a pensar que, como la lingüística es escrita, así también lo es el lenguaje, llegándose de tal modo a una directa y perfecta identificación de lenguaje y escritura. Contra esto se alza a cada paso la evidencia de las sociedades todavía hoy ágrafas, o de los analfabetos en las comunidades literatas, sin que a nadie se le ocurra en tales casos proclamar carencia alguna en lo tocante al conocimiento lingüístico ejercitado plenamente en el hablar. Se confunden y entremezclan de ordinario niveles que han de permanecer perfectamente diferenciados. Así, al igualar lenguaje y escritura, no se distingue lo que es Cultura de lo que no lo es. El núcleo o corazón fundamental del lenguaje, del que los fonemas y las prosodias (reglas de acentuación de palabra y frase, o ristas de tonos, entre otras cosas) son el ejemplo más eximio, se encuentra en un estrato psíquico más profundo, inasequible a consciencia sin la ayuda técnica de un lingüista, de lo que, aún dentro del lenguaje, lo está el vocabulario semántico de una lengua. Todavía más superficial es el estatuto y condición de la grafía, que no es ya lengua, sino Cultura, sometida como está a los dictados del poder y sus instituciones. Basta recordar la ligazón, desde su nacimiento mismo, de la escritura con las castas sacerdotales, minorías privilegiadas en función de su exclusivo conocimiento del sistema de representación, o también el invento de los exámenes por los chinos, cuya grafía ideográfica, junto a notables ventajas, presenta el inconveniente de no dejarse reducir (por depender de las palabras semánticas principalmente, no importando que los caracteres sean ulteriormente analizables) a una matriz de elementos en un

¹ Citamos la sentencia del Oscuro, transmitida, con ligeras alteraciones, por Teodoreto y San Clemente, por la magnífica edición crítica de Agustín García Calvo, *Razón común: Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito* Madrid, Editorial Lucina 1985, p. 80.

² Recuérdese el célebre capítulo 6 de la Introducción del *Cours de linguistique générale*, relativo a la representación de la lengua por la escritura: “Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero; el objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística. Pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que acaba por usurparle el papel principal; y se llega a dar a la representación del signo vocal tanta importancia como a este signo mismo. Es como si se creyera que, para conocer a alguien, es mejor mirar su fotografía que su cara”. [Traducción española de Amado Alonso, reimpresa en Alianza Universidad Textos, Madrid, 1991, p. 92.]

número muy reducido y manejable, de cuyas combinaciones se extraería el subconjunto de secuencias gráficas permisibles, ha sido y es muy propicia para establecer una apreciación social en términos de “tantos ideogramas conoces, tanto vales”, o, incluso entre nosotros, a pesar de ser los sistemas alfabéticos los menos proclives a un dominio gradual, sino de sí o no, el notable éxito que las instancias del poder (como la llamada Academia de la Lengua en nuestro ámbito, que en verdad debiera llamarse de la Grafía) han logrado en su propósito de establecer rangos sociales — anotamos que, de paso, al ser los códigos escritos un producto y no una actividad, *ergon*, y no *enérgeia*³ como las lenguas propiamente dichas, al no contribuir cada acto de escritura a modificar el sistema, como sí lo hace cada acto singular de habla, la asimetría entre la fijación artificial que la grafía procura y la variabilidad y mutabilidad intrínsecas a la lengua, solventada con la imposición progresiva de la estabilidad, ha conseguido el aterrador resultado, a través de las instituciones, principalmente la escuela, de que las principales lenguas de Cultura no hayan cambiado en lo esencial desde el advenimiento del Estado moderno. El español de Cervantes y el nuestro es, salvando cierto vocabulario, el mismo. Que con los comentarios antecedentes nos adentramos en el ámbito de la Política y la crucial relación que con ella tiene la escritura, apenas hará falta aclararlo. Conviene, además, recordar, si ello no oscurece lo que venimos diciendo, cómo Freud mismo separaba dentro de las llamadas “representaciones de palabra” (*Wortvorstellungen*) los componentes visuales o gráficos de los acústicos, otorgando a aquellos sólo un carácter auxiliar, de lo que se desprendía una diferente ubicación en su topología psíquica — no nos concierne ahora investigar la complicación y eventual oscuridad que se introduce al añadir las “representaciones de cosa” (*Sachevorstellungen*) al esquema, sino hacer constar la coincidencia con nuestro enfoque⁴. Debemos también indicar que la omisión lingüística del problema de la escritura de manera alguna le

³ Según la importante distinción de Wilhelm von Humboldt, de base aristotélica.

⁴ Podrá el lector preguntarse, con todo derecho, sobre la conveniencia de referirnos a Freud en este punto, violando así el decoro en que nuestra disciplina ha querido instalarse desde hace bastantes décadas, coincidiendo, poco más o menos, con el culto al “en sí y para sí” que emana de la *epojé* saussuriana (que incluye el hallazgo de ese singular compromiso entre Escila y Caribdis al que conocemos como “imagen acústica”). No es algo, sin embargo, caprichoso ni arbitrario. Pues ha sido sueño e ideal nunca del todo bien disimulado de la lingüística general tras Humboldt — comenzando por su apóstol Heymann Steinthal, en su *Abriss der Sprachwissenschaft* (especialmente, en el volumen I, titulado *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*) de 1871, publicado en Berlín por la editora Dummler, el mismo Steinthal que habría de ser excluido de la posibilidad de acceder a una cátedra alemana por su condición de judío, aún en pleno siglo XIX, — el llegar a una mecánica psíquica de los procesos verbales, en la que los conceptos humboldtianos de “*verflechten*” y “*verschmelzen*” ya no se referirían únicamente a la morfología de la palabra, sino que se transfieren a las representaciones mismas, que conforman a cada paso un *Vorstellungs-Verband*. Lo cual conlleva una verdadera fusión de lo que entendemos como lógica, gramática y psicología, a costa de extender los estrechos límites de la primera para abarcar la teoría del pensamiento natural, rebautizada como lógica psicológica; de lo contrario, se llegaría a negar la relación entre la gramática y la lógica:

“Entweder die Logik verschlingt die Grammatik, oder die Grammatik macht sich völlig frei von der Logik” [*Abriss*, p. 68].

“[...] es gibt nur eine *Wissenschaft des Gedankens*. Nennet man nun dieselbe gewöhnlich Logik, so bleibt kein Gegenstand mehr für die Grammatik”. [H. Steinthal, *Grammatik, Logik, und Psychologie, ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zueinander*, Hildesheim, G. Olms, 1968, p. 97. La primera versión data de 1855 en Berlín].

Ese mismo propósito movió, tiempo después, a Gustave Guillaume, y configuró, entretanto, no poca parte de las preocupaciones de dos disciplinas en trance de fundamentación, como la lingüística y la psicología, precisamente con el suelo común del asociacionismo frente al que se define, por activa o por pasiva, gran parte del esfuerzo de los fundadores de comienzos del siglo pasado.

Por lo demás, las paradojas en las que vendría a quedar presa, sin saberlo, la mayor parte de la teoría lingüística del siglo XX y lo que llevamos del presente, ya sea que tome como pilares fundantes reglas y representaciones, ya acuda, como en los modelos minimistas más recientes, al movimiento (sintáctico) y su huella, quedaron ya magníficamente perfiladas y maravillosamente resumidas en un texto de por aquellos años, poco antes de que Ferdinand de Saussure comenzara a impartir las lecciones que dieron origen al *Cours*, texto pronunciado en la misma ciudad de Ginebra:

“[...] ces deux images, le monde extérieur et le mouvement intracérébral, ont été supposées de même nature, et que la seconde image est, par hypothèse, une infime partie du champ de la représentation alors que la première remplit le champ de la représentation tout entier. Que l'ébranlement cérébral contienne virtuellement la représentation du monde extérieur, cela peut sembler intelligible dans une doctrine qui fait du mouvement quelque chose de *sous-jacent* à la représentation que nous en avons, un pouvoir mystérieux dont nous n'apercevons que l'effet produit sur nous. Mais cela apparaît tout de suite comme contradictoire dans la doctrine qui réduit le mouvement lui-même à une représentation,

exime a uno de verse afectado por semejante cuestión. Noam Chomsky, que no ha dedicado a este tema estudios ni publicaciones, consideraba, y aún lo hace (si bien de manera menos abierta) como parte del componente de base de la gramática las denominadas “reglas de rescritura” (*rewrite rules*), donde, aparte de la ambigüedad del término “regla”, que puede ser tanto referido al metalenguaje explicativo como al objeto de estudio, “rescritura” conlleva muchos de los prejuicios que a la grafía alcanzan. No queda claro, por ejemplo, dentro de las escuelas de fonología generativa, si la noción de regla con su notación que supone una descripción estructural de un fenómeno viene exigida por los propios procesos de la gramática, por fidelidad al objeto de estudio, o por requisitos internos de coherencia, economía explicativa u otros similares. Reaparece aquí la problemática de la autonomía que a cada paso, de no mediar crítica, concedemos a la escritura, o que ésta se toma para sí.

Estudio de algunos casos

A continuación partiremos de algunos sistemas de escritura de características muy notables a fin de insinuar cuestiones generales que bien podrán de ser del interés del público de *Eikasía*, por trascender el marco exclusivo de la lingüística. En primer lugar, debemos hacer referencia a la notación hankul, o escritura nacional coreana, de la que el lector encontrará muestra en la Figura 1:

Figura 1:

Consonantes					
	bilabial	apical	sibilante	velar	gutural
continua laxa	ㅁ m	ㄴ n	ㄹ s		ㅇ q (véase p. 181-2)
oclusiva laxa	ㅂ b	ㄷ d	ㅈ j	ㄱ g	
oclusiva tensa aspirada	ㅃ p ^h	ㄸ t ^h	ㅊ c ^h	ㅋ k ^h	ㅎ h
continua tensa			ㅅ s*		
oclusiva tensa no aspirada	ㅍ p*	ㅌ t*	ㅊ c*	ㄲ k*	
líquida		ㄹ l			
Vocales					
	anterior		posterior		
	difusa	redonda	difusa	redonda	
cerrada	i ㅑ		u ㅡ	u ㅜ	
media	e ㅔ	ø ㅚ	y ㅟ	o ㅝ	
abierta	æ ㅐ		a ㅏ		

car c'est dire qu'un petit coin de la représentation est la représentation tout entière". [Bergson, *Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique*, PUF, Paris, 2011, p. 7. La versión original se remonta a 1904]:

Produce, en vista de lo dicho, sonrojo constatar la absoluta ignorancia de la citada tradición que muestran casi todos los colegas de gremio, y, entre ellos, de modo especialmente sangrante, por lo que de ella podrían aprender para su propia empresa, de la llamada gramática cognitiva. Condenados quedan todos ellos a repetir los errores de un camino que desconocen y ya por otros trillado. Sea como fuere, no parece que a filólogos y lingüistas les haya perturbado nunca en demasía el ser encarnaciones vivientes de Sísifo o Tántalo.

Son varios los motivos que convierten a este sistema en instructivo e interesante. Fue creado de la nada, de buenas a primeras, por el sabio y noble coreano Seycong (Sejong según otras transcripciones) en 1444, y promulgado dos años después para instruir a las gentes en el arte del bien pronunciar, debido a su carácter fonemático, frente a la tradicional adopción de la grafía china para escribir el coreano. No se trata del producto de una intuición más o menos feliz, sino de una cuidada reflexión y análisis acerca del lenguaje, de un plan bien meditado desde el punto de vista gramatical. Por esto, y por constituir (a pesar de disputas sobre la inspiración que de otros sistemas pudiera haberle venido al creador y sus colaboradores) un momento originario, como más antiguamente lo pudieron ser el chino, el sumerio o el maya, se le considera una gramatogénesis sofisticada⁵, esto es, una línea de tradición autónoma, de la cual representa el origen, surgida, por contraste con las no sofisticadas (de las que el ejemplo más famoso es el caso del cherokee⁶) a través de un análisis elaborado, más allá de la simple constatación del uso de otros sistemas por parte de gentes cercanas o dentro incluso de la propia comunidad, y de unos conocimientos básicos de fonética. Al igual que el hankul, el cree (o clisteno), la lengua indígena más importante de Canadá, perteneciente a la familia algonquina y hablada en las provincias de Ontario, Manitoba y Saskatchewan, constituye otro caso de génesis gráfica espontánea célebre entre los especialistas. El lector encontrará una reproducción del (mal) denominado silabario cree en la Figura 2:

Figura 2:

Anlautender Konsonant	In- oder auslautender Vokal				Auslautender Konsonant
	a	e	i	o	
-	◁	▽	△	▷	fehlt
p	<	∨	^	>	'
t	⏟	⏟	⏟	⏟	/
k	b	q	p	d	\
tc	└	┐	┐	└	-
l	└	┐	┐	└	s
m	└	┐	┐	└	c
n	└	┐	┐	└	3
r	2	2	5	5	2
s	5	5	2	2	3
y	4	4	1	1	+
w	▷	▽	△	▷	o

⁵ Según los términos formulados en la excepcional monografía de Peter T. Daniels y William Bright *The world's writing systems*, New York, Oxford University Press, 1996.

⁶ O "cheroquí", según las equivalencias propuestas para nuestra lengua por Juan Carlos Moreno Cabrera en *Lenguas del mundo*, Madrid, Editorial Visor, 1990. Se encontrará más adelante en este artículo, bajo el epígrafe "Dos ejemplos de génesis espontánea", una muestra ilustrativa de la escritura de dicha lengua.

𐤁𐤏𐤅𐤃 𐤌𐤏𐤁𐤁, 𐤕𐤏 𐤁𐤏𐤃, 𐤁𐤏𐤃
 𐤁𐤏 𐤁𐤏𐤃 𐤁𐤏𐤃, 𐤃𐤁𐤏𐤃𐤁𐤏𐤃
 𐤃 𐤁𐤏𐤃, 𐤁𐤏𐤃 𐤁𐤏𐤃

De estas situaciones podemos deducir algunos elementos que compartirían las tradiciones gráficas más antiguas en su nacer, si bien, como el lector avisado atinadamente notará, son los casos no sofisticados los más útiles a tal propósito, al acercarse asintóticamente a la falta de ciencia organizadora del sistema que, es de suponer, está a la base de las notaciones más antiguas. Con todo, un requisito se mantiene inabordable para este tipo de análisis, pues la transposición de escenarios adolece de una grave falta metodológica, cual es la imposibilidad de remontarse a las condiciones y punto en que, sin conocerse sociedad cercana literata, se crea la grafía. Algo habremos de añadir después a estos pensamientos, pero por ahora volvamos con el hankul. No sólo constituye una gramatogénesis (con el propósito político de convertir al país del confucianismo al budismo), sino que es, asimismo, muestra de lo que se denomina una “notación icónica”, esto es, un sistema que implica el uso de formas que expresan datos explícitos sobre los constituyentes articulatorios del sonido, de modo que conociendo los componentes en que el símbolo gráfico se analiza, y sus respectivos valores, se puede reconstruir el valor sonoro total de símbolo⁷. Un sistema icónico adquirió, como modelo de transcripción fonética, notable fama durante el siglo XIX: el *visible speech* creado por Alexander Melville Bell, padre del inventor del teléfono, en 1867. Sin embargo, el hankul es fiel a las oposiciones fonológicas de la lengua que representa, lo que lo convierte, precisamente, en un sistema de escritura, separado de las demás notaciones icónicas, que no alcanzan tal rango⁸. Esta doble condición del hankul ha dado lugar a que algunos estudiosos como Geoffrey Sampson⁹ hablen de él como un sistema de rasgos distintivos, en virtud de su estructura aditiva, según la cual, partiendo de los cinco primitivos gráficos para las consonantes y tres para las vocales que se muestran en la Figura 1, por sucesiva suma de trazos que, en muchas ocasiones representan el rasgo distintivo añadido, se deriva el resto de los símbolos. Así, por ejemplo, las vocales, tal y como puede verse, se representan mediante líneas horizontales o verticales a las que se añaden trazos más pequeños con carácter distintivo, de tal manera que, como muestra, las vocales medias presentan un gesto gráfico que hace las veces de un brazo situado a la izquierda o encima del trazo base, según la naturaleza vertical u horizontal de éste. Las consonantes, por su parte, se escriben con la ayuda de signos bidimensionales compactos que, sin embargo, pueden descomponerse. Basta con que el lector se fije, por tomar el caso ópticamente más sencillo, en cómo el añadido sucesivo de los rasgos [–continuo] y [+aspirado] que deriva de la sibilante continua laxa su correlato oclusivo, y, de éste, el oclusivo tenso aspirado se corresponde con la inserción sumatoria de un trazo horizontal superior en el primer caso y, sobre dicho resultado tomado como punto de partida

⁷ Ya se ve que esto se refiere a sistemas de escritura fonémicos, no ideográficos.

⁸ Pues la condición para hablar de “escritura” no es, como bien nos recordaba tiempo atrás el profesor García Calvo, la de suponer un registro de un tramo hablado que produzca, al leerse, un fragmento de habla, sino la de re-presentar elementos abstractos de la lengua, sean de la primera articulación o de la segunda; este criterio separa nítidamente una escritura de algunas estructuras que pudieran parecer afines.

⁹ Cf. G. Sampson, *Writing Systems*, London, Century Hutchinson Limited, 1985 [Hay versión en nuestra lengua: *Sistemas de escritura*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997].

para un nuevo diseño, de un diminuto trazo horizontal superior, casi en forma de punto, en el segundo¹⁰. Comoquiera que se escribe por bloques de sílabas, hay quien se ha visto tentado a ver en el hankul una escritura silábica. Sin embargo, y dejando para otra ocasión el asunto de por qué no puede hablarse, en rigor, de notaciones silábicas, debemos subrayar — nunca se insistirá lo bastante en ello — que una cosa son los principios externos de combinación de signos¹¹ y otra cosa bien distinta las unidades en su interna simbolización. En lo que hace a ésta, el hankul no representa sílabas, ni tampoco rasgos distintivos, sino segmentos, fonemas. La explicación merece que nos detengamos un instante, por las implicaciones más generales que de la misma se derivan. En ello reside la original propuesta del presente artículo, a fin de reconciliar lo que de los diferentes análisis se tiene por certero y apropiado.

Discusión y propuesta

Para que el hankul fuese de veras una escritura de rasgos distintivos haría falta considerar a éstos unidades de la lengua, que, en consecuencia, recibirían el correspondiente tratamiento abstracto. Aunque fenómenos como los *lapsus linguae*, o, mucho más importante, procesos fonológicos en muy diversas lenguas, apoyan la consideración, mayoritaria, casi unánime, en la lingüística actual, de los rasgos como entidades de la lengua, no hay que olvidar que no se trata de “unidades”, esto es, de elementos en los que se pueda disponer el habla en forma de secuencia ordenada¹². Por el contrario, es el fonema, como ya sabían los gramáticos praguenses, quien constituye la unidad mínima descomponible en elementos simultáneos más pequeños, pero nunca en entidades sucesivas. Las propias percepción e inteligibilidad lingüísticas se producen al nivel de los fonemas y su combinación, conque, de optar por una escritura representadora de la segunda articulación, frente a una que se apoye en la primera (caso de las ideográficas), habrá de partir precisamente de los fonemas, escritos mediante grafemas. Los términos “sucesividad” y “simultaneidad” no tienen para los rasgos distintivos sentido alguno, si no es por remisión a los elementos superiores en que se integran, tal y como en la fonología autosegmental se logran dibujar los rasgos flotando en una ristra independiente (ocasionalmente en más de una) sólo porque se establecen líneas de asociación muy precisas respecto a la única ristra fonológicamente autónoma, la ristra segmental o fonemática, también llamada melódica. Las prohibiciones sobre la secuencia de autosegmentos¹³ descansan, en verdad, en las convenciones de asociación con los segmentos, que permiten, por ejemplo, para explicar la coloración de un rasgo a lo largo de una palabra, una múltiple asociación autosegmento-fonemas, lo cual muestra al mismo tiempo la dependencia y la indiferencia que en relación a los criterios válidos para los segmentos rige para los rasgos

¹⁰ Como puede verse, términos como “superior” tienen un valor meramente relativo considerados desde el resultado final del grafo, pero absoluto y unívoco en cada fase de la derivación formadora del signo de escritura.

¹¹ Ahí sí puede encontrarse silabación, como pueden establecerse parámetros útiles para una clasificación que nada nos dijera acerca del tipo y características de la escritura; ya se comprende que criterios como “escrita de izquierda a derecha” o “de derecha a izquierda”, o “de arriba a abajo” o “boustrophedon” pertenecen a las convenciones de agrupación visible de las formas gráficas, sin que cosas como “izquierda” o “derecha” tengan siquiera sentido cuando de unidades abstractas se trata.

¹² Por desgracia, cualquier distinguo más o menos sutil, de índole kantiana, como el que se efectúa entre “unidades” e “ipsidades”, o de cualquier otra, parece sonarle a chino a los lingüistas y filólogos de título más reciente.

¹³ Como el Principio del Contorno Obligatorio (OCP en inglés), que rechaza la presencia de dos rasgos idénticos contiguos en la ristra autosegmental.

distintivos. Por otro lado, no podemos obviar el particular principio constructivo del hankul, su estructura de trazos gráficos sobreañadidos a unos signos iniciales para derivar nuevas formas (no hay pruebas, en todo caso, de que este procedimiento obedezca a la fidelidad a las marcas de correlación fonológica de la lengua), de modo que parece tener de veras algo que ver, en su diseño, en su *Bau*, con los rasgos distintivos. A nuestro entender, asistimos aquí a un caso insólito de asimetría entre los dos extremos del circuito de la comunicación; insólito no por no producirse en otras situaciones dicho desequilibrio, sino por quedar registrado en los signos mismos¹⁴. La estructura final de éstos es indiferente, para su operatividad, a su origen, pero en modo alguno (frente a lo que sucede en otros muchos casos) queda anulada la génesis. Si bien la lectura se da a un nivel fonemático, esto es, implicando una detención en el análisis de las formas gráficas, es igualmente parte del conocimiento de la escritura hankul el ser partícipe del mecanismo productor de sus grafemas, el ceñirse al orden de su génesis. Se trataría de un sistema de rasgos en su constitución interna, intrasemiótica, pero fonemático en su función intersemiótica, de presentación de las unidades de otro sistema, en este caso del lingüístico. Entendemos que esto habría de tener grandes consecuencias para el mejor entendimiento de las relaciones generales entre los procesos analíticos y los sintéticos. Tal vez, dentro de la disciplina lingüística, convendría dar un sentido nuevo y preciso, para asimilar fenómenos como el aquí expuesto del hankul, a la distinción que Georg von der Gabelentz estableciera entre “gramática analítica” y “gramática sintética”¹⁵.

Dos ejemplos de génesis espontánea

Mencionaremos a continuación, de manera breve, dos casos muy interesantes de gramatogénesis espontánea, en condiciones bien diversas, para concluir nuestra ejemplificación. Se trata del rongorong y el cheroquí. Esta última, lengua iroquesa del Norte de Oklahoma, posee un silabario — en el sentido de inventario gráfico de las sílabas posibles en la lengua, esto es, a un signo le corresponde un tramo de habla permitido en la lengua, que podemos identificar con una sílaba rítmica; lo cual es muy distinto de considerar la sílaba como la unidad en que la escritura se basa — inventado por el indio Sequoyah en 1821, que desde 1824 ha venido siendo el soporte de la literatura cheroquí. La particularidad es que el propio Sequoyah era, como toda la población en esta lengua, analfabeto, hasta que, ante la evidencia de que los colonos usaban signos para representar el inglés en papel, inventó la referida notación, que el lector puede contemplar en la Figura 3:

¹⁴ En efecto, la ruptura de la simetría conoce, en el discurrir de la teoría del lenguaje y la lingüística general, dos momentos señalados: por un lado, el recurso explicativo, en fonología diacrónica, a la asimetría constitutiva del aparato fonador (tal y como se formula en el paradigma funcional de André Martinet, y, más en concreto, en su magna obra *Économie des changements phonétiques: traité de phonologie diachronique*, Berne, A. Francke 1955, que tuvo como prólogo cronológico una célebre aplicación de la mano de A.G. Haudricourt y A.G. Juilland en el *Essai pour une histoire structurale du phonetisme français*, Paris, Klincksieck, 1949, p.11-12 y 110-111); por el otro, los pensamientos referentes a la teoría del signo que debemos a Serguei Karcevskij en su trabajo “Du dualisme asymétrique du signe linguistique”, *Travaux du cercle linguistique de Prague*, 1, 1929, 9. 88-93, en que aquélla expresa la desigualdad entre la naturaleza del significante y del significado, de manera que, antes que la solidaridad saussuriana depositada como patrimonio en el sistema de la lengua, se tendría un estado de equilibrio inestable, según palabras del propio lingüista ruso. [El texto de Karcevskij ha sido reeditado recientemente como parte del volumen *Inédits et Introuvables*, editado por Irina y Giles Fougeron, Leuven, Peeters, 2000].

¹⁵ Cf. Georg von der Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft, Ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse*, Leipzig, T.O. Weigel Nachfolger, 1891, p. 84.

Figura 3:

	<i>a</i>		<i>e</i>		<i>i</i>		<i>o</i>		<i>u</i>		<i>v</i> = [ɤ]
1.	D	a	R	e	T	i	ō	o	Ů	u	i v
2.	S	ga Ō ka	P	ge	Y	gi	A	go	J	gu	E gv
3.	†	ha	Ṗ	he	Ḑ	hi	Ḑ	ho	F	hu	Ḑ hv
4.	W	la	Ḑ	le	P	li	G	lo	M	lu	Ḑ lv
5.	✱	ma	Q	me	H	mi	Ḑ	mo	Y	mu	
6.	Θ	na t hna G nah	Λ	ne	h	ni	Z	no	Ḑ	nu	Ů nv
7.	Ṗ	qua	Ω	que	P	qui	V	quo	Ω	quu	E quv
8.	Ḑ ^a	s U sa	Ḑ	se	B	si	†	so	Ḑ	su	R sv
9.	L	da W ta	S	de T te	J	di J ti	V	do	S	du	Ḑ dv
10.	Ḑ	dla E tla	L	tle	C	tli	†	tlo	Ḑ	tlu	P tlv
11.	G	tsa	V	tse	Ir	tsi	K	tso	J	tsu	C tsv
12.	G	wa	Ḑ	we	Ḑ	wi	Ḑ	wo	Ḑ	wu	C wv
13.	Ḑ	ya	B	ye	Ḑ	yi	f	yo	G	yu	B yv

a. Ḑ^a s is listed in the *a* column; in some syllabary charts, Ḑ^a s appears to the right of U sa.

<i>Worcester</i>	<i>Phonemic</i>	<i>Feeling</i>
g	k; kh	g; k
k	kh	k
h	h	h
l	l; hl = [ɬ]	l; hl
m	m	m
n	n; hn	n; hn, nh
qu	kw = [k*]; kwh	gw; kw
s	s	s
d	t; th	d; t
t	th	t
dl	tl = [tʰ]	dl
tl	tl; tlh, hl	dl; tl, hl
ts	c = [ts, tʃ]; ch	j; ch
w	w; hw	w; hw, wh
y	y = [j]; hy	y; hy, yh

a. Sequoyah's characters in general represent a wider range of consonants than Worcester's transliteration suggests. Column 1 lists the consonants used by Worcester to represent syllable onsets. Column 2 lists in a phonemic notation the sounds that may correspond to characters transliterated with those consonants. The third column lists the symbols used in Feeling's practical orthography to represent those sounds.

Se trata, pues, de una gramatogénesis motivada por el mundo circundante, por contacto (contacto en un plano tecnológico, no al nivel interno de las formas lingüísticas) pero impulsada internamente y de manera espontánea, sin conocimiento fonético alguno, frente a lo que sucede, por ejemplo, en cree o clisteno, donde la chispa provino de James Evans, misionero que desarrolló un sistema basado en la taquigrafía, y con ayuda de cierto conocimiento fonético, que han adoptado otras lenguas amerindias como suyo. Siendo hablante monolingüe de cheroquí, el inglés sólo supuso para Sequoyah la encarnación de una posibilidad, pero en modo alguno pudo ser un

modelo concreto de imitación. Ejemplos como éste bien pueden arrojar luz en la comprensión de fenómenos del conocimiento como este mismo de la invención, y el lugar que el concepto de independencia, entre otros, tiene al respecto. Mucho más fascinante aún es el caso del rongorongo, con el que finalizaremos el presente escrito, esperando que la presentación de su particularidad, junto con la ilustración de un texto de esta escritura todavía no descifrada (véase las figuras 4-6) haya contribuido, unida a los ejemplos previos, a plantear problemas muy serios de la teoría de signos, de gramática y del entendimiento en general.

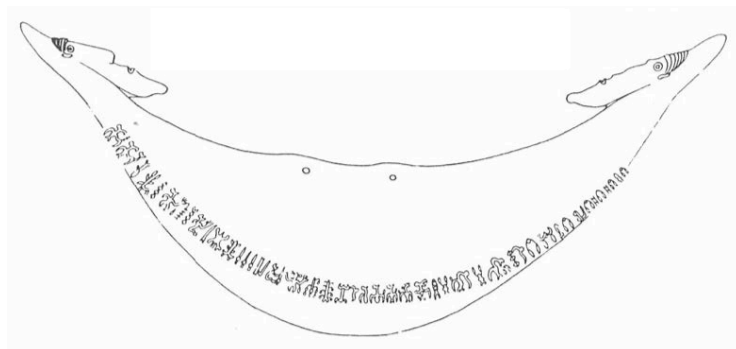
Figura 4:



Figura5:



Figura 6:



El rongorongo (literalmente “recitación”), como bien sabrá el lector, es la escritura de la lengua polinésica rapanui, hallada en la Isla de Pascua, y aún indescifrada¹⁶. Se trata de la única notación indígena oceánica, lo cual es más notable si cabe debido al extremo aislamiento geográfico y consecuente falta de contacto histórico que esta isla ha padecido. Tenemos, pues, otra gramatogénesis ante nosotros, pero en esta ocasión parece reproducir todas las condiciones de falta de noticia de otros desarrollos que parecen parte del escenario originario. Podemos decir que la escritura se vuelve a crear, por cuarta vez al menos, pasados bastantes siglos, ahora en la Isla de Pascua. Debe señalarse que hay controversia en cuanto a si se trata de un verdadero origen de la nada, previo a los misioneros, o no, pero la primera opción parece, en el actual estado de la cuestión, la más probable. Como se ve, no podemos pensar que la escritura sea un artificio impuesto por Occidente, cuyo triunfo no sería sino una feliz coincidencia, sino que parece estar ya en el horizonte de cualquier lengua, por el hecho de compartir con ella, aunque en otro nivel, las condiciones de abstracción que hemos advertido previamente. La cuestión de la poligénesis plantea, empero, otro enigma mayor, una vez quedan derribados tanto el mito “adánico” (una historia prefigurada en una dirección única desde una sola línea de desarrollo) como el de “ideología occidental a partir de la cual fantaseamos acerca de unidades inexistentes como los fonemas”¹⁷, a saber, ¿cómo es posible que, en un lapso tan corto de tiempo hayan surgido independientemente las escrituras en el mundo? Este problema alcanza de lleno, por ejemplo, a las concepciones temporales de la filosofía de la historia. Aquí, como en tantos otros escenarios, entran en batalla las huestes de idealistas y materialistas, tan errados unos como otros¹⁸, en su miopía reductora, tratando de, como popularmente se dice, arrimar el ascua a su sardina. Entre las primeras cabe incluir, por ceñirnos ahora sólo a autores de formación alejada a la estricta filología o lingüística, que, sin embargo, han sentido la obligación de enfrentarse al problema de escritura en su suma generalidad, a Karl Jaspers y su idea de “tiempo-eje”¹⁹; entre las

¹⁶ Para conocer en detalle la escritura de la Isla de Pascua, así como la historia de los sucesivos intentos de desciframiento (con las consiguientes conquistas metodológicas a ellos ligados) resulta imprescindible leer atentamente la magnífica monografía de Steven Roger Fischer, *Rongorongo: the Eastern Island Script. History, Traditions, Texts*. Oxford, Clarendon Press, Oxford Studies in Anthropological Linguistics, 1997.

¹⁷ Tesis insostenible de Derrida.

¹⁸ Siendo, como es, que sólo un materialismo simbólico podrá dar cuenta de veras de lo que en tal trance sucede.

¹⁹ Idea que constituye el nervio central de su obra *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper Verlag, 1949 [Hay edición en castellano: *Origen y sentido de la Historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1951].

segundas, deberíamos recordar a V. Gordon Childe²⁰ y las condiciones logísticas que establecía como condición previa para el nacimiento de la escritura, notoriamente, la presencia de un excedente de grano que ultrapasase un cierto umbral crítico cuantitativo, de manera que cupiera liberar a un grupo de población llamado a constituir la casta sacerdotal a la que se encomendaría el desarrollo de la tecnología gráfica. Nuestro lector sabrá, mejor que nadie, si tales especulaciones le ayudan a entender la dinámica de este proceso o más bien le estorban para entender cómo la escritura llega a constituirse y a convertirse en lo que es hasta el día de hoy. Algo debe de haber, con todo, de prepósteros en pretender entender, desde nuestra idea de mundo, el surgimiento de aquello que, haciéndonos visible el mundo y visibles para el mundo de una manera muy determinada (en piedra, o en papiro, por ejemplo) constituye la condición básica para el desarrollo cartográfico y de ideación temporal con el cual nuestra perplejidad no llegaría siquiera a formularse de la forma en que lo hace. El misterio que hemos presentado no difiere en lo esencial del que lleva, como bien aludía Karl Bühler en su magnífica Teoría del lenguaje, desde el hablar yo aquí en este instante a la conversión en punto de un mapa válido e independiente de la perspectiva de enunciación, creadora de algo nuevo cada vez. Salto análogo a aquel del mito al *logos* que dieron algunos pocos hombres en la Jonia alrededor del siglo VI antes de nuestra era, entre quienes se contaba Anaximandro, creador, según se cuenta, del primer mapa del mundo conocido de quien nos ha llegado noticia²¹.

²⁰ V. Gordon Childe, *Man makes himself*, London, Pitman Publishing, 1936 [Traducido en español como *Los orígenes de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954].

²¹ Para la relación entre escritura y otras técnicas, como la misma de la cartografía, en los antiguos griegos, consúltese Richard Harder, “Die Meisterung der Schrift durch die Griechen”. *Kleine Schriften*, [herausgegeben von Walter Marg], München, C.H. Beck, 1960, p. 81-97.

LEYENDAS EXPLICATIVAS DE LAS FIGURAS DEL TEXTO

Figura 1. Cuadro con las correspondencias entre grafo y fonema en el sistema del hankul coreano, tal y como se presenta en Geoffrey Sampson, *Sistemas de escritura*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997, p. 179.

Figura 2. Tabla con los signos del silabario cree (o clisteno), seguida de un ejemplo de texto en dicha lengua, extraídos ambos de Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*, Frankfurt, New York, Campus Verlag, 1991, p. 261-262.

Figura 3. Tabla con los caracteres del silabario cheroquí, seguida de sus equivalencias ortográficas y de una breve glosa explicativa, según se presentan en Peter T. Daniels y William Bright, *The world's writing Systems*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 588.

Figura 4. Ejemplo de las denominadas Tabletas de Londres, depositadas en el Museo de la Humanidad (*Museum of Mankind*), en concreto, las catalogadas como RR 19r y RR 19v, respectivamente, tal y como se reproducen en Steven Roger Fischer, *Rongorongo: the Eastern Island Script. History, Traditions, Texts*. Oxford, Clarendon Press, Oxford Studies in Anthropological Linguistics, 1997, p. 485.

Figura 5. Extracto de texto rapanuí en escritura rongorongo, cuyo original en madera, que contiene un total de 1547 signos en apenas 90 cms de largo y 10 de ancho, se encuentra en el museo de Braine-le-Comte, en Bélgica, según se reproduce en Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*, Frankfurt, New York, Campus Verlag, 1991, p. 189.

Figura 6. Collar con inscripciones rongorongo. Extraído de Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*, Frankfurt, New York, Campus Verlag, 1991, p. 189.

El juego de la seducción

Erica Gabrileia Perliani

Licenciada en Filosofía.

Universidad de Buenos Aires.

ABSTRACT

Since result acquaintance the program emancipator of the Illustration was follower from a strong conception of to think. The postmodern era, on the contrary, appears as a moment that experiences end, depletion, break of all those ideas that vertebraban the modernity.

Baudrillard's theories place in this moment of break with regard to the modern thought.

In the present article I analyze the notion of seduction. Baudrillard's reflections concerning her, they arise from a careful study of the power as disciplinary control in Foucault. Baudrillard According in the current society marked by the presence of the vertiginous images (television and computational) there is no power, but simulation and dispersion of power (fractality). In the absence of power, appears the figure of the seduction, not as against power, but as something that plays with power, seduces him. Thus the seduction, notion linked to the images of the media, is presented as a game, challenge and reversal.

KEYWORDS

Seduction, game, fractal, images, power

RESUMEN

Como resulta conocido el programa emancipatorio de la Ilustración partía de un concepto fuerte de pensar. La era postmoderna, al contrario, aparece como un momento que experimenta el final, el agotamiento, la rotura de todas aquellas ideas que vertebraban la modernidad. Las teorías de Baudrillard se sitúan en este momento de rotura con respeto al pensamiento moderno.

En el artículo presente analizo la noción de seducción. Las reflexiones de Baudrillard en torno a ella, surgen de un estudio cuidadoso del poder como el control disciplinario en Foucault. Según Baudrillard, en la sociedad actual signada por la presencia de las imágenes (televisivas y computacionales), no hay poder, sino simulacro y dispersión de poder (fractalidad)

PALABRAS CLAVES

Seducción, juego, fractal, imágenes, poder

El juego de la seducción

Erica Gabrilea Perliani

Licenciada en Filosofía.

Universidad de Buenos Aires.

El tema de la presente investigación surge de la inquietud de la autora por realizar un acercamiento filosófico a la nociones de seducción y poder en el pensamiento de Jean Baudrillard. Se tratará de abordar la temática en cuestión a partir de una hermenéutica de sus trabajos, como metodología de investigación, con el propósito de sacar a la luz puntos clave de su posición filosófica.

En las lecturas previas a esta investigación hallé algunos interesantes enfoques sobre este autor, provenientes de diferentes disciplinas del conocimiento, no sólo de la filosofía sino también de las ciencias sociales, entre otras. La mayoría de estos autores están de acuerdo en señalar que Baudrillard se sitúa en un contexto posmoderno signado por desencanto de la racionalidad fundante de la modernidad. Como resulta conocido, el programa emancipatorio de la Ilustración partía de una concepción fuerte de la ética y de la ciencia. Las nociones centrales de ser, historia, verdad, sujeto, ética, etc., tenían como referente un pensamiento fundante o metafísico, que teorizaba una concepción única y rígida de todas esas dimensiones, negador de las diferencias u otredades. El progreso de la modernidad era entendido como acumulación de verdad y poder. Los valores considerados auténticos se adecuaban a los paradigmas de la subjetividad europea, de modo que la historia era vista como un curso lineal hecha únicamente por la racionalidad europea orientada a la realización plena de aquellos ideales. La posmodernidad, por el contrario, se presenta como un momento que experimenta fin, agotamiento, quiebre, disolución o debilitamiento de todas aquellas ideas fuertes o metafísicas que vertebraban la modernidad. La posmodernidad implica una toma de conciencia desesperada de la situación presente que pone en evidencia el fracaso del proyecto moderno y su discurso acerca del poder, como un proyecto de progresiva liberación del hombre a través de los ejes de la historia y la razón. El fin de la modernidad arrastra también el fin de la metafísica, en tanto que ésta representaba aquel pensamiento fuerte y sustentador de la modernidad. El destino final de la metafísica se desenvuelve en las condiciones actuales o posmodernas de pluralidad, ausencia de transparencia, desorden y confusión de imágenes, que tornan imposible la idea misma de un pensamiento prepotente productor de estructuras o categorías monolíticas y rígidas, como lo ha sido la metafísica moderna. Por muchos intelectuales Baudrillard es considerado como “el profeta indiscutible de estos tiempos”¹ pues ha iluminado con sus pronósticos lo que ocurriría en el umbral del milenio con el avance de la tecnología desde una mirada completamente original, osada y sugestiva. Es llamado posmoderno; no obstante, su pensamiento se resiste a ser encasillado dentro de alguna corriente, pues el pensador francés siempre ha huido de cualquier identificación. Baudrillard siempre se ha mostrado evasivo frente al término posmoderno, un término que, según el pensador, describe más el fenómeno que él examina antes que su propia

¹M. Cuccorese, *Jean Baudrillard y la seducción* 2007 p. 7

posición filosófico-sociológica². En mi opinión, cuando Baudrillard habla de lo posmoderno se refiere a los sistemas tecnológicos que investiga y no a su propia posición. Lo posmoderno remite según él a una categoría meramente clasificadora y descriptiva del fenómeno, pero la realidad no se deja clasificar, se mantiene más bien en una situación enigmática, y por ello el pensamiento tiene que preservar el enigma de las cosas: “Lo posmoderno da una especie de ficción clasificadora y descriptiva. Hay que percatarnos de que nos enfrentamos a una situación enigmática, y hay que, al menos tratar de preservar su enigma, no de encontrar la falsa solución final, decir: eso es lo posmoderno”³. Según Cuccorese el pensamiento de Baudrillard tendría que ser analizado a partir de ciertos ejes en relación con las polémicas que surgen desde la aparición de un nuevo entorno socio-cultural denominado posmodernismo, o como Baudrillard prefiere, hiperrealismo, y también en torno a problemáticas teóricas dentro del ambiente intelectual francés, tales como las que plantean el estructuralismo⁴.

El pensamiento de Baudrillard admite una división en tres grandes etapas, pero éstas no son lo decisivo ya que los problemas que formula en las obras de las últimas décadas aparecen tempranamente en forma germinal. La primera etapa se inicia con *El sistema de los objetos* (1968), *Crítica de la economía política del signo* (1972) y finaliza con *El espejo de la producción* (1973) donde critica el concepto de producción económica o material del marxismo. Principalmente en este último trabajo Baudrillard sintetiza sus críticas a Marx. Según el francés, a pesar de su interesada ayuda a la revolución social del capitalismo, Marx continúa prisionero de la ilusión racionalista. En esta ilusión Marx cree encontrar las raíces de la alienación humana, sin cuestionar los principios de la lógica de las codificaciones, que rigen en las sociedades capitalistas. Durante esta primera etapa Baudrillard formula su propósito de analizar críticamente dos aspectos: el de los objetos y el del consumo, en el que reconoce el esquema moral que modela la sociedad. A partir del análisis de la sociedad de consumo, Baudrillard construye las bases de su pensamiento crítico. El hilo conductor es la forma valor-signo, como forma universal que adquieren los objetos en la sociedad de consumo. El objeto en tanto valor-signo responde a la lógica de equivalencias a través de un código que abstrae, clasifica y jerarquiza. Por ende, el objeto como signo puede ser intercambiado por otros objetos-signos que tengan el mismo valor. Como la mercancía funciona como signo, se presenta como lugar de transcripción de todos los posibles objetos. El consumo es un sistema cuyo código jerarquiza y ordena los elementos (objetos), que a su vez encuentran su significación en relaciones mutuas (oposición, equivalencia); es decir, los objetos son objetos-signos o mercancías-signos que posibilitan descifrar las relaciones sociales, los valores diferenciados dentro de una sociedad y que como tales signos refieren a una totalidad que les fija su lugar y valor determinados. En su lectura del marxismo Baudrillard señala que en la economía política del signo rige la lógica de intercambio basada en la equivalencia. La funcionalidad de los bienes y de las necesidades individuales se ajusta a mecanismos estructurales. Esto significa que la lógica de intercambio es primordial, es decir, no existe el consumo porque hubiera una necesidad objetiva de consumir, sino porque hay una producción social, dentro de un sistema de intercambio de un material de diferencias, de un código de significaciones (valor de uso, valor de cambio, productor-fuerza de trabajo, etc.) y de valores estatuarios, que estructuran las necesidades de los individuos y las funciones de los

²C. Horrocks, *Baudrillard y el milenio. Encuentros contemporáneos*, 1999, trad. P. Maurette. Barcelona, Gedisa, 2004

³J. Baudrillard *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 1992 p.5

⁴Cfr. M. Cuccorese, *op.cit.*, p.15.

bienes.⁵ Ahora bien esta lógica de las codificaciones, en la esfera productiva de la modernidad, se ha desarrollado como exclusión de otra lógica: la del intercambio simbólico.

Un segundo momento se abre con *El intercambio simbólico y la muerte* (1976). Aquí termina por diseñar el concepto de intercambio simbólico a partir de los textos de Marcel Mauss (1872-1950) y Georges Bataille. En la teoría de Baudrillard lo simbólico aparece como aquello que desarticula la lógica de los signos, es decir, la función de lo simbólico es establecer un orden que modifica o revierte el orden de todos los signos y su diferenciación capaz de equivalencia.

Con lo simbólico Baudrillard no sólo cuestiona el signo en la economía política de Marx (valor de uso, valor de cambio), sino también el signo lingüístico (significado-significante). En Baudrillard lo simbólico se define por la ambivalencia, cuestiona la falsa transparencia del signo, su aspecto racional. Mientras que la lógica de los signos se desarrolla en el universo de lo finito o de lo real, la lógica de lo simbólico ingresa en una notable colisión con este universo: “Lo simbólico no es ni un concepto, ni una instancia, o una categoría, ni tampoco una estructura, sino un acto de intercambio y una relación social que pone fin a lo real, que disuelve lo real y al mismo tiempo disuelve la oposición entre lo real y lo imaginario”⁶ Baudrillard habla de lo simbólico como aquello que se sitúa más allá de los signos y no entra en el contexto de los signos porque precisamente excluye la diferenciación, es decir, la lógica de las codificaciones de las cosas, en la que había quedado prisionero Marx; por esta razón, hay que olvidarlo. Lo simbólico reemplaza toda lógica o sistema diferencial de signos cargados de sentido, dice Baudrillard: “Todo ha partido de los objetos, pero ya no existe el sistema de los objetos”⁷.

Cuccorese señala que Bataille y Marcel Mauss son los compañeros de ruta del filósofo. A partir de estos autores desarrollará sus propuestas y enfoques a lo largo de sus obras. De Mauss Baudrillard recoge la noción de intercambio simbólico. En el *Ensayo sobre el don*, Mauss señala que el intercambio simbólico se basa en un sistema de prestaciones sociales, que se dan entre diferentes estratos: clanes de una misma comunidad, diferentes tribus y entre personas. El intercambio simbólico resulta un fenómeno complejo, pues no supone un intercambio de mercancías según las leyes de la razón mercantil moderna, sino que está regulado a partir de una serie de obligaciones contractuales: obligación de dar, recibir y devolver (don-contradon). Estas prestaciones totales incluyen la circulación de mujeres, niños, ritos, danzas, fiestas y preparativos para la guerra. Mauss dedicará parte de sus estudios al término *potlach*, que se aplica en el contexto de este tipo de intercambio simbólico. El término *potlach* proviene de la tribu *chinook* (Noroeste de América del Norte) y en rasgos generales se traduce por “alimentar” o bien “consumir”. El mecanismo del *potlach* se basa en el que el dador ofrece un don que es un desafío que se expresa no por acumulación sino a través de la destrucción de riquezas. El ritual se presenta como un juego porque se procura superar al rival. El carácter peculiar de este juego radica en que el estatus social (la jerarquía entre clanes y tribus) depende del derroche de lo acumulado y no de la acumulación de bienes⁸.

Más cerca de Bataille que de Mauss, Baudrillard recogerá dos aspectos para reconstruir la noción de intercambio

⁵ U Santamaría, “Las teorías de Jean Baudrillard” *Revista de Occidente*, N° 6. 1981, pp. 102-121.

⁶ Cfr. J Baudrillard, *op.cit.*, p34

⁷ J. Baudrillard, *El otro por sí mismo* (1988). Trad. J.Jordá, Barcelona, Anagrama 1987.p.9

⁸ Cfr. M.Cuccorese, *op.cit.*, p. 43 y ss.

simbólico: desafío y reversibilidad. De Bataille tomará la noción de la parte maldita para construir su noción de seducción. Ésta se presentará como la figura maldita, que desafía y revierte el poder y todas las dimensiones de lo real. Mal, desafío y reversibilidad serán algunos de los rasgos de la seducción. Precisamente la seducción se presenta como desafío, que revierte las categorías propias de la modernidad, de la economía de Marx, de la producción del poder disciplinario de Foucault, etc. Todo ese movimiento cíclico de desafío, de reversión y de desarticulación es el reverso del movimiento lineal, progresivo y acumulativo del intercambio de mercancías y signos en el capitalismo y de la iniciativa de todos los sentidos impuestos en la modernidad: “(...) algo se inscribe en una reversión potencial que se opone a la antigua dialéctica de las cosas”⁹ (OPM: 72).

En *La parte maldita* Bataille se ocupa del derroche o gasto de energía. El derroche al igual que la acumulación es una relación social. El lujo (derroche productivo), el juego, el ocio y la fiesta implican el derroche del tiempo productivo; la guerra, el derroche de objetos y cuerpos productivos; a su vez, la poesía implica el derroche de la palabra por fuera de la comunicación, etc. Dice Baudrillard: “El mal como la parte maldita se regenera con su propio gasto”¹⁰ (TM: 150) En *El Otro por sí mismo* el pensador reconoce su deuda con Mauss y con Bataille. Señala que estos teóricos se ubican dentro de un contexto antropologista y antieconomista desde donde se critican los postulados del marxismo sobre la mercancía y el capital. Las categorías de la economía política, tales como valor de cambio, valor de uso, utilidad y equivalencia (código-valor-signo) ligadas a la problemática de la alienación histórica en el contexto del marxismo son transgredidas, dice el francés, por la noción de gasto de Bataille y la del intercambio-don, consumación y sacrificio de Mauss. El gasto o el derroche y el intercambio-don, figuras del universo simbólico, tienen por función revertir, invertir o alterar los códigos y oposiciones distintivas, excluyentes, que sostienen los sistemas dominantes en la economía política, en el contexto del marxismo: “A un lado la economía política, la producción, el código (...). Al otro: el *potlatch*, el gasto, el sacrificio, la muerte, lo femenino, la seducción y en último término, lo fatal”¹¹ (OPM: 67). Luego del orden simbólico como reversibilidad, llega la iniciativa de la seducción como juego, desvío y reversión. La disolución de lo simbólico es una de las características definitorias de las sociedades actuales, signadas por las imágenes. Con la seducción se pierde la nostalgia de cualquier orden simbólico venido del fondo de las sociedades primitivas. Lo simbólico desaparece incluso de los suburbios de la muerte; ni en la enfermedad ni en la vejez se tiene oportunidad de intercambio social¹² (Barbosa 2006, p.87)

. Resulta interesante destacar que en *El intercambio simbólico y la muerte*, Baudrillard distingue dos formas de muerte: la biológica y la simbólica. Mientras que la primera corresponde a un territorio colonizado por la ciencia, la segunda, en cambio, no se ajusta a los principios de las leyes de la ciencia. La muerte biológica es individual, puntual y determinada, es decir, es un hecho objetivo localizado en un punto preciso de un cierto espacio-tiempo (el espacio cuantitativo y el tiempo acumulativo operacional de la ciencia). La muerte simbólica es comunitaria,

⁹ J Baudrillard, *El otro por sí mismo...*, trad cit., p. 72.

¹⁰ J Baudrillard, *La transparencia del mal* (1990) Trad. J.Jordá, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 150.

¹¹ J. Baudrillard, *El otro por sí mismo...*, trad. cit., p. 67.

¹² S. Barbosa, “Jean Baudrillard (1929) La dislocación del sentido”, en: *Lectura sobre pensadores sociales*, Buenos Aires, ediciones Del Signo, 2006, pp. 85-101.

impuntual e indeterminada, forma parte del ritual de circulación de dones. En las comunidades primitivas, vida y muerte, vivos y muertos, se unen en y por la sociedad a través de la iniciación, en ella la muerte está en el medio, circula. La muerte simbólica es antiprodutiva, es decir, no se reduce a signos, no es codificable, no posee equivalente. Es puro gasto o derroche de utilidad, no tiene un valor de uso. En cambio, la muerte biológica o natural entra en el marco de la producción, se acomoda al sistema de representaciones del capitalismo industrial, en el que predomina la máquina. Baudrillard ataca la manera de pensar la muerte biológica como ligada con la noción de producción de la economía capitalista. En la producción, cada código de la lógica binaria de oposición, tiene un valor positivo-negativo. A la vida como signo se le da un valor positivo; en cambio la muerte es un signo que tiene un valor negativo en las sociedades de la utilidad. En ellas la muerte no se intercambia con la vida, sino que se la excluye del contexto social. En la producción, la vida es entendida como valor absoluto, ya que es plusvalía, capital, acumulación (de la vida como valor). El cuerpo aparece como máquina productiva; en efecto, la vida está cuantificada por la duración del cuerpo considerado como utilidad o valor de uso. En cambio, la muerte es fin, déficit y caducidad, no posee ningún tipo de utilidad; no produce, no acumula valor. Cuando el cuerpo falla, es decir, cuando el contrato de vida establecido por la medicina se vence, la muerte ya no tiene ningún sentido, como ocurre también con los aparatos cuando se descomponen, dice Baudrillard: “(...) una máquina anda o no anda. De la misma manera una máquina biológica está muerta o está viva. Otra cosa es decir que la muerte se intercambia con la vida, se articula con la vida; es su apogeo”¹³

En la actualidad, según Baudrillard, se ha perdido la muerte social, la muerte del ritual, la fiesta y la participación como intercambio simbólico de dones: “(...) nosotros ya no tenemos la experiencia de la muerte de los demás. La experiencia espectacular y televisada no tiene nada que ver con ella”¹⁴. Ya en esta etapa aun temprana de su obra, comienza a presentar algunos conceptos vinculados con las sociedades de la comunicación, que luego desarrolla con mayor profundidad. Destaca que con los medios de información en imágenes la muerte no es biológica, psicológica, metafísica, ni siquiera es mortal, sino virtual y además pornográfica u obscena, cumpliendo con este último rasgo el rol del sexo del pasado: la muerte es censurada, sin embargo, está en todos lados: “Nuestras verdaderas necrópolis no son los cementerios, los hospitales, las guerras, las hecatombes. La muerte no está en absoluto donde se cree (...). Sus necrópolis son los sótanos o los *halls* de las computadoras”¹⁵. La muerte simbólica no se presenta como fin, ni como instancia, sino que se establece como compañía de la vida. La muerte no aparece como exclusión, sino precisamente como presencia, circula con sus dones en el ritual o juego entre los primitivos. Por el contrario, en la actualidad expurgamos la muerte de la vida; en la muerte occidental existe otro tipo de intercambio que no es simbólico. Pagamos con nuestra angustia de muerte la ruptura de los intercambios simbólicos con los muertos: “(...) nosotros traficamos con nuestros muertos con la moneda de la melancolía, los primitivos viven con los suyos bajo los auspicios del ritual y la fiesta”¹⁶

Esta segunda etapa del pensamiento de Baudrillard se completa con otras obras como *Olvidar a Foucault* (1977) y

¹³ J. Baudrillard *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 1992 p. 185

¹⁴ Cfr. J Baudrillard, *op.cit.*,p.180

¹⁵ Cfr. J Baudrillard, *op.cit.*,p.219

¹⁶ Cfr. J Baudrillard, *op.cit.*,p.222

Cultura y Simulacro (1978). En estos trabajos, especialmente en *Olvidar a Foucault*, Baudrillard ataca la producción del poder del genealogista francés a partir del análisis de las modernas técnicas panópticas de control, que Foucault desarrolla en *Vigilar y Castigar*. Cuestiona la presencia de la figura del poder como producción de sentidos (signos) de lo real, es decir, como control de la significación de categorías opuestas, pues en la sociedad tecnológica actual dominada por las imágenes, aquella teoría del poder está caduca. Esta etapa se extiende hasta *De la seducción* (1979). En ella desarrolla la emergencia de una nueva figura frente al poder, una figura reversible que lo desafía: la seducción. La realidad “desencantada” se opone al encantamiento de la seducción. Ésta se presenta en Baudrillard como un juego circular y un modo de escapar del juego del poder; es jugar a la seducción¹⁷.

El tercer y último período se inicia con el *Otro por sí mismo* (1987) y se completa con otras obras como *La transparencia del mal* (1990), *La ilusión del fin o la huelga de los acontecimientos* (1992) y *El crimen perfecto* (1995). En el curso de este último período el concepto de seducción se mantiene, pero Baudrillard incorpora nuevos conceptos que se ligan con aquél, tales como transparencia, parte maldita (mal), fractal, metástasis y viral. En sus últimas obras, Baudrillard se apropia del concepto fractal, préstamo del ámbito de la física, y lo vincula con nociones médicas, tales como metástasis y viral, entre otras. Dado que ellas tienen en común ciertos aspectos, como la potenciación, proliferación y repetición, el propósito de Baudrillard es abordar ese orden fractal, que según él posee rasgos virulentos y metastáticos, para describir la tendencia de los sistemas o de los modelos tecnológicos que han suplantado la realidad.

El concepto de “fractal” fue acuñado por Benoit Mandelbrot y en la actualidad se lo utiliza en la teoría del caos. Los fractales se refieren a las marcas y huellas dejadas por la acción de sistemas dinámicos y caóticos. A los modelos del caos que vemos en el cielo, que sentimos en la tierra y que encontramos en los nervios y venas de nuestros cuerpos, se le dio el nombre de fractal¹⁸. En cada fractal las formas se repiten en escalas reducidas, imitando un modelo originario que se ve en forma ampliada. En efecto, el caos genera formas y además deja huellas, que los científicos llaman autosemejanza a muchas escalas diferentes. La semejanza fractal adquirió interés e importancia a través de las abstracciones generadas en las pantallas de las computadoras por el conjunto de Mandelbrot. Lo real adquiere realidad cuando es re-fractado por una pantalla, e inmediatamente se transforma en realidad.

Además de los teóricos mencionados, Baudrillard tiene como referencia otro autor de la sociología francesa: Roger Caillois. De éste recoge las nociones de juego, azar y vértigo para elaborar su teoría lúdica acerca de la cultura de las imágenes. Entre los tipos de juegos que clasifica Caillois considera unos que son de *alea*, es decir, de lo aleatorio, o sea, juegos de azar, otros que llama juegos de *agon* o de competencia, de *mimicry* o simulacro o imitación, donde se incluyen el juegos de roles y otros que llama *ilinx*, término griego que significa vértigo¹⁹.

Baudrillard señala: “(...) siguiendo a Caillois en su clasificación de los juegos (...) la tendencia de nuestra cultura nos llevaría a una desaparición de las formas expresivas y competitivas y a una ampliación de las formas de azar y

¹⁷ U Santamaría, “Las teorías de Jean Baudrillard”, art.cit, 115 y ss.

¹⁸ J. Briggs, D.Peat, *Las siete leyes del caos. Las ventajas de una vida caótica*, Madrid, Grijalbo, 1999, p.140

¹⁹ R. Caillois, *Los juegos y los hombres*, México FCE, 1967

el vértigo”²⁰.

Destaca además que en la actualidad de imágenes desaparece la expresión, por ejemplo, de la mirada del sujeto-espejo. El momento del espejo propio de la modernidad y la escena (espacio cotidiano vivido por los propios sujetos) se esfuman, es decir, la imagen de sí, la mirada en el espejo, o la mirada del otro; como juegos de expresión dan paso a una nueva subjetividad llamada fractal. El juego de expresión y de competencia en el duelo, por ejemplo, el juego del desafío entre el yo y el otro en el espejo de la producción material de la competencia económica, es remplazado por el juego extático, solitario y narcisista de las imágenes, del que participa la nueva subjetividad. Baudrillard destaca que en la sociedad capitalista, el sujeto moderno se reflejaba en el espejo de la economía de los signos, su identidad estaba determinada por la producción, es decir, no podía pensarse como otra cosa que no fuera algo que transforma, produce y construye un sistema de codificaciones y que a través de esto ejercía su poder de dominación sobre los otros. Bajo el signo de la alienación o de la explotación del otro sujeto, dice Baudrillard, fue vivida la sociedad de consumo que Marx describe como sociedad del espectáculo. Ésta, según la lectura crítica de Baudrillard, era la escena o el espacio público del intercambio de objetos y del consumo. Ahora, en torno a la seducción, en la sociedad de los medios de comunicación desaparece no sólo el espacio público de lo social y de lo político y sus categorías opuestas, sino también el universo privado de los sujetos (la intimidad no es un secreto). La seducción de la imagen no es el juego donde el sujeto se refleja y se pierde en el otro en el deseo, sino una lúdica puesta en escena de subjetividades construidas a través de modelos de simulación de las imágenes: “Más que de relaciones de dominación deberíamos hablar de relaciones de seducción”²¹. El espejo de la producción de la economía de signos en Marx o de la producción del poder panóptico -la mirada absoluta, como control de la significación en Foucault-, se ha roto, quebrando al mismo tiempo el código de significaciones distintivas. Desde la seducción *cool* o fría de las imágenes se crea un sujeto narcisista y solitario.

Como aparece en varios textos patrísticos el término seducir proviene del latín *se ducere* y significa llevarse a sí mismo o a otro con distancia, llevar aparte, inclinar. Baudrillard se apropia de esta definición etimológica para indicar que la figura de la seducción es aquella que en su energía vertiginosa, delirante o “loca” desvía, revierte o curva lo real o las dimensiones de la realidad: el sujeto, la historia, los valores, el poder, sacándolas de su curso originario lineal y real, es decir, de su trayecto ordenado tal como se mostraban en la modernidad, hasta hacerlas desaparecer: “La seducción es la figura mucho más radical de desunión, de distracción (...) y desviación (...); ahí está la auténtica fuente de energía”²². Así como en el juego vertiginoso en el que la repetición de una jugada provoca atracción y esta situación hace que el jugador vuelva a apostar con el afán de ganar, también la seducción ejerce un poder de atracción, que no es simple, sino que se apoya en lo repetitivo (fractal), es decir, en lo mismo: “La seducción juega con arrebatar lo mismo a lo mismo”²³. No implica un desafío dual, como en los juegos de competición, sino un desafío con lo mismo. Por ejemplo, la comunicación no es relación con el otro, sino posición en la red y ante las pantallas. La seducción es pues, vértigo de “(...) una atracción *redoblada*, de una especie de

²⁰ J. Baudrillard, *El otro por sí mismo*, trad.cit., p.21

²¹ Cfr. M.Cuccorese *op.cit.*, p. 13

²² J Baudrillard, *La transparencia del mal*, trad.cit.,p.151

²³ J Baudrillard, *Las estrategias fatales* (1988). Trad. J.Jordá. Barcelona, Anagrama 1987, p.53

desafío o de fatalidad”²⁴). La figura de la seducción es la de la espiral o de la curva del no retorno de las cosas a su realidad, la de reversión vertiginosa de lo real

La seducción no es del orden del amor y del deseo, sino del mal y de la obscenidad; desde la perspectiva cristiana la seducción se torna pagana. Baudrillard utiliza esta terminología para diferenciar la seducción del amor cristiano. Es Cristo, señala, quien comienza a querer amar y se hace amar. El amor establece la era de la diferencia moral, es el comienzo de la ley y el fin de la regla. El ritual, por ejemplo, no forma parte del amor, sino de la seducción (EF: 109-110). Baudrillard destaca que en el universo simbólico en un principio la seducción formaba parte del ritual, de la ceremonia y la soberanía del mundo radicaba en el juego de las apariencias. Pero esto luego cambia con la llegada del cristianismo. Según éste la religión es sufrimiento, amor y afecto, siendo estas cosas aspectos de los cuales las culturas arcaicas no se preocupaban. Si se toma la seducción en su aspecto cristiano es vista como el mal o lo diabólico: “La seducción comienza con el cristianismo, es el maléfico diabólico que resquebraja el orden divino”²⁵. La cultura occidental tiene su génesis en el desvío: la seducción se presenta en forma de manzana. De allí el carácter diabólico del término. Por esta razón, el mal del pecado original tendría que ser sustituido por la seducción. Baudrillard distingue dos tipos de obscenidad, la cálida (*hot*) (sexual y negra) y la obscenidad fría (*cool*) (comunicacional y blanca); ambas implican formas de promiscuidad y pasión diferentes. En la obscenidad *hot* la promiscuidad radica en lo que permanece oculto, en el secreto o en el silencio de la inhibición, como el cuerpo, el sexo y el deseo que antes había que esconder. Esta obscenidad es la promiscuidad de los objetos amontonados del universo privado, que no estaban sometidos a la luz o “blancura” operacional de las imágenes, sino que quedaban restringidos a la esfera privada de lo sexual-carnal. En la obscenidad blanca, *cool*, en cambio, se pone en juego la prostitución, la promiscuidad de la cópula incestuosa de lo mismo, de los circuitos cerrados o integrados de las pantallas e imágenes: “Todo el mundo tiene que entregar su secreto franquear el umbral del silencio y entrar en el espacio inmanente de la comunicación”²⁶.

I. La seducción y el poder

Uno de los temas que investiga el pensador es la desviación (*se ducere*) del poder y su desaparición fractal (viral, metástasis); es decir, su dispersión en las imágenes de los *media*. En la modernidad y con el desarrollo del capitalismo, existen el poder, la economía y la sexualidad como regiones dominantes y referenciales de la realidad. Éstas son estructuras densas que los intelectuales críticos del capitalismo moderno, desde el marxismo hasta el estructuralismo francés, se dedican a estudiar.

Mauss y Bataille, con sus nociones de intercambio-don y gasto, trasgredieron la lógica de las codificaciones del universo marxista. Baudrillard señala que con su definición de reversibilidad simbólica en *El intercambio simbólico* y *la muerte* va más allá de la mera crítica a la economía política de Marx. Con su concepto de reversibilidad simbólica se revierten todos los códigos y oposiciones categóricas, inclusive la de los signos lingüísticos en

²⁴ J Baudrillard, *Las estrategias fatales*, trad.cit., p.7

²⁵ J.Baudrillard, *Las estrategias fatales*, trad.cit., p.109

²⁶ J.Baudrillard, *Las estrategias fatales*, trad.cit., p. 63

Saussure y no sólo los códigos del marxismo, “(...) la de la vida y la muerte en primerísimo lugar -con exclusión de la muerte-, la del sujeto y el objeto, la del significante y el significado, la de lo masculino y lo femenino”²⁷. La codificación (valor-signo) se destruía a partir del orden simbólico que emergía de las sociedades primitivas. Pero ahora surge otra estrategia de reversibilidad, fatal, bajo una nueva figura: la seducción. Cabe aclarar que Baudrillard distingue dos formas de reversibilidad. En un primer momento opera la reversibilidad simbólica como una relación dual, que se da en los juegos o en las ceremonias rituales entre los sujetos que participan de ellas. En la reversibilidad simbólica aparece una primera definición de seducción y como se señaló, está ligada al ritual y a las reglas de las ceremonias entre las culturas antiguas. Con los medios de comunicación sobreviene otra noción de seducción. Ésta es *cool* o fría y pertenece al orden de la simulación de las imágenes. En esta instancia la reversibilidad pasa a formar parte de la iniciativa de los objetos en la seducción; no es una ley ni tampoco sustenta un orden simbólico como ocurre en las ceremonias o rituales, es del orden del artificio o del desafío del mundo. Son las cosas que ahora seducen y desvían: “Con la seducción ya no hay referente simbólico al desafío de los signos (...) *el propio objeto toma la iniciativa de la reversibilidad*”²⁸.

Con las imágenes, ya no hace falta que haya un orden simbólico que venga de las sociedades primitivas para subvertir o transgredir los códigos, porque ahora son las cosas, las dimensiones de lo real, las que adoptan la iniciativa de ir más allá de sí mismas, potencializarse, incrementarse. De allí la fatalidad, que tiene que ver con ese aumento de las cosas hacia los extremos. Son las cosas las que encontraron con la seducción (desviación) una forma de escapar a la dialéctica del sentido que las abrumaba

Con la figura de la seducción, Baudrillard no sólo ataca la idea de producción material del marxismo, sino también la idea de producción de poder, tal como aparece en la teoría de Foucault. Barbosa señala que Baudrillard quiebra el método de contrastes por polaridades fijas o polaridades fijas en contrastes, tan corriente en la discusión del marxismo y del estructuralismo.

El pensador analiza la cuestión del poder como control o vigilancia básicamente a partir del análisis de *Vigilar y Castigar*. Observa que Foucault cuestiona la teoría tradicional del poder que el marxismo heredó. Esta teoría señala al Estado absolutista o despótico como forma de poder. De allí la necesidad de restaurarla y pensar el poder en relación con una nueva disposición, la red disciplinaria. Foucault realiza la conversión del poder despótico al poder disciplinario. En *Olvidar a Foucault*, Baudrillard critica la noción de poder elaborada por Foucault en torno a las técnicas panópticas de control de las sociedades modernas. Se trata de un ensayo breve donde el pensador ataca esa noción de producción de poder y sexualidad. Pero la crítica al concepto de poder foucaultiano no se limita a ese ensayo, sino que se profundiza en otros trabajos posteriores como *Cultura y Simulacro*.

Para Baudrillard, la producción es central en relación al poder. El término proviene del latín *pro-ducere* y significa hacer comparecer, hacer aparecer, o hacer visible, también quiere decir materializar algo o darle sentido. La seducción se presenta como un desviar o llevar aparte, como ciclo no lineal, y en su proceso de curvatura, de circularidad, saca algo del orden del sentido y lo coloca en el universo de lo indeterminado aparente o difuso, en las

²⁷ J Baudrillard, *El otro por sí mismo...*, trad.cit. p. 66

²⁸ J Baudrillard, *El otro por sí mismo...*, trad.cit. p. 67

imágenes: “(...) la seducción sólo es posible por este vértigo de reversibilidad que anula cualquier profundidad, cualquier operación de sentido en profundidad: vértigo superficial, abismo superficial”²⁹. En cambio, la producción busca por la fuerza o la violencia materializar alguna cosa que es de otro orden, del secreto y de la seducción. La producción pertenece al ámbito de lo visible y participa del orden de lo real, la verdad y el saber, establece relaciones de fuerzas, instaure conceptos o categorías, y mediante ellos procura calcular y dominar, producir sentidos; por ello, el poder satisface la lógica hegemónica, la seducción por el contrario, permanece en el secreto de las apariencias o de los simulacros y es como un secreto que no se liga a verdad alguna: “Vértigo inmediatamente contagioso: la seducción pasa por el goce sutil que experimentan los seres y las cosas en permanecer secretos *en su propio signo*, mientras que la verdad pasa por la pulsión obscena de forzar a los signos a decirlo todo”³⁰.

La obscenidad de la producción, que es la de los signos que se refieren a lo real, es diferente a la obscenidad comunicacional, en la que ya no hay nada real que significar, tan sólo hay simulaciones (imágenes) y apariencias o simulacros (signos vacíos): “La seducción aparece en signos vacíos, ilegibles, insolubles, arbitrarios, fortuitos”³¹. La verdad no es seductora, en cambio el secreto sí lo es. El francés entiende el secreto de la seducción no como sentido oculto, sino como aquello que no puede ser interpretado. La seducción no produce signos que se suministren a la interpretación, pues éstos ya no significan lo real. Los signos de la seducción son vacíos, carecen de referentes reales; en cambio, en la producción, como los signos refieren al orden de lo real, se dan las posibilidades de interpretación. En ese aspecto, la seducción se desvía del orden de lo real, del saber y de la verdad e ingresa en el movimiento del secreto de las apariencias: “Las apariencias tienen algo de secreto precisamente porque no se prestan a la interpretación”³². La seducción se presenta como un pensamiento en fuga (desviación), es un pensar que disloca la lógica del pensamiento para poner un rescate a las apariencias.

Baudrillard describe el poder como aquello que se quiere irreversible, no se modifica. El poder se autorefiere de sí a sí mismo. También la verdad de la época metafísica y el tiempo (continuo y lineal de la historia de Occidente) se quieren irreversibles. Por el contrario, la seducción se sabe reversible, como un ciclo (el eterno retorno de lo mismo), pues no se acumula (se transforma, se diluye, se dispersa), es oblicua, no tiene un recorrido lineal, a diferencia del poder que tiene una finalidad o meta en el contexto histórico, producir sentidos. El poder es unilateral. En la sociedad moderna, la estructura de lo real regía como una aglomeración de signos y éstos remitían algo real. En *El otro por sí mismo*, el pensador recuerda a Marx, en lo que respecta a la economía del signo. La mercancía-signo, por ejemplo, remite al valor de cambio: “La mercancía es legible (...) manifiesta siempre su esencia visible”³³ (OPM: 19). Contrariamente la sociedad de nuestros días impone la seducción como su impronta propia y ésta desarticula la correspondencia fija del vínculo significado-signo, deshaciendo toda referencialidad.

Baudrillard entiende la producción como un hacer significar el mundo, a saber, producir sentido, hacer visible las cosas. Según el francés, el poder produce sentidos, esta es su finalidad y por esta razón es sinónimo del control de la

²⁹ J Baudrillard, *El otro por sí mismo...*, trad. cit., p.53

³⁰ J Baudrillard, *El otro por sí mismo...*, trad. cit., p.57

³¹ J Baudrillard, *El otro por sí mismo...*, trad. cit. p. 51

³² J Baudrillard, *El otro por sí mismo...*, trad. cit. p.54

³³ J Baudrillard, *El otro por sí mismo...*, trad. cit., p. 19

significación, por el contrario, la seducción en sus reglas de juego, hace circular a las cosas despojadas de todo sentido, las cosas son llevadas al plano de las apariencias, en la seducción los signos ya no significan: “Al poder como dominio del universo de sentido se opone la seducción como dominio del reino de las apariencias”³⁴. El poder como control de la significación permite poner en escena una serie de oposiciones distintivas excluyentes de lo real, vida/muerte, hombre/naturaleza, masculino

Foucault, en sus trabajos referidos al poder disciplinario, señala que las instancias de control individual, tales como la cárcel, el hospital, el asilo psiquiátrico y la escuela, funcionan mediante aquella división binaria de categorías opuestas, excluyentes: normal-anormal, loco-no loco, peligroso-inofensivo; además el poder disciplinario impone la marcación para ejercer sobre los sujetos una vigilancia constante (por qué caracterizarlo, dónde debe estar, quién es, cómo reconocerlo, etc. El poder tiene un aspecto organizacional, que es su capacidad de producir lo real; el poder produce saber en distintos ámbitos, la escuela, el hospital, el trabajo.

Foucault es prisionero, aduce Baudrillard, de esa consideración de la producción de poder entendida como realización, en tanto producción de lo real, del poder como control de la significación de las cosas, que da lugar a categorías opuestas o formas antagónicas, relaciones de fuerzas. Para Baudrillard las teorías del estructuralismo francés acerca del poder están caducas, pues el poder no llega a producirse como real, muere en la reversibilidad, se anula como lo real, y por esta razón nos invita a olvidar a Foucault. .

En *Vigilar y Castigar*, Foucault recurre al proyecto arquitectónico frustrado, el Panóptico de Jeremy Bentham, para crear una metáfora efectiva de la transformación, la redistribución y el redespliegue modernos de los poderes controladores, dentro de las sociedades disciplinarias. Bentham, uno de los hombres más perspicaces de su época, supo despojar a los poderes de sus diferentes disfraces para poner de manifiesto su gran tarea común: imponer la disciplina por medio de la amenaza siempre real y notoria del castigo. En aquél trabajo, Foucault examina que en el ejercicio del poder, la vigilancia reemplazó al espectáculo de la resonancia de los suplicios, las torturas y las muertes. El panóptico produce una perspectiva original. Ya no hay indagación, sino vigilancia permanente por quien se adjudica un poder que al ejercerlo tiene también la posibilidad de elaborar un saber y una verdad sobre aquellos a los que vigila. En épocas premodernas, el poder para imponerse al pueblo, permitía que éste contemplara, sobrecogido de admiración y miedo, su riqueza, su pompa y esplendor. El poder se manifestaba por el esplendor de quienes lo ejercían en la ejecución pública, que formaba parte de los grandes rituales del poder, la coronación, el ingreso del rey en una ciudad conquistada, la sumisión de los súbditos sublevados, etc. En las prácticas punitivas desarrolladas como el ejercicio del poder sobre los cuerpos de los condenados a través del tormento, se hacía participar al *populus* como espectador del castigo pero el objetivo de dicho espectáculo no sólo era provocar temor, sino que presenciar ese ritual era un derecho legítimo que se le concedía al pueblo: “(...) es preciso que se atemorice; pero también porque el pueblo debe ser el testigo, como el fiador del castigo, y porque debe hasta cierto punto tomar parte de él”³⁵. En cambio, en las técnicas modernas del control disciplinario, el nuevo poder prefería permanecer en las sombras, observar a sus súbditos sin dejarse observar por éstos. Los signos

³⁴ J Baudrillard., *El otro por sí mismo...*, trad.cit., p. 53

³⁵ M Foucault, *Vigilar y castigar* (1975) trad. A. Garzón del Camino, Madrid. Siglo XXI, 2002, p. 228

fastuosos de un poder soberano, son remplazados por la capacidad del poder de clasificar, objetivar e individualizar y a través de estas prácticas elaborar un saber productivo de lo real, no sólo de la cárcel. Foucault señala que el poder disciplinario se extiende a otras esferas: producción de salud en los hospitales, producción de aptitudes en la escuela, etc.

El factor decisivo del poder de vigilancia que ejercen los supervisores-vigilantes ocultos en la torre central del Panóptico sobre los presos encerrados en las alas del edificio, es la combinación de la plena y constante visibilidad de los presos, sujetos pasivos que están en la periferia, con la total y perpetua invisibilidad de los supervisores, sujetos activos que están en el centro de la torre observando. Como el preso nunca sabe con exactitud si los supervisores están observándolo, debe actuar en todo momento como si estuviera bajo vigilancia. De allí que el objetivo del Panóptico era “(...) inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder”³⁶. No importaba quien ejercía el poder, sino que primaba el buen funcionamiento del Panóptico, es decir, que la máquina garantizara el desequilibrio, la diferencia y la asimetría entre supervisores y supervisados, observadores y observados. Sean los vigilados presos, alienados, obreros, alumnos, residen en el mismo espacio que los supervisores, pero se encuentran en situaciones diametralmente opuestas. Nada obstaculiza las líneas visuales del primer grupo (observados) en tanto el segundo (observadores) se ve forzado a actuar en un territorio brumoso y opaco.

En la obscenidad fría comunicacional se pone fin a la mirada absoluta o panóptica. Ahora la mirada o el modelo y la verdad es el *médium*. Baudrillard señala que en el *médium*, a diferencia de la mirada panóptica foucaultiana, no hay sujetos activos y sujetos pasivos, sino que se juega con la posibilidad de ver y ser visto a la vez en la pantalla de los medios de comunicación. La mirada disciplinaria del panóptico como punto focal es reemplazada por la mirada mediática de los sujetos, que se ofrecen como modelos a las pantallas: “Se revierte el dispositivo panóptico: “Usted no mira ya la TV, es la TV la que mira a usted vivir”³⁷ (CyS: 57).

Con los medios de información, Baudrillard anuncia el fin de las sociedades disciplinarias, fin del panóptico. La verdad no es la de la representación panóptica o absoluta, central, sino simulada, la verdad del *médium* es “(...) la verdad manipuladora del test que sondea e interroga, del láser que recorta”³⁸ (CyS: 56). El *mediun* ya no ejerce una mirada absoluta, disciplinaria, sino que disuade, desvía, atomiza. La disuasión de la simulación supone transformar la realidad en la hiperrealidad, -la realidad se confunde con el modelo.

. El poder como producción de polos opuestos presente en la lógica de las codificaciones, se evapora. Ya en *El intercambio simbólico y la muerte* Baudrillard alude a la inexistencia de esos espacios de poder cerrados y vigilados, de los que hablaba Foucault en sus estudios de las sociedades disciplinarias (la cárcel, el trabajo, el hospital, la escuela). Con esto Baudrillard apunta a que ya no se pueden localizar esas cosas dentro de cuatro muros: “Vivimos saturados por la multiplicación de signos de poder. Crisis de simulación (...) donde se ha perdido el referente.”³⁹

³⁶ M Foucault, *Vigilar y castigar...*, trad.cit. p.229

³⁷ J Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairos, 1993, p.57

³⁸ Cfr J Baudrillard. *op cit.*, p. 56

³⁹ A Gasquet, M Cuccorese “Una genealogía de la desaparición” en *Ensayos profanos: Escritos sobre el pensamiento contemporáneo francés*,

No se trata de construir un contrapoder, sino de hacer del poder algo reversible, intercambiable. Ese es el desafío de la seducción. Frente al desafío hegemónico del poder, hay algo que se resiste con más fuerza a su violencia, producción y unilateralidad, viene de otro lugar, es la seducción: “(...) es un proceso circular reversible de desafío, puja y muerte”⁴⁰. Desafiar al poder implica desacumular, desarticular, sacarlo de su linealidad. La seducción no es un contrapoder, sino un contra-desafío, que busca romper o anular la lógica de sentido (dialéctica) del poder, encierra al poder en su circularidad, lo seduce, lo desvía.

Buenos Aires, Del Valle, 1994 pp. 56-64.

⁴⁰ J Baudrillard *De la seducción*, p.67

Bibliografía

- Baudrillard, Jean (1992 [1976]) *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Ávila, Caracas.
- _____ (1978 [1977]) *Olvidar a Foucault*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (1993 [1978]) *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona.
- _____ (1991 [1979]) *De la seducción*, Argentina
- _____ (1984 [1983]) *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (1988 [1987]) *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (1991 [1990]) *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremo*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (1996 [1995]) *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona
- _____ (2000 [1997]) *Pantalla total*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (1998 [1997]) *El paroxista indiferente*. Conversaciones con Philippe Petit, Anagrama, Barcelona.
- _____ (2001 [2000]) *La ilusión vital*. Siglo Veintiuno De Argentina Editores, Buenos Aires.
- _____ (1998 [1997]) *La ilusión y la desilusión estética*, Monte Ávila, Madrid
- _____ (2004) “Por qué la ilusión no se opone a la realidad” en *CIC (Cuadernos de Información y de Comunicación)* N° 9. pp. 193- 202.
- Briggs, Jhon-Peat, Davis (1999) *Las siete leyes del caos. Las ventajas de una vida caótica*, Grijalbo, Madrid.
- Caillois, Roger (1967) *Los juegos y los hombres*, FCE, México.
- Cuccorese, Martín (2007) *Baudrillard y la seducción*, Campos de Ideas, Madrid.
- Foucault Michael (2002) *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid.
- Garrote, Karen (2001-2003) “Hacia una nueva sujeción: el sujeto fractal” en *Cuadernos del sur. Filosofía*. N° 31-32, Bahía Blanca, pp.155-164.
- Gasquet, Axel y Cuccorese, Martín, (1994) “Una genealogía de la desaparición” en *Ensayos profanos: Escritos sobre el pensamiento contemporáneo francés*. Del Valle, Buenos Aires, pp. 56-64.
- Horrocks, Christopher (2004 [1999]) *Baudrillard y el Milenio. Encuentros contemporáneos*, Gedisa, Barcelona.
- Holzapfel Ossa, Cristóbal (2007) “Juego, vértigo y destino según Baudrillard” en *Hermenéutica Intercultural: Revista de filosofía* n° 16, pp. 215-219.
- Santamaría, Ulises (1981) “Las teorías de Jean Baudrillard” en *Revista de Occidente*, N° 6. pp. 102-121.
- Valiente Noailles, Enrique (1986) “Jean Baudrillard: La expropiación de la muerte” en *Ensayos y Debates. Escuela de Filosofía de Buenos Aires*. Galerna, Buenos Aires. pp. 121-141.

Sinfonía de la vida. *Aspectos musicales en la obra de Jakob von Uexküll.*

F^o Javier González-Velandia Gómez

ABSTRACT

Far to be a simple metaphor music plays a neural role in Uexküll's work. The nature seems like a wonderfull symphony where all elements are intertwined constituting an armonic whole. Thus it is that Uexküll face up to a large tradition that regards animals as sheer machines. Animals like humans do not only have senses, but also they create sense as well. In a similar way to Kant or Husserl, he unfolds a very version of trascendental idealism for the animal reign.

In this paper I suggest an interpretation according to which the meaning has a wider spectrum than that of the human language. The music is eminent a-semantic, but nobody thinks about it as meaningless. Likewise animals own your specific world. To penetrate into these invisible worlds was a crucial contribution of Uexküll to the biology. Their influence in philosophy extend also to authors so diverse as Heidegger, Ortega, Deleuze and more recently Agamben.

KEYWORDS

Biosemitotics, Animal consciousness, Umwelt, Environment, Ontho-ethologies, Meaning, Music

RESUMEN

Más allá de una simple metáfora la música desempeña un papel crucial en la obra de Uexküll. La naturaleza semeja una sinfonía maravillosa es la que todos sus elementos se entrelazan formando un todo armonioso. De este modo Uexküll se enfrenta a una poderosa tradición que concibe los animales como simples máquinas. Sin embargo los animales no sólo tienen sentidos, sino que además crean sentido. De modo similar a Kant o Husserl, Uexküll desarrolla una versión singular del idealismo trascendental aplicada al reino animal.

En este artículo sugiero una interpretación según la cual el significado tiene un espectro más amplio que el perteneciente al lenguaje humano. La música es eminentemente asemántica, sin que por ello nadie la considere como carente de significado. De igual manera los animales poseen su mundo específico. Adentrarse en estos mundos invisibles fue una contribución esencial de Uexküll a la biología. Su influencia en la filosofía abraza autores tan dispares como Heidegger, Ortega, Deleuze y más recientemente Agamben.

PALABRAS CLAVES

Biosemiótica, Conciencia animal, Mundo circundante, Entorno, Onto-etología, Significado, Música

Sinfonía de la vida.

Aspectos musicales en la obra de Jakob von Uexküll.

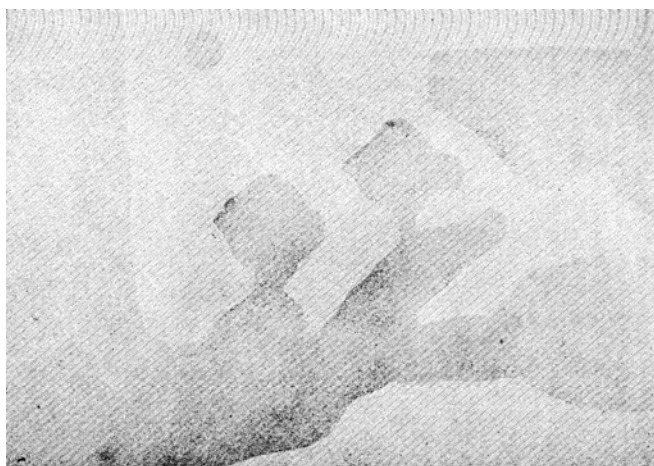
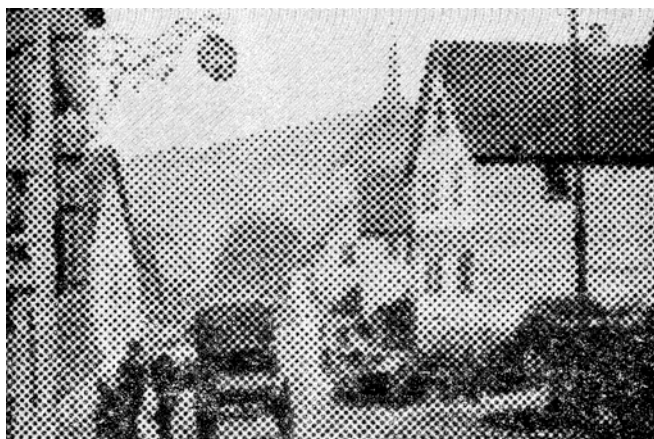
F^o Javier González-Velandia Gómez

1

Mundos invisibles

Cada especie animal habita un mundo invisible. ¿Qué extrañas intensidades acontecen en el interior de los organismos vivos? ¿Qué potencias insondables? Arquitecturas delirantes, vértigos y éxtasis, encuentros salvajes, tormentos y placeres sin par, emociones indescriptibles, melodías jamás escuchadas,... ¡Qué misteriosas constelaciones deben componer los paisajes ocultos (visuales, sonoros, táctiles, olfativos,...) en la enorme proliferación de mundos de la naturaleza! Estos espectáculos ejercen sobre nosotros una fascinación semejante a los de los infinitos mundos que pueblan nuestro Universo y de los que apenas conocemos una parte minúscula. Justamente es ese carácter alienígena de los seres vivos lo que nos cautiva con un sentimiento mezcla de inquietud, perplejidad y curiosidad.





Calle de una aldea, fotografía a través de una malla

y montajes fotográficos de la visión de una mosca y un molusco.¹

Hay empero entre el hombre y los animales una distancia insalvable. Clausurado en la esfera sin ventanas de su subjetividad, el hombre no puede sino contemplar el mundo desde las categorías que le son propias. Lo que nos abre a un mundo, al *mundo interpretado*, nos cierra indefectiblemente la posibilidad de penetrar esos *otros* mundos que coexisten con el nuestro. La subjetividad sólo es posible en esa iluminación-eclipsamiento del ser. No hay un mundo *en sí*, objetivo, sino una explosión de mundos diversos. Más aún: cada mundo está en continua transformación, variando sin interrupción su topografía, su espacio-tiempo peculiar, sus cualidades. La “misma” pradera adopta un aspecto muy diferente para la niña que recolecta flores y para el botánico que contempla con ojos eruditos la flora del lugar. ¡Y qué decir de la abeja que liba entre las flores o del ratón de campo que corretea entre la hierba en busca de semillas! Como el caracol, cada organismo vivo porta su mundo-concha, *es su mundo*. Adentrarse en uno de estos mundos es asomarse a un abismo en el que presentimos el placer y la angustia dionisiacos de nuestro propio aniquilamiento. Toda metamorfosis conlleva una pérdida irreparable, la marca de una experiencia límite.²

¿Cómo decirlo entonces? ¿Cómo transitar el abismo? Imaginemos lo imposible: el milagro de situarnos “por detrás” del yo-animal; devenir por un instante –a través de una proyección místico-astral- conciencia reflexiva *de* la conciencia ejecutiva del animal, una especie de parásito invasor de su intimidad. Nada cambiaría, pues lo que seguiríamos teniendo es nuestra propia subjetividad finita enfrentada a lo innombrable (un homúnculo-parásito.) No hay fusión posible entre conciencias. De ahí la imposibilidad ontológica de una posesión absoluta de otra vida ya sea humana o animal. El sádico puede violentar al animal (o al hombre), torturarlo hasta la muerte, pero su intimidad, el punto de fuga donde habita el *pathos* último de la vida, escapará siempre a todo intento de violar su secreto, como un rescoldo inextinguible de libertad.

Cabe también la posibilidad remota de que los avances de la técnica nos permitan alguna vez acceder de algún modo a la interioridad de la vida animal: una técnica capaz de decodificar los intrincados acontecimientos del sistema neuronal y revelarnos una imagen sensible (visual, acústica, cinestésica, táctil,...); una representación mental de tipo *holográfico* o una imagen monitorizada de la misma. El problema se hace aún más complejo si lo que pretendemos es tener acceso a las experiencias internas del animal (pulsiones, emociones, experiencia del tiempo, expectativas,...) Nos movemos en el campo de la ciencia ficción, en el umbral de un límite –tal vez de una imposibilidad absoluta. Pero incluso si algo así fuera posible, nos encontraríamos ante un jeroglífico, que de nuevo nos remite al espectador y que no es otro que el hombre como *zoon lógon echon*. Brevemente: no existe experiencia

¹ Jakob von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten der Tieren und Menschen*. Hamburg, Rowohlt, 1956, pp. 40-41.

² El carácter fascinante del animal posee a decir verdad una ambigüedad inherente: imagen de reconciliación, del paraíso perdido, y a la vez, pérdida de la identidad, regresión al estadio salvaje, metamorfosis como castigo. Sobre estos aspectos vid. Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*.

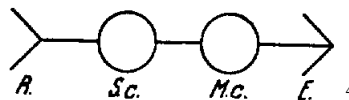
inmediata de una conciencia ajena, más aún si ésta no es humana. Análogamente a como las condiciones (físicas) de observación alteran el comportamiento de las partículas atómicas, aquí es la propia *mediación* del espíritu la que incide en la interpretación de su objeto (a su vez espiritual.)

2

Círculos funcionales

No hay ni puede haber *propiamente* una fenomenología de los animales. La única vía de acceso a su interior es la interpretación a través de una síntesis especulativa de los datos que nos aportan la ciencia y la filosofía. La obra de Uexküll lo hace de modo ejemplar, inaugurando todo un campo de investigaciones: zoosemiótica, psicología animal, etología, ecología, ontobiología. Su punto de partida, su *tesis* primera, es la afirmación de la vida como un dato ontológicamente irreducible. De este modo Uexküll busca recuperar para la biología su autonomía como ciencia eminente de la vida. La dependencia físico-química de la biología suponía en el fondo su disolución. El modelo mecanicista-determinista cartesiano reducía al animal a un mero autómatas. No es de extrañar que tal modelo acabara por extenderse al propio hombre, cuya diferencia respecto al animal radica únicamente en su mayor complejidad. Tal prejuicio se funda en un reduccionismo indefendible, cuya raíz no es otra que la idea ilustrada de dominio. Dado que la vida –a diferencia de las cosas inanimadas– no se deja reducir a funciones exactas, a cuantificación, fue necesario negar lo inmediato, que en el mejor de los casos pasó a ser considerado un fenómeno residual –un epifenómeno–, y en el peor una pura entelequia, un residuo teológico. Una operación de semejante calado sólo es posible desde el prejuicio extremo de lo que Moore denomina “falacia naturalista.”³

En la introducción a “*Incursiones a través de los mundos animales y humanos: un libro ilustrado de mundos invisibles*”, Jakob von Uexküll expone su teoría de la vida animal. En oposición frontal a la teoría mecanicista del arco reflejo, de acuerdo a la cual el proceso sensible consiste en la transmisión de un movimiento a través de un circuito de células –un proceso fisiológico– desprovisto de todo factor subjetivo, Uexküll sostiene que la información transmitida es *un estímulo*:



“Un estímulo ha de ser *notado* por un sujeto y no se da en absoluto en meros objetos.”

³ G. E Moore: *Principia Ethica*.

⁴ Esquema del acto reflejo, según Uexküll. R: receptor; Sc: célula sensorial; Mc: célula motora; E: efector. Op. Cit. p. 25.

La célula *no* es –nos dice gráficamente Uexküll- *una máquina*, sino un *“maquinista.”* El texto que sigue es de una densidad admirable:

“De ello hemos de concluir, que cada célula viviente es un maquinista que nota y actúa, y al que por tanto le son propios determinados signos-receptores (Merkzeichen) e impulsos o “signos-efectores” (“Wirkzeichen”). Este múltiple notar y obrar del sujeto animal en su totalidad ha de remitirse al trabajo conjunto de pequeños maquinistas celulares, los cuales disponen sólo de un signo-receptor y un signo-efector.

A fin de hacer posible un obrar en conjunto, el organismo se sirve de la células del cerebro (también éstas maquinistas elementales) agrupando una mitad de ellas en su parte receptora de estímulos como “células-receptoras” (Merkzellen) –el órgano de la percepción- en grupos más grandes o pequeños. Estos grupos se corresponden con grupos de estímulos externos, los cuales penetran en el animal a modo de preguntas. La otra mitad de las células cerebrales son empleadas por el organismo como “células efectoras” (“Wirkzellen”) o células impulsoras, las cuales se agrupan a su vez en conjuntos con los que controla los movimientos de los efectores que transfieren las respuestas del animal al mundo externo.

Los grupos de células receptoras rellenan los “órganos receptores” del cerebro, y los grupos de células efectoras constituyen el contenido de los “órganos efectores” del cerebro.

Si conforme a esto hubiésemos de representarnos un órgano receptor como un centro de grupos cambiantes de maquinistas celulares, los cuales son los portadores de signos-receptores específicos, entonces permanecerían como entidades individuales separadas en el espacio. También sus señales receptoras quedarían aisladas, si no tuviesen la posibilidad de fundirse en nuevas unidades fuera del órgano sensorial. Pero de hecho, esta posibilidad está presente. Los signos-receptores de un grupo de células receptoras se unifican, fuera del cuerpo del animal, en unidades, que devienen propiedades del objeto subyacente externo al sujeto animal. Este hecho nos es a todos bien conocido. Todas las sensaciones de nuestros sentidos, que representan nuestras señales receptoras específicas, se sintetizan como propiedades de las cosas exteriores, que nos sirven de base como señales (Merkmale) para nuestro actuar. La sensación “azul” deviene “azul” del cielo, la sensación “verde” verdor del césped, etc. En la señal “azul” captamos el cielo; y en la señal “verde” el césped.

Exactamente lo mismo ocurre en el órgano efector. Aquí las células efectoras desempeñan la función de maquinistas elementales, que en este caso están ordenados en grupos perfectamente distribuidos de acuerdo a sus signos efectores o impulsos. También aquí existe la posibilidad de reunir los signos efectores aislados en unidades, que actúan como impulsos dinámicos o melodías-impulso (Impuls-melodien) sobre

los músculos subordinados a ellas. De donde los efectores activados por los músculos imprimen (aufprägen) su “señal efectora” o “significado funcional” (Wirkmal) en el objeto situado fuera del sujeto.⁵

La cualidad activa, que los efectores del sujeto confieren al objeto, es reconocible sin más —como la herida, que los quelíceros de la garrapata infligen en la piel del mamífero sobre el que se precipita. Mas una vez que el fatigoso hallazgo de las cualidades del olor del ácido butírico y la temperatura adecuada ha tenido lugar, la imagen de la garrapata activa en su mundo ambiente ha concluido.



Garrapata.⁶

Expresado gráficamente cada sujeto animal fija (angreift) su objeto con las patas de una pinza: un miembro-receptor y un miembro-efector. Con una transfiere al objeto una cualidad percibida (Merkmal) y con la otra una señal efectora o significado operativo (Wirkmal.) De este modo determinadas propiedades del objeto devienen portadores de significados percibidos (Merkmalträgern) y otras portadoras de significados operativos (Wirkmalträgern.) Dado que todas las propiedades de un objeto están interconectadas en la constitución del objeto, las propiedades operativas han de ejercer su influencia sobre las propiedades portadoras de significado modificando así el objeto mismo. Esto queda expresado concisamente con la mayor claridad así: *el significado operativo borra el significado percibido (das Wirkmal löscht das Merkmal aus.)*

Además de la selección de estímulos filtrados por los receptores y la efectuación de los músculos, que confiere a los efectores determinadas posibilidades de acción, el factor decisivo en el curso de toda acción del sujeto animal es ante todo el número y disposición de las células receptoras, que por medio de sus señales imprimen (auszeichnen) un significado a los objetos del entorno (Umwelt); y el número y

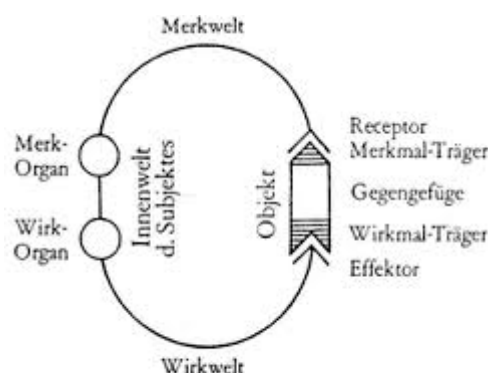
⁵ Resulta llamativo el paralelismo con la interpretación del útil llevada a cabo por Heidegger en “Ser y tiempo.” Al igual que en la existencia humana, para el animal las cosas ante todo poseen un sentido activo, que la mirada reflexiva (objetivante) tiende a oscurecer. Sólo en un acto de suspensión (derivado y secundario) propio de la existencia humana es posible contemplar *la cosa como mera cosa* desligada de su enclave en el mundo abierto por el Dasein. No obstante, la radicalización de Heidegger en su intento de impugnar todo resto de Idealismo no deja de resultar problemática al dejar en la oscuridad los procesos estéticos y categoriales que hacen posible la aparición del útil.

⁶ Jakob von Uexküll: *Op. cit.*, p. 23. Ilustraciones de Georg Kriszat.

disposición de las células efectoras que por medio de sus signos efectores dotan a los mismos objetos de significados operativos.

El objeto se integra en la acción sólo cuando posee las propiedades necesarias que pueden servir, por una parte, como portadoras de significados perceptivos, y por otra, como portadoras de significados operativos. Dichas propiedades han de estar en conexión por medio de una estructura conectora objetiva o contra-estructura (Gegengefüge.)

Las relaciones sujeto-objeto quedan reflejadas con toda claridad mediante el esquema del círculo funcional (Funktionkreis.)



7

Éste muestra el modo en que sujeto y objeto se relacionan estructuralmente y forman un todo conforme a un todo planificado (planmässiges Ganzes.) Si además tenemos en cuenta que un sujeto está conectado a un mismo o diferentes objetos a través de otros círculos funcionales, obtendremos una visión del primer principio fundamental de la teoría del mundo en torno (Umweltlehre): a los animales más simples les corresponde un mundo simple; a los más complejos, uno de mayor riqueza y complejidad estructural.”⁸

⁷ Esquema del círculo funcional: Merkwelt: mundo percibido; Wirkwelt: mundo actuado (campo de acción); Innenwelt des Subjektes: mundo interior del sujeto; Rezeptor Merkmal-Träger: receptor, portador de significado percibido (o de una nota); Wirkmal-Träger, Effektor: portador de significado operativo, efector; Gegengefüge: contra-estructura, estructura conectora objetiva. La definición del neologismo “Gegengefüge” aparece con mayor claridad en uno de los últimos escritos de Uexküll: la *Bedeutungslehre*. Cada portador de significado deviene un “complemento” (Komplement) del sujeto animal en virtud de su integración en un círculo funcional. “De esta manera determinadas propiedades –en tanto portadoras de significados percibidos o funcionales– desempeñan una función conductora, mientras que otras por el contrario poseen una función concomitante. Con frecuencia la mayor parte del cuerpo de un portador de significado sirve como una contra-estructura o estructura conectora objetiva (Gegengefüge) indiferenciada, cuya única finalidad es conectar las partes portadoras de significado percibido con las partes portadoras de significado operativo.” (Bedeutungslehre, p. 110.)

⁸ Jakob von Uexküll: *Op. cit.*, pp. 25-27.

Subjetividad-es trascendental-es

La subjetividad monadológica del animal posee un carácter trascendental. En la teoría de Uexküll confluyen en una síntesis absolutamente original principios fundamentales de la filosofía de Kant, Leibniz y –de acuerdo a la interpretación de Deleuze- Spinoza⁹. El resultado es una ontología del reino animal: una monadología trascendental.

En su nivel más primitivo, la subjetividad animal opera el milagro de la sensación. La sensación es lo que diferencia ontológicamente a un ser vivo de las meras cosas. En virtud de su corporalidad peculiar (vs. subjetividad) el animal tiene la capacidad de recibir estímulos, que aparecen objetivamente (fenómenos) envueltos en las formas *a priori* de la sensibilidad: tiempo y espacio.¹⁰ La cualidad e intensidad de los datos sensibles que constituyen el campo de la conciencia animal están determinados por la propia estructura del organismo y varían según su complejidad de acuerdo a un plan (*Zweckmässigkeit*). Existe una armonía oculta que vincula a todos los seres de la naturaleza entre sí y con su medio.

“Cada ambiente es una unidad cerrada en sí misma, que resulta de la captación selectiva de una serie de elementos o de “marcas” en la *Umgebung*, que no es otra cosa, a su vez, que el ambiente del hombre. La primera tarea del investigador que observa a un animal es la de reconocer los portadores de significado que constituyen su ambiente. Éstos no están, sin embargo, objetiva y efectivamente aislados, sino que constituyen una estricta unidad funcional –o, como Uexküll prefiere decir, musical- con los órganos receptores del animal encargados de percibir la marca (*Merkorgan*) y de reaccionar ante ella (*Wirkorgan*). Todo sucede como si el portador de significado externo y su receptor en el cuerpo del animal constituyeran dos elementos de una misma partitura, casi dos notas en “teclado sobre el que la naturaleza interpreta la sinfonía supratemporal y extraespacial de la significación”, sin que sea posible decir cómo dos elementos tan heterogéneos han podido llegar a estar tan íntimamente vinculados.”¹¹

Los distintos órganos sensoriales del animal abren por lo tanto un campo trascendental de experiencia que viene determinado por un espectro variable y unos umbrales de intensidad (máximos y mínimos) - los cuales dependen de la especie y sus estructuras sensoriales en particular. Es importante tener en cuenta que la síntesis (pasiva) de impresiones llevada a cabo por la subjetividad *rinde* un entorno objetivamente configurado (cualitativa y cuantitativamente.) Sólo en un entorno, en el que determinadas “marcas” o “señales” aparecen como diferenciadas,

⁹ “Plan de composición musical, plan de la Naturaleza, en tanto que ésta es el individuo más intenso y más amplio. Individuo cuyas partes varían de infinitas maneras. Uexküll, uno de los principales fundadores de la etología, es spinozista cuando define primero las líneas melódicas o las relaciones de contrapunto que corresponden a cada cosa y cuando, luego, describe una sinfonía como unidad superior inmanente que toma amplitud (“composición natural”). Deleuze: *Spinoza. Filosofía práctica*, cap. 6: “Spinoza y nosotros”, p. 164.

¹⁰ Otro asunto fundamental a estudiar es el cómo el animal experimenta el espacio y el tiempo. Vid. op. cit. Uexküll, cap. 3, *Die Merkzeit*.

¹¹ Giorgio Agamben: *Lo Abierto: El hombre y el animal*, pp. 57-58.

recortadas en el espacio fenoménico y organizadas en campos sensoriales, es posible que el animal responda de acuerdo a unas pautas y entre en funcionamiento el “círculo funcional.” Si bien el “significado operativo” va ser el determinante (*das Wirkmal löscht das Merkmal aus*), no es menos cierto que la captación de un “significado perceptivo” o “señal” es una condición *a priori* (en sentido lógico) para la acción. Temporalmente el proceso acontece empero de forma unitaria y cuasi-simultánea; la aprehensión de una señal y la re-interpretación de la misma como “portador de significado operativo”, con la consiguiente respuesta, transcurren de *un solo trazo*. De acuerdo con los psicólogos de la Forma, *la organización es un rasgo originario de la experiencia* -tesis de vital importancia y que aclara muchas de las contradicciones irresolubles derivadas de una mala comprensión de la noción de “impresión” como dato atomizado y carente de toda inteligibilidad. El campo de la conciencia animal se da en su grado más elemental y desde su inicio *como estructura dotada de sentido*. Determinadas cualidades poseerán un carácter más relevante en el *plan* propio del animal (Bauplan), otras se limitarán a una mera función de relleno (Gegengefüge) integrándose en la textura de un campo sensorial (acústico, táctil, visual, olfativo, cinestésico o perteneciente a otras especies de sensorios específicos de un animal y extraños a la percepción humana.) Entre los distintos campos sensoriales, a su vez, se establecen complejas relaciones estructurales y de fusión que están a la base de las respuestas efectoras y la constitución de su sentido; la síntesis estética opera como fundamento trascendental de una *síntesis de segundo grado* que crea el significado funcional.¹²

Respecto a su significado operativo distinguimos tres valores básicos o valencias: 1) El objeto funciona como desinhibidor de una respuesta positiva; su significado operativo asume la función de una cualidad activa, una señal que dispara una acción vinculada estructural y armónicamente con un motivo “x” (captura de alimento, señal sexual, movimiento mediado hacia un objetivo, etc.) 2) Valencia negativa: el objeto es causa de una conducta de retraimiento, de carácter centrífugo (cualidad activa con valor “–”); lo negativo aparece objetivamente constituido como señal de obstáculo, peligro, repulsión, etc., y ligado a los actos correspondientes: cambio de dirección, huida, mecanismos defensivos, detención, etc.) 3) Por último, el objeto en cuestión puede aparecer como irrelevante, como algo neutral, mero relleno en el flujo de sensaciones que se integran en el ambiente, carente por lo tanto de un significado operativo. El mismo objeto puede adoptar valores cambiantes en el tiempo dependiendo de la situación y -desde luego- de la especie en cuestión.¹³

¹² Además de los círculos funcionales innatos, hemos de tener en cuenta aquéllos surgidos mediante aprendizaje. Dependiendo de su grado evolutivo, la conciencia animal es capaz dentro de sus límites de crear nuevos círculos, haciendo emerger nuevas cualidades en su entorno. El mundo animal posee un carácter dinámico y flexible dentro de su plan genérico.

¹³ Una teoría de principios gestálticos dinámicos (de la constitución del significado en la acción y su espacio topológico) ha sido desarrollada por Kurt Lewin: *Principles of Topological Psychology*.

Mundos en acción

En la constitución de significado operativo el cuerpo desempeña una función esencial, ya que es en virtud de su especificidad, de sus potencialidades, como el animal interpreta y proyecta su conducta integrándose armoniosamente en su entorno (Umwelt.) De modo análogo al hombre, el cuerpo animal funciona como un *medium transcendental*. El cuerpo presenta por así decirlo un estatus ontológico ambiguo y único: por una parte, aparece como un fenómeno externo entre fenómenos; y por otra, como cuerpo vivido (“intracuerpo” en la terminología de Ortega) ligado íntima e inmediatamente a la subjetividad. En ambos casos se trata de una realidad constituida, al igual que el resto de fenómenos que conforman el mundo; pero simultáneamente, se trata de una estructura con funciones constituyentes y la subjetividad depende ontológicamente de él para poder ser: la mente sólo puede existir como mente encarnada en un cuerpo. Entre el cuerpo y el espíritu se establece una relación de estricta necesidad; no cabe concebirlos por separado. La ambigüedad del cuerpo radica en su estatus dual de objeto constituido y a la vez sujeto constituyente anclado en la subjetividad.

Los círculos funcionales fundamentales son expresión de los instintos básicos de la vida: territorio-medio vital, nutrición, defensa ante los enemigos y reproducción. Todas estas esferas se engloban en lo que constituye el rasgo más propio y genérico de la vida: la autoconservación. *Vivir es* –de acuerdo a la fórmula de Goethe- *es defender una forma*. Los significados operativos que se integran en los círculos funcionales propios de cada especie como un “complemento” armónico de su estructura biológica nos remiten a la corporalidad animal y su entorno vivido. La subjetividad animal, su espíritu-cuerpo, forma una unidad con su entorno que ha de ser entendida en términos trascendentales. Es justamente su carácter transcendental el que hace posible esa unión íntima del sujeto (animal) con su Umwelt.

“Cada componente de un objeto orgánico o inorgánico –tan pronto como adopta el papel de portador de un significado en el espectáculo de la vida de un sujeto animal- deviene lo que denominamos un ‘complemento’ (Komplement) en el cuerpo del sujeto, adecuado para portar un significado (Bedeutungsverwerter).”¹⁴

En el caso del perro, Uexküll menciona las investigaciones llevadas a cabo por su colaborador Sarris. En ellas Sarris observa como desde el momento en que el perro asocia una silla con una orden de “sentarse”, todo un ámbito de objetos propicios (adecuados a la corporalidad del perro, no así para el hombre) para la acción en cuestión pasan a presentar un tono-de-sentarse (Sitzton). No es el concepto de “silla” lo que es determinante para el perro, sino esa

¹⁴ Jakob von Uexküll: *Bedeutungslehre*, pp. 108-9.

cualidad operativa e intercambiable con la que aparecen determinados objetos o situaciones objetivas. Lo mismo es válido para el resto de objetos que forman la casa desde la perspectiva del perro y que de acuerdo a su círculo se clasificarán como: tono-alimento, tono-bebida, tono-trepar, tono-salida, tono-tumbarse, tono-obstáculo, etc. Por último, existen una multitud de cosas absolutamente inservibles para el perro (libros, cucharas, etc.) y por tanto carentes de todo significado.

5

Arquetipos

Si la impresión es un rasgo ontológico que delimita el reino de los seres animados respecto al resto de entes, un segundo rasgo igualmente esencial es su carácter semiótico. Lo que distingue al animal, como “*automaton spirituale*”¹⁵ —en expresión de Leibniz-Kant-, de un puro mecanismo, de un “*automaton materiale*”, es su capacidad de *dar sentido* al mundo que habita. Por muy iluminadora que pueda resultar, la metáfora cibernética del ordenador como modelo de comprensión del ser vivo no deja de ser pura metáfora. Entre el animal y el reloj media un abismo ontológico; no se trata en modo alguno de una diferencia de complejidad, sino de esencia. Lo que hace tan eficaz al ordenador es la velocidad astronómica con la que procesa datos, *información*, pero evidentemente la máquina ni *se da cuenta* de lo que procesa, ni “*interpreta*” su *sentido*. Los datos que el ordenador procesa sólo adquieren significatividad a través de un intérprete —el hombre-, que es donde estos signos por así decirlo cobran vida. Su equivalente sería el acto reflejo con el que el mecanicismo pretendió establecer un modelo de animal, de acuerdo al cual, éste quedaba reducido a una maquinaria sofisticada, un engranaje donde cada elemento se relacionaba con el resto según una cadena precisa de *inputs* y *outputs*.

Ahora bien, ¿qué son esos signos, señales, cualidades, marcas, portadores de significado, estímulos, motivos, significados funcionales, “melodías”, que constituyen los mundos de los seres vivos? Uexküll es extremadamente cuidadoso en su terminología y plenamente consciente del problema que surge al intentar establecer una mediación con el lenguaje.¹⁶ De ahí su empleo constante de referencias musicales, que no han de ser consideradas como algo casual, un recurso poético o extracientífico. En efecto, la música representa un medio de comunicación único, cuyo rasgo más sobresaliente y enigmático es su carácter asemántico. Si bien es cierto que la música puede llegar a integrar aspectos del lenguaje, configurarse como un sistema retórico (un lenguaje que expresa “afectos” en la terminología compositiva del Barroco), o asumir elementos miméticos, su peculiaridad radica en su *auto-referencialidad*, en su poder inmediato de aparecer como algo plenamente delimitado sin necesidad de apuntar a otra realidad que a ella misma. De modo análogo a como somos capaces de “comprender” una fuga de Bach o una

¹⁵ Nuria Sánchez: «Si un caballo pudiera captar el pensamiento “yo”...» (AA XXV: 854). Consideraciones sobre la presencia del animal en la «biología gris» de Kant.

¹⁶ En modo alguno se puede acusar Uexküll de antropomorfizar al animal, siendo en todo momento consciente de la distancia existente entre el mundo humano mediado por el lenguaje y el del animal. De ahí su intento riguroso de establecer una terminología precisa que haga justicia a la vida animal.

obra electrónica de Stockhausen, sin recurrir al lenguaje hablado, algo similar experimenta el animal en su entorno. Cuando el águila capta una presa potencial, lo que experimenta en el flujo de datos sensibles es una unidad sintética de carácter “musical”, una especie de secuencia melódica que a su vez se combina armoniosamente con otra melodía propia dotando a la liebre de un significado funcional (presa, alimento); el águila en ningún momento tiene conciencia de una “liebre”, ni de una “presa”, -el animal no opera en términos de “significante”-, pero a su modo experimenta la situación con una precisión casi total.

Antes de pasar a desarrollar estos asuntos con mayor detalle, conviene que nos detengamos un poco en la cuestión del lenguaje. Como hemos visto, en la corriente de sensaciones el animal fija determinadas unidades como polos de identidad objetiva. En la tradición filosófica y científica la idea de que lo que distingue al hombre del animal es su capacidad de abstracción vinculada al lenguaje es unánime. Hablar de significaciones, de expresiones compuestas de significante y significado, es algo que sólo tiene sentido en el hombre. A diferencia del hombre, el animal sólo puede operar en términos concretos, condenado a un nominalismo mudo.

“La voz (phoné) es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta a tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra (logos) es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc. y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.”¹⁷ (Aristóteles: *Política*.)

“El alma intelectual, porque puede comprender lo universal, tiene capacidad para lo infinito. Por eso la naturaleza no podía imponerle determinadas estimaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o de

abrigo como a los otros animales cuyas almas tienen capacidad de percepción y otras facultades para cosas particulares. Pero en su lugar, el hombre posee por naturaleza la razón y las manos, que son órgano de los órganos, por medio de las cuales puede preparar una variedad infinita de instrumentos para infinitos efectos.”¹⁸ (Thomae aquinatis: *De regimine principum*, lib. 1, cap. 1.)

“Pero, igualmente, la razón tiene sus desventajas, porque el hombre, siendo el único animal que, por medio del significado universal de los vocablos, puede pensar en reglas generales, tanto en las artes como en el

¹⁷ Aristóteles: *Política*.

¹⁸ Thomae aquinatis: *De regimine principum*, lib. 1, cap. 1: «Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat». Citado en Leopoldo P. Prieto, Seminario: *El hombre y el animal*.

modo de vivir, es también el único que puede servirse de reglas falsas y puede transmitir las así a los demás [...] Por eso, el hombre yerra más frecuentemente y con mayor peligro que cuanto pueden errar los otros animales. Además, si lo desea, puede enseñar de propósito a los demás lo que sabe que es falso, es decir mentir, haciendo así los ánimos humanos hostiles a las condiciones de la sociedad y de la paz. Esto no puede ocurrir en la sociedad de los animales, puesto que lo que es bueno o malo para ellos, es algo que juzgan exclusivamente con los sentidos y no con las habladurías de los otros [...] Incluso el hombre, dada su facultad de hablar [...], puede engañarse a sí mismo, pensando que es verdadero lo que no lo es. La bestia, por el contrario, no puede engañarse a sí misma.”¹⁹ (T. Hobbes, *De homine*, OL, II, 10, 3.)

«Los animales no pueden hacerse ningún concepto; en ellos hay meras intuiciones. Por eso no podemos atribuir de ninguna manera razón a los animales, sino solamente un analogon rationis. Este es un mero instinto, para el que no necesitan de razón alguna, puesto que una razón más elevada lo ha establecido. Aunque alargásemos este instinto mucho más aún, nunca surgiría una razón, de la misma manera que si alargásemos una línea al infinito, no surgiría una superficie de ella» (Kant: *Metaphysik Dohna*, AA XXVIII: 594).²⁰

“Entre los animales, a diferencia de lo que ocurre con el lenguaje humano, el significado de las señales, de los momentos y de los sonidos expresivos no es establecido por convención y no puede ser adquirido por cada individuo singularmente, sino que corresponde a las modalidades de acciones y reacciones innatas, instintivas. El lenguaje de una especie animal, por tanto, es incomparablemente más conservador que el nuestro, así como sus usos y costumbres son bastante más rígidos y vinculantes que los humanos.”²¹ (K. Lorenz, *L’anello del re Salomone*, o.c., 203.)

“El mundo del animal carece de concepto. No hay en él palabras para fijar lo idéntico en el flujo de lo que aparece, la misma especie en la sucesión de los ejemplares, la misma cosa a través del cambio de las situaciones. Si bien no carece de la posibilidad de reconocer, la identificación se ve limitada a lo prescrito por las exigencias vitales. En el flujo no hay nada que se halle determinado como permanente, y sin embargo todo se conserva idéntico, puesto que falta el saber respecto al pasado y una clara previsión del futuro. El animal responde al nombre y carece de un sí mismo; se halla encerrado en sí y sin embargo abandonado a la exterioridad; una constricción sucede a la otra, y ninguna idea las trasciende.” (M. Horkheimer y Th. Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*, p.292 y ss.)

¹⁹ T. Hobbes, *De homine*, OL, II, 10, 3. Leopoldo P. Prieto, Op. cit.

²⁰ Citado en: Nuria Sánchez, Op. cit.

²¹ K. Lorenz: *L’anello del re Salomone*, o.c., 203. Leopoldo P. Prieto, op. cit.

Ahora bien, ¿cómo hemos de entender esa percepción limitada a lo concreto, a las puras representaciones despojadas de conceptos, que parecen constituir el límite de la conciencia animal en relación al hombre? En su espectro variable el animal identifica *unidades* ya sean éstas perceptivas o funcionales. Por lo tanto, hemos de presuponer en él una cierta capacidad de operar con “arquetipos”, un entramado semiótico que constituye una subjetividad específica. No se trata de un fenómeno ajeno a la propia conciencia humana. En el caso de los sonidos de la música electrónica o en la pintura abstracta nos encontramos de continuo con objetos poseedores de un sentido, es decir: *reconocibles e infinitamente repetibles* (estructuras), cuya naturaleza trasciende el ámbito de las significaciones sin por ello dejar de poseer *sentido*. Para decirlo claramente: el reino del sentido se sitúa ontológicamente por encima del de la palabra; lo engloba como una región propia (las expresiones y categorías del lenguaje.) Los arquetipos animales no se limitan, por otra parte, al ámbito objetivo (noemático), sino que también son aplicables a la esfera de afectos ligados a representaciones (nósis) e incluso a las tonalidades subjetivas del “yo” animal, poseedoras de lo que Uexküll denomina un “Ichton” (un yo-tono, una conciencia peculiar de identidad polarizada en torno a un centro, una *Stimmung*.)

6

Una teoría musical de la vida

En su *Bedeutungslehre* Uexküll narra un recuerdo musical.²² La orquesta del Concertgebouw interpretaba una sinfonía de Mahler bajo la batuta de Mengelberg. A su lado había un joven sumido en una partitura en la que seguía la compleja y poderosa música. En su desconocimiento musical, Uexküll sintió curiosidad y le preguntó al músico qué razón había en seguir con la vista lo que el oído captaba de forma inmediata. El joven, un tanto airado, le respondió que sólo a través de la partitura era posible obtener una intuición plena de la obra de arte musical. “Cada voz de un hombre o de un instrumento es un ser independiente, que sin embargo se funde a través del contrapunto con el resto de voces en una forma superior, que crece en riqueza y belleza, transportándonos al alma del compositor.” Esta anécdota, nos dice Uexküll, le llevó a plantearse la siguiente cuestión:

“Este discurso sostenido con tanta firmeza despertó en mí la pregunta de si tal vez la tarea de la biología sería la de escribir la partitura de la naturaleza.”²³

Entre los conceptos empleados por Uexküll para referirse al sentido se encuentra el de “tono”. Los objetos que forman el hábitat del animal son vividos con un tono determinado (Erlebniston), “que les dota de una cualidad de acuerdo a su función, la cual desconocemos ciertamente en su contenido subjetivo. Su efecto empero se puede determinar a partir de su conducta.”²⁴ Tonos, vibraciones, resonancias, melodías, armonía, contrapunto, formas: las analogías musicales forman parte esencial de la semiótica y la ontología desarrolladas por Uexküll. Qué aspecto

²² Jakob von Uexküll *Bedeutungslehre*, pp. 142-43.

²³ Ibid. p.142.

²⁴ Prólogo de Adolf Portmann a *Streifzüge durch die Umwelten der Tieren und Menschen*, p.11.

tendría la gran partitura de la naturaleza es una cuestión especulativa ante la que de momento no tenemos una respuesta clara. Siguiendo la propuesta de Brett Buchanam en su libro *Ontho-Ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleu-Ponty and Deleuze*,²⁵ podemos interpretar la analogía musical en relación con sus equivalentes biológicos de acuerdo a cinco niveles o partes interconectadas:

1. Repiqueteos y/o ritmos celulares: La forma básica de la música, un simple tañido de campanas o un ritmo, la encontramos a nivel de los movimientos celulares. Dado que las células pueden ser “sujetos” por derecho propio, ellas son también capaces de formar parte en la construcción de la música de la naturaleza. Por ejemplo, Uexküll escribe: “Las cualidades del ego de estas campanas vivientes hechas de células nerviosas se comunican unas con otra por medio de ritmos y melodías: la finalidad de estos ritmos y melodías es resonar en el entorno (Umwelt.)” (TM, 48)
2. Melodía de órganos: una melodía es algo más compleja que un ritmo y pertenece al funcionamiento de los órganos. Uexküll escribe: “El tañido de las células aisladas, que consiste en una sucesión desordenada de sonidos, suena repentinamente como una melodía uniforme.” (TM, 51)
3. Sinfonía del organismo: el organismo como un todo actúa como una producción sinfónica de las diferentes melodías de los órganos y ritmos celulares que lo constituyen. Por adición de los diferentes tañidos, ritmos y melodías juntos, se obtiene la sinfonía de un organismo individual. Por ejemplo, Uexküll nos dice: “El sujeto es diferenciado progresivamente desde su cualidad celular, a través de la melodía de un órgano, hasta la sinfonía del organismo.” (TM, 51)
4. Armonía de los organismos: la armonía comienza con al menos dos organismos vivos actuando en relación, pero la armonía se puede ampliar a una colectividad, como una colonia, un enjambre o una manada. Por ejemplo, Uexküll a menudo hace referencia al dúo contrapuntístico que forma una armonía entre dos organismos: “Aquí observamos (en parejas) las primeras leyes musicales comprensivas de la naturaleza. Todos los seres vivos tienen su origen en un dúo” (NCU, 118) O: “Dos organismos vivos producen una relación significativa, armoniosa entre sí” (TM, 52) Y más adelante: “La armonía de las realizaciones es más claramente visible en las colonias de hormigas y abejas. En ellas tenemos individuos completamente independientes que mantienen la vida de la colonia a través de la armonía de sus interpretaciones [colectivas]” (NCU, 118).
5. Composición de la naturaleza: Cuando todas las partes de la naturaleza se unen, puede decirse que la naturaleza en sí misma forma una composición musical. Aunque Uexküll se muestra un tanto indeciso en nombrar una composición precisa, sostiene sin embargo con firmeza la unidad de la naturaleza: “La naturaleza no nos ofrece teorías, por lo que la expresión “una teoría de la composición de la naturaleza” puede resultar equívoca. Con una teoría tal nos referimos exclusivamente a una generalización de las leyes que creemos haber descubierto en el estudio de la composición de la naturaleza” (TM, 52).²⁶

²⁵ Brett Buchanam: *Ontho-Ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleu-Ponty and Deleuze*, pp. 26-27.

²⁶ Las abreviaturas se refieren a las obras: *Bedeutungslehre*. Leipzig: Verlag von J. A. Barth, 1940. (“The theory of meaning,” *Semiotica* 42, 1

6

Conclusiones - Coda

De acuerdo a Uexküll la tarea de la biología como ciencia de la vida consiste en esclarecer los sistemas semióticos propios de cada especie animal, así como establecer el plan de interrelaciones –la gran partitura de la vida- entre las distintas especies y su entorno, que caracterizan a la naturaleza como totalidad. Trátase de un programa infinitamente complejo en el que confluyen disciplinas muy diversas en cuanto a sus métodos y objetivos (anatomía, fisiología, zoología, bioquímica, genética, neurología, embriología, teoría de la evolución, medicina, ecología, semiótica, filosofía,...) En su formulación más abstracta puede decirse que las teorías desarrolladas por Uexküll, desembocan en una verdadera ontología –en la que se incluye el ser humano- que cabe designar como una monadología trascendental. Ya con anterioridad la fenomenología - en la exposición llevada a cabo por Husserl- culmina de modo similar en una metafísica en la que de modo original se sintetizan principios fundamentales de las filosofías leibniziana y kantiana.²⁷

Lo que a mi juicio resulta plenamente novedoso y relevante en la obra de Uexküll es la concepción de animal como un ser que *interpreta* el mundo, un *ser creador de sentido*. Y es gracias a que el animal da un sentido a su mundo por lo que es capaz de establecer relaciones con un entorno, trascendiendo así el espacio hermético de su esfera. De este modo Uexküll se enfrenta a toda una tradición, que se remonta a los orígenes del pensamiento occidental y que toma al lenguaje como modelo exclusivo en el que propiamente se manifiesta significado. El lenguaje absorbe, por así decirlo, la totalidad de sentido, razón por la cual siempre se ha considerado al animal, en tanto que carente de razón (vs. lenguaje), como limitado a la inmediatez más concreta, condenado a un nominalismo mudo del que es imposible que emerja algo más allá de las puras impresiones individuales. Lo concreto es no obstante un concepto sumamente problemático, como muestra el hecho de que pese a todo, los animales captan con toda evidencia unidades, formas, poseen *una experiencia*. Establecer en qué consisten esos “arquetipos” que están a la base de la conducta animal es una tarea arriesgada, pero sumamente pertinente y necesaria.

La música plantea una problemática similar, lo cual queda claro al comprobar las enormes dificultades y limitaciones de la aplicación de modelos lingüísticos a un modo de comunicación como la música, de la que ni tan siquiera es evidente que constituya un lenguaje propiamente. Fue sin duda una intuición genial de Uexküll el fijarse

(1982): 25–82.), TM; y “The new concept of Umwelt: A link between science and the humanities,” trans. Gösta Brunow. *Semiotica* 134, 1/4 (2001): 111–123. (NCU).

²⁷ Vid. E. Husserl: *Meditaciones Cartesianas*, y Th. Celms: *El Idealismo Fenomenológico de Husserl*.

en la música como un modelo del que extraer conceptos creativos para su investigación sobre los mundos invisibles de los animales. Conceptos que en ningún modo –como ya he señalado– han de ser considerados como una arbitrariedad o mera transposición literaria. Nada más lejos de la rigurosidad de un científico tan serio como Uexküll.

En la música nos encontramos ante estructuras sonoras sumamente complejas dotadas de sentido, estructuras que además suscitan en nosotros reacciones subjetivas. Y también en las artes plásticas encontramos un sentido que trasciende al lenguaje, intraducible a sus categorías. ¿Percibe el animal estéticamente? ¿Qué extrañas armonías acontecen en la naturaleza? Tal vez la sabiduría mítica ha intuido con mayor profundidad que el pensamiento “riguroso” el misterio que rodea al animal y la música, la existencia de otros mundos allende “el mundo interpretado”²⁸, el oscuro presentimiento de una posibilidad velada de reconciliación.



Franz Von Stuck, *Orpheus*, 1891

²⁸ La expresión “mundo interpretado” es empleada por Rilke como rasgo diferenciador del mundo humano: “Todo ángel es terrible. / Y así, pues, me contengo y ahogo la llamada seductora / que irrumpe del oscuro sollozo. ¡Ay!, ¿a quién podremos pues / recurrir? No a los ángeles, ni tampoco a los hombres. / Y ya los animales con la sagacidad del instinto se percatan/ de cuán inseguros y vacilantes son nuestros pasos / en el mundo interpretado. “Elegías Duinesas, Primera Elegía, trad. de Jaime Ferreiro Alamparte.



Hieronymus Bosch, *El jardín de las delicias*, 1480-1505.

Bibliografía:

- Agamben, Giorgio (2010): *Lo Abierto: El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- Buchanam, Brett (2008): *Ontho-Ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleu-Pony and Deleuze*. New York: Suny.
- Deleuze, Gilles (1984): *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2001) : *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Prieto, Leopoldo (2011): Seminario: *El hombre y el animal*. Madrid: CEU-Instituto de Humanidades Ángel Ayala.
- Sánchez, Nuria (2008): «Si un caballo pudiera captar el pensamiento “yo”...» (AA XXV: 854). *Consideraciones sobre la presencia del animal en la «biología gris» de Kant*. Madrid: U.C.M., VIII Congreso de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica: Las dimensiones de la vida humana , 16-19 de septiembre de 2008, (en prensa.)
- Uexküll, Jakob von (1956): *Streifzüge durch die Umwelten der Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten- Bedeutungslehre; Mit einem Vorwort von Adolf Portamnn*. Hamburg: Rowohlt

La pobreza de la economía desde sus fundamentos

¿Un secreto para la escuela neoclásica?

Antonio Jiménez Castillo

Facultad de Economía Aplicada II.

Universidad de Sevilla

majimenezcastillo@gmail.com

RESUMEN

En este artículo vislumbraremos como fundamento de la teoría neoclásica algunas cuestiones relativas a la Teoría del Equilibrio General y al empirismo *friedmaniano*. A lo largo del trabajo se reflexionará sobre la imposibilidad desde la que se constituyen ambas teorías insertadas bajo un marco interpretativo donde los supuestos teóricos que en principio hacen posible tal equilibrio y los mecanismos sociales que permiten tal aproximación se encuentra “precarizados”. En la segunda parte, haremos un mismo estudio crítico sobre la defensa *friedmaniana* al empirismo metodológico en la economía positivista reflejando algunas de las contradicciones que relucen de su artículo *La metodología de la economía positiva*.

PALABRAS CLAVES

Conocimiento, Empírico, Mercado, Metodología, Teoría equilibrio general.

ABSTRACT

In this article we will foresee as basis of neoclassical theory some issues related to General Equilibrium Theory and the misnamed *friedmanian* empiricism. Through the paper we reflect upon the impossibility from which both theories are embedded in a framework of reality where the theoretical assumptions that make possible such equilibrium and the social mechanisms that allow such approach are clearly precarious. In the second part, we will study some contradictions that rise under the methodological empiricism of Friedman taking as reference his article *The Methodology of positive economics*.

KEYWORDS

Knowledge, Empiric, Market, Methodology, General equilibrium theory.

La pobreza de la economía desde sus fundamentos

¿Un secreto para la escuela neoclásica?

Antonio Jiménez Castillo

Facultad de Economía Aplicada II. Universidad de Sevilla

majimenezcastillo@gmail.com

1. La fragilidad de un mito: La teoría del equilibrio general

“Ignorance is the first requisite of history- ignorance, which simplifies and clarifies, which selects and omits, with a placid perfection unattainable by the highest art.”

-Lytton Strachey, EMINENT VICTORIANS

La economía ortodoxa sustentada axiológicamente desde el principio moralizador de naturaleza individualista y generador espontáneo de un fin social óptimo, hinca sus raíces en el viraje a una reformulación de la Teoría del Estado, que desde el Renacimiento se pretendía para contrarrestar las pasiones de los individuos insatisfactoriamente controladas por la acción moralizante de la Iglesia.

Fue Adam Smith quien fijó de forma oficiosa las condiciones de partida de la teoría económica clásica a través de la implementación de una “ética individualista” según la cual, el altruismo –en un sentido de benevolencia o simpatía- quedaba inmiscuido en el hombre, como patrón *hobbesiano* de criaturas exclusivamente *autointeresadas* y por el esquema *benthamita* de interés. Cuando Smith afirma “No es por la bondad del carnicero, del cervecero o del panadero que podemos contar con la cena de hoy, sino por su propio interés” para continuar diciendo “a pesar de que el individuo sólo piensa en su ganancia propia, (...) es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones¹”, conseguía conciliar por medio de la libre disposición de elección del sujeto dos aspectos contradictorios hasta entonces, como son el bienestar personal y el bienestar social. De tal manera que la carga normativa asociada al comportamiento económico del agente quedaba legitimada y por tanto inmersa desde el propio proceso de acción.

Es a partir de la tesis de libre mercado como óptimo social donde la Teoría del Equilibrio General, base fundamentativa de la economía neoclásica, – a partir de ahora TEG- gana su espacio, pues se entiende que si el propio interés personal guía “invisiblemente” a las acciones individuales hacia un bien social superior, deberá de existir necesariamente “un estado final de equilibrio coherente, donde los resultados pueden ser muy diferentes a los buscados por los agentes”².

La TEG originaria del sistema de ecuaciones *walrsariana* asevera la existencia de un equilibrio general y natural de la economía cuando en un mercado con factores de producción, todos los consumidores pueden gastar sus ingresos según sus preferencias, todas las empresas pueden vender todos sus productos cubriendo al menos los

¹ Smith, A, *Ensayo sobre la Naturaleza y Causa de la Riqueza de las Naciones*. Ed Orbis, Barcelona, 1983.

² Arrow, K y Hahn, F, *Análisis General Competitivo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

costes de producción y todos los factores ofrecidos en el mercado son usados en la producción de dichos productos. Siendo los productos ofrecidos los productos demandados y los ingresos gastados por los consumidores los ingresos percibidos por los productores, se obtiene un sistema con igual número de ecuaciones e incógnitas. Esto conlleva a que el sistema siempre tenga una solución única por medio de un precio único, matemático y óptimo³.

Este razonamiento se sustenta sobre la base de dos principios o leyes clásicas del funcionamiento del mercado. Por un lado, el de la imposibilidad de la existencia de precios diferentes para un mismo bien cuando se cumple la condición de información perfecta⁴. En segundo lugar, la ley de distribución según la cual si el vendedor de una mercancía atiende que se ofrece una cantidad menor que la que demandarán los consumidores al precio vigente, el vendedor subirá el precio hasta el punto en que el exceso de demanda haya sido eliminado.

No obstante, la construcción de un equilibrio estable y único del mercado no ocurre sino es como hemos visto, por medio de una serie de fundamentos o hipótesis que lo conviertan en una posibilidad teórica con trascendencia social. Siendo en la naturaleza de tales fundamentos donde cobra sentido el postulado cartesiano de realidad social. Los problemas aparecen cuando para que el precio de equilibrio de una mercancía se establezca como resultado de la confrontación entre la oferta y demanda es necesario suponer que ambas funciones sean independientes entre sí e independientes a las funciones de demanda y oferta de otras mercancías. En correspondencia con la existencia de un precio único de equilibrio se determina la unicidad y por consiguiente la estabilidad del equilibrio.

Ahora bien, para aceptar el principio de unicidad se requiere a su vez, la aprobación de la hipótesis de *sustituibilidad bruta*⁵ de tal manera que se pueda garantizar que el exceso de demanda global de una mercancía disminuye cuando aumenta su precio. Sin embargo, esta hipótesis no puede ser contrastable por no ser constitutiva de una realidad empírica. No hay, afirma Ackerman (2002:256) “esperanza de probar la unicidad en general dado que no es posible construir ejemplos de economías con múltiples equilibrios. (...) Existen algunas restricciones en el tipo de demanda agregada que aseguran la unicidad, pero sin poder darle significación económica realista”⁶. Para su cumplimiento se requeriría de una condición isomórfica y mecánica que diluya las influencias -no solo de precios- que se generan entre las funciones de demanda y oferta al interactuar entre sí y que constituyen uno de los planteamientos básicos de la TEG⁷.

Igualmente, la TEG urge como razón necesaria para su marco categorial de la existencia de competencia perfecta entre agentes económicos de forma tal que los actores no tengan una influencia más que ínfima sobre el precio final del bien. No obstante, esta hipótesis choca de nuevo con una carencia de posibilidad fáctica pues para

³ Spiegel, H, *El desarrollo del pensamiento económico*, Ed Omega, Barcelona.

⁴ Ya que si hubiese precios diferentes para un mismo bien todos los vendedores venderían al precio más alto y los compradores comprarían al más bajo, lo que es naturalmente imposible.

⁵ La sustituibilidad bruta afirma que los efectos de sustitución son mayores que los efectos de ingresos.

⁶ Ackerman (2002)

⁷ La crítica de Saffra en *The laws of returns under competitive conditions* en *Economic Journal*, diciembre 1926, afectó irremediablemente a los supuestos por los cuales se levantaba la TEG, empujando el razonamiento económico hacia posiciones de equilibrio parcial y no general. Autores como Chamberlain en *The theory of monopolistic competition*, Cambridge 1933 y Robinson en *Economics of imperfect competition*, Londres 1933 reconstruyen la TEG hacia posiciones algo más realistas al acentuar no solo la falta de homogeneidad de los productos de los distintos oferentes cuya diferenciación fracciona el mercado y evita que la competencia recaiga únicamente sobre los precios sino además sobre los condicionantes que son independientes al precio de venta como son calidad, confianza, servicios,...etcétera que alteran la demanda.

que tal hipótesis tenga efecto es necesario a su vez que tal relación de competencia ocurra, -tal como veremos seguidamente- bajo una combinación igualmente idealizada de sucesos⁸.

La imposibilidad de alcanzar un estado de información perfecta ya fue puntualizada por Friedman y Hayek amén de otros autores no sólo neoclásicos⁹. Las razones que legitimaron la existencia del mercado como libre interacción entre agentes procedía de tal imposibilidad y no como afirma Hinkelammert (2002:168) de la opción más ventajosa “de una cierta forma jurídica de propiedad privada”. A razón de una economía más compleja producto de una evolucionada división social del trabajo se hacía progresivamente más inaprensible sus interrelaciones y por consiguiente la de un *ente supervisor* con capacidad para actuar según criterios de eficiencia. Ello les permitió, a los teóricos neoclásicos, afirmar que las relaciones mercantiles en libertad suponían la única alternativa aunque “defectuosa” para asegurar un principio de posibilidad de equilibrio. Una vía que aun imperfecta no supuso para Hayek (1975:116) ningún impedimento en calificarla como milagro, “como uno de los triunfos más grandes del espíritu humano”. Su alabanza a las relaciones mercantiles como calculadora óptima de asignación de recursos frente al ente planificador, queda demostrada en la siguiente cita; “el milagro consiste en que en el caso de escasez de una materia prima, decenas de miles hombres pueden ser llevados a ahorrar este material y sus productos, cuya identidad se podría establecer solamente en investigaciones de largos meses, y sin que se den órdenes algunas y sin que más que un puñado de hombres conozcan las causas...Eso es suficientemente milagroso...”

No obstante, afirmar que las relaciones entre agentes libres son la única o mejor alternativa para suplir la falta de información perfecta, alberga una serie de defectos referidos a los supuestos teóricos que en principio tal equilibrio implica y a los mecanismos sociales que permiten su aproximación.

El reconocimiento según el cual, las relaciones mercantiles generan información por medio de los precios es una idea preponderantemente aceptada por la teoría neoclásica. El propio Friedman (1983:206) deduce automáticamente de los precios un sistema de información. Para el autor, “los precios sólo transmite la información importante y únicamente a las personas que necesitan conocerla”. No penetra en la propia naturaleza de la información y termina confundiéndola -como sostiene Hinkelammert- con un sistema de reacciones. Cuando Friedman (1983:251) arguye “los precios no solo transmiten información desde los compradores (...); las transmiten también en el otro sentido”, atribuye como información lo que solo son reacciones *ex post* ante un/os estímulo/s determinado/s. Para poder predecir los comportamientos del mercado debería de existir una serie de indicadores *ex ante*, es decir, un sistema de información que permitiera predecir los comportamientos futuros de los agentes, lo que ningún mercado puede hacer pues cualquier mercado es intrínsecamente incierto.

Ni los precios configuran un sistema de información ni si lo fuera sería suficiente para eliminar la existencia del *ente supervisor*. Los mecanismos sociales que derivan de las relaciones mercantiles son, a partir de la acción económica entre agentes, y por tanto, delimitadas inexorablemente por los obstáculos inherentes al procesamiento de “información”. Para Hayek, el problema no radica en la concentración del poder, sino en la

⁸ Poemarchaquis 1995 arguye que la racionalidad y el equilibrio no pueden ser refutables aún en situaciones empíricas ideales.

⁹ Véase la obra de Stiglitz, J y Walsh, E, *Microeconomía*. Ed Ariel, Madrid, 2009.

capacidad de éste de actuar según criterios racionales¹⁰. De aquí que considere que solo “las fuerzas espontáneas que aunque no comprendamos tanto ayudan en la vida real” se puedan convertir en el sustituto de ese *ente supervisor*. Ahora bien, de esta tendencia anti-utópica de ver el mercado libre como alternativa supone aceptar al agente económico como un *homo* intencionalmente auto determinado, motivado por intereses y/o preferencias no contradictorias y estables basadas en el supuesto de racionalidad económica.

Tales atributos -que constituyen la esencia propia del *homo-oeconomicus*- son determinantes para que el supuesto de equilibrio general -desde el marco del libre mercado- conlleve a un resultado óptimo pero no veraz. No obstante, aunque la idea del sujeto económico-racional no responda a una naturaleza de carácter arbitrario, no por ello resulta plausible. Los rasgos del agente económico vienen determinados por una proyección ficticia a partir de un rasgo empírico central de la realidad. Ese rasgo de realidad que pretende dotar de verosimilitud al concepto se encuentra delimitado por restricciones muy serias que desvirtúan la propia base de realidad que provee legitimidad al concepto. La progresión del agente económico desde el campo de la teoría neoclásica exige rechazar su carácter volátil o desordenado pues de otra manera sería imposible alcanzar los supuestos defendidos sobre la unicidad del equilibrio.

Suponer un agente económico intencionalmente auto-determinado no parece sostenerse desde un mínimo ejercicio sensorial. Tal como expone Gil Calvo, en *Problemas de la Teoría Social Contemporánea*, existen al menos tres razones por las que el supuesto de autodeterminación, no parece explicar la acción social que acontece más allá del intencionalismo metodológico; a) por razones empíricas, si bien es cierto que en ocasiones las intenciones individuales pueden explicar parte del comportamiento humano no lo son en mayor medida como ocurren en los comportamientos basados en hábitos, tradiciones, pasiones, coacciones etcétera; b) por razones lógicas, fundadas en las contradicciones entre los actos a realizar y las intenciones asociadas a ellos como muestra ser el caso de las preferencias adaptativas, c) por razones explicativas, por el cual no siempre se antepone las causas finales (teleológicas) sobre la “causalidad eficiente” a la hora de explicar los hechos.

Por otro lado, la teoría neoclásica acepta las preferencias de los individuos acríticamente como invariables y conmensurablemente equivalentes. Es lo que Van Parijs denomina “racionalidad arquimédica” que presupone la homogeneidad y conmensurabilidad de las preferencias. No obstante, la realidad empírica ha demostrado tozudamente la inadecuación de esta teoría incluso desde los escritos neoclásicos de Samuelson. Hirschman considera las preferencias no como dadas y constantes sino como cambiantes e igualmente hace Sen cuando distingue entre preferencias y meta-preferencias en su enfoque de capacidades (meta-ordenamientos de preferencias).

La afirmación de Hirschman de que las preferencias no vienen previamente motivadas sino que son variables, acaba extendiendo el hecho de que los intereses no son inherentes a los individuos sino que más bien son determinados por la relación de éstos con el entorno y con el resto de individuos. Tal como afirma Gil Calvo “los individuos no son sujetos “de” sus intereses sino que están sujetos “a” sus interés, que sólo les seguirán siendo propios en tanto dure su sujeción a ellos”.

¹⁰ Hayek, F, *La pretensión del conocimiento*, Lecturas 25, Banco de México, S. A, Fondo de Cultura Económica, México, México, 1977, p 23.

El último punto que fundamenta el pensamiento neoclásico da por sentado que sólo y únicamente la racionalidad “instrumental” puede explicar adecuadamente el comportamiento económico y social del agente. La imposibilidad de acceder a toda la información llevó a Simons, Keynes y North a desarrollar la idea de “racionalidad limitada”. El hombre según Simons, no actúa por “cálculo completo” sino con racionalidad limitada o procesal debido a los límites provocados por la falta de información, los valores existentes, la incertidumbre resultante o por la coacción de las instituciones. Uno de estos límites se localiza en la incapacidad para superar con éxito el desafío que supone la incertidumbre, el azar y las paradojas que se presentan a la hora de tomar decisiones. Alejándonos de la teoría de la elección racional, autores como Goleman, Damasio, Beauchman, y Zack, han tratado de desentrañar desde el campo de la sociología, economía y neurología el papel que las emociones están jugando en la configuración de la racionalidad. Así, la neutralidad afectiva con la que es tratado el agente racional es destapada por las nuevas investigaciones que abren una nueva vía hacia la interpretación del conocimiento y la razón. El propio Damasio llega a afirmar que el razonamiento viene determinado primariamente por un acto emotivo provocado por un estímulo. En el “Error de Descartes” atestigua que el pensamiento racional no se origina de manera parcelada e independiente sino que entra en coalición con la vertiente más emocional. La evidente conclusión es aquella que afirma que el pensamiento racional, nunca es absolutamente racional.

La base epistemológica netamente reduccionista que presenta la teoría neoclásica responde a la idea de alcanzar una realidad *neutralizada* que no atienda a cambios ni a bifurcaciones divisorias y que haga operativa la predicción y descripción del hecho económico. El agente económico –al igual que el tiempo¹¹– se convierte en una variable exógena, un parámetro matemático y la naturaleza en una realidad ordenada y *a-problemática*.

2. El ingenio de Friedman o como hacer de la realidad súbdita de la teoría

El hecho de aceptar la idea de la TEG no solo como una proposición teórica sino como “algo realizable”, es decir, objeto posible de *empíria*, descansa en la lógica necesidad de legitimación social, donde solo a partir de ella se superaría el subjetivismo inherente al apriorismo racional. En este sentido, Hayek (1952:135) en su obra “Individualismo y orden económico” introduce la tesis de *tendencia al equilibrio* como elemento de legitimación teórica y social para así, dotar al concepto de competencia perfecta de aplicabilidad práctica. “Sólo a través de la tesis de que existe esta tendencia -al equilibrio- la teoría económica llega a ser más que un ejercicio de lógica pura y se transforma en ciencia empírica”. Puesto que el equilibrio solo puede darse bajo hipótesis *irrisorias*, Hayek (1974:152) intenta superar tal imposibilidad por medio de un supuesto aproximativo. Él mismo argumenta que “conocemos las condiciones generales” y “las condiciones bajo las que podemos esperar un equilibrio”.

La tesis por la que pretende Hayek dotar a la competencia perfecta de “plausibilidad perfecta”, se ve de partida, limitada por una contradicción dialéctica de la competencia en sentido estricto. La competencia como proceso real no puede tender hacia la aproximación al equilibrio ya que esto es lo contrario de la competencia.

¹¹ A través de la clausula *Ceteris Paribus se exogeiniza* la condición de atemporalidad de la ciencia la realidad objeto de estudio. El tiempo entendido desde tal expresión nos permite circular desde el pasado al presente, desde el presente al futuro y viceversa. Esta desvirtualización erosiona la dependencia de los elementos al conjunto y la interrelación entre ellos con el conjunto mismo.

Competencia es desequilibrio. La tendencia al equilibrio va anulando la posibilidad de competencia. Igualmente, la propia tesis de que exista una tendencia hacia el equilibrio tampoco es razón suficiente para aceptarla por sí misma. Es cierto que por medio de la *tendencia* soluciona los problemas asociados a las hipótesis de la competencia perfecta, si bien, ello no es prueba ninguna de la veracidad de esa hipótesis¹².

En este sentido, Von Mises (1986) se hacía eco del desasosiego de las ciencias sociales ante el excedido *deduccionismo* en las que estaba envuelta la economía y otras ciencias humanas y que arriesgaba a ser consideradas como actividades dogmáticas. En palabras del autor, “la ciencia de la acción humana que busca el conocimiento universalmente válido es el sistema teórico cuya rama mejor elaborada hasta ahora es la economía. En todas sus derivaciones, esta ciencia es apriorística, no empírica. Como la lógica y las matemáticas, no deriva de la experiencia; es previa a la experiencia¹³”. La solución demandaba volver a la experiencia desde el marco metodológico científico.

Frente a la crítica a unos postulados neoclásicos dotados de extrema irrealidad en sus supuestos y de nula verificación empírica¹⁴, Friedman se vio en la necesidad -a partir de su famoso ensayo *La metodología de la economía positiva*-, de dar un giro, desautorizando por un lado el excesivo apriorismo neoclásico apoyado por unos supuestos difícilmente contrastables y renovar el sentido empirista en la ciencia económica¹⁵.

Friedman (1983:145) comienza haciendo uso de los márgenes de la ambigüedad para defender el irrealismo de los supuestos, cuando afirma que no debemos preocuparnos si los “supuestos” de una teoría son descriptivamente “realistas”, porque nunca lo son, sino son aproximaciones lo bastante buenas para el propósito del que se trate. Para él, “la teoría debe ser juzgada por su poder predictivo” por lo cual los supuestos son absolutamente irrelevantes y su realismo vendrá únicamente determinado por el poder predictivo de la teoría.

No obstante, Friedman utiliza el “irrealismo” a su antojo, ya que cuando afirma que el realismo de tales supuestos es absolutamente inalcanzable por el hecho de que siempre será incompleto¹⁶, no distingue de entre aquellos otros supuestos que si son falsos a tenor de la evidencia empírica disponible. Se puede decir que un supuesto no es realista porque no brinda una descripción exhaustiva de los fenómenos al abstraer sólo algunos elementos o características del mismo. Esta situación propia del quehacer científico en general y económico en particular muestra su razón en el principio de *incompletitud* de Gödel al que Friedman hace referencia.

Sin embargo, existen otros supuestos que son irreales, no por su *inconclusividad* sino porque son falsos de partida. En este caso, tal como postula Nagel (1973: 105) “una teoría con un supuesto irreal-en el sentido actual de la palabra, acorde con el cual el supuesto es falso- es evidentemente insatisfactoria al acarrear consecuencias incompatibles con los hechos observados, por lo que, so pena de apartarse de los cánones elementales de la lógica,

¹² Como el mismo Hayek sostiene, “la única dificultad es que todavía estamos bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia; b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual.

¹³ Von Mises, L., *Human Action. A treatise on Economics*, Henry Regney Company, Yale University Press, 1963.

¹⁴ La economía es esencialmente un sistema de deducciones puras obtenidas a partir de postulados psicológicos, los cuales no se encuentran sujetos a verificación externa alguna. En I. Brunet y L. Valero, *Epistemología y Sociología de la Ciencia*, ed PPU, Barcelona, p 142.

¹⁵ Ofrecía múltiples ventajas para salvar a la economía académica de las impugnaciones de fondo de que venía siendo objeto y para dejar a los economistas teóricos mayores márgenes de libertad en sus quehaceres. J. Naredo, *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Siglo Veintiuno, Madrid, p 381.

¹⁶ Debido al principio de imposibilidad.

la teoría debe también ser rechazada...”.

Esto no supone contradecir a Friedman, el cual no efectúa ninguna consideración hacia “el diferente estatus lógico de los distintos tipos de supuestos”¹⁷ cuando avisa que éstos no pueden contrastarse directamente con la realidad. Aceptamos la veracidad de esta afirmación para el caso de los supuestos “irreales” en el sentido de inexactitud -como él mismo afirma-, pero no para aquellos que damos por hecho que son originariamente falsos. Los supuestos como ha desarrollado Popper (1994) no pueden ser aceptados como verdad en un sentido ontológico del término, pero sí pueden ser refutados. Desde un ángulo *falsacionista*, el cual Friedman apoya como el único posible para contrastar las teorías, podemos sojuzgar la falsedad de los supuestos, pero nunca su veracidad.

Por otro lado, Friedman arguye que sólo la evidencia puede mostrar si son acertados o equivocados los supuestos que componen la teoría. Sin embargo, prestarse al juego de la contrastación empírica y refutación sin tener en consideración la *falsabilidad* de los supuestos en este proceso hace que la acción científica se convierta en un “sistema autosuficiente en el sentido de que crea su propia evidencia empírica a través de ciertas tautologías de base amparadas en axiomas y conceptos que gozan de una aceptación generalizada, por razones ajenas a la propia ciencia”¹⁸. Rechazar los supuestos no implica romper de bruces con el marco epistemológico dado. Éste, a través de su cuerpo aceptado de creencias normativas y teóricas determina la contrastación y validación de las teorías. Por tanto, se convierte en una trampa intencionada cuando Friedman argumenta sobre la validez de una hipótesis, pues siempre estará condicionada a la llegada de otra mejor -en el sentido de ser más descriptiva-, ignorando que tales supuestos y contrastación se encuentran íntimamente interrelacionados a su marco epistemológico. Como afirma Naredo (2003:386) “(...) la economía también ha de reposar sobre orientaciones y supuestos bien cargados de ideología que son precisamente los que inspiran y dan unidad a sus elaboraciones”. El proceso de contrastación, verificación, conclusión no se inicia jamás partiendo de cero, “la llamada etapa inicial comprende siempre una comparación de las implicaciones de un conjunto anterior de hipótesis con la observación”.

La intención de Friedman de fijar la importancia en la contrastación de las hipótesis en lugar de los supuestos, reside en una defensa implícita al postulado epistémico determinista ya que la mayor parte de las teorías económicas son difíciles de contrastar con la realidad. De esta forma evita tener que enfrentarse directamente con el realismo de unos supuestos que no encuentran fundamento en la naturaleza. “No es fácil contrastar, por ejemplo, la teoría microeconómica del consumidor, ni la teoría de la producción -fundamentada en modelos de competencia que en general no se dan en la realidad- y así un largo etcétera”¹⁹. El uso abusivo de instrumental estadístico para la construcción y ulterior contraste de modelos impide que otros postulados menos adaptables al lenguaje cuantitativo puedan ser aceptados. Como sostiene Myrdal (1967:144) una ciencia social en ningún momento puede abstraerse de las referencias sociales e históricas “una ciencia social desinteresada no existe, y por razones lógicas, no puede existir (...), nuestros propios conceptos están cargados de valor (...) y no pueden ser definidos sino en términos de valoraciones políticas”.

¹⁷ Blaug, M., “*La metodología de la economía o cómo explican los economistas*”, ed Alianza, Madrid, 1993, p 45.

¹⁸ Naredo, J. M., *op. cit.*, p, 386.

¹⁹ D. Coq Huelva, “*La Economía vista desde un ángulo epistemológico. De la economía a la economía política; del estructuralismo a la complejidad*”. Cinta de Moebio No22. Marzo 2005.

Ahora bien, si estamos dispuestos a aceptar cualquier tipo de supuestos como lícitos, no se sostiene el hecho tal como afirma Ovejero (1994), de que la tradición neoclásica haga una defensa acérrima del individualismo metodológico y simultáneamente una crítica generalizada a los argumentos holísticos. A no ser que, se esté dispuesto a aplicar un método distinto de calibración en cada ocasión “resulta paradójico que siendo un rasgo inherente al positivismo el afán de diferenciar lo que es de lo que debe ser, lo normativo de lo positivo incurra frecuentemente, como filosofía defensora de la racionalidad científica, en el pecado de confundir lo que debe ser la aplicación estricta del método científico de lo que es la práctica corriente de hacer ciencia (...)”²⁰.

Finalmente, si tomamos como ciertas las especulaciones teóricas de Friedman dando por relevante exclusivamente la refutación de las hipótesis puede ocurrir como afirma Blaug (1993) que existan teorías que predicen extraordinariamente bien “aunque no proporcione explicación alguna en función de un mecanismo casual que explique la predicción obtenida”.

En este sentido, la ciencia económica debería de pretender ir más allá en términos gnoseológicos no solo a través de la búsqueda de predicciones fiables sino en cuanto al diseño de postulados que permitan una concepción más realista del entramado económico desde una expansión del campo de interpretación de los sucesos económicos.

3. A título conclusivo

En este artículo se ha examinado el origen y las características de la teoría del equilibrio general así como la defensa realizada por Friedman desde el campo del inductivismo metodológico sobre la corriente positivista de la economía.

Hemos analizado como la TEG parte de unas proposiciones metafísicas sobre el funcionamiento del mercado que son claramente irrealistas pues requieren para su posibilidad de un equilibrio estable y único del mercado que venga compuesto desde la constitución de unos precios homogéneos para un mismo bien así como del supuesto de competencia perfecta. Tal imposibilidad práctica llevó a que Hayek presentara la tendencia al equilibrio como subterfugio para evitar lo que es en términos *de* Hinkelammert un fallido de la razón utópica.

Por otro lado, y ante la dificultad de hacer del mercado libre como tendencia al equilibrio el presupuesto ontológico para superar lo que es el principio de imposibilidad del conocimiento perfecto, Friedman planteó otra salida más pragmática que la de Hayek con las que gestionar las lagunas teóricas de la economía neoclásica. Desde su marcada estrategia propagandística, hizo creer que se olvidaba de todo el aporte teórico que hasta entonces había planteado Hayek y Mises para centrarse en el poder predictivo de la teoría. Un poder predictivo que disimulado por una retórica empirista no hacía más que confirmar las tesis que se pretendían ocultar.

Mientras que la intención de Hayek fue la de denostar el supuesto de imposibilidad del regulador perfecto estatal para reafirmar el poder del mercado libre como eficiente auto-controlador, en el caso de Friedman, fue la legitimación metodológica de las ciencias físicas la base para sostener los débiles cimientos epistemológicos que aún hoy dan forma a la ciencia económica.

²⁰ Naredo, J. M., *op. cit.*, p 387.

4. Bibliografía

- Aristóteles (2008) *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza.
- Arrow, Kenneth (1959) “The role of securities in the optimal allocation of risk bearing”, *Review of Economic Studies*, N°2, pp 78-99.
- Balandier, Georges (1989) *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Madrid, Gedisa.
- Bauer, P. Thomas (1975) *Crítica de la teoría del desarrollo*, Barcelona, Ariel.
- Berlín, Isaiah (2009) *El estudio adecuado de la humanidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Blaug, Mark (1993) *La metodología de la economía o cómo explican los economistas*, Madrid, Alianza.
- Brunet, Ignasi e Iglesias, Fernando (1996) *Epistemología I. Sociología de la Ciencia*, Barcelona, (Ed) Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Bustelo, Pablo (1999) *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*, Madrid, Síntesis.
- Capra, Fritjof (1990) *Sabiduría insólita. Conversaciones con personajes notables*, Barcelona, Káiros.
- Coq Huelva, David (2005) “La Economía vista desde un ángulo epistemológico. De la economía a la economía política; del estructuralismo a la complejidad”. *Cinta de Moebio* No22. Marzo.
- Easterly, William (2008) *Hayek's secret to development*, Forum at Cato.
- Feyerabend, Paul (1989) *Contra el método*, Madrid, Ariel.
- Feyerabend, Paul (2005) *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos.
- Friedman, Milton (1953) “The Methodology of Positive Economics” en *Essays in Positive Economics*, Chicago, University of Chicago Press, pp 3-43.
- Friedman, Milton y FRIEDMAN, Rose (1979) *Libertad de Elegir*, Barcelona, Biblioteca de Economía.
- Hayek, Frederick (1952) *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung*, Zurich, Philosophia Verlag.
- Hayek, Frederick (1960) *The constitution of Liberty*, London, Routledge and Kegan.
- Hayek, Frederick (1974) *La pretensión de Conocimiento*, Conferencia en homenaje de Alfred Nobel, pronunciada el 11 de diciembre, Fondo de Cultura Económica, pp 245-258.
- Hayek, Frederick (1990) *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Madrid, Unión Editorial.
- Hicks, John (1969) *A theory of economic history*, Oxford, Clarendon Press.
- Hinkelammert, Frank (2002) *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Hume, David (1980) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza editorial.
- Hume, David (1981) *Tratado de la naturaleza humana. Intento de introducir el método de razonamiento experimental en los temas morales*, México, Nacional.
- Nagel, Ernest (1978) *La estructura de la ciencia: problemas de la lógica en las investigaciones científicas*, Buenos Aires, Paidós.
- Naredo, José Manuel (2003) *La economía en evolución*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Popper, Karl R (1994) *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós Básica.

Smith, Adam (1983) *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Barcelona, Orbis.

Smith, Adam (2012) *The theory of Moral Sentiments*, London, Penguin.

Spiegel, Henry (2001) *El desarrollo del pensamiento económico*, Madrid, Omega.

Von Mises, L, (1963) *Human Action. A treatise on Economics*, Henry Regney Company, Yale University Press.

Reflexiones sobre *La carta robada*: Lacan, Derrida y Žižek

Teresa Aguilar García

Doctora en Filosofía

UCLM

ytemas@yahoo.es

RESUMEN

Este artículo revisa el relato de E. A. Poe "La carta robada" según los análisis que sobre el mismo hicieron Lacan, Derrida y últimamente Žižek. En cuanto a la lectura lacaniana de la carta se circunscribe en torno a las teorías de Freud sobre el automatismo de repetición así como el papel que juega el significante, su sentido y función, y su relación con el significado en contraste con las tesis de Saussure. La lectura posestructuralista de Derrida en relación a la lectura del texto de Poe analiza el significado y el significante desde una postura que se distancia de la lectura lacaniana. Y finalmente el artículo aborda la posición sintética de Žižek, quien aglutina en su análisis sobre la carta las visiones lacaniana y derridiana.

PALABRAS CLAVE

Significante-significado

ABSTRACT

This article reviews the story of E. A. Poe "The Purloined Letter" according to the analysis made by Lacan, Derrida and Žižek lately. On the Lacanian reading of the letter is limited around Freud's theories on repetition automatism and the role of the signifier, its meaning and function, and its relation to the signified in contrast to the Saussure's thesis. Derrida's poststructuralist reading in relation to reading Poe text analyzes the signified and the signifier from a position that take distance from the Lacanian reading. And finally, the article discusses the synthetic position of Žižek, who agglutinates in his analysis of the letter Lacanian and Derridean visions.

KEY WORDS

Signifier-signified

Reflexiones sobre *La carta robada*: Lacan, Derrida y Zizek

Teresa Aguilar García

Doctora en Filosofía

UCLM

ytemas@yahoo.es

Este texto se centra en el cuento de Poe *La carta robada* para analizar las interpretaciones o los lugares a los que conduce su lectura lacaniana y derridiana. Cada texto sobre la carta robada se convierte a su vez en una nueva carta. El orden de este discurso lo inaugura Poe, le sigue en el tiempo el análisis freudiano psicobiográfico de Marie Bonaparte, al que sigue el seminario de Lacan dirigido al automatismo de repetición, después Derrida firma la siguiente carta, y también Zizek, y así sucesivamente si tenemos en cuenta a todos los autores que se interesaron por esta famosa carta, entre los cuales me incluyo ahora.

La [historia](#) del relato se desarrolla en París, donde Auguste Dupin, a petición del prefecto de policía, logra encontrar una carta comprometedor que el ministro mantiene oculta después de habérsela sustraído a la reina. A la vista sobre la chimenea del despacho del ministro, la [carta](#) era visible para quien quisiera verla, pero la policía, inmersa en la esfera de lo real y empírico busca denodadamente en los sitios más inverosímiles sin éxito. Dupin actuó de manera totalmente distinta y tras solicitar una audiencia al ministro, mientras éste le hablaba, observó la estancia y ubicó el objeto, entonces lo sustrajo sin que el ladrón lo advirtiera en el transcurso de la conversación y aprovechando un despiste del ministro, lo reemplazó por otro idéntico. Así, el ministro ignoraba que su secreto había sido descubierto, y siguió creyéndose dueño del juego y de la reina, pues poseer la carta le daba poder sobre su destinatario. Es decir, no sabía que ya no lo tenía, mientras que la reina sí sabía que el ministro ya no podría presionarla con la amenaza de denunciarla al rey, porque el contenido nuevo de la carta sustituta era ajeno completamente a su contenido original, ya que Dupin había escrito:

Un dessein si funeste/S'il n'est digne d'Atree, est digne de Thyeste.

Tan funesto designio, si no es digno de Atreo, digno, en cambio, es de Tieste.

Cita tomada de Prosper Jolyot de Crébillon (1674 - 1762), dramaturgo francés, autor de la tragedia mítica *Atreo y Tiestes*¹. Con ello Poe pone en el significado último de la carta la venganza de Dupin y su moraleja que hará ver al

¹ La esposa de Atreo, Aérope, cometió adulterio con Tiestes, hermano de aquél. La venganza de Atreo fue ofrecer a su hermano un banquete en el que le ofreció para comer a los tres hijos de aquél: Áglao, Calileonte y Orcómeno. Al finalizar el banquete Atreo mostró a Tiestes las cabezas de los niños, haciéndole huir horrorizado. Por otra parte, Séneca, que aparece en el cuento de Poe citado al principio con esta frase: Nil sapientiae odiosius acumine nimio (Nada es más odioso para la sabiduría que la excesiva agudeza), fue el autor de *Thiestes*, tragedia basada en el mito donde se describe el banquete canibal y que fue escrita en el siglo I d.c.

Por otra parte, esta enigmática frase en el contexto del cuento es analizada por María José Barrios y Francisco García en su artículo: "Nihil sapientiae odiosius acumine nimio. Séneca como máscara de Edgar Allan Poe". Los autores enfatizan el exquisito conocimiento del latín que tenía Poe y la falsedad de la cita atribuida a Séneca, ya que no han logrado encontrarla en sus textos. De esta manera Poe revela su intención de crear un ficticio argumento de autoridad al lector. Al mismo tiempo, el contenido de la cita estaría relacionado con el descrédito que Poe quiere

ministro que ha sido víctima de su propia maquinación. La elección del mito de Tiestes simbolizaría finalmente como él ha sido devorado por su estrategia o ha caído en la misma trampa que él estaba tendiendo. El gesto de Dupin al escribir un significado nuevo como contenido de la carta puesta en sustitución de aquélla, alude al hecho del significado polivalente o el significado atrapado en el significante, que aún siendo éste el mismo sin embargo su significado varía. Poe quiere decirnos que el significado del cuento tiene su correlato en el significado de la carta, verdadera protagonista del cuento, pero ese significado que desconocemos en origen, pasamos a conocerlo a través del significado falso o el nuevo significado con el que el significante se reviste. No es el mensaje de la carta lo que la carta dice sino lo que la ausencia provoca.

La forma en que Lacan interpreta tan desconcertante mensaje de Dupin adopta a su vez otro desconcertante mensaje de Lacan, que en el fondo encuentra explicación en su referencia al festín, evocando al ministro en la supuesta escena de desvelamiento de la carta, en la supuesta escena en la que el ministro lee la cita de Crébillon escrita por Dupin:

"Crees actuar cuando yo te agito al capricho de los lazos con que anudo tus deseos. Así éstos crecen en fuerza y se multiplican en objetos que vuelven a llevarte a la fragmentación de tu infancia desgarrada. Pues bien, esto es lo que será tu festín hasta el retorno del convidado de piedra que seré para ti puesto que me evocas." (Lacan, 1988:20)

Y añade, "tal es la respuesta del significante más allá de todas las significaciones" para concluir finalmente que esa es la razón por la que una carta llega siempre a su destino.

La estrategia que utiliza Dupin para encontrar la carta es explicada dentro del cuento, constituyéndose en un ejemplo de autorreferencialidad o metaliteratura, al incluir la novedosa técnica en este cuento consistente en ofrecer una interpretación del mismo en el propio cuento. Para explicarle su técnica al narrador, Dupin cuenta la anécdota de un muchacho que jugaba al "par o impar". Uno de los jugadores tiene en la mano cerrada una cierta cantidad de bolitas y le pregunta al otro: "¿Par o impar?" Si el otro adivina, gana una bolita, y si se equivoca la pierde. Dupin añade: "El niño del que hablo ganaba todas las bolitas de la escuela. Naturalmente, tenía un modo de adivinación que consistía en la simple observación aplicada del grado de astucia de sus adversarios".

Es así como Poe desvela al lector la técnica usada por el detective para encontrar la carta, que consistía básicamente en colocarse en la mente del autor de los hechos, no en interpretar los hechos desde una posición mental que incluye la creencia de que para ocultarla debía de haber pensado en diferentes sitios fuera de la vista.

La mirada es uno de los temas estrella del relato, pues sobre ella recae el papel protagonista de la verdad, identificándola con ella en el mejor estilo de la Ilustración. A través de la mirada de la reina, en primer lugar tiene lugar la suplantación primera de la carta y su sustitución por una carta falsa a manos del ministro. El destino de esta

otorgar al pensamiento matemático tal y como aparece en el cuento (excesiva agudeza o la escrupulosidad con que busca la carta la policía). También puede ser interpretado como el juego final de lectura que plantea Poe, al incitar en los lectores la búsqueda de esa cita en la obra de Séneca, cuando en realidad es del propio Poe, continuando más allá del cuento con el juego de significados y significantes en que Poe desarrolla su relato.

carta es ser siempre otra, nunca la verdadera o la original, sino que está condenada a ser sustituta de sí misma.

La segunda mirada es la mirada inepta de la policía que mira pero no ve, que busca una descripción primitiva de esa carta que nunca ha visto y que por eso no ve y no encuentra, desplegando una logística búsqueda que incluye las pesquisas más sibaritas, porque no sospecha que la carta ha podido sufrir modificaciones en su aspecto sin dejar de ser una carta. Esta es la mirada ciega de la ignorancia del saber matemático.

La tercera mirada, que bien puede ser la segunda, es la del ministro ladrón de cartas, quien sigue la máxima de “si quieres ocultar verdaderamente algo, exponlo a la vista de todos”. Así que juega con la mirada invirtiendo el sentido de lo oculto y dándole este otro sentido: lo que está oculto por la mirada de todos en la evidencia de su exposición. Si la policía no ha encontrado la carta es porque no ha seguido la lógica inversa a la lógica de la ocultación o el nuevo sistema de ocultar a la vista.

La cuarta mirada es la de Dupin, quien se interesa en colocarse en la mente del ladrón y no en el aparato logístico policial que sigue una mecánica de la lógica de la ocultación clásica o vulgar, digamos, aquella que utiliza mecanismos tales como la introducción de la carta en un agujero practicado en la pata de un mueble. Para Dupin es mejor penetrar en la forma de razonar del ladrón antes que en el escenario donde el ladrón ha ocultado la carta, para conducirnos al hallazgo de la misma. La carta ha sido ocultada sin ser ocultada, es la primera paradoja del procedimiento de ocultación. La mirada de Dupin, aquella que coincide con la verdad porque es la verdadera mirada, la que saca a la luz aquello que estaba oculto, sin embargo no es la última mirada clave de la narración, sino que es finalmente la mirada del ministro la que verá eternamente la falsedad de la carta pender del recogecartas sobre la chimenea, creyendo que es la verdadera carta que él robó.

Así pues, hay miradas que ven la verdad, miradas que para ocultar la verdad la exponen a la vista y miradas, como la de la reina, que aún siendo testigos de la verdad están incapacitadas para revelarla, para impedir el fraude. Siendo esta la mirada que sabe de la verdad, pero no puede evitar que ésta sea falseada. Por su parte, la mirada de la policía es una mirada estéril pues busca consignas, un concepto, pero no el objeto en la realidad misma.

Lacan en el seminario sobre *La carta robada* distingue estas miradas en relación con los tiempos, según él son tres tiempos que soportan tres miradas encarnadas en tres sujetos:

- 1) Una mirada que no ve nada: el Rey y la policía
- 2) La reina y el ministro: miradas que ven cómo los primeros no ven nada
- 3) El ministro y Dupin encarnarían la tercera mirada: los que ven cómo lo que hay que ocultar se deja al descubierto.

Y en la repetición de este esquema de miradas en el cuento de Poe es donde Lacan hace aparecer el mecanismo de repetición, concepto freudiano, a la luz de la insistencia de la cadena significativa puesta en marcha con la trayectoria de la carta.

“Lo que nos interesa es la manera en que los sujetos se relevan en su desplazamiento en el transcurso de la interpretación subjetiva”, nos dice Lacan. Personajes que están actuando para repetir el acontecimiento de la sustitución y relegar el significado a un lugar subsidiario del significante, que es la carta por antonomasia, un significante que se repite en una cadena en la que su significado sufre variaciones sin que ello afecte al sentido de la

estructura de las relaciones entre los personajes a los ojos del ministro y hasta que éste no deshaga el entuerto.

Lo primero que llama la atención es que el contenido de la carta nos es desconocido por completo y aunque la carta sea la protagonista absoluta del relato, su significado ha sido arrebatado desde el principio, y en su lugar es la especulación sobre su significado y el alcance que éste pueda tomar. El significado real está oculto en todo momento y sin embargo la movilización del relato es la causa de ese contenido desconocido pero inferido por la reacción de la reina. Y a través de esta inferencia el significado queda marcado como peligroso y toma el lugar forzosamente del significante, puesto que éste es lo únicamente conocido, es la supremacía del significante. Sin embargo el significado no es siempre el mismo, ya que hay un significado originario y desconocido y otro suplantado, ajeno por completo a la temática del significado original, sencillamente para ocultarlo. Así el ministro deposita una carta falsa en el lugar de la carta original dirigida a la reina, pero es luego Dupin quien vuelve a suplantar el contenido original de la carta por otro ajeno, pagando así con la misma moneda la acción del ministro e iniciando un mecanismo de suplantación en cadena que Lacan llama automatismo de repetición y con el que comienza su seminario sobre *La carta robada* en su intento de ir más allá de la explicación freudiana.

Freud en 1914 en su texto *Recordar, repetir y reelaborar* entiende la compulsión de repetición como un acto que revive el trauma que queda más allá del principio del placer o no puede ser explicado por éste y queda fijado como un automatismo inconsciente por el que el sujeto toma dicho acto como hábito. Los ejemplos que pone para ilustrarlo: una mujer casada que enviuda y cuida a sus tres maridos en el lecho de muerte, también el *fort-da*, por el que su nieto jugaba con un carrito cada vez que su madre se ausentaba o experiencias propias como la de volver a la misma calle de una pequeña ciudad italiana. E interrogándose sobre los motivos que incitan a una persona a realizar actos repetitivos sin que les cause placer, encuentra la respuesta en el papel que juega el destino al interpretar la repetición como inexorable o guiada por una fuerza similar al destino. Y así es como Lacan lo interpreta en *La carta robada*. Lacan asume ese automatismo freudiano y lo ubica como uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis al entenderlo como el eje rector de los sujetos en sus actos, una mano invisible que conforma sus destinos en sus acciones y en las trayectorias de sus vidas, gracias a la repetición de la cadena significativa.

Para Lacan, el automatismo de repetición sería la acción dirigida al rescate del significado original pero que nunca se ve alcanzado, ya que las sucesivas suplantaciones borran por completo la idea de significado como algo originario, y en su lugar el significante es lo único a lo que el sujeto puede remitirse. Lacan define así el automatismo de repetición de Freud:

... desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en su suerte, a despecho de sus dotes innatas y de su logro social, sin consideración del carácter o el sexo, y que de buena o mala gana seguirá al tren del significante como armas y bagajes, todo lo dado de lo psicológico. (Lacan, 1988:14)

El significante para Lacan adquiere un papel central en su teoría psicoanalítica ya que considera que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. A diferencia de Saussure, que afirmaba que los significantes son sólo palabras, para Lacan los significantes son múltiples: objetos, síntomas, relaciones, porque un significante lo es cuando se inscribe en el orden de lo simbólico, momento en el que adquiere un sentido al relacionarse con otros significantes. Según él, hay un orden de significantes puros que están actuando antes del significado y ese orden lógico es el inconsciente. A diferencia de Saussure, opina que el lenguaje no está compuesto de signos, sino de significantes e invierte el orden en que el significado y el significante se estructuran, colocando al significante sobre el significado S/s. Donde S es el significante debajo del cual se desliza el significado con el que mantiene, no una relación de estrecha unión como planteaba Saussure, sino más bien inestable y sin unión, salvo en los puntos de capitoné. Lacan llama punto de almohadillado (*point de capiton*) al momento en el que, en la cadena, un significante se anuda a un significado para producir una significación. Por lo tanto, el signo lingüístico une un concepto con una imagen acústica, y no una cosa con un nombre.

Para Saussure la relación entre significante y significado es arbitraria. El significado es el contenido del significante. En *Cours de linguistique générale*, Saussure divide el signo lingüístico en dos partes: significante o imagen acústica de un concepto, y denomina significado al concepto en sí. Por ejemplo, la palabra "mesa" no remite desde el punto de vista lingüístico a la mesa real (el referente), sino a la idea de mesa (el significado) y a un sonido (el significante) que se pronuncia con la ayuda de cuatro fonemas. Entiende a su vez el signo en su doble vertiente de significante y significado como representante y sustituto de una presencia originaria de la cosa misma que el signo viene a sustituir o suplantar. Esta unión entre las dos caras del signo es inviolable, fija y eterna. Y es lo que tanto Lacan como Derrida critican.

Para Lacan el cuento de Poe expresa exactamente la relación que él establece entre significante y significado y lo ilustra en el seminario del mismo título de 1966. Para Lacan la carta (*lettre*) es una metáfora del significante que circula entre varios sujetos. El significante se convierte así en el elemento significativo del discurso (consciente o inconsciente) que determina los actos, las palabras y el destino de un sujeto sin que él lo sepa.

Lacan utiliza la carta robada como ejemplo para explicar el significante, su sentido y su función. Para ello nos explica el significado del título original del cuento. *The purloined letter*, explicando que *To purloin*, palabra anglofrancesa compuesta del prefijo *pur* (*purpose*, *purchase*, *purport*) y de la palabra del francés antiguo *loing* o *loigner*, que significa a lo largo de, con lo cual el significado de *purloined* es poner de lado, sería una carta desviada o distraída. Lacan hace esta observación para advertir del carácter de hurto y no de robo de la carta, ya que Poe prefirió utilizar el término antiguo *purloined*, en lugar de *stolen*, recogiendo así el sentido de sustracción sin violencia, en contraposición al de hurto o sustracción sin intimidación por parte del ladrón.

El interés suscitado en este cuento de Poe por parte de Lacan y Derrida es porque ilustra el sentido último del significante tal y como es entendido por los posestructuralistas y por la posmodernidad. Los posestructuralistas proclaman que la primacía del significado sobre el significante es insostenible, también la de la lengua sobre el habla. Mientras que Foucault afirma: "Si todo es interpretación es porque no hay nada que interpretar", Derrida dirá que "No hay nada fuera del texto". La escritura y su estructura, función y sentido se ve amenazada en su orden

tradicional. Es por eso que se inaugura un nuevo orden en el discurso que ya no privilegia el significado y se decanta hacia los significantes y las cadenas de los mismos que organizan un mundo pleno de sentido, sin necesidad de que los diferentes discursos procedentes de las diversas disciplinas supongan un caos difícil de interpretar.

Detrás de cada signifiante se encuentran otros significantes en una cadena interminable. O sea, que lo que remite a un signo sólo puede ser designado por otros significantes, no por el referente real. Es por eso que el lenguaje sólo podrá significarse a sí mismo sin remitir a ningún origen y resultando de ello que cualquier texto remite a otro texto y así indefinidamente. La carta lo ilustra perfectamente, puesto que el origen textual o de significado nunca es revelado y tan sólo conocemos el último significado suplantado, nunca el original.

Es así que el lenguaje está dotado de una autoreferencialidad que remite siempre a textos, unos que se enfrentan a otros, quedando el posible contacto con la realidad cortocircuitado, ya que entre la realidad y el sujeto siempre mediará el lenguaje. El contacto entre sujeto y objeto es pura ilusión y todo texto es un texto literario, metaliterario, en el sentido que se constituye como referencia de otros textos. De ahí la insistencia de Derrida en admitir que el discurso filosófico debe ser analizado al mismo nivel que el literario y haya estudiado los límites y los bordes en que estos discursos se solapan.

Entonces un signo no señala al referente sino a otro signo que a su vez nos refiere a otro. Así Derrida critica la prioridad que Saussure le atribuye al significado sobre el signifiante, dotando al lenguaje de una estructura formal que ha sido sobrevalorada y dotada equívocamente de fundamentos trascendentes y de presencia.

Si una lengua según Saussure se define como el sistema de valores constituidos por meras diferencias y el lenguaje es una forma, no una sustancia, entonces una lengua estaría mejor definida como un juego formal de diferencias y oposiciones, según Derrida, dando primacía al signifiante, al igual que Lacan, ya que es el signifiante el que produce el sentido. Este vendrá dado por el sistema de diferencias que constituyen el texto. Si el signo se define por la diferencia que establece con otro signo, esto significa que el mismo estará sujeto perpetuamente a la diseminación. Es el proceso por el que un signifiante conduce a otro y así sucesivamente. Para Derrida, este movimiento del signo significa lo mismo que para Lacan y en contra de Saussure, que los dos términos del signo no conviven en armonía ni son simultáneos. Esto supone una inversión de la metafísica tradicional que, al privilegiar uno de los signos del sistema, pasa por alto la inestabilidad producida entre dichos signos, ya que uno de ellos, en la lucha de oposiciones, habrá logrado adquirir supremacía (poder) sobre el otro de manera arbitraria, según Saussure. Por otra parte, el juego formal de las diferencias que constituye la lengua es lo que Derrida entiende por huella o traza en *De la gramatología*, y que define describiendo cómo en cada elemento de la lengua se encuentran constituidos las huellas dejadas en él por los demás, y no hay nada detrás:

El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que él mismo tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada elemento-fonema o grafema-se constituya a partir de la traza que han dejado en él otros elementos

de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el **texto** que sólo se produce en la transformación de otro texto. No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y trazas de trazas. (Derrida, 1977: 35-36)

Finalmente, lo que Derrida indica es que no hay un significado único y exclusivo, una verdad trascendental, sino que existen en su lugar una pluralidad de significados y temas diseminados y cuyas diferencias engendran el significado, pero también una pluralidad de sentido. El acto de leer y escribir sufre desde esta perspectiva una transformación que implica leer o escribir no para buscar un significado universal, último de la verdad, sino para descubrir las cadenas de significantes que se despliegan en el texto. Considera que el gram, átomo mínimo de la archiescritura, en lugar del signo, es la unidad básica que nos hace entender cómo una palabra no es sólo polisémica, sino que explota en su significado extrapolándose de un discurso a otro en lo que llama *diseminación*.

El significante como incapaz de ofrecer un significado unívoco se reconoce en el concepto de huella y el concepto de significante en Lacan como una estructura importante pero que no puede unirse al significado salvo en contadas ocasiones, según Lacan a través del capitoné y nunca según Derrida, y es esta la diferencia entre ambos que Žižek pone de relieve en el primer capítulo de *Goza tu síntoma*, titulado “¿Por qué una carta llega siempre a su destino?”

Derrida en “El cartero de la verdad” difiere de Lacan en cuanto al destino de la carta. Derrida critica la tesis lacaniana: “una carta llega siempre a su destino” para criticar su tesis del significante en el cuento de Poe que lee Lacan, al afirmar que una carta no llega siempre a su destino. Texto que a su vez retoma Žižek en el capítulo primero de *Goza tu síntoma*.

El aspecto del trayecto circular propio de la carta, que según Lacan siempre llega a su destino, sugiere que existe un lugar abierto por el cual el significante y el significado llegan a encontrarse en algún momento. Según Lacan, una carta (lettre) llega siempre a destino, porque la letra (lettre), es decir, el significante, tal como está inscrito en el inconsciente, determina la historia del sujeto. Ningún sujeto es el amo de la letra (de su destino) y, si lo cree, corre el riesgo de quedar prendido al mismo señuelo que los policías o el ministro del cuento.

Para Derrida el significante nunca se encuentra con el significado y nadie puede cerrar la significación en un punto determinado por importante que éste sea. Por lo tanto, el cuento de Poe tiene un significado abierto a la diseminación y no remite a ninguna verdad. Y en apoyo de su tesis estaría el nuevo significado que Dupin imprime a la carta, sustituyendo su significado original. Ese nuevo significado es admitido por el significante que juega el papel de contenedor del significado o de espacio vacío. La carta como un espacio vacío cuyo significado alterable es por eso mismo insignificante frente al verdadero valor del significante. Dupin, que representa al terapeuta o psicoanalista, el encargado de llegar a la verdad, es también aquél cuya misión consiste en tomar al pie de la letra los significantes del paciente. En el psicoanálisis lacaniano el psicoanalista es Dupin, alguien que concede más importancia al significante que al significado, ya que éste puede variar o querer decir algo diferente a lo que la persona pretendía decir. Ya que para Lacan el pensar se constituye de significantes engarzados que cambian continuamente de significado.

Es perfectamente posible que una carta no llegue siempre a su destino, como indica Žizek para darle aparentemente la razón a Derrida, pero afirma que lo que Lacan quiere advertir con ello es que la forma en que una carta llega siempre a su destino “desnuda el mecanismo mismo de la ilusión teleológica”. Para ello compara esa carta con un mensaje lanzado al mar en una botella, tema por otra parte de uno de los cuentos de Poe, *Mensaje hallado en una botella*, e intenta ajustar la tesis lacaniana a tal hecho. Al ser lanzado al mar el destino de la carta es que su verdadero destino no es el orden empírico que puede recibirlo o no, sino el gran Otro, que es el orden simbólico que la recibe en el momento en que es puesta en circulación. Simbolizando en el mar embravecido el estado del inconsciente, tal y como es percibido también en el cuento por Poe².

Una carta llega siempre a su destino ya que éste está a donde quiera que ella llegue (Žizek, 1994:19) Es esta la razón por la que una carta siempre llega a su destinatario, según Johnson, porque uno se convierte en su destinatario cuando la recibe (Žizek, 1994:21)

Para Žizek la crítica derridiana de que no siempre puede llegar a su destinatario no tiene sentido, ya que sólo lo tendría en el supuesto de que de antemano se presupone que se pueda ser el destinatario antes de recibirla, es decir, en el contexto teleológico tradicional de una trayectoria con una meta preestablecida. De esta manera la tesis lacaniana excluye la interpretación teleológica y más bien pone el acento en la idea de por qué el que la recibe es el elegido. Es decir, que una vez que ha llegado a su destino es cuando se pone en funcionamiento la indagación de por qué caminos ha llegado a estar en mi posesión.

Žizek sumándose a Lacan y para demostrar que una carta llega siempre a su destino, analiza en este primer capítulo de *¿Goza tu síntoma?* varias películas y novelas en las que se ejemplifica la tesis lacaniana, en algunas por partida doble, como es el caso de *Luces de la ciudad*. Según nos explica el autor:

Luces de la ciudad es la historia del amor de un vagabundo por una muchacha ciega que vende flores en una transitada calle y que lo confunde con un hombre rico. A través de una serie de aventuras con un millonario excéntrico que, cuando está borracho, trata al vagabundo con extrema amabilidad pero que, cuando está sobrio, ni siquiera logra reconocerlo (¿fue aquí donde Brecht halló la idea para su Herr Puntilla y su sirviente Matti?), éste pone en sus manos el dinero necesario para la operación que haga que la pobre muchacha recupere la vista; por lo cual es arrestado por robo y sentenciado a prisión. Después de haber cumplido su condena, vagabundea por la ciudad, solitario y desolado; repentinamente, se topa con una floristería donde ve a la muchacha. Esta, después de superar con éxito la operación, maneja un próspero negocio, pero aún aguarda al Príncipe Encantado de sus sueños, cuyo caballeresco obsequio permitió que recuperara la vista. (Žizek, 1994:10)

El intrigante final muestra la asombrada cara de Chaplin interrogándose sobre lo que la muchacha hará al descubrir que el objeto de su amor es un vagabundo. Por eso Žizek demuestra cómo la carta llega siempre a su destinatario

² En este cuento Poe somete a su protagonista, un hombre descreído y científico, a las fuerzas naturales del mar tempestuoso, caóticas y destructivas que simbolizan el inconsciente originario como un elemento importante que sacude la realidad de los que no lo contemplan en el orden de lo real, cuando deben afrontar su existencia abrumados por el miedo de esas fuerzas naturales.

dos veces: cuando el vagabundo logra entregar a la muchacha el dinero del hombre rico y cuando la muchacha reconoce al vagabundo como su benefactor. Y además localiza la carta no como un significante, sino como un objeto que se resiste a la simbolización (Žizek, 1994:17), en este caso el vagabundo interpretado por Chaplin, que se convierte a los ojos ya videntes de la muchacha en una contradicción evidente con sus deseos, en la dura cara de lo Real. Pero Žizek va más allá de Lacan al identificar su lectura de la carta encuadrada dentro del esquema estructuralista de un orden simbólico carente de sentido o mecánico que regula la experiencia de sí del sujeto, para entender la carta de Lacan ya no como la agencia materializada del significante, sino como un objeto en el sentido estricto, la presencia traumática de lo Real. (1994:34)

Finalmente, el análisis de Žizek identifica la carta con la muerte

Podemos decir que vivimos sólo en la medida que cierta carta (la que contiene nuestra orden de muerte) todavía ronda buscándonos. (1994:32)

Pues es el destino ineludible y último de todos o el destino final. La carta que llega a su destino siempre es la de la muerte, momento en que lo Real irrumpe, como también lo hace con lo vivo. Rabate opina igual:

En un nivel real la carta contiene la muerte o la aniquilación como uno de sus mensajes ocultos y, en su misma materialidad (que podría estar más muerto, en efecto, que esos pequeños signos inertes de un trozo de papel, como Derrida lo ha enfatizado con frecuencia) (Rabate, 2007:95)

Rabate se está refiriendo al carácter letal de la escritura para Derrida y a otro cuento de Poe: *La verdad sobre el caso del señor Valdemar*³ en *La voz y el fenómeno*, para ilustrar cómo la muerte es la condición de la posibilidad del lenguaje. A esta historia Derrida se refiere no como una historia extraordinaria, sino como la historia oficial del lenguaje. (Derrida, 1985:158-159).

³ En este relato el narrador se refiere a un extraño caso de mesmerismo aplicado a un amigo de M. Valdemar, que se encuentra al borde de la muerte por tuberculosis y que por tal hecho acepta ser sujeto del experimento, con la esperanza de retrasar la muerte o desafiarla, al quedarse suspendido en un estado intermediario entre la vida y la muerte propiciado por la hipnosis. Cuando comienzan la sesión de mesmerismo, el enfermo hablará describiendo su situación ontológica en el proceso de su muerte y también una vez que ha muerto. Siete meses durará en ese estado de muerte-viva hasta que lo hacen despertar, momento en que se desintegra literalmente, pues biológicamente ya había muerto, pero es su mente parlante la que lo mantiene vivo al haberse quedado fosilizada en un momento anterior del tiempo gracias a la hipnosis.

Bibliografía

Barrios, M^a.José y García, Francisco (2005): “Nihil sapientiae odiosius acumine nimio. Séneca como máscara de Edgar Allan Poe”, Jenaro Costas Rodríguez (coord.), *Ad amicum amicissime scripta*. Homenaje a la profesora María José López de Ayala y Genovés. Volumen I, Madrid, UNED, pp. 409-417.

Derrida, Jacques (2003): *De la gramatología*. Méjico, Siglo XXI

(2001): “El cartero de la verdad”, en *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá*. Méjico, Siglo XXI

(1985): *La voz y el fenómeno*. Valencia, Pretextos.

(1977): *Posiciones*. Valencia, Pretextos

Johnson, Barbara. (1988): *The purloined letter. Poe, Lacan, Derrida and psychoanalytic reading*. Baltimore, Ed. JP. Muller and W. Richardson.

Lacan, Jacques (1988): *El Seminario sobre la carta robada*. En Escritos 1. Buenos Aires, Siglo XXI

Poe, Edgar Allan (2000): “La carta robada”, “El extraño caso del señor Valdemar” y “Manuscrito hallado en una botella” en *Antología. Historias extraordinarias de E.A. Poe*. Madrid, Akal

Rabate, Jean Michel (2007): *Lacan literario: La experiencia de la letra*. Madrid, Siglo XXI

Saussure, Ferdinand (1983): *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza Editorial

Zizek, Slavoj (1994): *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Ontología, Materialismo Filosófico y Teoría Actor-Red

Enrique Suárez Ferreiro

RESUMEN

En este artículo intentamos aproximarnos a los esquemas ontológicos del materialismo filosófico y de la teoría actor-red. Los primeros resultados de este programa de investigación han sido dar con un par de esquemas ontológicos. En el caso del materialismo filosófico el esquema se articula entorno a la pareja "tres géneros de materialidad-symploké". Y en el caso de la teoría actor-red entorno a la pareja "ensamblaje-desensamblaje".

PALABRAS CLAVES

Ontología, Materialismo filosófico, Gustavo Bueno, Teoría actor.red, Bruno Latour.

ABSTRACT

In this article we try to approach the ontological schema of philosophical materialism and actor-network theory. The first results of this research program have been to a couple of ontological schemes. In the case of philosophical materialism scheme is built around the couple "three kinds of materiality-symploké". And in the case of actor-network theory around the couple "assembly-disassembly."

KEY WORDS

Ontology, Philosophical Materialism, Gustavo Bueno, actor.red Theory, Bruno Latour

Ontología, Materialismo Filosófico y Teoría Actor-Red

Enrique Suárez Ferreiro

Hay una tradición que nos ha llegado articulada en torno al término *Ontología*. Entre las preguntas tópicas, es decir, entre las cuestiones que considera propias está la que plantea a través de la pregunta clásica: ¿qué hay?.

En la líneas que siguen atenderé a cómo es abordada por parte de dos logoi. Uno es aquél que se presenta a través de la expresión *Materialismo filosófico*, el otro es el que, a su vez, se presenta mediante la expresión *Teoría actante-red*.

No es este el lugar para agotar esta indagación, lo que sí pretendo es iniciar una reflexión cuyo tema, en último término, es el relativo a cuál es el logos que corresponde a lo que se pregunta cuando se usa la forma interrogativa “¿qué hay?”

I

*Materialismo filosófico*¹

Los *Ensayos materialistas*² constituye un texto importante en la constitución del *Materialismo filosófico*, ya que en él, en concreto en el ensayo segundo, expone el esquema ontológico del sistema; este ensayo lleva por título *Doctrina de los tres géneros de materialidad*.

Esta doctrina constituye el el esquema conceptual más inmediato cara a una comprensión de lo real. Y se pretende hacer derivar a partir de “la teoría wolffiana de la Ontología especial”³, de modo que, finalmente, los géneros quedaría caracterizados de la siguiente manera:

- El primer género (M1) - englobaría el conjunto de entidades físico-empíricas, corpóreas.
- El segundo género (M2) - abarcaría el conjunto de fenómenos de la “*vida interior* psicológica o histórica”⁴
- El tercer género (M3) - correspondería al “Dios de los filósofos de la Ontología Especial”⁵

Ahora bien, cuando se formula la conexión entre la teoría wolffiana y el esquema conceptual del materialismo filosófico ésta se realiza en los siguientes términos: “La correspondencia que aquí postulo es una

¹.- Esta escuela o tradición que ha sido iniciada por el profesor Gustavo Bueno y que continúa hoy en día él y quienes ahora trabajan en torno a él organizados en la *fundación Gustavo Bueno* presenta una amplia cantidad de textos imposibles de abarcar en este espacio. Mi selección, es decir, los que voy a tomar como punto de partida, está motivada por la cuestión inicialmente planteada

².- Gustavo Bueno Martínez, *Ensayos materialistas*; Ed. Taurus, Madrid 1972

³.- Gustavo Bueno Martínez, op.cit.; pág. 269

⁴.- ibidem, pág. 269

⁵.- ibidem, pág. 269

correspondencia punto a punto, biunívoca”⁶. Reparemos que la expresión está formada por términos que pertenecen al ámbito de la teoría matemática: <<correspondencia>>, <<postulo>>, correspondencia punto a punto>> y <<biunívoca>>, es decir, en el inicio mismo del proyecto ontológico encontramos operando una racionalidad perteneciente a otra tradición: a la de la teoría matemática de conjuntos. Por lo que, cabe afirmar, que a pesar de la expresión “género de materialidad”, estos están concebidos y operan más como “conjuntos” que como “géneros”.

Esta complejidad existente en el esquema conceptual es reconocida explícitamente en la larga nt. 104⁷ En ésta se trata de precisar la adecuación y pertinencia del término “género”, mostrando la necesidad de distanciar el esquema de la tradición matemática, como expone expresamente en el apartado “d)”. Aunque lo hace a través del rechazo del término “grupo”, cuando lo que hemos leído anteriormente pertenecía a la teoría de conjuntos: “relación biunívoca”. Además, en el párrafo que cierra la nt. 104 reconoce explícitamente que M1, M2 y M3 “son pluralidades cuyas partes son, en gran medida, distributivas”⁸, es decir, son partes que “se muestran independientes las unas de las otras en el momento de su participación en el todo”⁹

Así pues, el esquema conceptual de los Tres Géneros de Materialidad se formula con la pretensión de poder dar cuenta de lo real mediante la articulación de aquél en tres grandes conjuntos. Mas esta apropiación opera en un segundo momento, porque en la medida en que se pretende “ontológico” este esquema “sin dejar de ser empírico es (...) empírico-trascendental”¹⁰ y, consecuentemente, “como respuesta a la pregunta sobre *lo que hay* (...) no se reduce a una enumeración de estratos”¹¹ organizados según distintas disciplinas científicas. Entonces, dada la pretensión ontológica que constituye el esquema ¿cómo responde a la pregunta sobre lo que hay?, es decir, ¿cómo permite comprender lo que hay y qué es lo que hay?

En el Cpt. III “*Symploké*” empírica de los tres géneros de materialidad podemos encontrar algunas orientaciones. Ya en el comienzo del mismo lo real es caracterizado como una pluralidad de diversidades que cabe ser objeto “de elaboraciones ontológicas muy variadas.”¹² En el caso del esquema de los *Tres géneros de materialidad* lo que se plantea es partir de una articulación de dicha pluralidad por medio de los tres géneros. Y a esta articulación en la que “las (...) entidades empíricas se distribuirían en las casillas (...) y no necesariamente en una sola casilla (...). Esto es lo que significa la expresión (...) “*symploké* empírica” Es decir, lo real, en tanto que plural diversidad es ontológicamente complejo, en la medida en que cada ente cabe presuponer la coparticipación de varios *géneros de materialidad*.

Un ejemplo de cómo opera el reconocer esta complejidad aparece en el propio texto. En la pág. 324 y al albur de una exposición acerca del tercer género de materialidad, M3, expone una reflexión acerca de la lógica formal donde cabe leerse el ejercicio del esquema. Así se empieza afirmando: “(...) *las relaciones lógicas pueden*

⁶.- ibidem, pág. 269

⁷.- Gustavo Bueno Martínez, op. cit.; pag 291 y 292

⁸.- ibidem; pág. 292

⁹.- <http://www.filosofia.org/filomat/df024.htm>.

¹⁰.- Gustavo Bueno Martínez, op. cit.: pág. 282

¹¹.- ibidem; pág. 283

¹².- ibidem; pág. 361

realizarse en la materia tipográfica (M1) de los libros de Lógica formal (...); un poco más abajo puede leerse: “(...) diremos que las variables booleanas “p”, “q” se refieren a “1” ó “0” en cuanto son un tipo definido de “manchas de tinta” - sin perjuicio de que, (...) “p” pueda asociarse a frases (.), también a interruptores (...); y, a continuación, “(...) en esta confusión se apoyan algunos psicólogos para concluir que una conducta verbal (...). El último fragmento que quiero destacar dice: “Esta concepción de las relaciones lógicas como entidades (M3) que pueden realizarse en un material tipográfico (...)”

Vemos, pues, como una situación que arranca de la revisión de lo que aparece en un libro de lógica formal obliga a movilizar todos los géneros de materialidad si queremos dar con una comprensión más plena de lo real a lo que estamos atendiendo. Pues hay “*manchas tipográficas*” (M1), hay operaciones (M2): “*puede leerse*”, “*puede asociarse*”, “*conducta verbal*”, y hay relaciones (M3): “*variables booleanas*”, “*relaciones lógicas*”. De modo que el esquema conceptual permite escribir un texto que es el que es en la medida en que entreteje - symploké empírica - las partes distributivas agrupadas en cada género de materialidad.

Por último, este esquema conceptual hay una propuesta que permite abordar el estudio de lo real. Este estudio se inicia en y remite a esa plural diversidad de lo real mediante la articulación de ésta en tres ámbitos, que a su vez están constituidos por partes distributivas, de modo que a través de su entretejimiento - symploké empírica - faculta el conocimiento en detalle.

II

T.A.R/ Teoría actor-red¹³

La hoy conocida como TAR ó ANT, es decir, en español Teoría del Actor-Red, en inglés Actor Network Theory, refiere una tradición que se inicia en la década los ochenta a partir de los estudios de las prácticas científicas.

Su desarrollo es el resultado de la confluencia de dos líneas de trabajo. Una la surgida de la Sociología de la ciencia, en concreto del llamado “programa fuerte”, Esta propuesta plantea que el estudio de las ciencias han de realizarse a partir de los siguientes criterios metodológicos:

- CAUSALIDAD -

La sociología del conocimiento científico tiene que ser causal, refiriéndose a las condiciones que producen creencias o estados de conocimiento.

- IMPARCIALIDAD:

El conocimiento científico, ha de ser imparcial respecto a la verdad y a la falsedad, la racionalidad y la irracionalidad, el éxito o el fracaso.

¹³ .- Hoy en día su representante más conocido y reconocido es Bruno Latour. Para una primera aproximación a su obra en español véase <http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=268699>

- SIMETRÍA

Tiene que ser simétrica en su estilo de explicación, indicándose que los mismos tipos de causas explicarían tanto las creencias verdaderas como las falsas.

- REFLEXIVIDAD -

Significa que los modelos explicativos han de poder aplicarse a la propia sociología.

Y, la otra de la etnometodología.¹⁴ Esta tradición surgió en los campus de California en la década de los 60 del pasado siglo. La palabra fue usada en primer lugar Harold Garfinkel para dar cuenta del trabajo que venía desarrollando desde la década de los cincuenta. Estos primeros trabajos suyos aparecieron en su libro *Studies in ethnomethodology*.¹⁵

La Etnometodología, en palabras de Alain Coulon; “está organizada en torno a la idea de que todos somos <<sociólogos en estado práctico>>”¹⁶ que lo “real ya está descrito por la gente. El lenguaje ordinario [ya] expresa la realidad social, la describe y la construye al mismo tiempo”¹⁷

Por tanto, “la etnometodología recomienda no tratar los hechos sociales como cosas, sino considerar su objetividad como una realización social. Considera además, que esta autoorganización del mundo social no se sitúa en el Estado, la política o cualquier superestructura abstracta sino en las actividades prácticas de la vida cotidiana de los miembros de la sociedad. Estas actividades se realizan conjuntamente en las interacciones; y la gente las realiza ateniéndose a los presupuestos y a los tipos de conocimiento propios de la <<actitud natural>>.”¹⁸

Ahora bien, la TAR, a partir de estas tradiciones pasa a desarrollar una propuesta¹⁹ que ahonda esta atención a lo real al tiempo que procura no reescribir lo que está siendo, lo que está dándose. De manera que su esquema conceptual pretende abordar lo social a partir de un movimiento, dado que es entendido como “un proceso de ensamblado”²⁰. Por esto la T.A.R pretende dotarnos de un modo de rastrear esas conexiones, las que constituyen el ensamblado.

En consecuencia, los términos “sociedad” y “sociología” pasan a adquirir un sentido más amplio²¹, empezando a expresar lo real: lo que existiendo me tiene incorporado, soy un elemento más. Y, en esta medida, ontológicamente articula la plural diversidad, lo real, en dos grandes categorías: humanos y no-humanos que comparten un rasgo: actor-red, expresión que dice “el blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él”²²

¹⁴ - Lo que sigue está tomado de http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/index_b.html

¹⁵ - Disponible en español *Estudios en etnometodología*; Editorial Anthropos, Barcelona 2006

¹⁶ - Alain Coulon, *La etnometodología*; Editorial Cátedra, colección teorema, 3ª ed. Madrid 2005; pág. 10

¹⁷ - ibidem, pág. 10

¹⁸ - http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/index_b.html

¹⁹ - Para una exposición actualizada de lo que, por ahora, ofrece este esquema conceptual puede leerse: Latour, Bruno; *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*; Ed. Manantial, Buenos Aires 2008. Lo que sigue está tomado de este texto.

²⁰ - Latour, Bruno; *op. cit.*; pág. 13

²¹ - ibidem, véase nt. 1 de la pág. 14

²² - ibidem, pág. 73

III

Dia_logoi

Si escribiese el término “diálogo” es seguro que resultaría, en principio, más claro lo que cabría esperar de esta parte. Pero esa misma claridad previa, considero, distorsiona y oculta lo que va a ser expuesto.

¿Qué sentido pretendo, busco con la expresión “dia_logoi”? La palabra griega *Dialogoi*, de la que procede nuestra propuesta: *dia_logoi*, forma parte de un grupo de palabras más extenso alrededor del verbo griego *dialégesthai*. Hay, pues, pretensión de referir una acción, actividad que tiene como principio los dos esquema conceptuales que hemos brevemente esbozado, y que hemos recogido de dos tradiciones más extensas y complejas.

De modo que el proyecto de este apartado es, partiendo de los logoi previos del *materialismo filosófico* y de la *teoría actor-red*, volver a lo real en lo que estamos dados y afrontar la cuestión con la que abrí este texto ¿Qué hay?

De nuestra exposición del esquema conceptual ontológico de los *Ensayos Materialistas* cabe concluir que el concepto *symploké empírica* permite comprender el movimiento de lo real que el esquema plantea. Lo real, para el materialismo filosófico, es una composición, una construcción en la que intervienen partes distributivas de cada uno de los tres géneros de materialidad.

Ahora bien, no todas las partes de cada uno de los géneros se componen con cualesquiera otras partes de otro género; hay, según el *materialismo filosófico*, incompatibilidades entre las partes cara a su composición.

En el caso de la *teoría actor-red* también encontramos que su esquema conceptual contiene un concepto: *reensamblar* que en la medida en que nos permite comprender lo que busca esta teoría, nos permite entender cómo concibe el movimiento lo real. Lo real es una ensambladura, un ensamblado de humanos y no-humanos.

Así pues, ambos esquemas conceptuales apuntan a que si buscamos responder a la cuestión ontológica “¿qué hay?” hemos de partir de un movimiento de composición, y, en consecuencias, de la diversa pluralidad de los elementos dados en las composiciones existentes, que exhiben limitaciones de suyo con respecto a cómo pueden darse en otras posible composiciones. Y, así mismo, de otro movimiento, aquél que descompone los compuestos vigentes. Llamarlo complementario, opuesto, etc, tan sólo evidencia una característica de toda ontología; estas no son más que modos de articular elementos para tratar de dar cuenta de lo que suscita su operación: la cuestión ¿qué hay?.

Así cuando el *materialismo filosófico* afirma “(..) *symploké* dice comunicación parcial y, por tanto, incomunicación parcial.”²³, o la *teoría actor-red*²⁴ “(..) que no existe ninguna <<fuerza social>> que pueda <<explicar>> los aspectos residuales (..) que los miembros saben muy bien lo que hacen aunque no lo expresen de

²³.- Gustavo Bueno Martínez, *op. cit.*; pág. 327

²⁴.- Bruno Latour; *op. cit.*; pág. 18

modo satisfactorio para los observadores;” al ejercer sus respectivos esquemas conceptuales no están más que realizando articulaciones que tratan de decirnos qué hay.

Aspectos lógicos de las lesiones cerebrales extensas

Doctor Rafael Blanco Menéndez-
Neuropsicólogo Clínico

RESUMEN

Las funciones de pensamiento lógico han sido tradicionalmente poco estudiadas desde el punto de vista de la Neuropsicología y de la Neurología de la Conducta, y existen pocas investigaciones acerca de estos procesos en sujetos lesionados cerebrales. El objetivo de este trabajo constituye probar de forma exploratoria diversas hipótesis relativas a la localización de estas habilidades en el encéfalo humano, basadas en consideraciones neurolingüísticas y lógicas, además de cognitivas y del desarrollo. Se ofrecen los casos de dos pacientes cerebrolesionados, con afectaciones hemisféricas extensas, y con alteraciones tanto del córtex frontal como del posterior, y de algunas estructuras subcorticales. Los resultados muestran la plausibilidad de las hipótesis planteadas, y sugieren la posibilidad de que las estructuras lógicas de predicados (o de clases) y proposicional (o de juntores) se encuentren representadas de forma diferencial en el encéfalo humano.

ABSTRACT

Logical thought functions have traditionally few studied in Neuropsychology and Behavioral Neurology. Very few survey have been made about these processes in brain-damaged patients. This research's purpose is to proof from an exploratory point of view some hypotheses about these abilities location in human brain, taking into account some considerations coming from Neurolinguistics, Logic, Cognitive and Developmental Psychology. Two cases of brain damaged patients suffering from stroke are reported. These patients are both affected by wide hemisphere lesions, frontal and posterior, and subcortical, too. Results suggest the likelihood of the tested hypotheses and the possibility that logical structures processing (predicates/classes *vs.* propositions/functors) be differentially represented in the human brain

Aspectos lógicos de las lesiones cerebrales extensas

Doctor Rafael Blanco Menéndez- Neuropsicólogo Clínico

INTRODUCCIÓN: El pensamiento lógico ha sido, tradicionalmente menos abordado desde el punto de vista de la Neuropsicología que otros campos de estudio, como el de las afasias o el de los trastornos de la memoria, por ejemplo.

Tradicionalmente, se ha venido atribuyendo las funciones de pensamiento lógico a los lóbulos frontales del cerebro humano, por una parte, no habiéndose definido, no obstante, adecuadamente las estructuras lógicas implicadas en su procesamiento.

Así, Adams y Victor (1993) enumeran una serie de condiciones patológicas del Sistema Nervioso Central (o Sistema de la Vida de Relación), que suelen estar asociadas a alteraciones en los procesos de pensamiento. Estas patologías, según los mencionados autores, son:

- 1) *Delirium* y estados confusionales agudos
- 2) Manía e hipomanía
- 3) Síndromes esquizofrénicos
- 4) Demencias (en especial, aquellas que cursan con afectación cortical)

No obstante, estos autores no dejan claro si existen otras regiones cerebrales, además de las pertenecientes a los lóbulos frontales, que pudieran cursar con alteraciones en los procesos de juicio y razonamiento. Tampoco queda claro, en su exposición, la cuestión de que estructuras lógicas se encuentran concretamente implicadas en caso de lesión y si pueden encontrarse disociaciones entre los pacientes afectados por unas lesiones cerebrales, frente a otras, atendiendo a dichas características formales.

Por otro lado, las funciones mentales generales en los enfermos con lesiones neurológicas suelen ser exploradas de modo generalmente sumario, por medio de una breve prueba conocida como *Mini Mental State Examination (MMSE)* (Folstein *et al.*, 1975), que no contempla, en su versión original, ningún ítem relacionado con las capacidades abstractas o con la comprensión y uso de los conceptos lógicos.

No obstante, desde el campo de la Neurología de la Conducta y de la Neuropsicología, han sido propuestos diversos métodos, ya clásicos, para el examen clínico de estas capacidades inferenciales. De este modo, y aparte de los procedimientos de evaluación de estas habilidades cognitivas, desarrollados por la Neuropsiquiatría clásica alemana y francesa (de la que se hace eco J. Piaget, al elaborar su método clínico de exploración del contenido del pensamiento infantil- Piaget, 1933), otros autores, como Levi-Valensi (1936) o Monrad-Krohn (1943) desarrollaron diversas pruebas de examen de las capacidades de lenguaje, abstracción, juicio y razonamiento, consideradas clásicas hoy en día.

Han sido realizadas, asimismo, diversas investigaciones relativas al procesamiento cognitivo de estructuras lógicas

como las conectivas principales (Wason y Johnson-Laird, 1972), las estructuras relacionales (Inhelder, Sinclair y Bovet, 1974), los razonamientos relacionados con estructuras semánticas y conceptuales (Oerter, 1975; Woodworth y Sells, 1935), además de los procesos implicados en la formación de conceptos (Restle, 1972; Kendler y Kendler, 1962). Por otro lado, la resolución de problemas lógicos, como el Test de la Torre de Hanoi ha sido también estudiado experimentalmente desde el punto de vista de la Psicología Cognitiva (Oerter, 1975; Ward y Allport, 1997).

Por otra parte, existen datos provenientes de la Psicología del Desarrollo cognitivo relevantes para la cuestión que abordamos. De este modo, autores como J. Piaget (1923; 1933; 1967; 1970), H. Wallon (1982) o L. S. Vygotsky (1934; 1978; s. f.) han abordado la cuestión del desarrollo del pensamiento lógico, además de sus relaciones con el lenguaje y con otros procesos cognoscitivos y sociales.

En esta cuestión resulta relevante, asimismo, la controversia acerca de si el pensamiento determina el lenguaje (o a la inversa) y, en todo caso, cuál es la modalidad de sus relaciones recíprocas. De este modo, J. Piaget (1923; 1933; 1967; 1970) defiende la primacía de la “función simbólica” en la génesis del lenguaje, de la imitación, del juego simbólico, además de otras manifestaciones representativas, como las actividades gráficas en el niño y en el adulto. En contraste con lo anterior, L. S. Vygotsky (1934) sostiene que el pensamiento y el lenguaje se encuentran relacionados dialécticamente, aunque reconoce un origen previo al pensamiento respecto del lenguaje, tanto a nivel filogenético como ontogenético. Además este autor ruso opina que las actividades psicológicas, en general, y las de resolución de problemas, en particular, se benefician, en gran medida, de la utilización de instrumentos mediadores, entre los que se encuentra el lenguaje.

Han sido realizadas diversas investigaciones que, a día de hoy, muestran la relación entre las funciones del encéfalo humano y las actividades de pensamiento lógico.

De este modo, se han llevado a cabo investigaciones empíricas desde la perspectiva neuropsicológica, neuropsiquiátrica y de la neurociencia cognitiva relacionadas con esta cuestión.

Así, Read (1981) investigó las capacidades de categorización de material verbal en pacientes sometidos a lobectomías de los lóbulos temporales, y pudo constatar un menor rendimiento en estas tareas en aquellos sujetos sometidos a la resección del lóbulo temporal izquierdo. Read interpretó dichos hallazgos sosteniendo que los lóbulos temporales desempeñan un importante papel en los procesos de categorización implicados en las actividades mnésicas.

Por otro lado, otros investigadores, como Glosser y Goodglass (1990) y Shallice y Burgess (1991) informaron, en su momento, de las dificultades que presentan, en la resolución de problemas y en los procesos de planificación, los sujetos afectados por lesiones en la porción prefrontal de su cerebro.

Eslinger y Grattan (1993) emplearon para el estudio de las capacidades de pensamiento divergente y flexibilidad cognoscitiva, el test de clasificación de tarjetas de Wisconsin en pacientes afectados por lesiones de los lóbulos frontales, de la corteza posterior y de los ganglios de la base. Estos autores pudieron confirmar la existencia de dos procesos diferentes relacionados con la flexibilidad cognoscitiva, una denominada *reactiva* (de la que serían responsables circuitos córtico-estriados) y otra denominada *espontánea*, que se encontraría relacionada con la

función prefrontal, exclusivamente.

El papel de determinadas estructuras cerebrales en la resolución de tareas clásicas de inteligencia ha sido, asimismo, estudiada por algunos autores. De este modo, Duncan, Burguess y Emslie (1995) investigaron la capacidad de resolución de problemas novedosos por medio de los *tests* de factor *g* de Cattell en sujetos con daño frontal, post-rolándico y en controles sanos. Estos autores hallaron que el daño prefrontal, pero no el post-rolándico, causa alteraciones en los procesos de resolución de problemas vinculados con las capacidades de “inteligencia fluida”, y llegan a la conclusión de que dichas tareas demandan un procesamiento controlado y consciente, además de actividades de planificación, que se encuentran preferentemente localizadas en la corteza prefrontal humana.

Asimismo, Deglin y Kinsbourne (1996) realizaron una investigación acerca del razonamiento silogístico en diversos pacientes psicóticos a los que se les realizaba terapia electroconvulsiva unilateral, que suspendía temporalmente la actividad de uno de los hemisferios cerebrales. Estos autores comprobaron que, dependiendo de si la suspensión era de un hemisferio o de otro, las capacidades de resolución de problemas presentaban un cambio cualitativo significativo. Así, la suspensión temporal de la función del hemisferio izquierdo provocaba la aparición de un razonamiento “prelógico”, “paralógico”, “intuitivo” y “concreto”, mientras que la suspensión temporal del hemisferio cerebral derecho producía la aparición de razonamientos absolutamente formales y abstractos, que no tenían en cuenta ni los aspectos empíricos de la situación, ni las consideraciones relacionadas con el “sentido común”.

El estudio de la localización cerebral de las capacidades relacionadas con el procesamiento de las conectivas lógicas ha sido realizado, por ejemplo, por Goel, Shuren, Sheesley y Grafman (2004), que emplearon la tarea de selección de Wason o de las “cuatro tarjetas” (Wason, 1968), con vistas a la localización cerebral de dichas estructuras lógicas. Concretamente, estos investigadores estudiaron la conectiva conocida como “implicación material” o “condicional”, que toma la forma de un enunciado hipotético del tipo *si p, entonces q* ($p \rightarrow q$).

En la investigación participaban 19 pacientes con lesión frontal, además de 19 sujetos de control, equivalentes a los anteriores en edad y en nivel educativo. La tarea incluía componentes con contenido social, que producían, en algunas condiciones experimentales, un efecto de facilitación en su resolución. Estos autores encuentran una peor ejecución en esta tarea en los lesionados en el córtex frontal del hemisferio izquierdo, por oposición a la ejecución de los pacientes lesionados derechos, que realizaron esta tarea deficientemente, aunque a un nivel significativamente superior al del otro grupo de lesionados.

Desde un punto de vista teórico, existen desarrollos en la Neurolingüística (Luria, 1980; Lecours y Lhermitte, 1979) que han intentado dar cuenta de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, y su localización en el encéfalo humano.

De este modo, Luria sostiene, en su monografía titulada *Fundamentos de Neurolingüística* (1980) que, de acuerdo con la caracterización que, de las afasias realizó R. Jakobson y la Escuela de Praga, el *eje sintagmático* del discurso (y, por extensión, del pensamiento), se vería afectado en las afasias no fluidas, con afectación de la porción anterior de los hemisferios cerebrales, mientras que el *eje paradigmático* del discurso (y del pensamiento) se encontraría alterado en las afasias fluidas, producidas por lesión de las porciones posteriores (izquierdas) de la

corteza cerebral.

Desde un punto de vista lógico, las partículas del discurso alteradas en el primer caso incluirían a los juncos y a los relatores (además de a los verbos), mientras que en el segundo caso las partículas del discurso afectadas incluirían, de forma principal, a aquellas con contenido semántico y conceptual (principalmente, sustantivos y adjetivos).

Nuestro objetivo en la presente investigación lo constituye la puesta a prueba de las hipótesis relacionadas con las investigaciones de R. Jakobson y de A. R. Luria, anteriormente mencionadas. Concretamente, dichas hipótesis puede formularse de la siguiente manera:

- 1) Si un paciente (o grupo de pacientes) se encuentran afectados por una lesión frontal, entonces se verá afectada su comprensión y/o uso de las estructuras lógicas proposicionales (de tipo verbal y no verbal)
- 2) Si un paciente (o grupo de pacientes) se encuentran afectados por una lesión posterior, entonces se verá afectada su comprensión y/o uso de las estructuras lógicas de predicados y/o clases (de tipo verbal y no verbal).
- 3) Se esperará un efecto de lateralización de la lesión (derecha *versus* izquierda) dependiendo del tipo de material, verbal o no verbal de las tareas administradas.

Para la puesta a prueba de dichas hipótesis se empleará una batería de tareas neuropsicológicas que implican a ambos tipos de estructuras, y con contenido verbal y no verbal, aplicada a varios pacientes cerebrolesionados.

MATERIALES Y MÉTODOS:

1) INTRODUCCIÓN: La presente investigación se enmarca, principalmente, en el marco metodológico de la Neuropsicología Cognitiva (Ellis y Young, 1988; Parkin, 1996; Vallar, 1999) que busca la exploración exhaustiva de pacientes cerebrolesionados con vistas a la elaboración de modelos computacionales de la función cerebral.

Así, para la puesta a prueba de las hipótesis anteriores, se han explorado 2 pacientes que han sufrido lesiones vasculares, documentadas a través de pruebas de neuroimagen estructural y/o funcional (TAC, Resonancia Magnética y SPECT), por medio de una batería de pruebas de razonamiento, solución de problemas y pensamiento lógico, específicamente diseñada para la puesta a prueba de las hipótesis anteriormente enunciadas. Asimismo, ha sido incluido un grupo de control, formado por 5 varones y 5 mujeres sanos o sin patología del Sistema Nervioso, con vistas a servir de muestra de comparación para los pacientes estudiados.

Los pacientes y los controles participaron voluntariamente en la presente investigación y ofrecieron su consentimiento informado para la realización del presente estudio.

2) TAREAS EXPERIMENTALES DE EVALUACIÓN:

TAREAS DE EXPLORACIÓN DE PROCESOS DE LÓGICA DE CLASES

1. Test de procesos categoriales de Luria-Christensen (modificado por el autor) (verbal)
2. Test de semejanzas conceptuales (original) (verbal)
3. Test de relaciones de inclusión de clases (original) (verbal)
4. Test de matrices progresivas de Raven (Escala general) (no verbal)
5. Escala de madurez mental de Columbia (no verbal)

TAREAS DE EXPLORACIÓN DE PROCESOS DE LÓGICA DE FUNCTORES

1. Test de los “alimentos envenenados” (Arenberg) (verbal)
2. Test de razonamiento proposicional no verbal (original) (no verbal)
3. Test no verbal de comprensión de funtores lógicos (original) (no verbal)
4. *Token-test* (Test de las fichas) (Partes IV y V) (verbal)
5. Test de clasificación de tarjetas de Wisconsin (WCST) (no verbal)
6. Test de la Torre de Hanoi (no verbal)

Los ejemplos de diversos estímulos correspondientes a las tareas originales del autor se ofrecen en el Apéndice.

SUJETOS: Han sido explorados, para la realización del presente estudio, 2 pacientes afectados por lesiones cerebrales de origen vascular, localizadas en diversas regiones de su corteza cerebral, además de en diversas áreas subcorticales.

CASO Nº 1:

Paciente de 66 años de edad, zurdo contrariado, viudo, con 6 hijos, profesor universitario jubilado, que acude a estudio para valorar formalmente el estado de sus funciones cognoscitivas, lingüísticas y ejecutivas, tras sufrir un accidente cerebrovascular isquémico que afectó al territorio silviano de su hemisferio cerebral derecho, causándole, en esos momentos una importante heminegligencia contralateral, además de diversos cambios de personalidad y emocionales, sugestivos de disfunción frontal.

A raíz de su trastorno, el paciente permaneció ingresado durante una semana en un centro sanitario privado. En esos momentos, al cuadro neurológico comentado, se añadía una importante descompensación de la diabetes *mellitus* que aqueja. A continuación, pasó al Servicio de Neurología del Hospital Universitario Central de Asturias, donde permaneció ingresado durante 3 semanas; en ese momento fue sometido a varios estudios y exploraciones, encontrándose entonces, entre otros hallazgos significativos, un cuadro de apatía y falta de colaboración en la exploración neurológica, con hábito depresivo y tendencia a la somnolencia. Además, su habla en ese momento era disártrica y su lenguaje, pobre, aunque comprendía órdenes verbales. La exploración de los campos visuales, de las pupilas y de la motricidad ocular, resultó normal, constatándose la presencia de una hemiplejía izquierda hipotónica, así como heminegligencia del lado pléjico.

Un estudio de neuroimagen por Resonancia Magnética de encéfalo, practicado en dicha ocasión, confirmó la presencia de la lesión antes mencionada y su localización.

Al recibir el alta del Servicio de Neurología del Hospital Universitario Central de Asturias, fue ingresado en el Servicio de Rehabilitación del mismo. En su estancia fue sometido a rehabilitación física, aunque no neuropsicológica.

La exploración neuropsicológica del paciente efectuada, constató la presencia de dificultades importantes en la iniciación y planificación de la conducta, con un marcado enlentecimiento del procesamiento de la información, además de una severa heminegligencia contralateral para el campo visual izquierdo, con un lenguaje gramatical y sintácticamente normal. Sus habilidades mnésicas aparecieron, en esa ocasión, preservadas, al menos en lo referente a la memoria verbal a largo plazo, mientras que se constató la presencia de una importante afectación de sus funciones ejecutivas, aunque sin cumplir los criterios de demencia al uso.

Un estudio de neuroimagen por Tomografía Computada por emisión de fotón único (SPECT) mostró una “severa hipoactividad fronto-témporo-parietal en el hemisferio cerebral derecho, con hipoactividad en ganglios de la base del mismo lado” además de una “ligera hipoperfusión frontal izquierda junto con la presencia de una asimetría de perfusión entre ambos hemisferios cerebelosos, compatible con una diasquisis cerebelosa cruzada”.

Un estudio de neuroimagen por Tomografía Computada (TC) de cráneo practicada en esas fechas mostró, además, una “lesión isquémica extensa en el territorio de la arteria cerebral media derecha, con dilatación del ventrículo de dicho lado”.

Un estudio de Electroencefalografía (EEG) llevado a cabo conjuntamente con las exploraciones anteriores mostró, en aquel momento, una “actividad de fondo enlentecida con frecuencias lentas en ambas regiones frontales”.

CASO N° 2:

Paciente de 63 años de edad, diestro, casado, con dos hijos, con estudios primarios no finalizados, y empresario jubilado, que acude a estudio al objeto de documentar el estado de sus funciones cognitivas, ejecutivas, emocionales y de la personalidad, tras sufrir la ruptura de un aneurisma sacular de la arteria cerebral media izquierda, complicado, posiblemente, con un infarto silviano en el mismo hemisferio. Además, el paciente presentó, en ese momento, un angioma cavernoso putaminal en su hemisferio cerebral derecho, sin clínica aparente. A raíz de estas alteraciones, fue ingresado en el Hospital Universitario Central de Asturias, donde le fue realizada una intervención neuroquirúrgica, con resultado satisfactorio. No obstante, el paciente desarrolló diversas crisis comiciales parciales secundariamente generalizadas, durante los 2-3 meses posteriores al ictus, siendo tratado en ese momento con neosidantoína.

El paciente fue explorado, asimismo, por parte de un neuropsiquiatra en aquel momento, el cual encontró diversos signos neuropsicológicos en su cuadro clínico. Entre ellos, destacan la presencia de dificultades afásicas de predominio expresivo, con anomia severa y (relativamente) mejor comprensión, además de alteraciones del carácter y del comportamiento. En aquel momento, asimismo, su orientación era correcta y no presentaba alteraciones

destacables de tipo visuo-espacial, ni negligencia contralateral, aunque sí trastornos de la memoria, principalmente para el material verbal.

El paciente fue, asimismo, valorado por un médico especialista en Foniatría, el cual realizó una exploración neuropsicológica de diversos aspectos de su habla, de su lenguaje y de otras capacidades cognitivas. De este modo, en esa ocasión, la exploración referida mostró la presencia de un cuadro afásico severo, con dificultades de denominación, comprensión, repetición y producción, además de alteraciones en sus procesos de lecto-escritura, con dificultades importantes en la comprensión lectora (principalmente). Otros signos neuropsicológicos consignados en dicha ocasión incluyeron la presencia de alteraciones en las praxias bucofonatorias, ideatorias, ideomotrices, además de apraxia constructiva, y acalculia, entre otros signos hallados. Asimismo, el paciente presentó, en aquella ocasión, semiología anosagnósica, dificultades marcadas en la integración auditivo-fonética y disfunciones en sus procesos mnésicos.

El paciente fue valorado y tratado, con posterioridad, por varios médicos especialistas en Neurología y Psiquiatría, los cuales confirmaron, en sus diagnósticos, la semiología neurolingüística, neuropsicológica y neuropsiquiátrica antes apuntada.

Cuenta con una formación académica reducida, debido a circunstancias familiares adversas. No obstante, sabía leer, escribir y calcular antes de sufrir su accidente cerebrovascular, y no cuenta con antecedentes familiares ni personales de interés en lo relativo a alteraciones neurológicas o psiquiátricas, con una historia de desarrollo cognoscitivo, psicomotriz, lingüístico y de la personalidad, totalmente normal, a pesar de sufrir importantes carencias afectivas y culturales en su infancia, debido a diversos condicionantes familiares.

Un estudio de neuroimagen por Resonancia Magnética de encéfalo, mostró los siguientes hallazgos: “Cavernoma localizado en hemisferio cerebral derecho, por encima de la ínsula de Reil, a nivel de la cápsula externa de ese lado, de un diámetro aproximado de 2 cms.; infarto en territorio silviano izquierdo, secundario a ligadura de la arteria cerebral media, distal al origen de las ramas perforantes” y “restos de hemosiderina tapizando los surcos del hemisferio cerebral izquierdo, residual a una hemorragia subaracnoidea previa”.

RESULTADOS Ver Tablas I y II

Observaciones conductuales del paciente nº1 en el Test de la Torre de Hanoi: En el Test de la Torre de Hanoi recuerda adecuadamente las instrucciones de la prueba, al serle formuladas. Sin embargo, no es capaz de representarse y enunciar la meta o el objetivo final del juego; por otro lado, muestra una evidente dificultad para iniciar la conducta encaminada a resolver la tarea. Así, permanece “congelado” en la misma posición sin realizar ningún movimiento durante varios minutos, jugueteando con una de las piezas que componen el material de la prueba, hasta su finalización.

Observaciones conductuales del paciente nº2 en el Test de la Torre de Hanoi: Al realizar el Test de la Torre de Hanoi, viola, en numerosas ocasiones, las reglas de la tarea, realizando los movimientos de la misma con una notable lentitud. El paciente olvida rápidamente las reglas de la tarea, no siendo capaz de enunciar el objetivo final de la prueba, desistiendo de la realización de la misma, a los pocos movimientos. Puede constatar una notable lentitud motora en miembro superior derecho, al llevar a cabo los pocos movimientos que realiza. No inicia, por otro lado, las acciones encaminadas a la realización de la tarea, realizando los primeros movimientos incitado directamente por el examinador.

DISCUSIÓN: En definitiva, los pacientes estudiados, afectados de lesiones cerebrales de carácter hemisférico extenso, muestran un patrón de disfunciones cognoscitivas lingüísticas, atencionales y mnésicas, además de ejecutivas, de carácter moderado/ severo. En el caso nº1 la semiología predominante es de carácter atencional, perceptivo, mnésico y ejecutivo, mientras que en el caso del otro paciente (nº2) los déficits hallados se sitúan más en el ámbito lingüístico y ejecutivo. En ambos casos, las hipótesis planteadas resultan razonablemente verificadas, tanto para el tipo de material (verbal o no verbal) como para los aspectos relacionados con la estructura lógica de las tareas (lógica de clases/predicados- lógica proposicional/juntores), considerando la circunstancia de que ambos pacientes se encuentran afectados por lesiones hemisféricas extensas que se extienden por las porciones frontales y posteriores de su corteza cerebral. Además, ambos pacientes aquejan lesiones de algunas porciones subcorticales (ganglios de la base, cápsula externa) de su encéfalo, que permiten inferir el que, probablemente, dichas estructuras cumplan un papel funcional en el pensamiento lógico, a través de su inclusión en determinados circuitos córtico-subcorticales que permiten la integración de la información y su elaboración de forma compleja.

Futuras investigaciones, con un mayor número de pacientes y con localizaciones lesionales más variadas, permitirán, probablemente, confirmar con un mayor grado de certeza, las hipótesis planteadas en la presente investigación.

Tabla I

Puntuaciones de los sujetos cerebrolesionados en las tareas de exploración de lógica de clases/predicados

PACIENTE N°1	PACIENTE N°2
Luria A=15/19 PC<1°	Luria A=5/19 PC<1°
Luria B=17/19 PC<1°	Luria B=10/19 PC<1°
Luria C=10/15 PC 99°	Luria C=3/15 PC 99°
Luria D=12/12 PC 99°	Luria D=2/12 PC 99°
Valores Opuestos=18/20 PC 99°	Valores Opuestos=0/20 PC<1°
Inteligencia Categorical=11/21 PC<1°	Inteligencia Categorical=3/21 PC <1°
Semejanzas=25/30 PC 9°	Semejanzas=4/30 PC<1°
Inclusión de clases=17/26 PC<1°	Inclusión de clases=7/26 PC <1°
Raven= No aplicado	Raven=21/60 PC<1°
Columbia=32/92 PC<1°	Columbia=66/92 PC<1°

Tabla II

Puntuaciones de los sujetos cerebrolesionados en las tareas de exploración de lógica proposicional/ juntores

PACIENTE N°1	PACIENTE N°2
Alimentos envenenados= 0/14 PC<1°	Alimentos envenenados= 0/14 PC <1°
Razonamiento propos.=24/40 PC<1°	Razonamiento propos.= 0/40 PC<1°
Funtores= 0/13 PC<1°	Funtores= 0/13 PC<1°
Token-test (Parte IV)= 0/10 PC<1°	Token-test (Parte IV)= 0/10 PC<1°
Token-test (Parte V)= 0/20 PC<1°	Token-test (Parte V)= 0/20 PC<1°
Wisconsin- Categorías= 0/6 PC<1°	Wisconsin- Categorías=0/6 PC<1°
Wisconsin- % errores= 100% PC<1°	Wisconsin- % errores= 32,81% PC 79°
Torre de Hanoi- movimientos= No aplicado (ver observaciones conductuales)	Torre de Hanoi- movimientos= No aplicado (ver observaciones conductuales)

Tabla III Puntuaciones de los sujetos de control en las tareas de exploración de los procesos de lógica de clases

	Media	Desviación típica
Luria A	18,40	0,69
Luria B	18,90	0,31
Luria C	12,00	0,00
Luria D	15,00	0,00
Valores Opuestos	20,00	0,00
Inteligencia Categorical	19,30	1,63
Semejanzas	28,60	2,70
Inclusión de clases	24,10	1,66
Raven	45,90	10,83
Columbia	83,90	5,38

Tabla IV Puntuaciones de los sujetos de control en las tareas de exploración de los procesos de lógica de functores

	Media	Desviación típica
Alimentos envenenados	13,90	0,31
Razonamiento proposicional no verbal	38,60	1,43
Functores	12,60	0,69
<i>Token-test</i> (Parte IV)	10,00	0,00
<i>Token-test</i> (Parte V)	21,60	0,69
Wisconsin	5,30	1,49
Torre de Hanoi: N° de movimientos	19,30	5,90

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, R. D. y Victor, M. (1993): *Principles of Neurology*. Nueva York: Mc Graw-Hill (5ª Edición).
- Deglin, V. L. y Kinsbourne, M. (1996): « Divergent thinking styles of the hemispheres : How syllogisms are solved during transitory hemisphere suppression ». *Brain and Cognition*, 31: 285-307.
- Duncan, J., Burgess, P. y Emslie, H. (1995): "Fluid intelligence after frontal lobe lesions" *Neuropsychologia*, 33: 261-268.
- Ellis, A. y Young, A. (1988): *Human cognitive neuropsychology*. Hove: Lawrence Erlbaum Associates.
- Eslinger, P. J. y Grattan, L. M. (1993): "Frontal lobe and frontal striatal substrates for different forms of human cognitive flexibility" *Neuropsychologia*, 31:17-28.
- Ferrater Mora y Leblanc, H. (1962): *Lógica matemática*. México: Fondo de Cultura Económica (2ª Edición).
- Folstein, M. F., Folstein, S. E. y Mc Hugh, P. R. (1975): « Mini Mental State ». *Journal of Psychiatric Research*, 12:189-198.

- Glosser, G. y Goodglass, H. (1990): "Disorders in executive control functions among aphasic and other brain-damaged patients". *Journal of Clinical and Experimental Neuropsychology*, 12: 485-501
- Goel, V., Shuren, J., Sheesley, L. y Grafman, J. (2004): "Asymmetrical involvement of frontal lobes in social reasoning" *Brain*, 127: 783-790.
- Inhelder, B., Sinclair, H. y Bovet, M. (1974): *Apprentissage et structures de la connaissance*. París: Presses Universitaires de France. Traducción española de Luis E. Echevarría Rivera: *Aprendizaje y estructuras del conocimiento*. Madrid: Morata, 1996 (2ª Edición).
- Kendler, H. H. y Kendler, T. S. (1962): "Vertical and Horizontal Processes in Problem Solving" *Psychological Review*, 69: 1-16.
- Levi-Valensi, J. (1936): *Diagnóstico Neurológico*. Barcelona: Salvat
- Lecours, A. R. y Lhermitte, F. (1979): *L'Aphasie*. París : Flammarion y Montreal : Les Presses de L'Université de Montréal.
- Luria, A. R. (1980): *Osnovnie problemi neirolingvistiki*. Moscú: Ediciones de la Universidad de Moscú. Traducción española de J. Peña Casanova: *Fundamentos de Neurolingüística*. Barcelona: Toray-Masson.
- Monrad-Krohn, G. H. (1943): *Exploración Clínica del Sistema Nervioso*. Barcelona: Editorial Labor.
- Oerter, R. (1975): *Psychologie des Denkens*. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. Traducción española de Ambrosio Berasain Villanueva: *Psicología del Pensamiento*. Barcelona: Herder, 1975.
- Parkin, A. J. (1996): *Explorations in Cognitive Neuropsychology*. Londres: Blackwell. Traducción española de A. Medina, M. Belinchón y J. A. Ruiz Vargas: *Exploraciones en Neuropsicología Cognitiva*. Madrid: Editorial Médica Panamericana, 1999.
- Piaget, J. (1923): *Le langage et la pensée chez l'enfant*. París : Delachaux et Niestlé (10ª Ed., 1989).
- Piaget, J. (1933) : *La représentation du monde chez l'enfant*. París : Presses Universitaires de France. Traducción española de V. Valls y Anglés: *La representación del mundo en el niño*. Madrid : Morata, 1993 (7ª Edición).
- Piaget, J. (1967): *La psychologie de l'intelligence*. París : Librairie Armand Collin. Traducción española de Juan Carlos Foix : *La Psicología de la inteligencia*. Barcelona: Crítica, 1983.
- Piaget, J. (1970): *L'epistemologie génétique*. París : Presses Universitaires de France. Traducción española de J. A. Delval : *La epistemología genética*. Madrid: Debate, 1986.
- Read, D. E. (1981): "Solving deductive reasoning problems after unilateral temporal lobectomy" *Brain and Language*, 12: 116-127.
- Restle, F. (1962): "The selection of strategies in cue learning". *Psychological Review*, 69: 329-343
- Seiffert, H. (1973): *Einführung in die Logik*. Munich: Verlag C. H. Beck. Traducción española de Diorki: *Introducción a la Lógica*. Barcelona: Herder, 1977.
- Shallice, T. y Burgess, P. W. (1991): "Deficits in strategy application following frontal lobe damage in man". *Brain*, 114: 727-741.
- Vallar, G. (1999): "The Methodological foundations of Neuropsychology". En : G. Denes y L. Pizzamiglio (Eds.): *Handbook of Clinical and Experimental Neuropsychology*. Hove: Psychology Press (páginas 95 -134).

- Vygotsky, L. S. (1934/1986): *Thought and language*. Harvard: The MIT Press. Traducción española: *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Vygotsky, L. S. (1978): *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Traducción española de S. Furió: *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.
- Vygotsky, L. S. (sin fecha): *Sobranie Sochinenii Tom Piatii Osnovi Defektologii*. Moscú: Editorial Pedagógica. Traducción española de J. G. Blank: *Fundamentos de Defectología*. Madrid: Visor, 1997.
- Wallon, H. (1982): *La vie mentale*. París: Messidor/Editions Sociales. Traducción española de O. Pellisa: *La vida mental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1985.
- Ward, G. y Allport, A. (1997): "Planning and problem-solving using the five disc Tower of London task". *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 50 A (1): 49-78.
- Wason, P. C. (1968): "Reasoning about a rule". *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 20:273-281. Traducción española de J. Delval: "Razonamiento sobre una regla". En: J. Delval (Compilador): *Investigaciones sobre lógica y psicología*. Madrid: Alianza, 1977.
- Wason, P. C. y Johnson-Laird, P. N. (1972): *Psychology of reasoning*. Londres: Batsford Ltd. Traducción española de J. Delval: *Psicología del razonamiento. Estructura y contenido*. Madrid: Debate.
- Woodworth, R. S. y Sells, S. B. (1935): "An atmosphere effect in formal syllogistic reasoning". *Journal of Experimental Psychology*, 18: 451-460. Traducción española de V. Delmonte: "Un efecto de atmósfera en el razonamiento formal silogístico". En: J. Delval (Compilador): *Investigaciones sobre lógica y psicología*. Madrid: Alianza, 1977.

APÉNDICE: EJEMPLOS DE ESTÍMULOS DE LAS TAREAS EXPERIMENTALES

Test de relaciones categoriales de Luria : Dígame a qué categoría lógica pertenece el Duero (Ríos); Dígame un ejemplo de herramientas (Serrucho); Dígame a qué todo pertenece las hojas (Libro); Dígame partes de un arma (Gatillo); Dígame el opuesto a calor (Frio); Dígame de estas conceptos cuál es diferente en significado al resto (sierra, tronco, pala, hacha).

Test de semejanzas conceptuales: Dígame en qué se parecen un plátano y una naranja; un perro y un león; un cuadrado y un círculo.

Test de relaciones de inclusión de clases: Si tenemos un ejército con oficiales y soldados, ¿qué queda si mueren todos los soldados? (Los oficiales)

Test de los “alimentos envenenados” de Arenberg: Una persona ha comido cordero, fabes y pollo y ha muerto; otra ha comido cordero, fabes y tocino y está viva; ¿cuál es el alimento envenenado? (Pollo)

Test de razonamiento proposicional no verbal: Se presenta en una tarjeta un cuadrado y un círculo, cuadrado y cruz, etc. y se le dice al sujeto Dígame si es verdadero o es falso lo siguiente “cuadrado o círculo o ambos”; “cuadrado y círculo”; “ni cuadrado ni cruz”, etc.

Test no verbal de comprensión de juntores lógicos: Se presentan unas tarjetas con círculos, cuadrados, cruces, con uno, dos o tres elementos y de colores amarillo, verde y rojo y se le pide al sujeto que identifique las tarjetas que cumplen con diversos conceptos lógicos conjuntivos, disyuntivos, negaciones, etc: “Rojo y cruz”; “Círculo o cuadrado o ambos”, “No verde”, “Ni cruz ni dos”, etc.

A propósito de las "diferencias...",

De D. Gustavo bueno

Fernando caro grau

Lcdo. En ciencias físicas. Exprofesor de ee. Mm.

1. ANTECEDENTES

2013. La revista *El Catoblepas*¹ reproduce en el nº 135, del pasado mayo, el *Prólogo* que D. Gustavo Bueno (GB, en lo sucesivo en este artículo) escribiera en 1970 al libro de Eugenio Triás, *Metodología del pensamiento mágico*².



Me intereso por su lectura porque en el pensamiento y obra de GB había hallado anteriormente aspectos de un gran interés.

En sus dos primeros apartados se puede leer lo que sigue (*sic*):

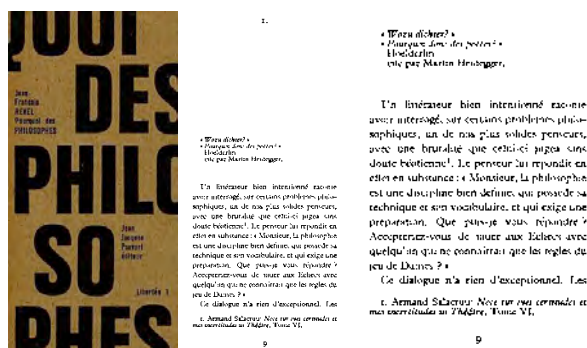
1. Triás nos ofrece en este libro la tercera parte de una trilogía que él considera como preliminar a ulteriores construcciones, que ya no quieren ser «metafilosóficas» o «metamitológicas», sino construcciones *efectivas* en un lenguaje nuevo. Triás anuncia un nuevo ciclo de obras, que inaugurarán un género nuevo de discursos. No serán temas mágicos tratados científicamente –con lo que se incurriría en lo que él llama «metafísica»–, sino, según un tipo de discurso que tampoco considera propiamente «filosófico», sino precisamente *mágico*. Me parece, sin embargo, que este anuncio suscita un extraordinario interés a los filósofos académicos, no ya sólo porque el proyecto y sus resultados han de ser material para el análisis filosófico, sino porque, también, el proyecto y sus resultados tienen mucho que ver con la filosofía. Algún severo positivista, o escolástico, o académico, fruncirá el ceño o dejará ver «una leve irregularidad en la disposición de sus labios», en nombre de la filosofía rigurosa. Pero es precisamente en nombre del rigor –del rigor platónico– como parece que Triás opera. Platón, el fundador de la filosofía académica, fue precisamente el primero que utilizó [10] críticamente el «mito filosófico», precisamente porque su pretensión de rigor le prohibía llamar «ciencia» a ciertas construcciones que distaban de serlo. En este sentido, el proyecto de Triás se movería dentro de la más genuina tradición platónica.

¹ Bueno Martínez, Gustavo, "Diferencias" sobre tres temas de Triás. *El Catoblepas*. Nº 135, 135:2, 2013. <http://www.nodulo.org/ec/2013/n135p02.htm>

² Eugenio Triás Sagnier. *Metodología del pensamiento mágico*. Edhasa (La Gaya Ciencia, 2). Barcelona. 1970,

2. Trías me dice que le ponga un prólogo a su libro. Ya se lo estoy poniendo, y de muy buena gana. El motivo es claro: no solamente simpatizo con su temática, sino con la «inspiración» de Trías, con un buen conjunto de referencias comunes, y sobre todo con su método. Un método que –creo– puede llamarse «geométrico», constructivo; que procede por construcción de conceptos, y no quiere ser meramente descriptivo. Que Trías utiliza este método geométrico, aunque no use fórmulas, es evidente. El introduce términos tales como «magia», «ciencia», «filosofía», al modo como en la mecánica se introducen términos tales como «espacio», «fuerza», «movimiento». Lo que hace Trías es, entonces, construir el concepto de metafísica como una composición (*) de los términos «ciencia» y «magia», al modo como la mecánica construye el concepto de trabajo componiendo los de «fuerza» y «desplazamiento» (Trabajo = Fuerza × Espacio). El concepto de teología lo construye componiendo los términos «filosofía» y «magia». El núcleo del libro de Trías podría reducirse a las dos construcciones siguientes: «Metafísica» = df. «Ciencia * Magia»; «Teología» = df. «Filosofía * Magia». El resto del libro de Trías es un brillante desarrollo de estas definiciones constructivas. Con razón prevé Trías el escándalo de los «filólogos», que ven en este método una agresión apriorística ante un material «continuo y heterogéneo». Pero éste es el método propio de la filosofía platónica. Por lo demás, que se esté de acuerdo con el método no significa que no pueda discreparse sobre el modo concreto de utilizarlo en cada caso. La definición de trabajo mecánico arriba citada puede considerarse como un caso particular en el que el vector fuerza tiene la misma dirección que el movimiento, que debe ser uniforme y rectilíneo. [11] Por ello, en lugar de la definición anterior, utilizaremos esta otra, «más general»: $T = \int_{x_1}^{x_2} F \cdot \cos \alpha \, dx$, que, sin embargo, no *destruye* la definición primera, la cual, en cierto modo, mantiene su prioridad «fenomenológica».

1957. Jean-François Revel, filósofo, coetáneo de GB y formidable polemista político, edita en Julliard *Pourquoi des philosophes?* [ulteriormente reeditado en Jean Jacques Pauvert³]



Comienza así:

Un literato bienintencionado relata haber preguntado, acerca de ciertos problemas filosóficos, a uno de nuestros más sólidos pensadores con una brutalidad que éste, sin duda, juzgó beocia [Armand Salacrou: *Note sur mes certitudes et mes incertitudes*, en Théâtre, Vol. VI. (*sic*)].

Efectivamente, el pensador le respondió en síntesis: “Caballero, la filosofía es una disciplina bien definida,

³ Jean-François Revel *Pourquoi des philosophes?* Jean Jacques Pauvert. Utrecht. 1964 p. 9 -10, 12. [Traducción propia]

que posee su técnica y su vocabulario, y que requiere una preparación. ¿Qué le puedo responder? ¿Aceptaría jugar al ajedrez con alguien que solo conociera las reglas del juego de Damas?"

...

Poco más adelante puede leerse.

...

«... Ciertamente toda disciplina tiende, y debe tender, a crearse una terminología propia, a confinarse en ella, a no aceptar la discusión sino en el marco de esta terminología. Pero la cuestión es saber si la filosofía, precisamente, no es la única disciplina en la que no se justifica esta actitud.

...

Pero no existe, no puede existir incapacidad filosófica. Ninguna pregunta carece de objeto filosófico. Si así fuera, debe ser fácil mostrarlo, lo que ya es filosofar. Por ello, al cerrar la puerta al interlocutor profano, ¿no reniega la filosofía de sí misma? ¿Y no revela una debilidad esencial? ¿Podemos imaginar a Sócrates rechazando el diálogo [con un profano] so pretexto de que la filosofía obedeciera reglas ignotas al no iniciado? Si el no iniciado sintiera dificultades para seguirlo, sería debido a la sutileza de su dialéctica y no por enfrentarse a un rechazo basado en la invocación de una técnica y de un vocabulario especiales. Es decir, es el profano quien estaría incómodo, y no el filósofo, lo que verdaderamente parece más normal. Sócrates, según todo lo que nos muestran los textos, no tenía mayores dificultades en responder a un interlocutor profano que a uno preparado: tenía menos, lo que también parece más normal.

...

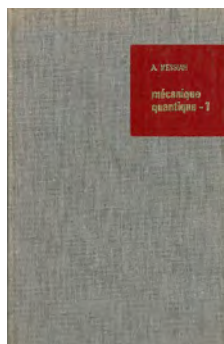
Porque es preciso, por fin, que los "profanos" lo sepan de una vez por todas: en filosofía, semejante "técnica", semejante "vocabulario" no existen.

¿Cómo se atreve un filósofo a oponer a un profano la objeción de la técnica y del vocabulario, cuando sabe perfectamente que si existe un ámbito en el que, en términos de técnica y de vocabulario, nada inteligible llegó jamás a fijarse con éxito, y en el que cada autor comienza de cero, este ámbito es precisamente el de la filosofía? Pensar es, entre otras cosas, tener un vocabulario, es decir dar un sentido filosófico a ciertos términos por el empleo riguroso que hacemos de ellos y por el contenido con el que se consigue enriquecerlos.

...

1958. Albert Messiah, 45 años, físico, publica su *Mécanique Quantique*⁴, obra en dos volúmenes que sirvió como "libro de texto" a un considerable número de futuros físicos.

⁴ Albert Messiah *Mécanique Quantique* Ed. Dunod. Paris. 1969.



En el primer capítulo, *Les Origines de la Théorie Quantique*, se expone con brevedad, precisión y claridad, los pasos que han conducido a establecer, definitivamente, el ámbito de validez de la Teoría Clásica o Mecánica Clásica Newtoniana.

A consecuencia de las nuevas *evidencias empíricas*, los fenómenos subatómicos serán expuestos bajo el punto de vista del formalismo llamado “Mecánica Cuántica”, mientras que los fenómenos relacionados con velocidades próximas a la de la luz, bajo el denominado “Mecánica Relativista”, y siempre como prolongación del modelo Newtoniano.

Este no sería sino una *aproximación de la Mecánica Relativista en el límite en el que $v \ll c$; es decir, en aquel en el que las velocidades que entran en juego son mucho más bajas que la velocidad de la luz.*

Otro tanto sucede en aquello que surge del mundo subatómico, pues... *Se puede considerar como hecho bien establecido que la Teoría Clásica es macroscópicamente correcta. En el límite en el que las discontinuidades cuánticas pueden considerarse despreciables las previsiones de la Teoría Cuántica han de ser coincidentes con las de la Teoría Clásica*⁵.

Se puede afirmar que en 1957 la Mecánica Clásica es un modelo maduro, bien constituido en el sentido de que tiene claramente establecido su rango de validez y que, en esencia, se mantiene vigente hasta la actualidad.

2. APRECIACIONES A LOS APARTADOS 1 Y 2 DEL PRÓLOGO

Tras la lectura de los dos primeros apartados del referido *Prólogo* he podido inferir, creo que con escaso margen de error, que:

- GB desconocía el panfleto de F. Revel;
- su alejamiento de la Física era más que considerable; y
- hay elementos ajenos al “saber filosófico” que *enturbian* el Prólogo.

2A. En efecto. Aceptar como razonable que

“... Un filósofo digno de este nombre no puede, pues, sentirse desconcertado porque su interlocutor no conozca el vocabulario: contesta *con* su vocabulario, y ya está. *Expone* su pensamiento mediante este

⁵ Albert Messiah. *Op. Cit.* p. 6 y 25. [Traducción propia]

vocabulario, que está hecho, mientras no se diga lo contrario, para *posibilitar* la comunicación y no para impedirla. ...”⁶;

me induce a preguntar qué limitaciones impedían a Trías llevar a cabo, con el *lenguaje ordinario*, sus “... *construcciones efectivas en un lenguaje nuevo*”.

Asimismo, la declaración de que

“Trías anuncia un nuevo ciclo de obras, que inaugurarán un género nuevo de discursos. No serán temas mágicos tratados científicamente –con lo que se incurriría en lo que él llama «metafísica»–, sino, según un tipo de discurso que tampoco considera propiamente «filosófico», sino precisamente mágico.”

me lleva a su inmediata puesta en solfa, tras aceptar que

“... En nuestra tradición filosófica, tal y como la imponen los varios miles de obras que materialmente la contienen, una inversión de sentido ha dado lugar a que los filósofos no nos inviten más que a comprender su propio sistema. Sin embargo **un sistema filosófico no está hecho para ser comprendido: se elabora para hacer comprender.** ...”(*)

Tampoco alcanzo a comprender el tono dubitativo que emplea GB al afirmar: “*Pero es precisamente en nombre del rigor –del rigor platónico– como parece que Trías opera*”. Será porque espere marcos de referencia nítidos, como los que me ofrece la física, por lo que me pregunte, ¿cómo es posible que, en 1970, no pueda determinarse con precisión si un método se mueve dentro de los más genuinos parámetros platónicos o está al margen de ellos?

2B. Es también patente la incomprensión de los conceptos elementales de Física que evidencia GB.

Las apreciaciones que siguen, aunque de diferente carácter cualitativo, están relacionadas entre sí.

Como punto de partida es preciso dejar bien establecido que, en el modelo mecano-clásico, *espacio, fuerza, desplazamiento, trabajo*, etc., *no son meros términos sino magnitudes*; diferencia sustantiva.

En cuanto términos, su significado es confuso y su empleo propio del lenguaje ordinario.

En cuanto magnitudes, son elementos *medibles* [comparables, siguiendo un método bien establecido, con una unidad tomada como referencia de manera convenida], ya sean materiales –como la masa–, o inmateriales –como el trabajo–. **Su significado es preciso, inequívoco**, en un marco previo –definido por otros conceptos o axiomas como *espacio euclídeo, partícula, punto, masa, Leyes de Newton*, etc.– en el que cobran su significado y resultan operativas.

Como consecuencia de lo anterior, es preciso dejar bien establecido, igualmente, que la física es una disciplina que formaliza sus resultados mediante las herramientas matemáticas de las que se sirve; establece y formula sus enunciados haciendo uso de las herramientas y el lenguaje matemático; lenguaje formal carente de contradicciones y universalmente aceptado: el único común a la especie.

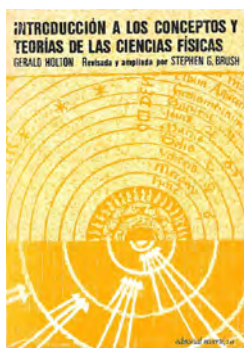
⁶ Jean-François Revel. *Op. Cit.* p. 14 ; (*) p. 25.

Así como *parece quererlo referir* GB en [11] ⁷ con el aserto

“Por ello, en lugar de la definición anterior [(Trabajo = Fuerza × Espacio)], utilizaremos esta otra, «más general»: $T = \int_{x^1}^{x^2} F \cdot \cos \alpha \, dx$, que, sin embargo, no *destruye* la definición primera, la cual, en cierto modo, mantiene su prioridad «fenomenológica»”.

Llegado a este punto, no deja de llamarme la atención que seguir la lectura “del Messiah” me resulta mucho más sencillo que comprender el significado de expresiones como “*prioridad «fenomenológica»*”, expresión que, en términos de física, y en *román paladino*, juzgo como vacua; no me dice absolutamente nada que no se pueda decir por lo derecho con palabras sencillas, si mi interpretación fuera acertada.

Veamos. Cosmos, en cierto modo, es sinónimo de *dinamismo*, de *variable*, de *movimiento*. Las *fuerzas físicas*, definidas de manera cualitativa en la 1ª Ley de Newton ⁸, son abstracciones conceptuales mediante las que se representan algunas de las interacciones, *esencialmente variables*, que se dan en el cosmos.



Sucede, por otra parte, que en los planes de estudio que conciernen a la Física, como en las restantes disciplinas, se evoluciona de menor a mayor complejidad, de menor a mayor dificultad, y siempre a partir de bases sencillas pero pretendidamente bien establecidas. En el caso del estudio de las *fuerzas* ello supone considerar, en primer lugar, el caso más simple y particular de todos los posibles, el de las fuerzas “constantes”. Análogamente, la definición más simple de “trabajo” se establece sobre consideraciones muy restrictivas cuyo detalle omito.

Si son estas las consideraciones que GB tiene en cuenta, expresarlo como “*prioridad «fenomenológica»*” no deja de ser una posibilidad. Pero es ese un lenguaje extraño a la Física.

En la mecánica clásica, la definición más general de *trabajo* se enuncia así “*Definimos como trabajo realizado por una fuerza F , sobre una partícula de masa “ m ”, a lo largo de una trayectoria tal..., como la integral del producto escalar...*”, es decir mediante *operaciones matemáticas* perfecta, e inequívocamente, establecidas [Definición de la que deriva un fértil repertorio de resultados según el carácter que corresponda a « F »; si es la *resultante*, si es de tipo *conservativo*; si es de tipo *central*; o no lo es, etc].

⁷ Dejo constancia aquí de que existen errores en esas definiciones. Errores que omito detallar porque nada dirá al lego en Física, mientras que será innecesario hacerlo para quien tenga unos conocimientos mínimos de tal disciplina.

⁸ Gerard Holton. *Introducción a los conceptos y Teorías de las Ciencias Físicas*. [2ª edición. Revisada y ampliada por Stephen G. Brush] Reverté, SA. Barcelona . 1979. Cap. 9 (p. 161 a 194).

De la definición surgen, a su vez, enunciados que pasan a formar parte del propio formalismo del que surgen, *Teorema del Trabajo-Energía* o *Teorema de Conservación de la Energía*, por ejemplo, como elementos constitutivos del mismo, reforzando la validez del método puesto en juego.

Eso es la «Mecánica Clásica», **un marco conceptual**, del que cabe destacar la **belleza formal** de sus concisos enunciados, **que permite formulaciones predictivas** que son confirmadas por la experiencia: es una formulación del movimiento basada en sus leyes lo que gobierna el orbitar del “transbordador espacial” alrededor de la tierra, o lo que gobernó la navegación de cualquiera de las sondas espaciales que acabaron posadas en la superficie de Marte, por ejemplo.

En consecuencia, la analogía que se establece entre el formalismo mecánico-clásico y “... *lo que hace Trias...*” resulta sencillamente insostenible, por inconsistente. ¿Cómo es posible asociar **ciencia** y **magia** con las *magnitudes físicas fuerza y desplazamiento* que se adoptan como correlato, cuando sus atributos respectivos nada tienen que ver entre sí?

La cuestión no es mera anécdota –ni mucho menos– puesto que GB, en definitiva, al transformar *operaciones matemáticas* en *composiciones*, vacía de significado los elementos del lenguaje de las matemáticas para transmutarlos en acciones de significado tan confuso como arbitrario. Tremenda y estéril metamorfosis.

Si a tal gratuidad se añade que:

“El concepto de teología lo construye componiendo los términos «filosofía» y «magia». El núcleo del libro de Trias podría reducirse a las dos construcciones siguientes: «Metafísica» = df. «Ciencia * Magia»; «Teología» = df. «Filosofía * Magia».”

el comienzo del *Prólogo* de GB no me ha podido resultar más decepcionante.

2.C. GB también abre, para no pocos lectores, un campo de “incertidumbres” cuando afirma que,

“Trias me dice que le ponga un prólogo a su libro. Ya se lo estoy poniendo, y de muy buena gana. El motivo es claro: no solamente *simpatizo con su temática*, sino *con la «inspiración»* de Trias, *con un buen conjunto de referencias comunes*, y *sobre todo con su método*.”

¿A qué *«inspiración»*, [tal cual, entrecomillada], y *buen conjunto de referencias comunes* se refiere?

¿Me equivoco al pensar que caen dentro del campo de las filiaciones políticas, de corte estalinista, que autor y prologuista mantenían en la época?

Si así fuera, GB estaría añadiendo a un discurso, que *a priori* suponía esencialmente académico, y como sostén de un proyecto que presuntamente “... se movería dentro de la más genuina tradición platónica” consideraciones puramente ideológicas. Hecho lamentablemente frecuente en una época y en ambientes, bien estudiado. Y

denunciado por voces libres como la de G Orwell, que me resulta especialmente grata⁹



3. CONCLUSIÓN.

3A. Me congratulo por la recuperación del *Prólogo* porque, siquiera de manera extemporánea, permite un comentario de otro modo imposible. De paso porque permite recuperar la obra de Trías, y exponerla al juicio inexorable del paso del tiempo, piedra de toque para cualquier texto, proyecto de sistema filosófico o teoría científica.

Ahora bien, todas mis anteriores apreciaciones bien pudieron formularse en 1970, ya que los elementos en los que se basan estaban disponibles para quien, conociéndolos, quisiera hacer uso de ellos.

Y señalo, a diferencia de lo que había pensado en un primer momento y sin ningún género de dudas, que no veo interés alguno en volver al *Prólogo*.

Tampoco lo veo en volver sobre un empeño, el de Trías, al que no sé qué espacio le tiene reservado la Historia del Pensamiento, ni en qué anaquel, pero para el que me temo lo peor.

Porque

“... Un pensamiento no está a salvo de los errores e ignorancias comunes porque sea “filosófico”, es decir porque hable de cuestiones “filosóficas”. Llega a ser filosófico en la medida en, en tanto, y mientras, que suprima las gratuidades e inconsistencias del reino de la opinión. Un “método” filosófico no es un salvoconducto que permite avanzar sin cautela, es sólo la **manera** en la que se avanza y el modo en el que se ponen en práctica los principios y el programa que este mismo método establece.

... Lo que constituye el carácter filosófico viene **a continuación**; es una **mayor** precisión, y no lo que la dispensa. Antes de ser otra cosa, esto comienza por ser – o por ser **capaz** de ser– lo mismo pero en **más difícil**.

... ”¹⁰

⁹ Poco antes de la 1ª edición de su *Rebelión en la Granja*, en 1944, Georges Orwell denunciaba la complicidad de muchos periodistas e intelectuales con el totalitarismo estalinista: “Ante todo un aviso a los periodistas ingleses de izquierda y a los intelectuales en general: recuerden que la deshonestidad y la cobardía siempre se pagan. No vayan a creerse que por años y años pueden estar haciendo de serviles propagandistas del régimen soviético o de otro cualquiera y después pueden volver repentinamente a la honestidad intelectual...” [“As I please”; Tribune, 01/09/1944, reseñado en *Rebelión en la Granja*. Ed. Destino, 5ª Ed. Agosto 1980].

¹⁰ Jean-François Revel. *Op. Cit.* p. 35-36.

3B. En la segunda mitad del S XVI, Federico II, rey De Dinamarca, concedió a Tycho Brahe el privilegio de buena parte del peaje por el paso del Báltico a través del estrecho de Sund.

En su observatorio de Uraniborg, *Castillo de los Cielos*, Tycho Brahe miraba el cielo nocturno, a diferencia de un *Catoblepas* (*¿quadrupedibus vulgaris?*). Sus observaciones y las medidas obtenidas eran de tal valor que el genio de su ayudante, Johannes Kepler, fue capaz de extraer de ellas las Leyes del Movimiento Planetario que llevan su nombre¹¹.



Así que para finalizar proclamo, como físico, que entre observar el maravilloso espectáculo del firmamento nocturno y mirar, de ciertos modos, perpetuamente a tierra, no hallo ni un atisbo de duda. ¡Dónde va a parar!

4. NOTA FINAL.

Recomiendo encarecidamente la lectura de cualquiera de los libros a los que hago referencia y que son traídos en apoyo de mis argumentos. Los de John D. Bernal y Gerard Holton son una verdadera delicia. La lectura de Bernal es totalmente asequible a todo público. La de Holton puede decirse que también; el recurso a expresiones matemáticas es meramente testimonial.

¹¹ John D. Bernal. *La Proyección del hombre. Historia de la Física Clásica*. S XXI Editores. Madrid. 1975. p. 153 a 157. La imagen aparece en la p. 154.

Dos filosofías del Sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ. Editorial Académica Española (2013)

Por Sergio Pons Garcés



M^a Carmen López Sáenz

**Dos filosofías del Sentir:
M. Merleau-Ponty y M.
Zambrano**

Perspectiva fenomenológica

No es tarea fácil aunar distintos ecos en torno a una misma melodía. Más complicado resulta, si cabe, cuando la sombra de los nombres que hablaron es de semejante envergadura. Sólo a través de sutiles juegos de luces, de claroscuros, podría, tal vez lograrse disipar las encrucijadas conceptuales, las herencias compartidas, las intenciones buscadas, los encuentros que nunca tuvieron lugar. Y precisamente porque el encuentro entre Merleau-Ponty y Zambrano nunca aconteció resulta atractivo, entre otras razones, el contenido del libro que, a continuación, reseñamos.

Dos filosofías del Sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano resulta aún más atractivo si atendemos a la trayectoria de su autora, M^a Carmen López Sáenz, profesora titular de Historia de la Filosofía Contemporánea en la UNED (Madrid) y presidenta de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE). Como investigadora reconocida en el campo de la fenomenología de la existencia, López Sáenz ha publicado, entre otras, obras como *La concepción de la dialéctica en M. Merleau-Ponty* (UAB, 1990) o *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (PUZ, 1994). Recientemente, publicó *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica* (Dykinson, 2012). Además, numerosos artículos publicados en los últimos años atestiguan la especialización de la autora tanto en las obras del fenomenólogo francés como de la pensadora española.

El tercer factor que, a nuestro juicio, suma interés a la obra referida tiene que ver con su frescura discursiva. A través de un discurso conciliador, la autora enfrenta y contrapone dos figuras de especial relevancia en el contexto filosófico en el que nos encontramos situando y actualizando las cuestiones tratadas hacia el horizonte de nuestro presente, aportando así una frescura que cualquier lector agradecerá desde el comienzo de la obra. Dicha frescura es la que permite una lectura fluida y, al tiempo, profunda sobre los aspectos más significativos de ambas propuestas filosóficas, que ocupan simétrica importancia en el conjunto del libro. Todo ello, desde una perspectiva fenomenológica.

Dividido en seis capítulos, *Dos filosofías del Sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano* resulta un estudio completo y riguroso acerca de la importancia común del sentir en el conjunto de las reflexiones zambranianas y merleau-pontianas. Una importancia común que se refleja en el sentido de ambos proyectos filosóficos. Como indica M^a Carmen López Sáenz en la "Introducción", el principal objetivo del estudio sobre Zambrano y Merleau-Ponty «es describir algunas de sus analogías e indagar su común sentido para mostrar sus coincidencias en

irreducibles estilos de filosofar, es decir, de reactivar una actitud pasiva-activa frente a lo que se manifiesta y lo que se oculta, de ampliar el *logos* heredado, sin menospreciar el *mitos*, a todo eso que se le ha cercenado a la razón para darle una forma en la que ya no resulta reconocible ni para sí misma.» El objetivo indicado queda sobradamente cumplido a lo largo de la obra.

El libro no consiste, pues, en un mero estudio comparativo entre la obra de Merleau-Ponty y la de Zambrano, sino que más bien constituye un diálogo afectuoso y abierto entre dos pensamientos vivos en torno a una cuestión de compartido interés filosófico, a saber, el sentir. Pero en este diálogo abierto aparecen, además, otras voces; los testimonios de aquellos que precisamente posibilitan que el encuentro sea pertinente y fructífero. Sobresale, como señala la autora transversalmente a lo largo del libro, la figura de H. Bergson. El filósofo francés aparece continuamente como bisagra o articulación entre los pensamientos del fenomenólogo y de la filósofa española. Otras voces que tienen menos presencia en el libro, pero no por ello menos importancia, son la del padre de la fenomenología, E. Husserl, y la del maestro de Zambrano, J. Ortega y Gasset.

Bergson, Husserl y Ortega: los tres nombres ineludibles, pero no los únicos destacables, ya que el libro, puesto que se trata de un estudio circunspecto, ofrece cientos de referencias a otros autores y obras que sirven, al tiempo, para justificar, corroborar y complementar las tesis afirmadas. La influencia de Ortega (y en menor medida de Zubiri) queda patente, sobre todo, en la concepción zambraniana de la razón, entendida ya no sólo como una síntesis entre la razón vital y la razón sentiente sino como razón poética, mediadora e intuitiva. Ligada a la vida y a la creación, Zambrano destaca la fuerza *poiética* de la razón. Esta concepción zambraniana de la razón rebasa cualquier atisbo de racionalismo (en el sentido cartesiano) y se halla sumergida en un *logos* que, según explica López Sáenz, tiene que ver con el sentir originario, con el terreno de lo prerreflexivo. Se trata, en otras palabras, de un *logos* sentiente y sensible. No es extraño, por tanto, que el segundo capítulo esté dedicado a la fenomenología de la forma-sueño, de inspiración bergsoniana, ya que este *logos*, durante la oscuridad del sueño, se halla sumergido en la atemporalidad y en la pura duración. La concepción del tiempo que introduce el pensamiento de Bergson inundará las reflexiones de Zambrano y Merleau-Ponty en torno al problema fenomenológico del tiempo dando lugar a una de las encrucijadas más bellas de la obra, que son las páginas dedicadas a la fenomenología de la forma-sueño.

La influencia de Husserl, por su parte, es manifiestamente mayor en Merleau-Ponty pero también reseñable en Zambrano. Las cuestiones que abre la fenomenología acompañadas de las nociones que introduce (por ejemplo, pensemos en la concepción husserliana de la conciencia) suponen, no sólo en Merleau-Ponty y Zambrano, sino en el conjunto de la historia de la filosofía, un significativo cambio conceptual en el terreno filosófico. En este sentido, uno de los conceptos fundamentales que introduce López Sáenz es "la rehabilitación de lo sensible". La preocupación compartida por lo sensible, entendido como dimensión pasiva del sentir, constituye el eje vertebral del estudio. Cabe matizar que esta dimensión pasiva debe entenderse no como opuesta a una supuesta dimensión activa sino como en sí misma activa, ya que la pasividad, desde una perspectiva fenomenológica, posee un carácter positivo y activo; nunca meramente pasivo.

En definitiva, se trata de ir más allá de las dicotomías tradicionales (acción/pasión, alma/cuerpo,

interior/exterior, etc.) si se quiere atender a la dimensión del sentir. Parafraseando a la autora, podemos afirmar que la pretensión de Zambrano es ensanchar el *logos* del Manzanares; su razón poética es mediadora entre filosofía y poesía, mucho más "ancha" que la que caracteriza el racionalismo cartesiano. Merleau-Ponty, de distinto modo pero con semejante sentido, también pretende acercarse a lo que está más allá del límite de lo pensable. En tanto pensador de lo impensable, vidente de lo invisible, sus reflexiones se dirigen allí donde se gesta el pensamiento.

Tanto el fenomenólogo francés como la pensadora española se interrogan por lo que es previo a la distinción sujeto-objeto, por lo prerreflexivo, por el sentir. *Dos filosofías del Sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano* constituye una invitación al diálogo fenomenológico en torno a estas cuestiones; una invitación exhaustiva y lúcida, llena de recovecos y claroscuros, sombras y ecos del pensamiento de dos grandes filósofos de nuestra era.

revistadefilosofia.com

